



**ЙОРН РЮЗЕН**

**НОВІ  
ШЛЯХИ  
ІСТОРИЧНОГО  
МИСЛЕННЯ**

**ЙОРН РЮЗЕН** нові шляхи історичного мислення



Йорн РЮЗЕН

**НОВІ ШЛЯХИ  
ІСТОРИЧНОГО МИСЛЕННЯ**

Переклав з німецької  
*Володимир Кам'янець*



ЛІТОПИС  
ЛЬВІВ, 2010

УДК 94.165.9  
ББК 63.1  
Р 97

**Йорн Рюзен. Нові шляхи історичного мислення / Переклад з нім. Володимир Кам'янець. – Львів: Літопис, 2010. – 358 с.**

У своїй праці, написаній для українського читача, німецький науковець комплексно розглядає історію як науку та як один із вагомих елементів життя суспільства. Автор системно обмірює царину історичного мислення, історичної культури, історичної свідомості й намагається відповісти на запитання, як люди, тлумачачи своє минуле, поведуться з ним, щоб зрозуміти самих себе і своє сучасне та спланувати майбутнє.

“Нові шляхи історичного мислення” – це не лише усвідомлення логіки, структури і функції культурних процедур цього мислення, а й спонукання до нових підходів у тлумаченні минулого.

Для істориків, науковців інших гуманітарних напрямів, для всіх, кому не байдуже, як наша історія присутня в нашому сучасному і які дороговкази на майбутнє ми вибудовуємо з минулого.

**Редактор**  
*Мирослава Прихода*



ДІЯ НАУКОВОЇ ПРАЦІ НАУКОВОЇ ІНТЕРЕСУЄТЬСЯ  
НА ВІСЬМАХ ЗАКОНАХ ЗА ІСТОРІЮ  
ІНТЕРЕСУЄТЬСЯ ПРОГРАМАМИ НАУКОВОЇ ІНТЕРЕСУЄТЬСЯ  
ПРОГРАМА ПЕРЕКЛАДІВ ГЕТЕ-ІНСТИТУТУ І  
ІНТЕРЕСУЄТЬСЯ ІНТЕРНАЦІОНАЛЬНОГО НАУКОВОЇ ІНТЕРЕСУЄТЬСЯ  
ІНТЕРНАЦІОНАЛЬНОГО ФОНДУ "ВІДРОДЖЕННЯ"



GOETHE-INSTITUT  
KIEV

© Jörn Rüsen, 2010  
© Володимир Кам'янець,  
український переклад, 2010  
© Літопис, 2010  
© Романа Романишин, Андрій Лесів,  
обкладинка, 2010

ISBN 978-966-7007-88-1

## Зміст

Передмова	5
Вступ	7
<b>Розділ 1</b>	
Що таке історія? Спроба синтезу	15
<b>Розділ 2</b>	
Про зміст історії	38
<b>Розділ 3</b>	
Що таке історична свідомість?	76
<b>Розділ 4</b>	
Історична культура – Про місце історії в житті	110
<b>Розділ 5</b>	
Європейська історична свідомість – передумови, візії, інтервенції	145
<b>Розділ 6</b>	
Міжкультурне комунікування – виклики етноцентризму і відповідь гуманітарних наук	157
<b>Розділ 7</b>	
Криза, травма, ідентичність	182
<b>Розділ 8</b>	
Пам'ять про Голокост і німецька ідентичність	219
<b>Розділ 9</b>	
Історична жалоба – розмірковування над можливим	243

<b>Розділ 10</b>	
Відповідальність за історію – критичні міркування про етичний вимір історії	270
<b>Розділ 11</b>	
Чи може вчора стати кращим? – Про перетворення минулого на історію	299
<b>Розділ 12</b>	
Майбутнє минулого	322
Бібліографія	335

## Передмова

Процес європейської інтеграції ставить нові вимоги до історичного мислення. Зв'язки країн Європи поглиблюються і постає потреба долати нові виклики, розв'язувати проблеми формування й утвердження культурної ідентичності. Важливу, якщо не вирішальну, роль відіграє тут історичне мислення. Воно робить свій внесок у розуміння чужого й інакшого, в усвідомлення свого й спільного. Насамперед воно може посприяти взаєморозумінню у контактах між культурами з їхніми відмінностями і спільними рисами. Для Європи усвідомлення своєї історичної ідентичності на сучасному етапі об'єднання – нагальна вимога часу. Щоб упоратися з цим завданням, історичне мислення саме потребує нових орієнтирів. Передусім треба значно розширити горизонт історичного досвіду, а також пильніше придивитися до тієї ролі, що її відіграє історичне мислення у формуванні культурної належності й окремішності. Без теоретичного аналізу не обійтися ні в першому, ні в другому випадку. Саме на цьому рівні, де йдеться про засадничі підходи, конче потрібні сприймання й розуміння, які виходять далеко за межі власної культури. А тому я радий, що збірка моїх праць з теорії історії перекладена українською мовою, це уможливило поглиблення міжкультурної дискусії про своєрідність і роль історії в житті народів і культур Європи і світу.

Ідею цього видання подала Ірина Старовойт, за що я їй сердечно дякую.

Тексти для перекладу я дещо переробив і викреслив посилання на дискусії із суто німецьких питань, позаяк для ненімецьких читачів вони зайві. Натомість я додав відповідні посилання на додаткові літературні джерела.

Якщо цей переклад зможе зініціювати й поглибити європейську й міжкультурну дискусію про принципи історичного мислення, то буде втілено один із намірів, на яких ґрунтуються мої зусилля, спрямовані на з'ясування питання про те, що таке історія й історичне мислення в житті людей.

## Вступ

Якщо говорять про «нові шляхи історичного мислення», то сходять зі старих. Що тут «старе» і що «нове»? Над історичним мисленням розмірковували, відколи воно існує – в риториці, у філософії, в історії літератури і насамперед, звичайно, в самій історичній науці.<sup>1</sup> Від початків свого існування історія як наукова дисципліна аналізувала свої теоретичні й методичні засади, доводила свою корисність для суспільного життя, визначала своє місце у продукуванні знань про людський світ і серед інших наук. Цей спосіб мислення про історію в історії – звичний, «старий» спосіб. Він має свої традиції в історії історичної науки, має своїх класиків (у німецькомовному світі це насамперед Йоганн Густав Дройзен і його «Історія»<sup>2</sup>), своїх традиціоналістів і новаторів, свої парадигма-

<sup>1</sup> Пор. короткий огляд у: Rüsen J., Blanke H. W., Fleischer D. *Theory of History in Historical Lectures: The German Tradition of Historik 1750–1900 // History and Theory*. – 1984. – 23. – S. 331–35; Blanke H. W. *Von Chyträus zu Gatterer. Eine Skizze der Historik in Deutschland vom Humanismus bis zur Spätaufklärung // Blanke H.W., Fleischer D. Aufklärung und Historik. Aufsätze zur Entwicklung, Kirchengeschichte und Geschichtstheorie in der deutschen Aufklärung*. – Waltrop, 1991. – S. 113–140.

<sup>2</sup> Droysen J. G. *Historik. Historisch-kritische Ausgabe*, ed. Peter Leyh. – Bd. 1. – Stuttgart-Bad Cannstatt, 1977; Droysen J. G. *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, ed. Rudolf Hübner. 4. Aufl. – Darmstadt, 1960; репрезентативна добірка з Дройзенової «Історії» вийшла друком у перекладі китайською 1986 р. в Тайвані за ред. Гу Чанг-Дзе. «Основи історії», підручник для студентів, перекладено англійською, французькою і японською мовами.

тичні дискусії. Цей спосіб – це те поле, на якому виявляють і усвідомлюють засадничі кризи і з'ясовують роль історичної науки в духовному надбанні суспільства.<sup>3</sup>

Основна тема – це історичні знання в суто модерній формі академічної дисципліни, окремої науки. Що формує науковий характер історичного мислення, чим воно відрізняється від інших наук? Ці питання зумовлюють гносеологічний поворот в теорії історії. Класичними тут стали праці Ріккерта,<sup>4</sup> Зіммеля<sup>5</sup> і Дільтея.<sup>6</sup> В чому ж полягає визначальний для науковості історіографії історичний метод, і які критерії достовірності пов'язані з ним? З цими питаннями гносеологічний горизонт теорії історії зміщується в бік методології, точніше – методики історичних досліджень. Тут у літературі домінують підручники з методики історії, парадигматичний з яких – підручник Ернста Бернгайма.<sup>7</sup> Відповідні дискусії й аргументація можливі лише тоді, коли відбувається постійний пошук того, що, властиво, є предметом історичного мислення, що таке «історія» як така. А це веде в царину філософії історії.

<sup>3</sup> Поп.: Baumgartner H. M., Rösen J. (Eds). Seminar: Geschichte und Theorie. Umriss einer Historik. 2. Aufl. – Frankfurt am Main, 1982.

<sup>4</sup> Rickert H. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. 1. Aufl. – Heidelberg, 1896; Rickert H. Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. – Tübingen, 1899, 4. und 5. Aufl. 1921; Rickert H. Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine Einführung. 3. Aufl. – Heidelberg, 1924.

<sup>5</sup> Simmel G. Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie (zuerst 1892). 5. Aufl. – München, 1923.

<sup>6</sup> Dilthey W. Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. – Gesammelte Schriften, Bd. 1. – Stuttgart, 1962, 5. Aufl. (перше видання 1883 р.); Dilthey W. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. – Gesammelte Schriften, Bd. 7. – Stuttgart, 1958.

<sup>7</sup> Bernheim E. Lehrbuch der historischen Methode. – Leipzig, 1889. Четверте й п'яте видання з'явилися під назвою «Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie». – Leipzig, 1908. Репринтне видання: New York, 1960.

Сюди, зрештою, додаються проблеми, пов'язані з практичним використанням та естетичною формою історичних знань. В обох випадках підлягає випробуванню когнітивний вимір історичного мислення як науки в її сучасній формі. Історія – це орієнтир найвищого порядку в людському житті. Чи можливо це взагалі поєднати з прагненням об'єктивності? І якщо вона хоче бути об'єктивною, то чи не втрачає вона тоді своєї в культурному аспекті дорогоцінної чесноти корисності для життя? Подібно і з викладом історії: чи її вроджено естетичні погляди не визначають того, що видається історією, що сприймають і допускають як історію?

«Старі шляхи» історичного мислення проклав культурний провідник модернізму, тобто методична раціональність наукової аргументації, а відтак і прагнення домогтися значущості та їх практичного втілення шляхом емпіричних досліджень. Цими шляхами йшли в період трьох великих епох у розвитку людства: в епоху просвітництва наприкінці XVIII ст., в епоху історизму в XIX ст. і в рамках різних нових концепцій початку XX ст., що виходили за межі історичних традицій. Для прикладу тут можна назвати марксизм, соціальну й суспільну історію та французьку школу анналістів.

Кожна з цих епох і кожний із цих напрямів демонстрували специфіку своїх здобутків і рефлексій і у свій спосіб визначали розвиток історичної науки: просвітництво через рішуче поєднання історичного мислення із засадничою вимогою раціональності,<sup>8</sup> історизм через строгу методичну концепцію історичних досліджень<sup>9</sup> і постісторичні напрями через різноманітне вираження теоретичних елементів історичної інтерпретації.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Поп.: Blanke H. W., Fleischer D. (Eds.). Theoretiker der deutschen Aufklärungshistorie. 2 Bde. – Stuttgart, 1990.

<sup>9</sup> Jaeger F., Rösen J. Geschichte des Historismus. Eine Einführung. – München, 1992.

<sup>10</sup> Загальний огляд див.: Olabari I. «New» history: a longue durée structure // History and Theory. – 1995. – 34. – S. 1–29.

«Нові шляхи» можуть рішуче відходити від цих напрямів і так воно й було (та й ще є). Ім'я нового провідника – «постмодернізм». Тепер вже йдеться про мовну форму історичної нарації, про «конструювання» змістовних і значущих історій із реліктів минулого<sup>11</sup> та про спогади й пам'ять як культурні рушії сучасної практики життя.<sup>12</sup> Тепер вже йдеться про уявлення, а не про знання, про суб'єктивне тлумачення, а не про об'єктивні факти, про метафори й наративні стратегії, а не про поняття й теорії,<sup>13</sup> про репрезентації, а не про інтерпретації,<sup>14</sup> про орієнтирний потенціал (використання для сучасних потреб), а не про об'єктивність, про фікцію, а не про досвід, про засоби, а не про змісти. Центр уваги зміщується від професійної історіографії до кіно й телебачення. Література й мистецтво перетворюються на очевидних посередників історичного, удавана краса затуманює погляд на дійсність минулого.

Розгорілася жвава дискусія про те, чи ці нові шляхи не заведуть у глухий кут, а чи треба ними йти, щоб історичне мислення через уперте тримання за старі погляди ненароком саме не зайшло в глухий кут.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> У цьому сенсі на увагу заслуговують праці Гейдена Вайта, насамперед див.: White H. *Metahistory. The Historical Imagination in 19th-Century Europe.* – Baltimore, 1973.

<sup>12</sup> *Нап.*: Nora P. *Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire // Representations.* – 1989. – 26. – S. 7–25; Nora P. *Zwischen Geschichte und Gedächtnis.* – Berlin, 1990 (французьке видання 1984 р.).

<sup>13</sup> *Поп.*: Frank R. Ankersmit. *History and Tropology. The Rise and Fall of Metaphor.* – Berkeley (UP California), 1994.

<sup>14</sup> *Нап.*: Ankersmit F. R. *Historical Representation // History and Theory.* – 1988. – 27. – S. 205–228.

<sup>15</sup> *Нап.*: Conrad Ch., Kessel M. (Eds.). *Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion.* – Stuttgart, 1994; Tholfesen T. *Postmodern theory of History: A critique // Memoria y civilización, Anuario de Historia.* – 1999. – II. – S. 203–222; Windschuttle K. *The killing of history: how literary critics and social theorists are murdering our past.* – New York, 2000; Rösen J. *Über die Ordnung der Geschichte.*

Мої пропозиції щодо історичного мислення виводять на середній шлях. Я не хотів би відкидати здобутків модернізму, а довести їхню доконечність. Утім водночас я хотів би врахувати й розширення та поглиблення здобутків постмодернізму в розумінні того, що таке історичне мислення, і на що воно здатне. Тобто не відходити, а продовжувати, втім по-новому обмірjувати ту місцину, де ми перебуваємо.

Насамперед не потрібно відкидати незаперечних надбань: раціональних методів історичних досліджень, які історичні знання перетворюють на гносеологічні здобутки, що їх можна перевірити інтерсуб'єктивно і на досвіді, і на внутрішній когерентності аргументації.<sup>16</sup> Звичайно, в ході наукового опрацювання залишилися непомічені або недооцінені ті виміри й особливості історичного мислення, на які звертали безпосередню увагу в епохи перед процесом наукового опрацювання в період модернізму. Це риторичний характер історіографії<sup>17</sup> і її роль у моральній структурі культури. У постмодернізмі ці риси протиставляють елементам науковості. А це протиставлення не доконечне. Навпаки, якщо взяти до уваги обидва боки і чітко виявити їхній внутрішній взаємозв'язок, тоді й виявиться

*Die Geschichtswissenschaft in der Debatte über Moderne, Postmoderne und Erinnerung // Borsdorf U., Grütter Th. H. (Eds). Orte der Erinnerung. Denkmal, Gedenkstätte, Museum.* – Frankfurt am Main, 1999. – S. 79–100, а також Rösen J. *Geschichte im Kulturprozess.* – Köln, 2002.

<sup>16</sup> Я спробував це викласти в «Основах історії»: Rösen J. *Historische Vernunft. Grundzüge einer Historik I: Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft.* – Göttingen, 1983; Rösen J. *Rekonstruktion der Vergangenheit. Grundzüge einer Historik II: Die Prinzipien der historischen Forschung.* – Göttingen, 1986; Rösen J. *Lebendige Geschichte. Grundzüge einer Historik III: Formen und Funktionen des historischen Wissens.* – Göttingen, 1989.

<sup>17</sup> *Поп.*: White H. *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation.* – Baltimore, 1987; Ricoeur P. *Geschichte und Rhetorik // Nagel-Docekal H. (Ed.). Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophische Debatten.* – Frankfurt am Main, 1966. – S. 107–125.

уся комплексність історії, її естетичний і когнітивний характер, її віддалена від практики методична самостійність та її функційна роль у культурному житті суспільства.

У дванадцятьох розділах цієї книжки цю комплексність розглянуто з різних боків: царину історичного мислення я намагаюся обмірювати систематично й історично. Тут особливо важливо не плутати своєрідність історичного мислення з його вираженням у західній культурі. Домінування Заходу у процесі наукового опрацювання історичного мислення незаперечно, втім воно не повинне затуляти погляд на повноту й розмаїття різних традицій, вироблених у різні часи в різних країнах. Відповідну особливість історичного мислення потрібно виявляти лише ставлячи по-справжньому широке питання про те, як люди, тлумачачи своє минуле, поводитися з ним, щоб зрозуміти самих себе і свою теперішність, і щоб планувати своє майбутнє.<sup>18</sup>

Міркування про історичну культуру й історичну свідомість так само слугують для систематичного обмірювання царинки історичного мислення, а ще для спростування думки про те, що історія – це начебто справа здебільшого професійних істориків. Хай які вагомні гносеологічні здобутки професійної історії, але їх завжди треба розглядати у взаємному зв'язку з багатьма іншими культурними практиками, де, тлумачачи минуле, усучаснюють його, й оцінювати їх у значенні цих практик. Історичне мислення – це

<sup>18</sup> З цієї проблематики в історії історичного мислення вже з'явилися перші паростки. Я назву лише п'ятитомний «Курс історії» за редакцією Вольфганга Кюттлера, Ернста Шуліна і мою: Küttler W., Rüsen J., Schulin E. (Eds). *Geschichtsdiskurs: Bd. 1: Grundlagen und Methoden der Historiographieggeschichte.* – Frankfurt am Main, 1993; *Bd. 2: Anfänge modernen historischen Denkens.* – Frankfurt am Main, 1994; *Bd. 3: Die Epoche der Historisierung.* – Frankfurt am Main 1997; *Bd. 4: Krisenbewußtsein, Katastrophenerfahrungen und Innovationen 1880–1945.* – Frankfurt am Main, 1997; *Bd. 5: Globale Konflikte, Erinnerungsarbeit und Neuorientierung.* – Frankfurt am Main 1999.

щоразу щось більше, ніж просто мислення, і ці некогнітивні елементи й чинники заслуговують стільки ж уваги, скільки історична наука зосередила її на пізнавальних процесах досліджень. Розмаїтість феноменів, факторів, тенденцій, практик і функцій збила б з пантелику, якби не було загальних, широких і засадничих принципів, які різні способи, виміри й фактори історичного єднають у внутрішньому взаємозв'язку. На це спрямовано питання про зміст історії і критерії змісту історичного мислення.

Звичайно, що мої думки пов'язані з традицією західноєвропейського історичного мислення. Проте мені залежить на тому, щоб це історичне мислення настільки експлікувати, щоб воно саме собою вступило в продуктивні й відкриті відносини з незахідними традиціями і відтак сприяло міжкультурній комунікації.<sup>19</sup> Ця комунікація мала б виконувати два завдання: з одного боку, вона мала б поєднувати історичне мислення з процесом глобалізації і, звичайно, критично й рефлексивно, сприяти його присутності в цьому процесі, сприяти перетворенню його на культурну продуктивну силу цього процесу і, з другого, однозначно чітко виявляти особливе завдання історичного мислення в цьому процесі, а саме, демонструвати в ньому самому (а не виступати проти нього) повноту особливого як своєрідність історичного. Для цього потрібні чіткі знання про логіку історичного мислення в його функції формування культурної ідентичності. До того ж, потрібні чіткі уявлення про те, як культурні відмінності можна застосовувати в міжкультурному плані. Це проблема і методичних способів, і критеріїв змісту, покладених в основу концепції. Їх потрібно так розвивати й застосовувати, щоб спільне й відмінне, загальне й особливе, спільний розвиток і культурну своєрідність розглядати як два боки одного й того ж.

<sup>19</sup> Про першу спробу такого підходу в Німеччині пор.: Rüsen J. (Ed.). *Westliches Geschichtsdenken. Eine interkulturelle Debatte.* – Göttingen, 1999.



Утім до «нових шляхів історичного мислення» належать не лише усвідомлення логіки, структури й функції його культурних процедур і тенденцій, а й спонукання до нових підходів до тлумачення людського минулого, що виникли з домінуючого досвіду нещодавнього минулого. Великі катастрофи людства у ХХ ст. і водночас його великі сподівання на те, щоб запобігти таким катастрофам у майбутньому, мають бути присутні в нових підходах до історичного досвіду та до його тлумачення.<sup>20</sup> Ці питання я спробував викласти в міркуваннях про травматичний характер історичного досвіду і про жалобу як спосіб формування історичного змісту.<sup>21</sup>

Усе це має сягнути своєї кульмінації в етиці історичного мислення. З нею прагнення науки до раціональності могло б долучитися до орієнтирних функцій історичних знань. Минуле вже не було б простим матеріалом для наступного інтерпретування, а поштовхом і спонуканням до відповідних дій, в яких діяльність і страждання людей в минулому прислужилися б майбутньому.

Недостатньо виводити значення минулого як історії для теперішнього й майбутнього лише з роботи сучасності над досвідом минувшини. Потрібно домагатися, щоб минуле, яке як звичка сучасного триває в ньому, було значущим, за ним потрібно визнати, так би мовити, право на самотність, яким користується теперішність і саме там, де вона критично ставиться до минулих подій і, возвеличуючись над умовністю, через минувшину прямує в розпростерте майбуття.

<sup>20</sup> Поп. насамперед: Friedländer S. (Ed.) *Probing the Limits of Representation: Nazism and the «Final Solution»*. – Cambridge, Mass. (Harvard UP), 1992; Friedländer S. *Memory, history, and the extermination of the Jews*. – Indiana UP, Bloomington, 1993; Friedländer S. *Writing the history of the Shoah: Some major dilemmas* // Blanke H. W., Jaeger F., Sandkühler Th. (Eds.) *Dimensionen der Historik. Geschichtstheorie, Wissenschaftsgeschichte und Geschichtskultur heute. Jörn Rüsen zum 60. Geburtstag*. – Köln, 1998. – S. 407–414.

<sup>21</sup> Liebsch B., Rüsen J. (Eds.) *Trauer und Geschichte // Beiträge zur Geschichtskultur*. – Bd. 22. – Köln, 2001.

## Розділ 1

### Що таке історія? Спроба синтезу<sup>1</sup>

*Скленіння неба широко розпростерте,  
отвори великі має і все ж нічого не впускає.*  
Лао-Дзе<sup>2</sup>

*Властивий здобуток роду людського на землі – це його історія.  
У ній його життя і його праця; його доробок і його спадок.*  
Леопольд фон Ранке<sup>3</sup>

Історичне мислення – універсальне чи культурно-специфічне?

«Історія» як чітко визначений зміст і як означена форма інтерпретативного підходу до людського минулого – явище не універсальне. Тривалий час визначальним вважали західне розуміння історії, угрунтоване на античному, єврейському, християнському й модерному раціональному мисленні. Інші культури залежно від того, чи і наскільки вони виявляють подібні феномени, кваліфікували як неісторичні або історичні. Цей євроцентризм можна подолати й розвинути комплексніше розуміння історії. Воно може охоплювати відповідно всі культури і їх можна порівнювати синхронічно й діахронічно. Це можливо, якщо

<sup>1</sup> Уперше опубліковано в: Rüsen J. *Kann Gestern besser werden? Essays zum Bedenken der Geschichte*. – Berlin, 2002. – S. 109–139.

<sup>2</sup> Laotse Tao Te King. *Die Seidentexte von Mawangdui*, ed. Hans-Georg Möller. – Frankfurt am Main, 1995. – S. 129.

<sup>3</sup> Ranke L. von. *Vorlesungseinleitungen*, eds. Volker Dotterweich und Walter Peter Fuchs. Bd. IV: *Aus Werk und Nachlaß*. – München, 1975. – S. 36.

виходити з того, що історія людства – це антропологічно універсальний стан людини, основна складова людської культури.<sup>4</sup>

Щоб жити, люди мусять інтерпретувати свій світ, себе й тих, з ким вони живуть поряд. Їхні дії й страждання визначають сенс і цілі, з якими пов'язані ці інтерпретації. Вагома частина цих інтерпретацій присвячена часовому досвідові, і тут пам'ять та спогади відіграють головну роль. Тоді інтерпретації сучасного світу, спрямовані на його пізнання й на уможливлення діяльності, відбуваються в річищі пам'яті про минуле. Його як окремий час відокремлюють від теперішності і так поєднують з нею, що майбутнє можна розкрити як перспективу.

На рівні цих антропологічних універсальностей людської культури історію можна розуміти як *сукупність форм, змістів і функцій тих культурних практик, через які люди інтерпретують своє минуле, щоб розуміти своє теперішнє і планувати своє майбутнє.*<sup>5</sup> Утім не кожна інтерпретація часу історична. Вирішальним для її історичного характеру є, знову ж таки антропологічно універсальний, факт, що люди стикаються з часом у подвійний спосіб: як з *реальними змінами свого світу*, в якому стаються контингентні події, що потребують інтерпретацій, і як з *внутрішньою часовою тяглістю своєї свідомості* (і несвідомого), в якій головну роль відіграють наміри й цілі, керовані такими елементарними ментальними силами, як страх, побоювання, жага, сподівання, туга.<sup>6</sup> «Об'єктивний» час реального змінювання (сучасності)

<sup>4</sup> Поп.: Rüsen J. Theoretische Zugänge zum interkulturellen Vergleich historischen Denkens // Rüsen J., Gottlob M., Mittag A. (Eds). Die Vielfalt der Kulturen. Bd. 4: Erinnerung, Geschichte, Identität. – Frankfurt am Main, 1998. – S. 37–73.

<sup>5</sup> Rüsen J. Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens. – Frankfurt am Main, 1990.

<sup>6</sup> Husserl E. Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins. Ed. Martin Heidegger. 2. Aufl. – Tübingen, 1980.

тлумачать звертаючись у спогадах до досвіду іншого часу (минулого). До того ж «суб'єктивний» час проектування майбутнього прив'язують до опрацювання досвіду з минулого. В цьому полягає суто історична процедура досвіду й інтерпретування в людській культурі. Визначальним для такого історичного інтерпретування часу є наповнене змістом, тобто рушійне для дій, уявлення про хід часу. Це уявлення охоплює минуле, сучасне і майбутнє і виражає досвіди й наміри, тобто час має і емпіричну, і нормативну спрямованість. Філософія історії експлікує це уявлення про хід часу як власне ментальне творіння. Але навіть і без філософських рефлексій і обґрунтувань така концепція ходу часу організовує історичне мислення й формує його зміст, історію. Через неї інтерпретують контингентні події в минулому й визначають їхнє значення для сучасного. Вона організовує історичну нарацію як своєрідний вид пояснювання.<sup>7</sup> Таке «пояснювання через нарацію» визначає логіку історичного мислення і в його науковому вияві.<sup>8</sup>

Уявлення про хід часу, визначальні для історичного інтерпретування людського світу, ґрунтуються на різноманітних категоріях часу. Їх використовують у різноманітних структурах: у циклічності, в лінійності, в структурі кайроса, апокаліпсисі тощо. З їхньою допомогою черпають відповідні очікування з досвідів: руїна, поступ, тривання, повторення, зміни тощо. Вони поєднують реальний хід часу з намірами й самооцінками суб'єктів, які ними послуговуються. А тому історія має виявляти онтологічну якість, яка поєднує у внутрішньому зв'язку суб'єктивність людей, що діють і страждають,

<sup>7</sup> Danto A. C. Analytische Philosophie der Geschichte. – Frankfurt am Main, 1974; Lorenz C. Konstruktion der Vergangenheit. Eine Einführung in die Geschichtstheorie // Beiträge zur Geschichtskultur. – Bd. 13. – Köln, 1997.

<sup>8</sup> Rüsen J. Rekonstruktion der Vergangenheit. Grundzüge einer Historik II: Die Prinzipien der historischen Forschung. – Göttingen, 1986.

з об'єктивністю ходу часу їхнього світу. У давніх суспільствах це відбувається через звертання до божественних сил, які керують і змінами світу, і людським духом. В інших суспільних формах місце божественних сил займає духовна природа людини, її моральні якості, її здатність створювати символічні світи чи через пізнання планомірно підкорювати собі світ. Зрештою, й природу як у деякому сенсі метафізичну інстанцію можна використати для поєднання обох часових вимірів людської історичності. Тоді природу розуміють у тому сенсі, що вона через соціальний антагонізм спонукає людський вид до культури (наприклад, у Канта) чи рухає його історичними шаблями у формі соціал-дарвіністської расової боротьби. Психологічний аналіз припускає внутрішню психічну природу, яка пояснює історичний поступ людського світу через динаміку потягів підсвідомого.

Уявлення про єдину «історію», в якій об'єднані всі часові зміни людського світу, новітнього походження.<sup>9</sup> Втім свій домодерний відповідник воно має в давніх космо-, тео- й антропогенезі та в концептах священної історії. Якщо розглядати «історію» з огляду на її спільність для культур і епох, то вона завжди має *подвійне значення*. З одного боку, під нею розуміють *упорядковані в часі події* (*res gestae*, «справи»<sup>10</sup>) в минулому. Поряд з цим під «історією» розуміють *повідомлення про ці події*, в якому розкривається її значення для інтерпретації людиною себе і світу. В першому випадку йдеться про хронологічний перебіг подій, у другому – про їх нарративну репрезентацію.

<sup>9</sup> Koselleck R. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten.* – Frankfurt am Main, 1979.

<sup>10</sup> «Справи» – термін із Дройзенової історії. Втім для Дройзена справи – це ще не історія. Вони стають нею лише в ході пізньої «історичної» інтерпретації. А тому головне питання теорії історії для нього звучить: як із справ постає історія? Droysen J. G. *Historik. Historisch-kritische Ausgabe*, ed. Peter Leyh. – Bd. 1. – Stuttgart-Bad Cannstatt, 1977. – S. 69 i passim.

Не кожна подія в минулому – це вже історія, а лише ті події, які (в цілковито відмінний спосіб) мають значення для сучасності, приміром, заснування міста чи держави для їхніх мешканців, дата народження для окремої особи тощо. Здебільшого ці події розглядають як послідовність, хоча «подія» може стосуватися різних випадків. Дуже часто йдеться про дії людей чи інших суб'єктів (наприклад, героїв чи богів у міфах), проте може йтися й про комплексніші явища, як приміром, про виникнення мануфактурного виробництва, про зміну значення понять, про епохальний злам у ментальних орієнтирах якоїсь більшої групи («Вісний час») тощо.

З другого погляду, історія – це інтерпретаційний виклад минулого в культурних орієнтирних рамках теперішнього. Тут «історія» – це праця історичної свідомості. Через спогади й пам'ять, тлумачачи минуле, усучаснюють його у формі розповіді. При цьому з минулого як такого, тобто з того, що відбулося, і що ще присутнє як слід, релікт, пам'ятник, звичай, традиція та в інших виявах, постає історія «для нас» (за вже згадуваною термінологією Йоганна Густава Дройзена: із справ постає історія).

У цьому сенсі можна виокремити (штучно) чотири різні види дій як визначальні ментальні процедури:

*сприймання* «іншого» часу минулого як відмінний досвід (наприклад, як зачарованість архаїчним, як старіння чогось, як загадковий слід, як застережлива пам'ятка тощо);

*інтерпретація* того часу як хронологічний рух людського світу за зрозумілими поглядами (наприклад, як збереження цінностей, як приклад для загального правила, як поступ);

*орієнтування* життя людей за такими інтерпретаціями «назовні» як перспектива для дій (наприклад, підвищення державної легітимності через політичну участь, оновлення світу, щоб той не занепав, домагання «правильної» поведінки в боротьбі проти морального занепаду) і «досередини» як концепція ідентичності (наприклад,

«ми – діти сонця», «ми належимо до спільноти вірних», «ми як нація боремося за додержання прав людини», «ми втілюємо справжню духовність на відміну від матеріалізму інших»);

і зрештою *мотивування до дій*, яке впливає з розвитку такого орієнтування, й перетворюється на волю (наприклад, готовність убивати й жертвувати через історичне уявлення про національну велич, воля до місіонерства).

Вирішальний ментальний процес, у межах якого відбувається ця всебічна діяльність історичної свідомості задля значущого усучаснення подій минулого у вигляді історії, – це *розповідання тієї чи тієї історії*.<sup>11</sup>

### Пам'ять та історична свідомість

*Відношення між пам'яттю й історичною свідомістю* нез'ясоване.<sup>12</sup> По-перше, пам'ять – це щось особисте, усучаснення чийогось досвіду й пережитого. Втім переважно під пам'яттю розуміють дещо більше. Тоді йдеться не про окремих осіб, а про колективи, чия пам'ять проходить крізь ланцюг поколінь. А якщо ще загальніше розуміти під пам'яттю минуле, яке у відповідному сучасному життєвому процесі через ментальну діяльність і надалі актуальне, тоді така актуалізація ідентична з діяльністю історичної свідомості. Проте в академічному дискурсі «пам'яті» часто протиставляють ставлення до минувшини, для якого типові гносеологічні елементи історичної науки.<sup>13</sup> Тоді «пам'ять» – це вітальність і дієвість культурно зумовленої й постійно актуалізованої інтерпретації минулого в

<sup>11</sup> Пор. насамперед: Ricoeur P. *Zeit und Erzählung*, Bd. 1: *Zeit und historische Erzählung*. – München, 1988; Bd. 2: *Zeit und literarische Erzählung*. – München, 1989; Bd. 3: *Die erzählte Zeit*. – München, 1991.

<sup>12</sup> Megill A. *History, Memory, Identity // History of the Human Sciences*. – 1998. – Bd. 11. – Nr. 3. – S. 37–62.

<sup>13</sup> Напр.: Nora P. *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*. – Berlin, 1990.

культурних орієнтирних рамках сучасного життя конкретних суб'єктів. Вона нормативно спрямована й має тенденцію глумачити минуле за критеріями його корисності для сучасності, послаблювати й витіснити невідповідний і суперечливий досвід. Тоді історична свідомість як відмінний спосіб інтерпретування більше вказує на контролювання досвіду й критичне дистанціювання історичних знань від легітимацийних вимог сучасної ситуації.

Утім це протиставлення не засадниче, а відносне. Пам'ять, яка ґрунтується не на досвіді, не на змісті, існування якого принаймні припускають, втрачає свою орієнтирну силу в житті, а знання про те, що відбувалося в минулому, має особливу властивість «історичного» лише тоді, коли в ньому йдеться і про значення пізнаного для культурного орієнтування сучасності.<sup>14</sup>

Пам'ять та історична свідомість відрізняються й у часовому вимірі, що, однак, не перешкоджає їм перебувати у внутрішньому взаємозв'язку. У звичному слововживанні пам'ять і спогади спрямовані на досвід, що його окремі особи набувають у своєму житті, тоді як історична свідомість здебільшого тематизує минуле, розташоване за межами особистого життя. Втім і особиста пам'ять, через яку ментально формується індивідуальність і соціальна належність, і «історичний» екскурс поза межі особистого життя назад у минуле щонайтісніше пов'язані одне з одним. Вони – два боки одного й того ж: люди мають схильність «розташовувати» свою ідентичність у позачасовому ментальному творінні (наприклад, у спільноті вірних, у нації чи в народі, в культурі). Відтак вони у почутті власної гідності і в часовій орієнтації особистого життєвого досвіду прагнуть сягнути за межі свого життя, тобто принаймні тенденційно здолати смерть у житті

<sup>14</sup> Ricoeur P. *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen // Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge*. – Bd. 2. – Göttingen, 1998.

свого «я». Через пам'ять людина долучається до спільноти, в якій чинники, значущі для свого життя, (основні переконання, цінності тощо) мають міцне підґрунтя, їх вважають вічними чи принаймні приписують їм майбутнє, що триватиме крізь віки. Відповідно вони здебільшого сягають і далеко в минуле. Варто зауважити, що академічні дискурси про пам'ять та історичну свідомість<sup>15</sup> мало пов'язані між собою, а тематизація пам'яті неприпустимо мало уваги зосереджує на аспектові майбутнього, який є в кожному концепті історії.

«Історія» виконує свою культурну орієнтирну функцію зазвичай у формі «метаоповіді» (meta-narrative чи master-narrative). Вона подає виникнення і розвиток світу адресата, легітимуючи його в його нормативній структурі, наділяючи водночас багатим досвідом, до якого звертаються задля розв'язання орієнтирних проблем з перспективою на суспільний консенсус. Така базована на досвіді легітимізація стосується не лише «зовнішніх» суспільних взаємозв'язків у політиці, економіці й у стосунках з оточенням, а й «внутрішніх» зв'язків ставлення до себе відповідних суб'єктів: їхньої колективної й інди-

<sup>15</sup> Поп.: Pandel H.-J. *Geschichtsbewusstsein // Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*. – 1993. – 44. – S. 725–729; Rüsen J. *Historische Orientierung. Über die Arbeit des Geschichtsbewusstseins, sich in der Zeit zurechtzufinden*. – Köln, 1994; Rüsen J., Straub J. (Eds). *Die dunkle Spur der Vergangenheit. Psychoanalytische Zugänge zum Geschichtsbewusstsein // Erinnerung, Geschichte, Identität*. – Bd. 2. – Frankfurt am Main, 1998; Borries B. von, Pandel H.-J., Rüsen J. (Eds). *Geschichtsbewusstsein empirisch*. – Pfaffenweiler, 1991; Schneider G. (Ed.). *Geschichtsbewusstsein und historisch-politisches Lernen // Jahrbuch für Geschichtsdidaktik*. – Bd. 1. – Pfaffenweiler, 1988; Borries B. von. *Das Geschichtsbewusstsein Jugendlicher. Erste repräsentative Untersuchung über Vergangenheitsdeutungen, Gegenwartswahrnehmungen und Zukunftserwartungen von Schülerinnen und Schülern in Ost- und Westdeutschland*. – Weinheim, 1995; Borries, B. von. *Geschichtslernen und Geschichtsbewusstsein. Empirische Erkundungen zu Erwerb und Gebrauch von Historie*. – Stuttgart, 1988.

відуальної суб'єктивності та ідентичності. Метаоповіді репрезентують належність і соціальну диференційованість і назовні, і досередини. У давніх суспільствах вони подають міфічні джерела, в рамках яких твориться незаперечний божественний світовий лад. Тоді «історія» – це культурна практика, що ритуально санкціонує цю незаперечність. Вона «священна», а в політичному сенсі наповнена силою влади. Нею переважно керують фахівці. Її звичайно завжди можна використати й для критики сучасної ситуації, якщо та видається такою, що відхилилася від початково закладених норм. У новітніх суспільствах ці джерела мають внутрішній характер. Їхня «історична» презентація відбувається з високим ступенем претензійності на релевантність. Фахівці з колективної пам'яті стають фахівцями історичної науки.

Метаоповіді регулюють належність і відокремлення всуціль *етноцентрично*: одну групу нормативно наділяють позитивними рисами, а другу, відмінну, негативними. Свій життєвий світ видається культурою, а світ інших – дикістю й варварством. Ця відмінність може мати різноманітні форми: протилежність, відхилення, шабель у загальному розвитку. Досвід минулого – це своєрідне «дзеркало» у значущості тієї чи тієї історії, в якому теперішність бачить себе в своєму часовому розташуванні. Так само й історичний образ інших віддзеркалюється в такому ж дзеркалі як контраст до обрамлення свого образу. (За деяких умов орієнтирної кризи «інший» може бути й рис того, що видається бажаним для своєї суб'єктивності, приміром, в образі «благородного дикуна» і нормативно привабливої близькості його походження.)

Метаоповіді в давніх культурах – це міфи про джерела. Вони поєднують теперішність із божественним началом, з яким вона пов'язана ланцюгом поколінь. Цей зв'язок гарантує наявність майбутнього. Його можна посилити уявленням про те, що ті самі суб'єкти періодично

повертаються до цього ланцюга через інкарнацію. Своє тривання і міцність він може підсилювати й іншими елементами тривалості (наприклад, спільною для всіх божественною сутністю, «духом народу»). В сучасній академічній дискусії про культурні відмінності в процесі глобалізації такі уявлення з'являються у формі онтологічно фіксованих «культур» як субстанціональні єдності, і визначають їх за допомогою культурного глибинного коду, що має значну тривалість.<sup>16</sup>

### Історична культура

Інтерпретативність історичної свідомості та її продукт, ментальний утвір «історія», безпосередньо виявляються в *історичній культурі* суспільства. Історична культура, як і кожна культура, багатовимірна; вона представлена в релігії, моралі, педагогіці, політиці, риториці й у всіх мистецьких жанрах. Вона завжди має когнітивний зміст, де йдеться про питання, «як воно, власне, було». В ідеально-типовому спрощенні можна виокремити три суттєві виміри, які за своєю логікою ґрунтуються на цілком відмінних критеріях змісту:

*Політичний* вимір: тут йдеться про легітимацію життєвого порядку, насамперед про структури влади. Історична свідомість, так би мовити, вписує ці структури в концепції ідентичності самих учасників, у систему й уявлення їхнього «я» і їхнього «ми» згідно з метаповідями, відповідальними за ідентичність. Немає жодної форми влади, яка б для своєї легітимації не послуговувалася історією. Класичний приклад для всіх культур і часів – легітимація за походженням, генеалогією. Навіть чиста легальність, базована на чинності формальних процедур ухвалення рішень, щоб роз'яснити учасникам правила

<sup>16</sup> Цит. по: Rösen J. Theoretische Zugänge zum interkulturellen Vergleich // Rösen J., Gottlob M., Mittag A. (Eds). Die Vielfalt der Kulturen. Bd. 4: Erinnerung, Geschichte, Identität. – Frankfurt am Main, 1998.

цих процедур, так само потребує історичних підґрунть. Харизматична легітимація влади теж не обходиться без історичних елементів. Носій політичної харизми покликається зазвичай на духовні й природні сили, які в культурному сенсі гарантують часову когерентність світу.

*Естетичний* вимір: тут йдеться про психічний вплив історичних інтерпретацій, про частину їхнього змісту, що стосується людських органів чуття. Якщо історична орієнтація має бути сильною, потрібно залучати органи чуття. Маска, танець і музика можуть мати історичні змісти. Багато давніх метаповідей написані в поетичній формі і їх виконують ритуально. Помилка в формі може зруйнувати дієвість таких презентацій, загрожуючи відтак світовому ладові в його міцності. Історичні знання мають послуговуватися літературними зразками, щоб бути дискурсоздатними. Історіографія в багатьох культурах стабільно представлена в літературному каноні як окремий жанр. У модерних суспільствах пам'ятники, музеї й виставки належать до звичного репертуару історичної репрезентації. У давніших суспільних формах – це такі речі, як черепи прашурів, могили, храмові й церковні споруди, які теперішнє опирають на спадок минулого, ба навіть роблять теперішнє в його стосунках до майбутнього відповідальним за життєву силу історичної пам'яті.

*Когнітивний* вимір: він стосується знань про те, що значуще для сучасного і його майбутнього відбулося в минулому. Без цього елемента знань пам'ять про минуле не можливо ефективно долучити до дискурсів, де йдеться про інтерпретацію актуального часового досвіду. Міфічні метаповіді теж мають когнітивний статус, який згодом почала оспорювати наука. Без нього їхня (в широкому сенсі) «історична» орієнтирна функція була б неможлива. Вони втрачають свою здатність до такого орієнтування, якщо стикаються із знанням про минуле, яке спирається на конкретний досвід. Тоді, як в епоху античності в Геродота

й інших, метаповіді стають прозаїчними, то в модерних суспільствах цей когнітивний вимір став наукою.

Розмаїття особливих і відмінних виявів історичного мислення в культурному надбанні життя людей може згубитися в абстрактних універсальних характеристиках, подібних до тих, що я їх спробував навести, втім не обов'язково. В кожному разі це розмаїття потребує категоріального впорядкування, щоб узагалі мати змогу виявити, проаналізувати й збагнути взаємозв'язки, спільні й відмінні риси, комунікативні поєднання і, звичайно, зміни в тому, як людина тлумачить час. Без таких думок, що їх можна класифікувати як «антропологію історичного», або існуватиме одна-єдина культурно зумовлена схема інтерпретування (звичай західна), або ж сформується культурна багатоманітність, порівняно з якою право на існування матиме лише релятивістський підхід у філософії, внаслідок чого історія може бути або всім, або нічим.

### Типології історичного

Утім абстрактна загальність антропологічних універсальї не повинна спричинитися до зникнення розмаїття феноменів. Вона може впорядкувати їх категоріально (тобто виявити їхні відмінності порівняно з іншою культурною діяльністю), а відтак стикнеться із завданням вивести цей порядок на вищій щабель конкретизації. Для цього існують синхронічні й діахронічні *типології історичного*. Вони можуть впливати з обставин історичного мислення й виявляти носіїв, функції, статеви і стану специфіку та інші чинники в структурі соціального контексту. Проте вони лише тоді виявляють історичну специфіку, коли диференціюють інтерпретативність історичної свідомості та її результат – «історію» як культурний орієнтир часової свідомості за різними можливостями формування історичних змістів. Були зроблені лише нечисленні спроби такої диференціації з універсального загальнокультурного погляду. Здебільшого вона спрямована на функційні

й формальні аспекти й тематизує не стільки загальні питання інтерпретації часу, скільки історіографію (у західній традиції). Утім такі типології можна застосовувати і як аналітичні інструменти для окремих ділянок історичної культури та для міжкультурного порівняння.

Ніцше, наприклад, розрізняв монументалістське, антикварне й критичне використання історії для сучасних потреб життя.<sup>17</sup>

*Монументалістське* використання стимулює діяльність, нагадуючи про творчу будівничу діяльність і визначні моменти активного змінювання світу, наголошуючи принагідно велич людини як творця змін.

*Антикварне* використання слугує збереженню традицій і наявного стану речей через пошанування і прославлення джерел.

*Критичне* використання заперечує силу пам'яті, руйнує традиції і звільняє життєву практику для нових орієнтирів.

Гейден Вайт<sup>18</sup> розробив значно більший інструментарій для аналізу історіографії, застосувавши його до найвагоміших істориків і філософів історії XIX ст. Цей інструментарій складається з комплексу нарративних форм (emplotment), формальної аргументації історичного роз'яснювання (formal argument), ідеологічної імплікації політичних поглядів (ideological implication) і тропів історичного дискурсу, що формують зміст.

Наративні форми, які ув'язують наслідки подій у розповіді, можуть створюватися за схемами балади, трагедії, комедії або сатири.

Формальна аргументація – це не лише нарративне поєднання подій у розповідях (історіях), а й експліцитні тлумачення в самих історіях. Вони можуть бути *форміс-*

<sup>17</sup> Nietzsche F. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben // Kritische Studienausgabe in 15 Bd., ed. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. – Bd. 1. – München, 1988. – S. 243–334.

<sup>18</sup> White H. Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe. – Baltimore, 1973. – Introduction.

тичними і наголошувати унікальність подій; вони можуть бути *органістичними* й інтегрувати окремі явища в цілості вищого порядку; вони можуть бути *механістичними* й аргументувати за допомогою причинових закономірностей; і вони можуть бути *контекстуалістичними* й оперувати функційними зв'язками між подіями.

У випадку з ідеологічними імплікаціями йдеться про погляди в актуальній життєвій ситуації, з якої та чи та історія розвиває перспективу часової інтерпретації. Ці погляди можуть бути (тут йдеться насамперед про XIX ст.) анархістськими, консервативними, радикальними й ліберальними.

Для загального й засадничого змісту якоїсь історії вирішальний мовний чинник, який різні елементи історичної нарації поєднує в когерентному зв'язку. Вайт ідентифікує й експлікує його як риторичні мовні фігури (тропи), які обґрунтовують чотири можливості історичного змісту: історичний зміст продукується з метафоричного, метонімічного, синекдохічного й іронічного слововживання.

Вайт розробив свою типологію як методичний інструментарій для аналізу історіографічних текстів, утім її можна застосовувати й для інших виявів історії, приміром для історичних музеїв.<sup>19</sup>

Моя типологія передбачає універсальний підхід і в ній передбачено розрізнення найважливіших принципів формування історичного змісту: висхідна основа пам'яті, уявлення про хід часу, форма комунікації, концепція ідентичності.<sup>20</sup> Ці підходи ґрунтуються на принципі історичного змісту. Йдеться про чотири типи формування історичного змісту: традиційний, екземплярний, критичний і генетичний.

<sup>19</sup> Bann S. *The Clothing of Clio*. – Cambridge, 1984.

<sup>20</sup> Rüsen J. *Die vier Typen des historischen Erzählens // Rüsen J. Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens*. – Frankfurt, 1990. – S.153–230.

За *традиційного типу* звертаються до пам'яті про першоджерела, на яких ґрунтуються обставини сучасного життя. Історія представляє перебіг часу як тривання цих важливих джерел; вона формує ідентичність через збереження й додержання наявних інтерпретаційних зразків людської суб'єктивності (наприклад, ролей). Минуле й майбутнє зливаються в триванні сучасного життєвого ладу, що його несе ріка часу, і який неминущий. У традиційній нарації час як зміст увічнюють. Цей тип домінує в міфологічному мисленні.

За *екземплярного типу* звертаються до пам'яті про обставини минулого, які конкретизують норми сучасної життєвої ситуації. Історія представляє перебіг часу в перспективі позачасової чинності цих норм і формує ідентичність через узагальнення різних досвідів минулого і перетворення їх на норми поведінки (тобто нормативна компетенція). В екземплярній нарації часові як змісту надають, так би мовити, просторових вимірів (він стає низкою взірців застосування норм, чинних поза часом). У Європі цей тип характеризує класичне гасло «*Historia vitae magistra*», в Китаї – метафора дзеркала. Він домінував в історичному мисленні багатьох розвинених культур до початку епохи модернізму.

За *критичного типу* звертаються до пам'яті про обставини минулого, зважаючи на які, можна поставити під сумнів обставини сучасного життя. Історія представляє перебіг часу як зміну заданих і в орієнтирних рамках життєвої практики дієвих інтерпретаційних зразків (тобто як злам чи перемену) і формує ідентичність через заперечення інтерпретаційних зразків, що формують ідентичність, тобто як здатність сказати «ні». Історії, особливо близькі до цього типу нарації, уможливають формування нових уявлень про перебіг часу, усуваючи (деконструюючи) старі. Тут час як зміст підлягає оцінюванню.

За *генетичного типу* звертаються до пам'яті про якісні зміни в минулому, які уможливають перебирання



інших і незвичних обставин життя до своїх і звичних. Генетичне формування змісту представляє перебіг часу як розвиток, у ході якого життєвий порядок змінюється, щоб (динамічно) розвиватися в майбутньому; воно формує ідентичність як синтез тривання і змін, тобто як динамічний процес. Історії, близькі до цього типу, додають історичному орієнтуванню практики життя людини динамічності й розширюють значущість і комплексність комунікації про належність та окремішність. Сили змін трактують як умови часової когерентності. Через генетичну нарацію час як зміст набуває ознак часу. Цей тип домінує в модерних суспільствах.

### Медії

Багатоманітний і відмінний вияв історії в подвійному значенні як стан речей і як його інтерпретація значною мірою залежить від медій, через які передають досвід та інтерпретування часу. Загалом найвагомішу роль тут відіграє мова, хоча історичне сприймання і формування проходить і через сферу уявного, образ і звук, архітектуру і танець. Для вияву історичної свідомості визначальні способи, якими мова регулює людську комунікацію.

Від початків і досі дієво, принаймні в приватному житті, історична комунікація відбувається в усному мовленні. Історія в неписьменних культурах – це усна історія (oral history) або усна традиція (oral tradition).<sup>21</sup> У політичному аспекті вона здебільшого має консервативне спрямування. Традиційний стан речей роблять обов'язковим, новий досвід інтегрують так, щоб підтверджувалися сутнісний склад норм і ґрунтована на ньому незаперечність соціальних відносин. Виклад – конкретний за змістом. Він відбувається в комунікації face-to-face і відповідно має безпосередній вплив. У когнітивному аспекті він містить акумулятивний досвід багатьох поколінь. З огляду на історичні події він через мо-

<sup>21</sup> Vansina J. Oral Tradition as History. – London, 1985.

лодші покоління, чия пам'ять утримує внутрішні факти, сягає міфічного часу, який генеалогічно поєднує сучасність із джерелами світу, що визначають усе. Критерії змісту такого викладу мають міфічну природу, тобто реальні, у вулчому сенсі «історичні» події не є носіями нормативності. Чинність цього викладу возвеличують і роз'яснюють у повторюваних ритуалах. У сучасних історичних дослідженнях усна історія – це штучно-методичний засіб для одержання історичних знань із пам'яті учасників і очевидців подій. Усна історія – важливе джерело для вивчення механізмів індивідуальних спогадів як елементу історичної культури на перетині між спільнотою й індивідуальною біографією. Особливу роль у суспільній історичній культурі відіграють презентовані усно спогади як свідчення значущих історичних подій – насамперед спогади тих, хто пережив великі катастрофи, такі як Голокост.<sup>22</sup>

Письмо домінує протягом кількох тисяч років у гегемонній історичній культурі, в якій, однак, усні елементи не втрачають своєї важливості й дієвості, ба навіть, принаймні у вихованні, залишаються основними. Цей медіум позбавляє від безпосередності комунікативної ситуації і створює дистанцію між історією як змістом та історією як формою комунікації.<sup>23</sup> Ця дистанція значно розширює горизонт досвіду історичної свідомості й уможливує нові методичні способи акумулювання й контролювання досвіду. Письмо розвантажує пам'ять, фіксує факти, створює нові форми комунікації, виокремлює космос часового змісту з безпосередніх зв'язків діяльності й перетворює його на феномен sui generis. Разом з новими шансами об'єктивізації у поведженні з історичним досвідом з'являються й нові шанси суб'єктивізації історичної інтерпретації. Оповідач може стати автором, а реципієнти історій одержують розширений горизонт критичної літератури. Чинність фік-

<sup>22</sup> Langer L. L. Holocaust Testimonies. The ruins of memory. – New Haven, 1991.

<sup>23</sup> Ong W. J. Orality and Literacy. – London, 1982.

сують або через канонізацію, або вона стає справою дискурсивного обґрунтування. В обох випадках інтерпретація стає окремою практикою формування історичного змісту (з відповідними виконавцями й проблемами перекладу та популяризації). Первинний зв'язок поезії і правди розривається. Міфи піддають фундаментальній критиці. Понятійність стає суттєвим когнітивним елементом історичної інтерпретації, внаслідок чого історія на тривалий час набуває наукової й теоретичної здатності.

*Нові медії* останнім часом змінюють спосіб історичного мислення. Поки що не можна виявити чітких ліній розвитку й стабільних структур, зате очевидні ті новації, від яких очікують засадничих змін. У публічній історичній культурі на колективну пам'ять навалюється велетенський потік образів. Форми свідомості, зафіксовані на письмі, насамперед форми дистанційної раціональності, можуть швидко втрачати значення, а особливо політичний вплив. Граматика історичного стає імагологією презентацій, в якій з'являються всі часи разом і розсіюється засадниче уявлення про загальний перебіг часу. Визначальна відмінність часу може розчинитися в універсальній одночасності, якої вже не можна буде впорядкувати наративно. Щонайменше сумнівним стало питання про те, чи існуватиме ще специфічний «порядок історичного» в орієнтирному взаємозв'язку минулого, теперішнього і майбутнього. На це відкрите питання вказує термін «post-histoire» і пов'язана з ним дискусія про форму життя без сутнісної історичної орієнтації.<sup>24</sup> Сюди додається значне розширення емпіричної вибірки. Нові носії інформації уможлиблюють нові способи історичного досвіду і радикально ставлять питання про критерії змісту, що дає підстави для висновків про суттєві моменти. Водночас нові комунікаційні медії (інтернет) допускають не лише політично санкціоновані висновки. Різноманітні можливості

<sup>24</sup> Niehammer L. Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende? – Reinbek, 1989.

та розмаїті голоси вимагають нових стратегій, форм і змістів історично обґрунтованої належності чи окремішності. В кожному разі через розмаїтість глобальної комунікації динамічні й відкриті диференціації заступають стабільні уявлення про тривалу сутність і субстанцію свого. Тоді на противагу цьому виникають реакції, які в цій комунікації і через неї самі вперто наполягають на етноцентричних відмінностях.

### Тенденції

Окреслена зміна медій історичного мислення свідчить про появу позакультурної макроісторичної змінності, яка стосується відповідно кожної культури. Відтак з'являється підґрунтя для діахронічного порядку історичної багатоманітності.<sup>25</sup> Такі порядки можуть бути організовані з епохальними відмінностями, що мають типологічну якість. (Так, приміром, за допомогою типологій Вайта і Рюзена можна характеризувати й історичні процеси. У Вайта порядок тропів можна розуміти як циклічний рух, а в Рюзена традиційне, екземплярне й генетичне мислення можна поєднати з великими епохами, універсальними для всіх культур, а критичний тип розглядати як перехідний медіум.)

Одна з найважливіших відмінностей і один з найвагоміших розвиткових процесів стосуються відношення між міфом та «історією» у вужчому сенсі якоїсь загалом внутрішньої події. Якщо міф звертається до божественних прадавніх часів як до джерела змісту,<sup>26</sup> то в «історичному» мисленні орієнтирний зміст перебігу часу щораз більше входить у внутрішній вимір ланцюга подій (*res gestae*). Єврейська і

<sup>25</sup> На основі цих міркувань я розробив схему універсально-історичного розвитку історичного мислення. Нпр.: Rösen J. Theoretische Zugänge zum interkulturellen Vergleich // Rösen J., Gottlob M., Mittag A. (Eds). Die Vielfalt der Kulturen. Bd. 4: Erinnerung, Geschichte, Identität. – Frankfurt am Main, 1998. – S. 70.

<sup>26</sup> Eliade M. Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr. – Reinbek, 1966.

християнська священні історії мають ознаки і того, і того й демонструють зв'язок внутрішніх подій як вияв Божої волі у формуванні світу. В інших культурах божественне і людське представляють інакше. Зв'язок інтегрують до загального космічного ладу. Історія набуває змісту через природу, що ґрунтується на божественному ладові. Із щораз більшою комплексністю життєвої практики людини щораз більше сфер переходять до цього порядку, через що вони поступово «історизуються» й «денатуралізуються». (Цьому знову ж таки можуть протистояти тенденції ренатуралізації як, прикладом, у біологічному расизмі.)

Загальні тенденції розвитку історичного мислення можна переконливо й методично плідно розвивати навіть тоді, коли вони в центр уваги ставлять не актуальний стан історичної науки, а зосереджуються на медійному розмаїтті й різноманітних вимірах історичної культури. У формі типізаційної гіпотези вони можуть слугувати для історично уґрунтованого (тобто з переконливим уявленням про хід часу) виявлення і тематизації змін історичного мислення в багатоманітності різних культур. Думка Макса Вебера про універсально-історичну *раціоналізацію і зняття чарів* досі актуальна. Класична філософія історії (Вольтер, Кант, Гегель, Маркс) представила ці критерії змісту в формі реального ходу часу. Тією мірою, якою історична наука набула компетенції дослідження і викладу реальних подій у минулому, питання змісту обговорювали в рамках логіки історичного мислення (Дільтай, Макс Вебер, Ріккерт). Сьогодні її розглядають насамперед як визначальну для історичного мислення мовну процедуру, історичну нарацію. Втім, зосереджуючись на риторичних і поетичних стратегіях історіографії, можна випустити з уваги стандарти наукової аргументації та її істинності.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Evans R. J. Fakten und Fiktionen. Über die Grundlagen historischer Erkenntnis. – Frankfurt am Main, 1998; Appleby J., Hunt L., Jacob M. Telling the Truth about History. – New York, 1994.

Попри таку формалізацію розуміння історії, структури реальних історичних процесів досить вагомим аспектом. До таких насамперед належать загальнокультурні наповнені конфліктами зміни, що виникли в модерних індустріалізованих суспільствах. Динаміку їхнього розвитку можна виявити лише за допомогою такого розуміння часу, в якому рівень досвіду і рівень очікувань не збігаються; а поєднати ці рівні можна лише через засадниче надання часовості життю людини.<sup>28</sup>

Тезу про раціоналізацію і знімання чарів, звичайно, потрібно доповнити аспектом стійкого, критичного й трансцендентного щодо раціоналізації зачаровування в сенсі раціоналізації змісту, яка щоразу оновлюється, і яка не розчиняється в методичній раціоналізації перевірки досвіду.<sup>29</sup> Історична наука, формування якої в Європі від XVIII ст. і донині стало найефективнішим інструментом модернізації історичної культури, теж використовує критерії змісту, що їх вона як наука сама не може виробити.

До раціоналізації історичної культури в модернізмі належить на рівні визначальних критеріїв змісту *універсалізація* норм і цінностей, які минулому надають значення для теперішнього. Етноцентрична логіка формування культурної ідентичності завжди схильна до універсалізму, якщо свій світ розглядають і як унікальний, і як нормативно обов'язковий. «Людство» – звичне підґрунтя для історичної ідентичності. Його з огляду на історичний досвід поширюють аж до меж відомого світу. Це формує структурний і фундаментальний конфлікт культур в історичному мисленні, який час до часу вибухає насильством чи його принаймні можна використати для легітимації насильства і знищення.

<sup>28</sup> Koselleck R. Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. – Frankfurt am Main, 1979.

<sup>29</sup> Bellah R. N. Religiöse Evolution // Seyfarth C., Sprondel W. M. (Eds). Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. – Frankfurt am Main, 1973. – S. 267–302.

Саме в цьому фундаментальна проблема для сучасного історичного мислення. Для нього характерна раціоналізація історичної науки і споріднених історичних дисциплін у гуманітарних науках.<sup>30</sup> Ця раціоналізація відповідає методичній раціоналізації людських знань загалом як незаперечна умова життя сучасних суспільств, а відтак ліквідувати її неможливо. Водночас історичне мислення завдячує такою раціоналізацією системі цінностей західної культури в її модерному вияві. У цьому зв'язку виникає нагальне питання про те, як з таким концептом історії можна враховувати розмаїття культурних виявів «історії» як часового орієнтира в житті людини.

Сучасні течії в історичному мисленні (постмодернізм, постколоніалізм, «cultural turn») намагаються рішуче здолати цю модерність і створити плюралізм «історій», який розірве кайдани стандартизаційної раціоналізації і генералізаційної нормативності. Відтак вони руйнують орієнтирний потенціал модерного історичного мислення з його уявленнями про загальну історію з єдиним напрямом розвитку («поступом»). Водночас вони піддають сумнівові переконаність наукового методичного пізнання в тому, що воно здатне опанувати рушійні закони такого розвитку, а відтак і сподівання оволодіти ними (насамперед у марксизмі).

В епоху глобалізації за всієї критики ідеологічної наповненості модерного історичного мислення, в якому панують західні підходи, не можливо відмовитися ні від методичної раціоналізації, ні від універсальної спрямованості комунікації, в якій через інтерпретацію минулого розуміють сучасне, виявляють належність та окремішність і визначають орієнтири на майбутнє. Якщо ж етноцентричну логіку потрібно позбавити такої універсалізації чи цілком здолати її, тоді такою універсальною спрямованістю історичного мислення й історичної культури може бути

<sup>30</sup> Bentley M. (Ed.). *Companion to Historiography*. – London, 1997.

лише принцип взаємного (а відтак і універсального) визнання відмінностей і особливостей. Це уявлення має суперечливий, ба навіть утопійний бік. Утім водночас воно може виявити нові виміри історичного досвіду й привести до нових, політично релевантних орієнтирів.

Досвід жахів і катастроф у ХХ ст. (наприклад, Голокост) ставить нові вимоги до історичного мислення і до поняття історії, що має перспективу майбутнього. Їх дуже складно узгодити з дотеперішніми змістовими концептами історичного, вони вимагають нових стратегій інтерпретування й викладу. Питання про людину та її «природу» як історію потрібно поставити радикально по-новому, а беззмістовність як таку враховувати як елемент осмисленого історичного концепту.<sup>31</sup> Це може й має привести до нових практик історичного мислення й репрезентування минулого, приміром, до нової ролі і значення жалоби.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Friedländer S. *Writing the history of the Shoa: Some major dilemmas* // Blanke, Jaeger, Sandkühler (Eds). *Dimensionen der Historik. Geschichtstheorie, Wissenschaftsgeschichte und Geschichtskultur heute*. Jörn Rüsen zum 60. Geburtstag. – Köln, 1998. – S. 407–414.

<sup>32</sup> Поп.: Liebsch, Rüsen (Eds). *Trauer und Geschichte // Beiträge zur Geschichtskultur*. – Bd. 22. – Köln 2001.

## Розділ 2

### Про зміст історії<sup>1</sup>

*Зміст – це сутність, якої немає, і вона навіть по-особливому пов'язана з беззмістовністю.*

Жіль Дельоз<sup>2</sup>

*Проблема не в тому, щоб знати, має історія зміст чи ні, чи ми будемо такі ласкаві брати в ній участь чи ні; ми в будь-якому разі в ній по вуха.*

Жан-Поль Сартр<sup>3</sup>

#### 1. Беззмістовний зміст історії

Навряд чи може бути ще щось настільки не на часі, як розмірковувати про зміст історії та ще й тісно поєднувати його з раціональністю. Здається, що і те, і те вже настільки дискредитоване, що будь-яка спроба возвелічити їх (знову) в категорії історичного мислення видається безперспективною, тобто позбавленою змісту й нераціональною. Якщо з огляду на питання про зміст історії щось і видається раціо-

<sup>1</sup> У першій редакції опубліковано під назвою: Was heißt Sinn der Geschichte? Mit einem Ausblick auf Vernunft und Widersinn // Müller K. E., Rüsen J. (Eds). Historische Sinnbildung – Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien. – Reinbek, 1997. – S. 17–47.

<sup>2</sup> Deleuze G. Logik des Sinns. – Frankfurt am Main, 1993. – S. 13.

<sup>3</sup> Sartre J.-P. Antwort an Albert Camus // Les temps modernes. August 1952. Цит. за: Rossanda R. Sartre und die politische Praxis // Rossanda R. Über die Dialektik von Kontinuität und Bruch. – Frankfurt am Main, 1975. – S. 157.

нальним (у сенсі «загалом матиме підстави на схвалення»), то хіба що негативна відповідь. Здається, що зміст і раціональність можна реабілітувати тільки коштом одне одного.

Теорія історії вже давно критикує уявлення про хід історії та про історичне пізнання і виявляє непереконливість того, що пов'язане з обома поняттями. Зміст ґрунтується на традиції філософії історії, в якій інтерпретативно опрацьовували історичну пам'ять через категорії загального розвитку, властивого відповідно всім культурам та епохам, а під *раціональністю* розуміли здатність людини когнітивно опановувати такий розвиток у культурному освоєнні свого світу і себе самої.

Під «змістом» розуміють те, що часову протяжність людського світу інтерпретують за *схемою суб'єктивності*.<sup>4</sup> Зміни видаються такими, начебто вони завдячують собою якомусь намірові, начебто вони спричинені якоюсь спрямованою волею. Поняття змісту щонайтісніше пов'язане з наміром і цілеспрямованістю, які характеризують людську діяльність як дії мислячого й рефлексивного суб'єкта. А тому «зміст» має телеологічну конотацію. Історію розуміють як цілеспрямовані дії. Часові зміни в минулому розуміють і презентують у світлі визначення напряму, з яким можна поєднати сповнену намірів актуальну діяльність. (Оскільки й страждання мають визначений зміст, нехай лише в болісному питанні «чому», їх задля відповіді на це питання можна пов'язувати з таким самим визначенням напряму.) Досвід минулого припасовують до наміру на майбутнє і навпаки.

Історія як часова цілість людського світу, тобто вона об'єднує минуле, сучасне і майбутнє, видається синтезом досвіду й очікування. Майбутнє відкривається сучасній практиці життя в нормативних імпульсах, які своєю чергою

<sup>4</sup> Докладніше див.: Dux G. Wie der Sinn in die Welt kam, und was aus ihm wurde // Müller K. E., Rüsen J. (Eds). Historische Sinnbildung – Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien. – Reinbek, 1997. – S. 195–217.

живляться досвідом минулої практики життя і його здатністю змінювати світ. Час, який в акумульованому досвіді минулого перетворився на згусток безсумнівної частини історичного пізнання, розчиняється у вольових імпульсах актуальної діяльності, яка знову ж таки через знання поінформована про спрямованість своїх намірів на майбутнє.

Цей зміст онтогенетично уgruntований в раних суб'єктних фіксаціях<sup>5</sup> і з історичного погляду має релігійне коріння. Юдаїзм, християнство й іслам наповнили внутрішній склад ненаявних подій суб'єктною якістю всемогутнього бога. В епоху нового часу цей бог вступив у суб'єктивну якість концепції людства. Єдність історії і часове спрямування ходу світу в людській діяльності і через неї антропологічно були так інтерпретовані, що всі окремі людські дії могли черпати свою змістову спрямованість із цілості історії як частини динамічного часового розвитку людства.

Те, що традиційно розуміли (і ще й досі розуміють) під «змістом історії»,<sup>6</sup> було суб'єктною якістю часових змін

<sup>5</sup> Докладніше насамперед див.: Dux G. Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte. – Frankfurt am Main, 1982.

<sup>6</sup> Цьому термінові постійно закидають, що він, мовляв, суто німецький, а тому окреслене ним питання як ключове питання теорії історії – звичний провінціалізм, не здатний до загального застосування. Ці закиди я вважаю невинуватими. «Sense» в англійській мові, приміром, може мати цілком подібне категоріальне значення. Так, Journal of Educational Psychology 1917, р. 317, наприклад, запитує: «What is the historic sense? How can it be developed?» (Цит. за: Wineburg S. S. Introduction: Out of Our Past and Into Our Future – The Psychological Study of Learning and Teaching History // Educational Psychologist. – 1994. – 29, 2. – S. 57. – Оригінал: Bell J. C. The historic Sense // Journal of Educational Psychology. – 1917. – 5. – S. 317–318). Ще одне свідчення: Leinhardt G. та ін. A Sense of History, in: Educational Psychologist. – 1994. – 29, 2. – S. 79–88. Поп. також термінологію у Доналда П. Спенса: «the tendency to make sense of one's life to oneself and to one's fellows» – «to make sense out of previously random happenings» – «make what sense we can from emerging findings» (Spence D. P. Narrative Truth and Historical Truth. Meaning and Interpretation in Psychoanalysis. – New York, 1982. – S. 21, 24).

людського світу, яка пронизує і реальні часові процеси людського світу в минулому, і динаміку керованої намірами діяльності чи вимушеного страждання в сучасному, і нормативну спрямованість очікуваного й передбачуваного майбутнього. До неї якраз не застосовували позначення «зміст», а виражали, вдаючись до змістових означень. Теологічно це називали *providetia Dei* чи Божою волею і комплексно розвивали в теоріях священної історії, приміром, як вчення про вічність чи як «типологічний» зв'язок різних, уже значущих часів.<sup>7</sup> Антропологічно вона живила історичний досвід уявленням про спільну для всіх часових і культурних відмінностей людську природу чи раціональну якість облаштування життя людини. З погляду філософії історії вона виступала в формі категоріального означення часової цілості людського світу, приміром, як «ідея людства і культури» (Ранке),<sup>8</sup> як раціональність у часовій протяжності, як поступ, розвиток, діалектичний процес, або ж (на тлі скепсису, сумніву чи розчарування) її супроводжували негативними поняттями: занепад, регрес, спад тощо. Зрештою вона виступала й у метафоричному одянні різноманітних історіографічних ключових понять, у Ранке, наприклад, в образі Божого «ієрогліфа».<sup>9</sup>

Наповнений змістом і структурований у такий спосіб світ історії не був захищений від зумовленого владою втручання. Його освоювали й практично опрацьовували через участь в його релігійній субстанції або в секулярних формах через пізнання. Можна було діяти від імені історії або конститутивно підпорядкованої їй сили змінювання світу і

<sup>7</sup> Поп.: Koelmel W. Typik und Atypik. Zum Geschichtsbild der kirchenpolitischen Publizistik (11.–14. Jahrhundert) // Speculum Historiale. Festschrift Johannes Spoerl. – München, 1965. – S. 277–302.

<sup>8</sup> Ranke L. von. Über die Epochen der neueren Geschichte, historisch-kritische Ausgabe, ed. Theodor Schieder u. Helmut Berding. (Aus Werk und Nachlaß, Bd. 2). – München, 1971. – S. 80.

<sup>9</sup> Ranke L. von. Das Briefwerk, ed. Walther Peter Fuchs. – Hamburg, 1949. – S. 18.

покликатися на неї як легітимацийну інстанцію в різноманітних, ба навіть антагоністичних стратегічних констеляціях. Увійшовши в телос практики свого життя, вона надала самоствердженню суб'єктів культурної сили, яку часто ототожнюють із рушійними потугами. Така кваліфікація лягала в концепцію й організацію «метаоповідей» історичного мислення. Вони вкорінювали колективну ідентичність своїх авторів і адресатів у глибинах історичного розвитку. Констеляцію пам'яті, позицій, досвіду, намірів і нормативних поглядів, яка визначає належність, було оформлено у співзвучний образ позачасового історичного розвитку. В уявленнях про розвиток сучасники бачили свою відповідність рухові людського світу. Історія одержала свій часовий профіль як тривале існування великого суб'єкта (християнство, людство, нація, Європа тощо) в загальному розвитку взаємозв'язку минулого, сучасного і майбутнього. Погляди, за якими організували часову перспективу розуміння себе (людство, раціональність, свобода, цивілізація, культура тощо), завжди були універсалістськими. Велика група в шатах своєї метаоповіді бачила себе в центрі історії. Тому інакшість інших у найкращому разі була відтінком свого, а загалом його протилежністю. Ментально екстеріоріалізовані негативний досвід, страхи, побоювання, яких не можна було розмістити у своєму «я», були витіснені поза розмежувальну лінію належності до чужості іншого світу, а в екстремальних випадках просто-таки до антисвіту. (Відмінність іншого жартома могла, звичайно, стати проєктивною поверхнею своїх бажань і прагнень, приміром, в образі «благородного дикуну».)

«Змістом» цю ефективну й дієву суб'єктну якість історичного часу не називали. Це слово стало ключовим поняттям лише тоді, коли телеологічна суб'єктна якість історії втратила свою достовірність.<sup>10</sup> Це слово сигналі-

<sup>10</sup> Утім Ранке говорить уже про «зміст кожної епохи самої по собі»: Ranke L. von. Das Briefwerk, ed. Walther Peter Fuchs. – Hamburg, 1949. – S. 518.

зує цю втрату. «Зміст» як питання приходить на місце понять, які заручалися ним в історичному мисленні (раціональність, ідея, поступ тощо). Принаймні в німецькій духовній історії і в історії концептів філософський зворот «зміст історії» передбачає втрату ідеалістичної незаперечної віри в суб'єктну якість історії.<sup>11</sup> Відтоді це поняття супроводжує рефлексію про здобутки, загрози, межі, потрібність і способи історичного мислення та про його роль в культурному орієнтуванні практики життя людини.

Історично ця втрата збігається з відходом філософії історії. Вона залишила окремим галузям історичної науки царину когнітивного освоєння минулого й обмежувалася тим, що тематизувала й рефлектувала самі ці науки як інстанції, що забезпечують зміст цього освоєння. Втім ці науки не змогли скористатися цією гарантією, бо в рамках методичних процедур історичних досліджень традиційної якості змісту, характерної для минулого як історії, взагалі немає; вона належить до недосяжних передумов самої методичної процедури.<sup>12</sup> У гносеологічних операціях історичних наук зміст історії розчинився в предметності суттєвої інформації про минуле. Ці «факти» вже більше не містили в собі свого історичного значення для сучасності, а набували його лише згодом від пізнавального суб'єкта. Перетворившись на забезпечений джерельною базою фонд раціонально зібраної інформації, «історія» віддала свій первісний зміст на службу інтерпретаційній компетентності пізнавальної суб'єктивності. Суб'єкт і об'єкт історичного мислення розійшлися. Від-

<sup>11</sup> Поп.: Stückrath J. «Der Sinn der Geschichte». Eine moderne Wortverbindung und Vorstellung? // Müller K. E., Rüsen J. (Eds). Historische Sinnbildung – Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien. – Reinbek, 1997. – S. 48–78.

<sup>12</sup> Докладніше див.: Rüsen J. Historische Methode und religiöser Sinn – Vortüberlegungen zu einer Dialektik der Rationalisierung des historischen Denkens in der Moderne; Rüsen J. Geschichte als Kulturprozess. – Köln, 2002.

так історичний досвід утратив зміст у собі, а з іншого боку, потрібні для його інтерпретування властивості змісту (що їх згодом назвали «цінностями») позбавили досвіду.

Найчіткіше цей процес, що в ньому історичний зміст утікає з досвіду минулого й знаходить собі притулок у суб'єктивності, яка його вивчає, простежується у Макса Вебера. Для нього об'єктна якість історії характеризується безумовною беззмістовністю. Він говорить про «страшенно хаотичний потік подій, що котиться крізь час».<sup>13</sup> З іншого боку, «трансцендентальну передумову кожної гуманітарної науки» він убачає в тому, «що ми – культурні люди, наділені здатністю й волею усвідомлено ставитися до світу й надавати йому змісту».<sup>14</sup>

Водночас із втратою цієї об'єктивності історичного змісту було втрачено й раціональність історичного мислення. Вона полягала в тому, щоб, інтерпретуючи людське минуле, виявляти й добувати історичний зміст з історичного досвіду. Наукам доводилося платити високу ціну, щоб підтримувати інтерсуб'єктивну раціональність результатів своїх досліджень. Нормативні критерії значення, які з фактів минулого формують історію для сучасного, випали зі сфери їхньої компетенції і їх передали в розпорядження метараціональній інстанції творчої суб'єктивності.

Первісно раціональність запропонувала свої послуги від імені філософії історії, що забезпечувала зміст, «виявляти» цей зміст (герменевтично) з досвіду минулого. Для цього вона застосовувала повністю розроблений методичний інструментарій історичних досліджень. Проте тепер вона дегенерувала до рівня простого розуміння методичної процедури, яке метараціонально встановлює

<sup>13</sup> Weber M. Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis // Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 3. A., ed. Johannes Winkelmann. – Tübingen, 1968. – S. 214.

<sup>14</sup> Там само. – S. 180.

собі засадничі критерії змісту історичного пізнання. Розуміння змушене використовувати ці критерії в методичних процедурах історичних досліджень, утім воно не може надати їм того права на істинність, яке характерне для фактологічних знань, здобутих у дослідницькій роботі. Істинність, обмежена науково-специфічною методичною раціональністю історичного пізнання, вже більше не володіє змістом, який минуле як історія має для сучасності.

Цікаве визнання цього безсилля – це тематизація спогадів і пам'яті, якою вже тривалий час цікавляться гуманітарні науки.<sup>15</sup> У безсиллі спрямованій на раціональність концепції змісту гуманітарні науки звертають свої погляди на «місця пам'яті». Там минуле цілковито й принципово наповнюють змістом, і воно як рушій культурної орієнтації стає живим і дієвим в актуальних процесах життя. Спогади і пам'ять як елементарні й загальні культурні практики живого орієнтування в бутті видаються зігрівальним вогнем історичної змістовності, який для холодної раціональності упредметнювальних історичних досліджень може видаватися втраченим раєм.<sup>16</sup> Звичайно, цей погляд на повноту змісту культурної пам'яті губиться в порожнечі, бо, зрештою, науковці знають краще, що сердечне тепло історичної пам'яті вихолонює в критичному перегляді її фактологічного змісту, а її достовірність, за яку виступає наука, мало що собою представляє.

<sup>15</sup> З-поміж уже досить великої кількості літератури див.: Le Goff J. *Geschichte und Gedächtnis*. – Frankfurt am Main, 1992; Assmann J. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. – München, 1992; Platt K. Dabag M. (Eds). *Generation und Gedächtnis. Erinnerungen und kollektive Identitäten*. – Opladen, 1995; Assmann A. *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. – München, 1999.

<sup>16</sup> Таку думку висловив ще Альфред Гойсс, пор.: Heuß A. *Verlust der Geschichte*. – Göttingen, 1959.



Утрату змісту, що є кінцем телеологічно утрунтованої філософії історії,<sup>17</sup> повернути непросто. Ця філософія історії зазнала невдачі не через нездатність окремих наук освоїти її для себе категоріально й інтегрувати до концептів історичної інтерпретації, а через досвід часу, де зник телеологічно підпорядкований змістовий зв'язок між минулим, теперішнім і майбутнім. На історичне мислення лавиною накотився контингентний досвід пережитих катастроф. Спричинилися до цього критерії модернізації, які від кінця XIX ст. із щоразу більшою радикальністю продукували орієнтирні потреби, задовольнити які традиційними телеологічними історичними концептами було складно.<sup>18</sup> Найрадикальніший досвід історичного розриву (набагато більший, аніж проста орієнтирна криза модернізації) – це, поза сумнівом, Голокост.

Критичний погляд, що виник через цей досвід, і що його історичне мислення спрямувало на себе, виявив у катастрофах колізію своїх традиційних змістових концепцій, і тому вони стали жертвами цих катастроф. Історичне мислення, впевнене в своїй раціональності та змісті, саме перетворилося на ефективний елемент історичного розвитку, який поставив його під сумнів. Стало помітним, що філософія історії перетворилася на зброю в боротьбі за владу, якої не можна було позбавити змісту, що його вона утверджувала. Універсалістські критерії раціональності виявилися ідеологічно узагальненими партикулярностями («хто каже людство, той бреше») і за раціональністю таких універсалістських

<sup>17</sup> Симптоматичний приклад: 1976 р. вийшла друком книга «Про зміст історії». Лише один із дванадцяти іменитих авторів, представлених у цьому виданні, звернувся до цієї теми (Теодор Шідер «Про зміст історії»), втім говорив він лише про зацікавлення історією. Поп.: Franz O. (Ed.): Vom Sinn der Geschichte. – Stuttgart, 1976.

<sup>18</sup> Поп.: Jaeger F. Bürgerliche Modernisierungskrise und historische Sinnbildung. Kulturgeschichte bei Droysen, Burckhardt und Max Weber // Bürgertum. Beiträge zur europäischen Gesellschaftsgeschichte. – Bd. 5. – Göttingen, 1994.

концептів стала проглядатися жага до влади окремих груп, які без зайвих церемоній узагальнювали власні інтереси, підпорядковуючи собі відмінні чи протилежні інтереси або ж не допускаючи їх силою. Культурне розмаїття і культурні відмінності були по-універсалістському знівельовані, а відтак під панування однієї культури над іншими було підведено й зацементовано ідеологічне підґрунтя.

## 2. Нові питання про давній зміст

На що перетворився історичний зміст? Чи можна ще взагалі використовувати категорію змісту стосовно історії? Дивно, але вона не розпалася на частини у вогні ідеологічної критики наповнених змістом телеологічних історичних концепцій, на яких первісно базувалося модерне історичне мислення. Навпаки, вона себе вперто утверджувала і змушувала на себе зважати. Відбувалося це на кількох рівнях.

По-перше, філософія історії витримала епістемологічну й науково-прикладну критику. Вона виступила в нових формах, у яких легко помітити телеологічну субстанцію традиційних змістових концептів. Це стосується характеристики епохальних змін 1989 р. як «кінця історії».<sup>19</sup> Така інтерпретація непоодинок в апріорі віджилому історичному мисленні. Вона навпаки розпалила жваву дискусію про закінчення, ба навіть довершення світового історичного розвитку. З цією тематизацією кінця історії Гегелева філософія історії набуває дивовижної актуальності загалом і в її постмодерному варіанті, в якому телеологія стає телосом своєї ж ліквідації.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Fukuyama F. The End of History? // The National Interest. – 1989. – 16. – S. 3–35; Fukuyama F. Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? – München, 1992; Balke F. u. a. (Ed.). Zeit der Ereignisse – Ende der Geschichte? – München, 1992; Meyer M. Ende der Geschichte? – München, 1993; Anderson P. Zum Ende der Geschichte. – Berlin, 1993.

<sup>20</sup> Niethammer L. Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende? – Reinbek, 1989.

Поряд із Гегелевим нещодавно відновився і Шпенглеровий варіант телеологічно інспірованого історичного мислення. В основі Гантінгтонової характеристики світової історії як «clash of civilizations»<sup>21</sup> лежить інтерпретація руху в часі людського світу за допомогою змістового концепту про «культури» як великі суб'єкти, що борються один з одним за владу. Історію знову представляють і цілковито розуміють як загальний часовий зв'язок, наділений суб'єктивними рисами «цивілізацій», який орієнтирно можна застосувати до намірів своєї політичної діяльності.

Такі приклади оновлення філософії історії з близькою чи подібною до телеологічної логікою спричиняються до того, що, як і раніше, існує часовий досвід, який інтерпретують з огляду на засадничу суб'єктивність історичних процесів. Змістова категорія традиційного історично-філософського походження очевидно ще не вичерпала себе як когнітивний інструмент історичних інтерпретацій досвіду.<sup>22</sup> Надалі відкрите питання, чи і наскільки вона вціліє під обстрілом ідеологічної критики, що розгорнулася довкола вивчення проблематики універсалістських змістових концептів і можливості їх політичного використання задля доступу до влади, бо ці приклади слабнуть на євроцентричність своєї історичної перспективи. Втім ще не ясно, чи такі концепти можуть бути розроблені загалом лише з етноцентричного погляду, а відтак у своїй суті лише ідеологічно можуть бути інструментами влади, чи в їхніх рамках і культурні відмінності й різноманітності можна перетворити на умову історичного змісту.

Змістова категорія набуває й там більшої значущості, де її руйнують у її традиційному вияві: в *суб'єктивізмі*

<sup>21</sup> Huntington S. Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. – Wien, 1996.

<sup>22</sup> Красномовне свідчення непоборної сили екземплярно угрантованої змістової категорії історичного див. у: Graeve H. Die offene Zukunft. Orientierung in der Gegenwart aus den Lehren der Geschichte. – Gräfelding, 1996.

*історично-теоретичної дискусії* в період після перевороту в лінгвістиці. Залишивши передумови досвіду, через які минуле присутнє в сучасному, зміст стає просто результатом його суб'єктивного оцінювання. Історичне мислення набуває рис символізації історичної свідомості. Воно завдяки креативній здатності мовного тлумачення світу продукує змістову якість, через яку минуле стає історією для сучасності. Як уже говорилося, цей зміст, звичайно, має слабе підґрунтя досвіду, він виступає культурною якістю, якої минуле через пам'ять та інтерпретації суб'єктів сучасності набуває лише згодом. Зміст стає «просто» суб'єктивним доробком історичного мислення, який з'являється після опрацювання актів досвіду минулого. Його метаемпіричну якість окреслюють терміном «фікційність».<sup>23</sup> Звичайно, з цього вже видно, що це не той зміст, що міг би бути історичним. Якщо «історичний» означає досвідну якість змісту, тобто протилежність літературно-естетичного продукування змісту, що виходить за межі досвіду, тоді історичний зміст залишається в цих межах. Він перебуває просто-таки в комплементарному відношенні до фікційності естетичних змістових утворів.<sup>24</sup>

Кроком на шляху до цієї внутрішньої досвідної якості історичного змісту є вже згадувана тематизація слогадів і пам'яті. Тут, поза сумнівом, ідеться про залучення реального досвіду до рамок культурної орієнтації сучасної практики. Йдеться про те, щоб щось, що відбулося й було важливим і значущим, тримати в пам'яті у цій важливості

<sup>23</sup> Поп., напр.: Barthelemy U. Fiktionales Wissen in der Geschichtswissenschaft. Eine Analyse am Beispiel der mikrohistorischen Zeitgeschichtsforschung // Fulda D., Prüfer Th. (Eds). Faktenglaube und fiktionales Wissen. Zum Verhältnis von Wissenschaft und Kunst in der Moderne. – Frankfurt am Main, 1997. – S. 289–303.

<sup>24</sup> Поп. про це мої попередні праці: Rösen J. Ästhetik und Geschichte. Geschichtstheoretische Untersuchungen zum Begründungszusammenhang von Kunst, Gesellschaft und Wissenschaft. – Stuttgart, 1976.

й значущості. Наскільки ця важливість і значущість перемодельовує й припасовує подію в минулому до інтересів тих, хто про неї пам'ятає, настільки ж і не старіє досвідна якість того, що пам'ятають. Ідеться про те, що люди мусять пам'ятати, щоб знати, хто вони, і щоб організувати своє життя за визначальними напрямами змін у часі. На цьому практичному рівні ідентичності й орієнтації зникає метаісторичне твердження про фікційний характер значення минулого для теперішнього. Пам'ять, яку усвідомлюють як суто фікційну, непридатна для практичних цілей життя, що ним вона має служити. Мало хто готовий повірити дійсність свого життя якійсь ілюзії.

Другий недолік змістової якості, яку має історичне мислення в модусі спогадів і культурної пам'яті, стосується когнітивного статусу формування змісту на ґрунті спогадів. Саме через те, що досвід минулого дуже сильно пов'язаний з інтересами і наповнений змістовими якістьми задля культурного орієнтування теперішнього, змістовий утвір минулого, що його пам'ятають як історію, видається у світлі раціонального пізнання мало достовірним. Розум як утілення здатності до пізнання і її істинності на противагу змістові пам'яті виявляє себе як критика. Так і відношення наукового пізнання до донаукової історичної пам'яті розуміли як руйнівне й деструктивне, як розчинення використовуваного з орієнтирною метою змісту проінтерпретованого історичного досвіду.<sup>25</sup>

Потреба в змісті, якої наука в такій критичній діяльності задовольнити не може, все ж таки сама виявляє себе в її пізнавальному інтересі. Нинішній *поворот до культури* як домінуючу інтерпретаційну категорію історичних досліджень можна витлумачувати й розуміти як пошуки змісту.

*Культура* – це вияв інтерпретативної суб'єктивності людини у ставленні до себе і свого світу. Вона просто-таки ідентична з ментальним процесом надавання чи тво-

<sup>25</sup> Поп.: Heuß A. Verlust der Geschichte. – Göttingen, 1959.

рення змісту, без якого людське життя було б неможливе. Світ, аби ним оволодівати, завжди треба було інтерпретувати в сенсі культури. Зміст – це саме те, що приносить культура в процесі життя людини. Світові й людині вона надає суб'єктної якості, без якої людські суб'єкти не можуть жити і страждати у своєму світі.<sup>26</sup>

Якщо ж історична наука свій пізнавальний інтерес спрямовує на культуру, тоді у сфері предметів своїх досліджень і своєї історіографії вона фіксує змістову якість людського життя як об'єктивний факт. Зміст перетворюється на захоплене творіння культури минулих форм людського життя, які сучасному дають принаймні відтуння змісту – здебільшого в естетичній формі. Воно може компенсувати змістову пустку сучасного життєвого досвіду.

Таку тематизацію змісту представив ще Макс Вебер у своїй дивовижній культурно-історичній інтерпретації пуританського протестантизму як первісної умови модерної капіталістичної форми життя: страх того, що зміст покинув об'єктивний світ, змушує суб'єкта, що потребує цього змісту, сягати поглядом у царину історичного пізнання, де у джерелах свого світу видно ефективні процеси генерування змісту.<sup>27</sup> Так з огляду на часові початки історичного розвитку, що ведуть у теперішність, звертаються в пам'яті до всемогутності суб'єктивних змістових творінь, які є наче зворотнім боком утрати змісту сучасністю: у дзеркалі часу легше пережити сучасну

<sup>26</sup> Ян Ассман перетворив це розуміння культури на інтерпретаційний концепт «змістової історії»: Assmann J. Ägypten. Eine Sinngeschichte. – München, 1996. Він переконує, що зміст – це культурне продукування, до якого людина, щоб жити, зверталася завжди. Це стосується і власної історіографії. Історіографія належить змістовій історії, що її вона пише. Звідси Ассманн з переконливою послідовністю виводить етичну функцію історіографії.

<sup>27</sup> Weber M. Die protestantische Ethik. Eine Aufsatzsammlung. – München, 1965; Weber M. Die protestantische Ethik II: Kritiken und Antikritiken. – München, 1968.

культурну кризу.<sup>28</sup> Звичайно, що такий погляд на минуле у відчаї, бо змістова категорія вже більше не встановлює внутрішнього зв'язку з сучасним, у якому наповненість змістом минулого світу мала б перспективу на майбутнє. Ця безнадія одержує епістемологічне закріплення: наукове пізнання нейтральне, і ця його якість ізольовує його від змістових ресурсів культурно-творчих набутків людини в опануванні світу й розумінні себе.

Із цього кола проблем можна одержати імпульси до подальших міркувань про проблему змісту в історії. Подальше існування історично-філософських інтерпретаційних зусиль сигналізує про тиск досвіду й потребу в орієнтирах, яка категорично й недвозначно вимагає еквівалентів для традиційного визначення змісту історії. Властиве розділення історичного досвіду, наповненого як культура змістовими якостями, і здатності історичної свідомості, що втратила досвід, до формування змісту ставить просто-таки нагальне питання про те, чи і як інтерпретаційна суб'єктивність передається через культурний вимір історичного досвіду. До цього передавання суб'єктивного змісту й об'єктивного досвіду належить думка про те, що чітке розділення між культурною пам'яттю й історичним пізнанням науки не має під собою підґрунтя. Де історичне пізнання вкорінене в колективній і культурній пам'яті, там міститься раціональність формування історичного змісту. Історичні знання гуманітарних наук через методичні дослідницькі процедури критикують прислужливе підпорядковування досвіду орієнтирним потребам сучасності в медіумі пам'яті. Ця

<sup>28</sup> На тому ж ґрунтується й історичне мислення Якоба Буркгардта. Пор.: Rüsen J. Konfigurationen des Historismus. Studien zur deutschen Wissenschaftskultur. – Frankfurt am Main, 1993. – S. 276; Jaeger F. Bürgerliche Modernisierungskrise und historische Sinnbildung. Kulturgeschichte bei Droysen, Burckhardt und Max Weber // Bürgertum. Beiträge zur europäischen Gesellschaftsgeschichte. – Bd. 5. – Göttingen, 1994. – S. 86.

критика не повинна розчиняти змістовності згадуваного минулого, а навпаки, цей зміст вона як фільтр може перетворити на «раціональний».

Критична досвідна перевірка історичних знань, тобто розуміння історичних досліджень, стає раціональним, коли воно герменевтично «сприймає» історичний зміст, закладений у досвіді минулого. Герменевтична раціональність може передавати об'єктивний зміст культурних творінь минулого через інтерпретаційну діяльність і здатність суб'єктів історичного мислення й адресатів історіографії.

### 3. Що таке зміст?

Зміст – це набір найвищих критеріїв, за якими відбувається культурна орієнтація в діях і стражданнях у житті людини. «Культуру» я розумію не в сенсі протилежності до «природи», тобто не в тому значенні, в якому це поняття охоплює й тематизує світ людини в його цілості. Натомість під «культурою» я розумію вимір життєдіяльності людини, який можна виокремити серед інших видів діяльності (економіка, політика, суспільство, ставлення до довкілля). Це розрізнення аналітично-штучне, втім воно має категоріальне, вагоме для виявлення досвіду значення, хоча саме воно історичне й залежне від тієї чи тієї культури.

У такому вужчому значенні культура – це вияв інтерпретаційної діяльності, яку мусить здійснювати свідомість (з її підсвідомим елементом також) у поведженні зі світом, природою й самою собою, щоб уможливити людське життя. Щоб опанувати світ через діяльність, і щоб люди у стосунках між собою могли вижити, світ завжди треба було інтерпретувати. Через цю потребу в інтерпретуванні людська суб'єктивність утверджує себе у співжитті усупільнених людей. Культура – це, так би мовити, «внутрішній бік» життєвої практики людини, на який символічно або й «теоретично» потрібно проекту-

вати зовнішній світ (не в сенсі відображення, а в сенсі креативної діяльності, в сенсі формування світу через інтерпретування), щоб його взагалі можна виявляти й «проживати» як реальний.

Таке духовне освоєння світу й самого себе відбувається в різних ментальних операціях. Їх можна поділити на *сприймання, тлумачення, орієнтацію й мотивацію*. *Сприймання* – означає виявляти зовнішній і внутрішній світ через «органи чуття». *Тлумачення* означає інтерпретування цього сприймання, через яке пояснюють світ і встановлюють порозуміння між собою й іншими. *Орієнтація* означає застосування витлумаченого сприймання для інтенційного керування практикою. Це застосування відбувається з огляду на зовнішній світ (тоді йдеться про інтерпретацію «об'єктного світу») і з огляду на світ внутрішній. В останньому випадку через витлумачене сприймання формують особисте й соціальне «я», «я» і «ми», встановлюють індивідуальність, тобто культурно окреслюють людську суб'єктивність. При цьому завжди встановлюють інакшість інших. І зрештою *мотивація* означає те, що орієнтирне тлумачення діє у формі намірів, скеровує вольові імпульси, особливо зважаючи на функцію встановлення віх у реалізації інтересів і потреб, яку наголошує Макс Вебер.<sup>29</sup>

Чіткіше зміст можна розуміти як інтеграцію цих чотирьох операцій. Зміст відповідає за когерентність сприймання, тлумачення, орієнтації і мотивації, за їхній внутрішній зв'язок у їхній різній спрямованості й ментальній якості. Тож «змістовну побудову» людського

<sup>29</sup> Фрідріх Єгер (Jaeger F. Der Kulturbegriff im Werk Max Webers und seine Bedeutung für eine moderne Kulturgeschichte // Geschichte und Gesellschaft. 1992. – 18. – S. 371–393) услід за Максом Вебером розрізняє такі функції культури: мотивація й утопія, встановлення віх, дисциплінування, закріплювання, поповнення і стратифікація, інтегрування, відмежовування, зміст (опрацювання елементів).

світу й людського «я»<sup>30</sup> через ці чотири ментальні операції, в яких «я» і світові можуть надавати значення, «опрацьовувати» їх або ж «проживати», можна тематизувати з огляду на їхню історичну специфіку на рівні антропологічно універсальних, тобто дуже абстрактних міркувань.

Тоді «історичний» означає ні що інше, як культурне подолання часу в сенсі змінювання людського світу. Тоді *сприймання* означає виявлення часового змінювання зовнішнього і внутрішнього світу, а *тлумачення* – інтерпретування часового змінювання за допомогою специфічних інтерпретаційних зразків. При цьому справи минулого стають історією для сучасного<sup>31</sup> («історія» тут – це в щонайширшому сенсі розтлумачений загальний часовий зв'язок людського життя). Тоді *орієнтація* означає «історичну» спрямованість практичного життя людини на наповнені досвідом уявлення про перебіг часу і розвиток перспектив на майбутнє з проінтерпретованого досвіду минулого. Зовнішню практику життя спрямовують на уявлення й перебіги часу, які можуть кореспондувати з орієнтирними намірами. Внутрішня орієнтація відбувається як формування історичної перспективи належності й відмежованості. Трансособисті досвід і тлумачення часу інтегрують у часове уявлення свого «я». І зрештою *мотивація* з історичного погляду означає визначення волі через змістовні наміри, що починаються в досвіді, скеровування чи визначення спрямування вольо-

<sup>30</sup> Для наступних міркувань вагомими відповідні праці А. Шютца і Т. Лукманна. Пор.: Schütz A. Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. – Frankfurt am Main, 1974; Schütz A., Luckmann Th. Strukturen der Lebenswelt. – 2 Bde. – Frankfurt am Main, 1979, 1984; Berger P. L., Luckmann Th. Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. – Frankfurt am Main, 1979; Luckmann Th. Lebenswelt und Gesellschaft. – Paderborn, 1980.

<sup>31</sup> Droysen J. G. Historik. Historisch-kritische Ausgabe von Peter Leyh. – Bd. 1. – Stuttgart-Bad Cannstatt, 1977. – S. 69 тощо.

вих імпульсів у рамках уявлень про перебіг часу і насамперед мобілізацію почуттів через спогади й пам'ять.

У всіх цих операціях чи культурних вимірах освоєння світу й розуміння себе йдеться про символічне освоєння часу. Зрештою і загалом ідеться тут про подолання й опрацювання темпоральної контингентності (антропологічно універсальний часовий досвід) в уявленнях про перебіг часу, що вможливають життя. Історичний зміст – це розтлумачений час, який належить до орієнтації й мотивації людських дій, і який виявляє себе й у тому, як і наскільки людина страждає.

Отож зміст виконує поєднувальну функцію в багатьох аспектах. Він синтезує досвід минулого й ґрунтовані на нормах, практично орієнтовані й інтенційні очікування на майбутнє. І те, й те поєднується між собою так, що в центрі поєднувального зв'язку можна зрозуміти теперішнє й практично розв'язати актуальну життєву проблему. Зміст поки що поза межами фактичності й фікційності; він – попередній синтез того й того. Це попереднє пов'язування, ба навіть єдність, уможливорює властиве історичній свідомості загальне уявлення про перебіг часу й у відповідній наративній тематизації минулого формується як історія для сучасності.

Людська свідомість завжди створює зміст і про себе. У такому ставленні до себе уґрунтовані «я» і «ми» та уявлення про інших у їхній інакшості в комплексному зв'язку усупільнення людського «я». У синтезційному центрі сучасності зміст це ставлення людської свідомості до себе повертає назад до сприймання і тлумачення життєвої ситуації. Зміст поєднує «я-час» із «ми-часом». Зміст центрує перебіг часу довкола фундаментального ставлення до себе людської свідомості, довкола суб'єктивності людей, що діють і страждають. Водночас він зводить цю суб'єктивність до змінюваних у часі ситуацій їхнього життя і до спонукань до дії і страждання, що поперемінно виявляються в цих життєвих ситуаціях. У цьому по-

єднувальному зв'язку суб'єктивності і змінюваної в часі ситуації життєвої практики формується ідентичність.

Чи в цьому багатогранному поєднувальному зв'язку в процесі формування змісту має якісь шанси раціональність? Ці шанси в тому, що формування історичного змісту артикулює себе символічно і формулює мовно, бо з цим розвивається й когнітивний вимір, у якому усвідомлення й обґрунтування належать до доконечних передумов його успіху. Але як це відбувається?

#### 4. Конструювання чи даність?

Минуле, усучаснене як історія, саме собою ще не має змісту такого усучаснення, а одержує його лише в ментальній процедурі. А чи такий реконструктивний зміст узагалі є змістом?

Це питання я хотів би спрямувати до концепту змістової історії Яна Ассманна.<sup>32</sup> Він характеризує зміст за допомогою категорії фікційності. Зміст для нього – це «фікція когерентності», проста проекція і «фікція», майже брехня.<sup>33</sup> А відтак і для історіографії у її «залежності від змісту» характерна «фіктивність».<sup>34</sup> Що це має означати? Мабуть, тільки те, що змістовно дане має інший онтологічний статус, аніж умовно дане. Втім у звичному розумінні фікційність насамперед означає: дане й підкріплене не через досвід, позбавлене досвіду, ба навіть контрафактне.<sup>35</sup> Проте навряд чи можна так стверджувати щодо наповненості історіографій, а якщо ті відповідають за «зміст», то й поготів. Ассманн достатньо чітко констатує емпіричний статус змісту. «Та й сам досвід... має семантичну структуру».<sup>36</sup> А що тоді означає фікційність? Очевидно це – протилежне поняття до іншого способу мислення, припускаю, що до по-позитивістському

<sup>32</sup> Assmann J. Ägypten. Eine Sinngeschichte. – München, 1996.

<sup>33</sup> Там само. – S. 19.

<sup>34</sup> Там само. – S. 20.

<sup>35</sup> Поп.: Bandau I. Fiktion // Historisches Wörterbuch der Philosophie, ed. Joachim Ritter. – Bd. 2. – Basel, 1972. – Sp. 951–954.

викладеного емпіризму. Зміст використовує категорію фікційності лише тоді, коли дійсним і підкріпленим досвідом вважають не дійсний реально-чуттєвий людський світ, який, про що виразно говорить Ассманн, пронизаний змістом й утунтований у ньому, а щось інше. «Когерентність, що надає нашому життю структури й ідентичності, якоюсь мірою накидають нам ззовні, або вона приростає до нас ззовні.»<sup>37</sup> «Світло, що в ньому ми бачимо речі, завжди добуте із згадуваного досвіду.»<sup>38</sup> Моральний обов'язок історіографічного поводження з культурним продукуванням змісту минулого теж складно розплумувати, якщо не йдеться про дійсність і досвідну значущість змісту в своєму світі, який вивчають через історичну пам'ять. А може, за фікційністю криється лише думка про те, що зміст завжди сумнівний, амбівалентний, перерваний, а відтак він як орієнтир ніколи повністю не може розкриватися й зникати в реальних культурних формах, чи по-іншому: він виявляє дійсність завжди як перервану, zagrożену, загрозову, через що людина постійно рефлексивно мусить упевнюватися у вимірах змісту свого світу. В кожному разі категорія фікційності більше перешкоджає доступові до організації історичного досвіду, ніж пояснює семантичні процедури людського духу. Без науково-теоретичної накладки фікційності зміст таки набуває амбівалентності, а з нею й емпіричного статусу, який змушує гуманітарно-наукове мислення продовжувати свою життєву дієвість іншими засобами.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Assmann J. Ägypten. Eine Sinngeschichte. – München, 1996. – S. 20.

<sup>37</sup> Там само. – S. 23.

<sup>38</sup> Там само. – S. 24.

<sup>39</sup> Про поняття фікційності в теорії історії пор.: Rigney A. Semantic Slides: History and the Concept of Fiction // Torstendahl R., Veit-Brause I. (Eds). History-Making. The Intellectual and Social Formation of a Discipline. Proceedings of an International Conference, Uppsala, September 1994. – Stockholm, 1996. – S. 31–46.

Потрібно продемонструвати, що історичний зміст впливає з джерел людської суб'єктивності, які своєю чергою вже мають досвідну якість. «Зміст» мусить мати риси даності, «об'єктивності», яка позбавляє творчу креативність суб'єктивного формування змісту можливостей діяти, як заманеться, ба навіть укорінює саму цю суб'єктивність «у світі», ставить її з голови творчої автономності на ноги дійсності. Лише тоді можна пояснити, що до реконструктивної суб'єктивності додається заданість змісту, яка поєднана з нею так, що змістове джерело суб'єктивності є водночас і доступом до історичного досвіду.<sup>40</sup>

Отож у дійсності кваліфікації значення, яких набуває досвід минулого, коли воно стає історією для сучасності, не падають з неба чистої суб'єктивності, а завжди задані в соціальній реальності людського життя.<sup>41</sup> Дійсність історичного досвіду – не в чистій фікційності інформації з джерел. (Ця дійсність з огляду на реальний досвід, що його люди набувають щодо себе й щодо свого світу, просто-таки недійсна.) Зміст завжди має реальну форму в культурних конфігураціях людського світу. Практика завжди орієнтована. Ще до будь-якого рефлексивного впевнення щодо визначальних орієнтирних рамок у повсякденному житті вона сама реально-змістозна. Так і минуле ще до будь-якого спе-

<sup>40</sup> Пор. думку Герти Нагль-Доцекаль про те, «що відношення історичного мислення до минулого не відповідає тому, як конструктор відноситься до елементів конструкції, які можна як завгодно поєднувати»: Nagl-Docekal H. Ist Geschichtsphilosophie heute noch möglich? // Nagl-Docekal H. (Ed.). Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophische Debatten. – Frankfurt am Main, 1996. – S. 25.

<sup>41</sup> Пор.: Carr D. Die Realität der Geschichte // Müller K. E., Rüsen J. (Eds). Historische Sinnbildung – Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien. – Reinbek, 1997. – S. 309–327. Carr D. Narrative and the Real World: an Argument for Continuity // History and Theory. – 1986. – 25. – S. 117–131; Ricoeur P. Geschichte und Rhetorik // Nagl-Docekal H. (Ed.). Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophische Debatten. – Frankfurt am Main, 1996. – S. 107–125.

цифічно історичного досвіду, тобто до того, як він відживе себе як минуле, – завжди сучасне. Зрештою і сучасна ситуація – це результат минулого розвитку. Минуле в ній – це абсолютно теперішнє і має саме настільки змістовну форму, наскільки змістовна визначеність людей минулого, що діяли й страждали, ввійшла в реальну заданість теперішніх дій і страждань. Можна ще сказати: зміст – це здатність спрямованих на майбутнє дій долучатися до своїх обставин, що стали сучасними. Людина свій життєвий світ мусить виявляти й осягати не інакше як наповнений змістом, бо як інакше можливі в ньому її дії і страждання? Це виявляння стає очевидним, коли запитують, як культурні практики виразного формування змісту самі можливі, і як може бути дієвим виявлений і артикулований у них зміст. Вистачить побіжного погляду на онтогенезу людської суб'єктивності, щоб зрозуміти, про що йдеться. Перш ніж компетентність рефлексивно здійсненого формування змісту зможе заявити про себе у відповідних нарративних практиках, суб'єкт має одержати її як соціальну реальність свого життя. Лише об'єктивна змістова даність робить суб'єкта з генетичного погляду здатним на власне формування змісту. Суб'єктивність, так би мовити, завжди об'єктивно сформована і задана наперед.

Це, звичайно, не означає, що суб'єктивність, яка формує зміст, полягає лиш у тому, щоб усвідомлювати цю даність і впроваджувати її такою, якою вона є. Зміст як реальна даність світу завжди сумнівний, він, так би мовити, потребує суб'єктивності як усвідомленої практики культурного генерування змісту, яке ніколи не зупиняється на тому, що вже є. Суб'єкти постійно мусять докладати зусиль, щоб тримати себе в орієнтирній реальності практики свого життя. Втім їхній творчій суб'єктивності кинуту справжній виклик лише тоді, коли йдеться про те, щоб суттєво вийти поза цю реальність, щоб опрацювати її культурно настільки, наскільки вона визначає їхню практику.

І нарешті – це перманентність контингентного досвіду, який прагне вийти поза межі всього вже здійсненого і

всякої орієнтації щодо себе і світу, об'єктивованої в життєвих ситуаціях, й поринути у творчу свободу формування змістів. Ця свобода своєю чергою спирається на задані змісти, до яких вона має звертатися, якщо зміст має бути змістовним. (Це, звичайно, може відбуватися й у формі критики чи заперечення.) Історичний зміст мусить мати здатність генетично пов'язуватися, через що суб'єктивні конструкції, тлумачачи людське минуле, виходять з об'єктивної реальності й набувають значного розвитку стосовно неї і водночас стосовно потреб визначених нею суб'єктів. Це можна сказати й так: зміст завжди є і все ж його треба формувати, продукувати, та й полягає він у ключовому зв'язку наявності і формування.

Щойно сказане допомагає уявити і спосіб ментальної діяльності, в межах якої формується зміст. Коли говорять про «запровадження», залишають поза увагою здатність до генетичного пов'язування. Змістові концепти інтерпретування світу й себе виглядають тоді запровадженими, коли вони засадничо й радикально виходять за межі будь-якої реальності минулого. Така радикальна трансцендентизація даності змісту рідкісна в історії, а тому варто утримуватися від терміна «запровадження змісту». Навіть історії заснування великих світових релігій, які ми приписуємо «запровадженню змісту» окремими особами (Будда, Ісус, Мухамед), з огляду на очевидність цих «засновників» аж ніяк не виглядають як новотвори, позбавлені попереднього зв'язку.<sup>42</sup> Хай там як, але термін «формування змісту» набагато краще окреслює напружене відношення між змістовою даністю і творенням змісту та й з історичного погляду виглядає більш виправданим.

<sup>42</sup> Утім щодо Мухамеда пор.: Ammann L. Das Ansinnen der islamischen Offenbarung // Kulturwissenschaftliches Institut im Wissenschaftszentrum Nordrhein-Westfalen (Ed.). Jahrbuch 1997/98. – S. 36–55; Ammann L. Die Geburt des Islam. Historische Innovation durch Offenbarung // Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge. – Bd. 12. – Göttingen, 2001.



### 5. Змістовність історичної нарації

Специфічно «історичну» спрямованість ментальних операцій і культурних практик, у межах яких формують зміст як життєвий еліксир людського буття, парадигматично можна виявити в ментальній процедурі, в якій опрацьовують пов'язаний з часом досвід і тлумачать себе і світ з орієнтирним і мотиваційним наміром: в історичній нарації.<sup>43</sup> Через наратив час набуває змістовної суб'єктивованої якості, що її люди потребують, щоб могли в ньому жити. Таке ментальне трансформування часу в зміст стає тоді «історичним» у щонайширшому сенсі, коли воно відбувається в медіумі пам'яті. Це відбувається на матеріалі досвіду минулого, пам'ять про який вважають значущою для орієнтирних цілей життєвої практики.

Історичний зміст формується в його комплексному відношенні до суб'єктивності й досвіду в процесі історичної нарації. Продемонструю це на прикладі, який поза академічною комплексністю історичних знань і в дуже простій формі містить суттєві елементи того, що ми називаємо «змістом історії».



Рис. 1.

Проаналізую цікаву історію,<sup>44</sup> що вміщується в одному-єдиному малюнку.<sup>45</sup> За допомогою цього малюнка можна показати, що означає розповідати історію, розуміти її як розказану і розуміючи акцептувати. Таке

<sup>43</sup> Поп.: Ricoeur P. Zeit und Erzählung. – Bd. 1: Zeit und historische Erzählung. – München, 1988.

розуміння й акцептування історії відбувається тоді, коли кажуть, що вона має зміст. Що робить її змістовною? Я зводжу це питання до специфіки історичного: що в цій презентації «історичне», і що це означає, що це «історичне» має чи формує «зміст»?

На перший погляд, історичний характер цієї презентації полягає начебто в тому, що тут зображено минуле. Ми бачимо, як Колумб прибув до Нового світу. Він саме збирається формально від імені іспанської королеви Ізабелли оголосити про власність на землі, що він їх досягнув (і які ми називаємо «Америкою»). Втім у цьому йому стоїть на заваді одягнутий як у XX ст. експерт з юридичних питань, який ще не має всіх потрібних правових документів, щоб передати землю у власність.<sup>46</sup> Цей комікс уписується в контекст нещодавньої дискусії про «відкриття Америки», дискусії, в якій чітко простежується самокритика Заходу, і яка свого апогею сягнула в 500-ті роковини висадження Колумба.

Таке звернення до минулого потрібна, але ще недостатня умова для того, щоб можна було сказати, що тут ідеться про специфічно історичне зображення. Залишімося в царині коміксів. Цілком зрозуміло, що дія відомої серії «Гегар Жакхливий» Діка Брауна повністю відбувається в минулому. Втім із суворого історично-теоретичного погляду цей комікс не можна назвати «історичним», позаяк усі акцентовані в ньому проблеми стосуються сучасності, а минуле представлене тут хіба що зовнішнім виглядом. Простої присутності

<sup>44</sup> Дякую Буркгардові Гладігову за допомогу в розумінні зображеного.

<sup>45</sup> «Цивілізація приходить у Новий світ», серія «Non Sequitur» Білі, Washington Post, 10. 10. 1994.

<sup>46</sup> Про захоплення у власність невідомих земель за міжнародно-правовими уявленнями раннього нового часу пор.: Bitterli U. Amerikanische Entdeckungsreisen im Wandel // Stoll A. (Ed.). Sypharden, Moriskan, Indianerinnen und ihresgleichen. Die andere Seite der hispanischen Kultur. – Bielefeld, 1995. – S. 161–176.

минулого не вистачає для того, щоб презентація була «історичною». Лише тоді, коли минуле саме з'являється як відмінний час, тобто коли його відносять до інших часів (і до того ж тенденційно до сучасності), воно набуває якості специфічно історичного.<sup>47</sup> Одним із прикладів цього із серії про Гегара може бути його фраза, коли він крокує повз будівельний майданчик із табличкою про те, що «Тут зводять культову споруду “Стоунгендж”»: «Ненавиджу поступ».<sup>48</sup>



Рис. 2.

Вирішальним для історичного характеру тієї чи тієї презентації є те, що час виступає відмінністю часових якостей. У наведеному вище прикладі ця відмінність іронічно прокваліфіковано за допомогою категорії поступу. Те саме стосується і названого спочатку коміксу, позаяк фігуру юриста в діловому костюмі з течкою пересаджено із сучасного контексту до сцени завоювання Америки. Тож історія – це не просто минуле, а відношення минулого до іншого часу, в принципі (нехай часто лише опосередковано) до сучасності, в якій його як минуле дистанціюють і в цьому дистанціюванні пов'язують із сучасним з тими чи тими коефіцієнтами значення.

Наведу ще один приклад:

<sup>47</sup> Пор. мої міркування про специфіку історичної тематики в візуальній комунікації: Rösen J. Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte. – Köln, 2001. – S. 107–130 («Über die Sichtbarkeit der Geschichte»).

<sup>48</sup> Не кажу тут про хронологічну помилку: Стоунгендж був споруджений у часи, коли ще не було вікінгів.



Рис. 3.

І тут зміст зображення полягає в тому, що два часи пов'язані один з одним: грецька античність у знаменитій сцені, де Мирон метає диска (рис. 4),<sup>49</sup> і сучасність у фігурі спортивного менеджера. Зв'язок відмінного – в наголошеному значенні обох типів. Він очевидний як іронічне переломлення античного взірця в типі представника економічної й бюрократичної влади.



Рис. 4.

<sup>49</sup> Дискобол Мирона, близько 450 р. до н. е.

Повернімося до коміксу з Колумбом. Тут у вічі впадає комплексне відношення між минулим і сучасним. Сучасне подане в образі юриста, який уже тоді відіграв важливу роль у врядуванні й у формуванні модерної держави, в основі якої лежало це врядування. Юрист як вишколений бюрократ мусить спочатку докладно виписати й установити право на власність королеви Ізабелли, на основі якого земля формально коректно має перейти у власність. Відтак це натяк на бюрократизм і формалізм юристів як бюрократів. Через цей образ юриста сучасне представлене в минулому. У презентації першого зображення це представлення відмінностей і зв'язків між минулим і сучасним я б назвав «нарративним». Роз'яснювальний текст зображення («Цивілізація приходить у Новий світ» – історія одним реченням) – це нарративна аббревіатура.<sup>50</sup> Вона містить комплексний часовий зв'язок минулого й сучасного. Йдеться про загальний процес цивілізації, від його початку в Новому світі до закінчення в сучасності.

Що в цій презентації часу, відмінності та зв'язку є змістом? Зміст передусім у тому, що я розумію це зображення.<sup>51</sup> Що це означає? Це розуміння містить три компоненти. (1) Насамперед я розумію, про що тут мова, тобто я розумію

<sup>50</sup> Про цей термін пор.: Rüsen J. Historische Orientierung. Über die Arbeit des Geschichtsbewußtseins, sich in der Zeit zurechtzufinden. – Köln, 1994. – S.11.

<sup>51</sup> Отож я вживаю категорію змісту в значенні зрозумілості. Одо Марквард виокремив три значення: можливість легкого запам'ятовування і здатність приносити насолоду, зрозумілість і емфаза того, що варте. Залишаючи поза увагою інкриміновану ним надмірність модерного вимагання змісту, з огляду на «зміст історії» я хотів би поєднати друге і третє значення, бо лише в цьому поєднанні полягає звичне значення такого способу висловлюватися. Перше значення, яке означає здатність сприймати й історично інтерпретувати часові відмінності, як «історичний зміст» теж поєднують з історією (Marquard O. Zur Diätetik der Sinnerwartung. Philosophische Bemerkungen // Eifler G. u. a. (Eds). Sinn im wissenschaftlichen Horizont. – Mainzer Universitätsgespräche. – SS 1983. – S. 35–52).

текст. Я розумію натяк на Колумба і «модерного» юриста. Тобто це *текст*, який створює зміст. (2) Я розумію зображене й у *формі* його презентації. Я розумію іронію, специфічний злам в історичному відношенні минулого й сучасного. Тут зміст створює форма. (3) Крім того, я розумію, для чого цей комікс створено, я розумію його *функцію*. Тут зміст означає, що я, розглядаючи й читаючи його, усміхаюся чи підсміхаюся. Я зводжу зображення до себе самого як реципієнта, я погоджуюся з висловленою критикою цивілізації, відкидаю її або ж зображене мене дратує.

Цей «зміст» зрозумілості лежить на поверхні зображеного. Якщо придивитися до нього пильніше, тоді стануть помітними імплікації й передумови, які завжди супроводжують це «мати-зміст-через-бути-зрозумілим», не будучи тематизованими. Йдеться про те, як у цій презентації діють досвід і суб'єктивність як елементи змісту, що його зрозуміли. Вони помітні тоді, коли зміст презентації не просто в тому, що я розумію, а має вищу якість, а саме, що я погоджуюся з тим, що розумію. Тоді зазвичай кажуть, що зображення «правдиве».

Що це означає з огляду на текст, форму і функцію? (1) Щодо *тексту* комікс тоді змістовний у сенсі, що з ним погодяться чи вважатимуть правдивим, коли його історичні натяки відповідають дійсності.<sup>52</sup> Тоді зміст – це правильність, що спирається на досвід. Це була саме Ізабелла, а не якась інша королева, від чийого імені діяв Колумб. Якесь інше ім'я не матиме жодного або створюватиме інший зміст. Зміст буде порушений і через розбіжності в малюнках, які не мають якогось інтенційного значення, тобто якщо зображено суттєві помилки. (2) Що стосується *форми*, то про зміст у значенні того, що із зображенням погоджуються, можна говорити тоді, коли є формальна відповідність, тобто відношення між мовою і зображенням відповідне. При

<sup>52</sup> Тут якраз і з'являються хронологічні застереження щодо критики поступу Гегаром (культува споруда Стоунгендж була побудована ще до вікінгів).

натяканні на цивілізаційний поступ і бюрократизм юристів відповідність полягає в дисонансі. Дисонанс сигналізує часову відмінність, яка образно виявляється у використанні кам'яних блоків для столу й крісла бюрократа, чия течка й відповідне вбрання свідчать про нинішні часи, що й відрізняє його «змістовно» від одягу Колумба епохи раннього нового часу. Сюди додається ще натягнутість: стяг і меч, з одного боку, і папір із течки, з іншого. Подібно часові розбіжності виявляються й на рис. 3. (3) Зміст зображення тоді сягає «глибини», коли адресат і реципієнт з огляду на його особисту історичну оцінку, з огляду на значення, яке має ця історія для нього, може погодитися з представленою критичною інтерпретацією відкриття Америки. Тут зміст стосується ціннісного виміру, критичного дистанціювання щодо сучасного концепту поступу й цивілізації. У випадку з металником диска теж ідеться про критичне дистанціювання щодо сучасності, про викривальну конфронтацію грецького спорту й модерного менеджменту.

Проведений аналіз можна узагальнити так: історичний зміст має три виміри, текстовий, формальний і функційний, які мають пов'язуватися між собою.

1) Зміст історії *текстовий*, коли *якесь* усучаснене минуле виявляє *досвідну якість*. Мусило бути так, як про це говорять, що так було. Історичний зміст полягає в досвідній якості усучасненого минулого. Втім тут ідеться не лише про чисту достовірність фактів з минулого, а про набагато комплекснішу «реальність», про розбіжність і пов'язаність часів, у яких містяться факти. До чистої достовірності потрібно додати фактичність часового перебігу, презентованої змінюваності (у наведеному прикладі: від Старого до Нового світу). Цей змістовий критерій досвідної якості усучасненого минулого можна розвинути в цілу низку підходів емпіричної переконливості, скажімо, з погляду очевидців, достовірності джерела, інтерсуб'єктивної доказовості тощо. Наукова об'єктивність – це ретельно розроблений розвиток цього критерію. Вона не доповнює змістової якос-

ті життєво важливих історій, а лише як якість цих історій сама вкорінена в них. Відтак методичний підхід у межах дослідницького методу, що упредметнює досвід, не відразу і не з будь-якого погляду знищує зміст історії, пов'язаний з критично-методично опрацьовуваним досвідом. Емпірична достовірність сама собою не обмежує й не заперечує життєвої корисності наповненого змістом історичного досвіду, а навпаки, без достовірності як емпіричної переконливості ця життєва корисність сама потрапила б під загрозу. Чи означало б це тоді, що методичний підхід в історичних дослідженнях ставить під загрозу змістову якість живої в пам'яті історії? Ця загроза не в стосунку до досвіду як такому, а в тому способі, в який цей стосунок виокремлюється серед інших вимірів історичного змісту. Якщо він стає самостійним, тоді зміст історичного досвіду дегенерує до рівня «мертвого» набору знань.

2) Формально історичний зміст полягає в тому, що розповідають послідовно й зрозуміло. Часовий перебіг, зміни й реляції між часами мають бути переконливими. Презентація повинна мати легко ідентифікований референційний суб'єкт перебігу часу. Презентація має бути чітка й зрозуміла, мати початок і кінець, її окремі оповідні етапи мають пов'язуватися між собою й виокремлюватися у загальному нарративному окресленні. Важливість формального виміру історичного змісту можна продемонструвати на прикладі церемоніальних і ритуальних форм у деяких суспільствах, де відтворюють історії, що пояснюють світ і презентують ідентичність. Якщо оповідач порушить форму, його відразу ж можуть позбавити життя.<sup>53</sup> Якщо історична презентація прозаїчна, це значення не зменшується, а переходить в інші способи оповіді. Приміром, роз'яснювальний характер у нарративному поєднанні окремих часових епізодів може бути вирішальним для забезпечення правдивості

<sup>53</sup> Поп.: Müller K. E. Identität und Geschichte. Widerspruch oder Komplementarität? Ein ethnologischer Beitrag // Paideuma. – 1992. – 38. – S. 17–29, особливо S. 23.

змісту історичної презентації. Тоді змістовий критерій – це роз'яснювальна сила наративного поділу на епізоди. Втім недостатньо прив'язувати зміст історії винятково до наративних елементів її презентації. Ненаративні чинники теж відіграють досить вагому роль.<sup>54</sup> Звичайно, зміст будь-якої історії пов'язаний з умовою, що презентований у ньому досвід минулого тлумачать з уявленням про час, яке підпорядковане логіці наративної презентації часу.

3) Історичний зміст має *функційний вимір*. Він стосується адресата і використання ним історично проінтерпретованого часу для орієнтування своїх дій і страждань. Тоді зміст – це значення для його власного *дезорієнтування*, релевантність усучасненого минулого для орієнтирних проблем сучасності. Історії мають бути відповідями на запитання, які виникають і в оповідача, і в адресата, якщо вони у своєму комунікуванні мають «зміст» чи мають його створювати. У наведеному прикладі ці орієнтирні проблеми полягають у кризі поступу як домінантного досвіду сучасності. Досвід часової змінності, презентований у коміксах і в сміхотворності контрасту античності й сучасності з огляду на репрезентативні стилі життя, має вписуватися у часовий горизонт реципієнтів чи принаймні звертатися до нього так, щоб його сягнути, підтвердити, змінити, розширити, в кожному разі активувати його орієнтирну функцію. Тоді історичний зміст означає функційну або прагматичну когерентність як історія усучасненого минулого.

Отже, історичний зміст розкладається на три компоненти: сприймання, тлумачення й орієнтування.<sup>55</sup> Усі

<sup>54</sup> Пор.: Rüsen J. *Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte*. – Köln, 2001. – S. 43–105 («Historisches Erzählen»).

<sup>55</sup> Від свого аналізу мотивації я відмовився. У процедурах історичної свідомості вона здебільшого лише опосередкована. В наведених прикладах її можна виявити у формі спонування до сміху. Якщо взяти приклади якогось націоналістичного історичного образу, тоді все стає набагато серйозніше: спочатку формування історичного змісту, заснованого на принципі етноцентризму, а потім пробудження й посилення готовності вбивати.

три виміри мають стосунок до минулого в опосередкованому часовому дистанціюванні щодо сучасності. Між ними може існувати неузгодженість, що порушуватиме історичний зміст. Якщо ж вони суперечать один одному, то це його повністю знищує. Якщо брати кожний із трьох вимірів окремо, тоді можна відмовитися від значущості змістової категорії і від часто пов'язаної з нею емфазис дієвості. Якщо ж зосередити увагу на внутрішньому зв'язку між ними, тоді «зміст» виступає адекватним позначенням для визначеної в цьому відношенні когерентності як такої. Зміст – це поєднання всіх трьох компонентів. Вони мають пов'язуватися один з одним, збігатися один в одному, посилювати один одного. Зрештою, визначальною для цієї когерентності є орієнтирна функція, прагматична когерентність усучасненого минулого відносно орієнтирних потреб сучасності. Відтак зміст – це відповідний стосунок до практики історичного усучаснення минулого і перспективного перенесення сучасного в минуле, з якого, зрештою, й розвивається майбутнє як перспектива діяльності. (Докладніше: до відповідної, тобто наповненої змістом історії належить перетворення сучасного на минуле так само, як і минулого на сучасне.)

Це не утвердження простого функціоналізму історичного змісту. Досвідна реляція формування історичного змісту – це засадничо контрольна функція життєвої відповідності. Відтак прагматизм життєвої корисності супроводжує критична інстанція досвідного контролю й аргументативної здатності історичних інтерпретацій знаходити схвалення. Інтерпретація теж має свій спосіб формування змісту, який протистоїть простій функціоналізації, приміром, спосіб пояснювальної функції в наративній презентації перебігу часу. Крім того, зображення в естетиці історичного виступають тоді особливо змістовними, коли вони часовий горизонт практики власного життя реципієнтів не просто підтверджують, а змінюють, критикують, модифікують, розширюють, тобто стиму-

люють його так, що в ньому можуть з'являтися нові елементи практичного орієнтування й розуміння себе.

Практично інтеграція трьох компонентів відбувається нарративним шляхом. Зміст у нарації – це провідна нитка, якої тримається історія. Його продукує той чи той визначальний зразок історичного інтерпретування. Цей зразок виявляє, інтерпретує й артикулює досвід минулого і, наповнений змістом, долучається до орієнтування й мотивування життєвої практики і саме там, де це орієнтування потребує часових рамок для зовнішнього регулювання життя і внутрішнього самовизначення, а людська воля залежить від ініціативних ментальних імпульсів.

#### 6. Дві перспективи: раціональність і негативний зміст

Раціональність з огляду на формування змісту історичної свідомості має сумнівний статус. У досить багатьох виявах вона виступає претендуванням на панування людського духу над змістовими якостями історичного сприймання і тлумачення та над спрямованістю життєвої практики людини щодо уявлень про перебіг часу, наповнених досвідом минулого. До цього додається те, що концепція формування історичного змісту через категорію раціональності набуває когнітивістського виміру, а відтак його некогнітивні чинники й виміри залишаються поза увагою.

Дуже спрощено вияв історичного змісту можна розвинути в тексти, форми і функції, у три культурні сфери життя, які можна окреслити й проаналізувати як когнітивний, естетичний і політичний вимір історичної культури.<sup>56</sup> Раціональність – це когнітивне питання, яке в рамках культури модерних суспільств характеризують

<sup>56</sup> Поп.: Rösen J. Was ist Geschichtskultur? Überlegungen zu einer neuen Art, über Geschichte nachzudenken // Rösen J. Historische Orientierung. Über die Arbeit des Geschichtsbewußtseins, sich in der Zeit zurechtzufinden. – Köln, 1994. – S. 211–234.

як методичну раціональність у пізнавальному опрацюванні досвіду. Це саме та раціональність, яка утверджує науковий характер історичного пізнання і поєднує формування історичного змісту з її ціннісними критеріями. Втім за методичного підходу упредметнювальної раціональності історичний досвід у штучному перетворенні його на набір інформації втрачає змістову якість, що про неї і йдеться.<sup>57</sup> Тоді раціональність – це вияв ментальних операцій, через які ця змістова якість поєднується з методичними операціями історичного пізнання. Традиційна герменевтична спрямованість історичного методу саме цим і займалася і якраз і була «раціональною» в сенсі «сприймання» змістової даності, яку можна було перевіряти на підставі джерел, забезпечувати емпірично й реалізовувати в інтерпретаційному тлумаченні джерел через наповнений змістом інтерпретаційний зразок часових процесів. Цим інтерпретаційним зразком була властива категоріальна концепція історичного змісту, яка припускала наявність історії як загального цілого з суб'єктною якістю. Відтак методичне розуміння критичного аналізу джерел було інтерпретаційно «раціональним».

А як виглядає це претендування на раціональність тоді, коли воно вже більше не пов'язане з такою змістовою концепцією історичного?<sup>58</sup> В її межах потрібно було б насамперед відмовитися від претендування пізнання на панування над усім способом формування історичного змісту. «Раціональним» формування історичного змісту може бути тільки тоді, коли воно дістане доступ до розбіжностей і комплексних взаємозв'язків когнітивних,

<sup>57</sup> Поп.: Rösen J. Historische Methode und religiöser Sinn – Vorüberlegungen zu einer Dialektik der Rationalisierung des historischen Denkens in der Moderne // Rösen J. Geschichte im Prozeß der Kultur. – Köln, 2002.

<sup>58</sup> Докладно про тематику раціонального див.: Welsch W. Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft. – Frankfurt am Main, 1996.

естетичних і політичних підходів та до тих чи тих визначальних критеріїв і норм.

Але ця відмова від верховенства когнітивного лише один бік нової раціоналістичності формування історичного змісту. Другий бік буде помітний, коли поставити питання про когерентність цих трьох великих вимірів. Що втримує їх разом? Саме в цьому вирішальна дієвість категорії історичного сенсу. Якщо розглядати норми різних вимірів окремо, тоді можна виявити спільні риси й погляди, які цілком можна кваліфікувати як «раціональні», а саме універсалістські критерії методичної раціональності, естетичної автономності й політичної легітимності. Їхньому дотеперішньому теоретичному розвиткові винесено вердикт у тому, що через абстрактний універсалізм визначення раціональності та якості людства він вже не дозволяє достатньо тематизувати те, про що завжди йдеться в історичному відношенні до минулого: про окремішність (всяка ідентичність окремішня), розбіжність, чисельність і відмінність. Ця критика, втім, не повинна зумовлювати відходу від традиційних поглядів на раціональність універсалістських принципів формування змісту, а навпаки, цей універсалізм можна розвивати далі, перетворюючи його на змістовий критерій взаємного визнання відмінності. Цей критерій ще зберігає силу опертого на досвід, методично керованого й естетично виразного аргументування там, де потрібно дати змогу розвиватися людській суб'єктивності в культурному розмаїтті, надаючи водночас здатність до порозуміння про це розмаїття з іншими.<sup>59</sup> Така визначеність раціональнос-

<sup>59</sup> Поп.: Straub J. Verstehen, Kritik, Anerkennung. Das Eigene und das Fremde in der Erkenntnisbildung interpretativer Wissenschaften // Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge. – 4. – Göttingen, 1999; Taylor Ch. Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. – Frankfurt am Main, 1993; Rösen J. Vom Umgang mit den Anderen – zum Stand der Menschenrechte heute // Internationale Schulbuchforschung. – 1993. – 15. – S. 167–178.

ті формування історичного змісту<sup>60</sup> ефективна в методичних нормах історичних досліджень, у багатстві форм історіографічних презентацій і в різноманітних способах пов'язування з політичною боротьбою за владу сьогодні.

Хай би як це виглядало в деталях, утім потрібно згадати одну суттєву умову раціональності формування історичного змісту, щоб уся справа реабілітації змістової категорії в історичному мисленні не знищилася через сам історичний досвід, і щоб потайки знову не запровадили вже віджилий часовий зв'язок «тієї» історії з реабілітованою змістовою категорією. Лише тоді, коли беззмістовність, спричинену досвідом жакіть минулого сторіччя, як незаперечну й інтегративну вкладуть у когнітивні, естетичні й політичні змістові гіпотези у поводженні з минулим, тільки тоді можна буде збагнути зміст як історичну фундаментальну категорію. Часовий зв'язок, що поєднує минуле, сучасне і майбутнє в орієнтирних рамках практики життя, має набути контрафактних рис, а відтак і критичної потенції. Водночас у комплексних операціях наративного формування змісту можна буде помітити контингентність як катастрофу і як шанс. Зміст залишається сумнівним, і саме в операціях історичної нарації.<sup>61</sup>

<sup>60</sup> Систематизація, яка переважно стосується когнітивного боку формування історичного змісту, я спробував здійснити в моїх «Grundzüge einer Historik»: Historische Vernunft. – Göttingen, 1983; Rekonstruktion der Vergangenheit. – Göttingen, 1986; Lebendige Geschichte. – Göttingen, 1989. Пор. критику розробленого тут концепту раціональності в: Steenblock V. Historische Vernunft – Geschichte als Wissenschaft und als orientierende Sinnbildung. Zum Abschluß von Jörn Rösens dreibändiger «Historik» // Diltthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften. – 1992/3. – 8. – S. 367–380 та в: Megill A. Jörn Rösen's Theory of Historiography between Modernism and Rhetoric of Inquiry // History and Theory. – 1994. – 33. – S. 39–60.

<sup>61</sup> Горст Дітер Пау пояснює це, вживає для історії змістової категорії метафору лабіринту і розглядає його не як «просту метафору для історії», а як «її реальний символ»: Rauh H. D. Im Labyrinth der Geschichte. Die Sinnfrage von der Aufklärung zu Nietzsche. – München 1990. – S. 10.

Катастрофи й шанси не можна урівнювати в однозначності того змістового цілого, що виявляється внутрішньо й називається історією.

Із цим звільненням від контингентності через історичне інтерпретування прагматична спрямованість формування історичного змісту теж набуває нової раціональної якості. Вона через опрацьований досвід минулого демонструє сучасній практиці людського життя потенціал можливостей, у якому контингентність у ставленні до обставин свого світу і свого «я» видається водночас і небезпекою, і шансом. Відтак «змістова цілість» історичного досвіду може видаватися лише як фрагмент, як уламок, як слід, а не як пластична форма, що зазнає відповідної наративної репрезентації. Історична віра в наповненість контингентності змістом, зацементована (і, зрештою, релігійно уgruntована) в традиційній змістовій категорії історичного, уступить місце пильній, а водночас скептичній і сповненій надій увазі, в якій зміст буде по-новому пов'язаний з контингентністю часового розвитку, якщо тлумачити досвід часу й орієнтувати життєву практику за допомогою одержаного через інтерпретування розуміння часового перебігу людського буття. Та й сама історична нарація мала б формувати зміст як незміст. Вона, за аналогією до модерного мистецтва, мала б тематизувати відсутність змісту через потребу в ньому.<sup>62</sup> І тільки це як *негативний зміст* на протигагу простому запереченню змісту (з виокремленням усіх можливих сурогатів) було б раціональним.

<sup>62</sup> Див. розділ 9.

### Розділ 3

#### Що таке історична свідомість?<sup>1</sup>

*Не може бути ніякого людського відношення до історії, якщо над ним не працювати; а предметне відношення – це взагалі не відношення. Проблема в тому, що навіть чуттєвість не виявить, що це сприймають як проблему.*

Оскар Негт і Александер Клюге<sup>2</sup>

Хай би хто виявляв турботу про історичну культуру свого суспільства, зажди говорять про «історичну свідомість». Вона вкоренилося як основна категорія дискурсу, в якому йдеться про громадське ставлення до минулого, в якому «історія» стала справою суспільного інтересу, «конфліктною ситуацією»<sup>3</sup> політичної культури й об'єктом напружених зусиль різноманітних інституцій та організацій. Дидактика історії йшла вслід за цією тенденцією. Ймовірно, що вона її (принаймні в Німеччині) навіть підготувала, бо коли в 1970-х роках вона поставила питання про інтереси школяра як суттєву домінанту уроку з історії, то стикнулася з особливо суб'єктивними готовими формулюваннями, прилученнями, набором знань, ставленнями, уподобаннями, інтере-

<sup>1</sup> Уперше опубліковано в: Rüsen J. Historische Orientierung. Über die Arbeit des Geschichtsbewußtseins, sich in der Zeit zurechtzufinden. – Köln, 1994. – S. 3–24.

<sup>2</sup> Negt O., Kluge A. Geschichte und Eigensinn. – Frankfurt am Main, 1981. – S. 597.

<sup>3</sup> Landeszentrale für politische Bildung Nordrhein-Westfalen (Ed.). Streitfall deutsche Geschichte. Geschichts- und Gegenwartsbewußtsein in den 80er Jahren. – Essen, 1988.



сами й намірами, які школярі завжди вже мають, коли вони лишень мають вивчати на уроці історії «історію» як щось, про що дорослі кажуть, що це треба знати, якщо маєш стати повноцінним членом свого суспільства. На цю досі мало акцентовану строкатість феномена свідомості звернули увагу на як вагомий чинник навчання історії. Спочатку йшлося про «рецепцію» історії. «Історію» вважали об'єктивною даністю, яку треба засвоїти в процесі навчання.<sup>4</sup> Історичну свідомість розглядали як своєрідну ментальну посудину, яку можна було наповнювати «історією» залежно від поглядів реципієнтів. Проте згодом змісти історичної свідомості почали розглядати як продукти усвідомлених дій, внаслідок чого вивчення історії втратило свої переважно рецептивні риси. Воно набуло продуктивних якостей, тобто свідомість вже не розглядали як посудину, яку треба наповнювати «історією», щоб історична свідомість усталилася як набір знань, до якого завжди можна звернутися з метою орієнтування чи аргументації. Воно щораз більше перетворювалося на місце продукування, в якому історичні знання продукують так, що вони одержують здатність виконувати змістову функцію у життєвій практиці людини.

«Історична свідомість» послідовно ставала ключовою категорією дидактики історії. З її допомогою вдалося окреслити й описати неозору царину цієї дисципліни<sup>5</sup> й

<sup>4</sup> Так, напр., у: Friedrich J. L. Zur Geschichtsdarstellung im Unterricht // Geschichte in Wissenschaft und Unterricht. – 1965. – 16. – S. 285–298.

<sup>5</sup> Так насамперед у Карла-Ернста Яйсманна. Вперше свої програматичні думки про предмет і завдання дидактики історії він виклав у: Jeismann K.-E. Didaktik der Geschichte. Die Wissenschaft von Zustand, Funktion und Veränderung geschichtlicher Vorstellungen im Selbstverständnis der Gegenwart // Korsthorst E. (Ed.). Geschichtswissenschaft. Didaktik – Forschung – Theorie. – Göttingen, 1977. – S. 9–33, передруковано в: Jeismann K.-E. Geschichte als Horizont der Gegenwart. Über den Zusammenhang von Vergangenheitsdeutung, Gegenwartsverständnis und Zukunftsperspektive. – Paderborn, 1985; докладніший виклад див.: Jeismann K.-E. Didaktik der Geschichte: Das spezifische Bedingungs-feld des Geschichtsunterrichts // Behrman G. C.,

вона набула впевненості в собі як самостійна дисципліна на перетині історичної науки, педагогіки й систематизаційних суспільних наук.<sup>6</sup>

Водночас виникла додаткова потреба в емпіричних знаннях: як конкретно виглядає історична свідомість у дітей, молоді, дорослих, в різних регіонах і в різних ситуаціях? Яку роль відіграє вона в повсякденному житті, в політиці та в інших сферах життя? І як вона розвивається, як її можна формувати й підтримувати? Чи є якась закономірність у її розвитку за аналогією до закономірностей розвитку логічних, моральних та інших когнітивних компетенцій, як їх дослідили насамперед Піаже і його школа? Зрозуміло, що потреба в емпірії тим нагальніша, чим більше суспільний інтерес спрямовується на історичну свідомість як на вагомий чинник політичної культури.<sup>7</sup>

Для дидактики історії емпіричні дослідження історичної свідомості зводяться не просто до звичного і часто оспорюваного емпіричного дефіциту цієї дисципліни, від них залежить плідність (і достовірність) її основної категорії, а відтак і її дисциплінарний характер. Емпірія з дидактичного погляду виступала, зазвичай, у вигляді практики викладання. Зрештою, професійна компетентність – це незаперечна вимога підготовки вчителя і без цієї вимоги навряд чи було

Jeismann K.-E., Süßmuth H. Geschichte und Politik. Didaktische Grundlegung eines kooperativen Unterrichts. – Paderborn, 1978. – S. 50–108; пор. також: Jeismann K.-E. Geschichtsbewußtsein als zentrale Kategorie der Geschichtsdidaktik // Schneider G. (Ed.). Geschichtsbewußtsein und historisch-politisches Lernen // Jahrbuch für Geschichtsdidaktik. – 1988. – 1. – Pfaffenweiler, 1988. – S. 1–24; систематизоване узагальнення подає: Pandel H.-J. Geschichtsbewusstsein // GWU. – 1993. – 44. – S. 725–729.

<sup>6</sup> Поп.: Rösen J. The Didactics of History in West Germany: Towards a New Self-Awareness of Historical Studies // History and Theory. – 1987. – 26. – S. 275–286; Rösen J. Historisches Lernen. Grundlagen und Paradigmen. – Köln, 1994.

<sup>7</sup> Так, напр., у: Bundeszentrale für politische Bildung (Ed.). Bundesrepublik Deutschland. Geschichte, Bewußtsein. – Bonn, 1989.

б щось на кшталт галузевої дидактики. Але якщо професійної компетентності не досягнути без знань про суттєві детермінанти вивчення історії, що, поза сумнівом, засвідчує історична свідомість дітей і молоді в школі чи дорослих у межах освіти для дорослих, якщо самої дидактики як науки про мистецтво практики викладання вже більше не достатньо, тоді дидактика історії має освоїти інше поняття досвіду, а не поняття практиків (повністю відмовитися від нього, звичайно, не можна). Використання, добування й інтерпретування досвіду має стати її дослідницьким завданням, якщо її базова категорія «історична свідомість» має бути справді по-науковому розроблена.

Як мають виглядати такі дослідження? Вони, зважаючи на свою концептуальну й методичну стратегії, мали б урахувати поворот дидактики історії, яку Рольф Шьоркен якось схарактеризував як поворот від *історичної* свідомості до *свідомості історичної*.<sup>8</sup> Досліджувати потрібно не просто те, що відповідно усвідомлюють чи не усвідомлюють, тобто не просто «змісти» історичної свідомості, а її форми, її позиції, цінності, прерогативи, одне слово, ті ментальні чинники, які історичним «змістам» узагалі надають сенсу і значення з погляду тих чи тих суб'єктів, і які зрештою відповідальні за те, які історичні змісти і в якій спосіб освоюють, вивчають і використовують для свого життя.

Цю вимогу легко висунути, позаяк вона відповідає історично-дидактичним потребам, утім очевидно, що виконати її досить-таки складно. Бо куди спрямовано погляд? На відміну від фактів, що їх можна чітко визначити і, зрештою, нескладно одержати, він спрямований на ментальні чинники і констеляції, які не так легко вивчати, оскільки вони як факти не лежать на долоні, ба навіть у своїй фактичності самі нечіткі. Велетенське практичне

<sup>8</sup> Schörken R. Geschichtsdiagnostik und Geschichtsbewusstsein // Geschichte in Wissenschaft und Unterricht. – 1972. – 23. – S. 88.

й дидактичне значення суб'єктивного внутрішнього боку історичних знань незаперечно, втім як його можна виявляти й вивчати?

Це основне питання історично-дидактичної емпірії – насамперед питання теоретичне. Бо лише якщо вдасться досліджені явища звести до форми якоїсь теорії, яка і розвине їх у понятійному сенсі, й пояснить в евристичному, лише тоді до них можна буде звертатися як до досвідних фактів, лише тоді їх можна буде з методичного погляду констатувати й інтерпретувати.

У наступному викладі йтиметься про такий теоретичний конструкт історичної свідомості. Потрібно спрямувати погляд поза предметні факти історичних знань, які звично називають «історією» чи навіть «цією історією», й висвітлити ту діяльність людської свідомості у поведженні з минулим, через яку це минуле насамперед набуває якості наповненої змістом і значенням історії.

Характеризуючи цей теоретичний конструкт, я окреслю суттєві ознаки феномена «історична свідомість», тобто те, що відрізняє історичну свідомість від інших форм, процесів і змістів людської свідомості. Як вона побудована, яку структуру вона має, яку роль відіграє вона в людському житті, яку функцію виконує, і зрештою, як вона формується, як розвивається у процесі життя окремих суб'єктів?

Ці питання мають дуже загальну й засадничу природу. Для емпіричних дослідницьких цілей вони лише окреслюють рамки того, на що взагалі потрібно звернути увагу. Відповіді на них готують ґрунт для можливості аналітичного вивчення царини емпіричних феноменів. Отже, йдеться про загальну теорію історичної свідомості. Вона має надати змогу понятійно охопити форми вияву, диференціації, конкретизації і зміни історичної свідомості й відтак евристично започаткувати емпіричні дослідження.

На що взагалі потрібно звернути увагу, говорячи про «історичну свідомість»? *Історична свідомість – це сукупність ментальних (емоційних і котнітивних, естетич-*

них, моральних, несвідомих і свідомих) операцій, через які досвід часу в медіумі пам'яті перетворюється на орієнтування життєвої практики. Це визначення свідомо узагальнене, тобто воно не ґрунтується на жодному окремому історичному понятті. Історія тут виступає просто як проінтерпретований час. У цій формі це, звичайно, надто узагальнено, бо, зрештою, і закон природи – це проінтерпретований час. Утім якщо вважати медіум пам'яті доконечною умовою для тлумачення часу, тоді, мабуть, ідеться про ту засадничу специфічність, яка історичну свідомість як окремий спосіб взаємодії людини з часом відрізняє від інших.<sup>9</sup> Ідеться про минуле, яке в якийсь спосіб іще присутнє в сучасному або ж може бути усучасненим. Цей важливий для історичної свідомості стосунок до минулого заради спрощення викладу я обмежу людським минулим, отож історію природи я опускаю.

Звичайно, будь-який історичний спогад пов'язаний з минулим, але було б неправильно історію як зміст специфічної часової свідомості (історичної свідомості, власне) характеризувати лише як усвідомлення людського минулого. Історична свідомість якраз і не обмежує того часу, що його потрібно інтерпретувати, лише минулим, а через пам'ять про минуле напрацьовує такий час, який загалом уже переступив через вимір минулого. Історична свідомість залучає механізми пам'яті для опрацювання досвіду часу й часових відрізків актуальної життєвої практики людини. Їх урухомлюють своєрідні й принципові розбіжності, в яких час визначає людське життя. Історичну пам'ять визначають принципові розбіжності між досвідом часу і часовою відстанню, між тим часом, що як до-

<sup>9</sup> Pop.: Rüsen J. Historische Vernunft. Grundzüge einer Historik I: Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft. – Göttingen, 1983. – S. 48; Rüsen J. Lebendige Geschichte. Grundzüge einer Historik III: Formen und Funktionen des historischen Wissens. – Göttingen, 1989; Rüsen J. Die vier Typen des historischen Erzählens // Rüsen J. Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens. – Frankfurt am Main, 1990. – S. 153–230.

свід якоїсь зміни людини і її світу діє об'єктивно, і часом, що в намірах людської діяльності та важливих для неї інтерпретаціях ситуацій цієї діяльності діє суб'єктивно. Між цими двома способами впливу часу на людину і його дією в людині розпросторюється її життя. У ньому вона пізнає свій світ як контингентний і себе саму як вільну. Її історична свідомість належить до елементарних культурних виявів практики життя, через які вона організовує собі своє життя. Об'єктивний і суб'єктивний, внутрішній і зовнішній час збалансовуються. І ця збалансованість уможливорює дії в керованому намірами й опертому на досвід ставленні людини до світу й до себе.

Ці міркування не відводять від теми історичної свідомості й не ввергають у вирівисько філософії часового перебігу людського життя. Навпаки, з їхньою допомогою можна (і треба) чітко виявити, що досвід, опрацьовуваний історичною свідомістю, завжди й засадничо має аспект сучасного й майбутнього. Через пам'ять про минуле тематизуються і сучасне, і майбутнє як виміри актуальної практики життя. Карл-Ернст Яйсмани висловив це у своєму відомому формулюванні про те, що історична свідомість – це внутрішній «зв'язок інтерпретування минулого, розуміння сучасного й окреслення перспективи на майбутнє».<sup>10</sup> Людське минуле, що його пам'ятає історична свідомість, як часовий процес стосується теперішнього і майбутнього. Історія як зміст історичної свідомості – це взаємозв'язок сучасного і майбутнього, який стосується минулого, що його пам'ятають. Історична свідомість опирається на цей взаємозв'язок. Це – балансування людини на канаті часу, натягнутому між «уже ні» й «іще ні», і на якому проходить конкретне й реальне людське життя.

Таке своєрідне переплетення трьох часових вимірів діяльності історичної свідомості створює її своєрід-

<sup>10</sup> Jeismann K.-E. Geschichtsbewußtsein // Bergmann K. u. a. (Eds). Handbuch der Geschichtsdidaktik. 3. Aufl. – Düsseldorf, 1985. – S. 40.

ність. Як діяльність пам'яті вона звертається до досвіду, і саме до досвіду того, що колись було, до минулого. Втім водночас цей стосунок до досвіду перебуває під впливом того чи того інтерпретування й очікування. В ньому розташовується неемпіричний, інтенційний елемент, керована нормами й цінностями сила людської волі. Однозначно суб'єктивні елементи, через які людська свідомість завжди переходила за межі актуальної ситуації й обставин, втручаються в об'єктне відношення, у пам'ять про те, що в минулому насправді було з людиною і з її світом. Історія – це синтез і того, й того. Її як зміст історичної свідомості неможливо розкласти чітко на дві частини. Навпаки, її своєрідність саме в цій єдності фактів з минулого і їхнього значення для сучасного і майбутнього. Тож історія – це синтез внутрішнього й зовнішнього, «реального» й «фіктивного», предметного й інтенційного, емпіричного й нормативного.<sup>11</sup> Історична свідомість – процес і результат цього синтезу. Вона виявляється в уявленні про часовий перебіг, яке на процесах минулого демонструє взаємозв'язки минулого, сучасного і майбутнього. Історія – це зв'язок минулого, сучасного і майбутнього, конкретизований через досвід минулого. Цей зв'язок не суто предметний, не «об'єктивно»-фактичний, бо він містить і суб'єктивний, непередметно інтенційний бік людської свідомості. Втім ця свідомість яка завгодно, тільки не ірреальна чи фіктивна, а щонайбільше реальна, реальна настільки, наскільки люди, що діють і страждають, самі розташовують себе (і мусять, якщо хочуть жити) в перебігові свого життя.<sup>12</sup>

Те, що здійснює історична свідомість через пам'ять, можна коротко назвати «формуванням змісту про часо-

<sup>11</sup> Поп.: Ankersmit F. R. Historical Representation // History and Theory. – 1988. – 27. – S. 205–228.

<sup>12</sup> Поп.: Carr D. Narrative and the Real World: an Argument for Continuity // History and Theory. – 1986. – 25. – S. 117–131.

вий досвід». Ця діяльність і рецептивна, і продуктивна. З одного боку, вона передбачає набування досвіду, сприймання, спостереження, а з іншого, осмислення, тлумачення, намір, орієнтування. Історична свідомість опрацьовує очікування й наміри на досвіді й залучає досвід до очікувань і намірів, а відтак орієнтує практику людського життя на уявлення про часову спрямованість цієї практики, яка і суб'єктивна, і об'єктивна водночас, тобто містить уявлення про реальний перебіг часу і спрямованість практики на очікуване й заплановане майбутнє.

Це залучення досвіду і спрямованість очікувань можна описати як комплексне поводження з трьома часовими вимірами. Історична свідомість одержує імпульси для своєї діяльності від часового досвіду сучасності, який потребує тлумачень (контингентний досвід із життєво-практичним значенням, приміром, катастрофи). Ці імпульси з'являються у формі питання до минулого. Його через пам'ять так усучаснюють, що з допомогою його досвіду і через нього можна зрозуміти, а відтак через дії й досягнути те, що відбувається в теперішньому і потребує інтерпретувань. Таке досягнення маємо тоді, коли в сучасних проблемах і з огляду на сучасний досвід через пам'ять можна відкрити й очікувати майбутнє у формі орієнтирної перспективи.

Позаяк історична свідомість одержує імпульси і зазнає впливу сучасного досвіду, її здатність до формування змісту суттєво залежить від контекстів, в яких вона реалізується. Залежно від того, в якій ситуації її залучають, чи на яку ситуацію вона реагує, в одного й того ж суб'єкта можуть виникнути артикуляції, що передбачають різні стратегії формування змісту. А тому неправильно вважати, що якийсь окремий вид формування історичного змісту може бути типовим для того чи того суб'єкта, і не зважати на те, що він через змінюваність умов і обставин має в своєму розпорядженні цілу палітру різних варіантів формування змісту. Вид артикульованої історичної

свідомості може змінюватися залежно від виду часового досвіду, що його потрібно осягнути історично, і обставин комунікативної ситуації, в якій беруть участь відповідні суб'єкти. Саме це й ускладнює емпіричне окреслення й оцінювання типових і однозначних характеристик історичної свідомості. Феномени історичної свідомості набувають різних відтінків у плині часу і змінюваності ситуацій, що їх вони осягають (і мають осягати), щоб їх можна було використовувати в житті. Це не означає, що немає якогось специфічного вияву й артикулювання історичної свідомості в окремих суб'єктів, в окремих соціальних констеляціях і часових періодах. Однак цей вияв і артикулювання виступають не просто як фіксовані величини історичного, а як комплексне поле діяльності та комплексні норми формування відмінностей і розбіжностей.

Проте історична свідомість одержує імпульси не лише чи не насамперед із ситуативно варіативного чи змінюваного сучасного досвіду. Так само, як без цих імпульсів її неможливо зрозуміти, так само, з іншого боку, не можна пропускати повз увагу те, що історична свідомість може формувати зміст безпосередньо на досвіді минулого, ще присутнього в сучасному.<sup>13</sup> Існує щось таке, як первісне замилювання минулим, яке залежить від його віддаленості та його інакшості порівняно з сучасним. Ця привабливість інакшості в досвіді минулого наповнює історичну пам'ять потенціалом надії. Історична свідомість вертається із сучасного в минуле, щоб, наповнившись досвідом і повертаючись звідти до сучасного, відкривати майбутнє як перспективу для подальших дій. Утім якщо виходити із замилювання минулим, вона також може, тягнучись з минулого, входити безпосередньо в сучасне і майбутнє. В обох випадках історична свідомість артикулює досвід часової відмінності (досвід змінюваності) між «тоді» й «тепер», зменшуючи водночас цю відмінність

<sup>13</sup> Поп.: Fußmann K., Grüter H. Th., Rösen J. (Eds). Historische Faszination. Geschichtskultur heute. – Köln, 1994.

через посилення одного на інше. Вона черпає свої сили із напруженості між часовими вимірами і виражає їх через механізми пам'яті.

У чому полягає властива мисленнєва структура історичної свідомості, її логіка, через що вона відповідає своєрідності феномена «історія»? Відповідь на це запитання звучить: у «наративі». Це позначення яке завгодно, тільки не загально зрозуміле, його не запроваджено до наукової мови істориків, за допомогою якої вони доходять розуміння у своєму фасі. Навпаки, воно двозначне й суперечне,<sup>14</sup> бо «нарацію» вживають на позначення тільки однієї історичної розповідної форми поряд з іншими, тобто в цьому значенні воно якраз і не охоплює й не характеризує всієї царини формування історичного змісту. Але воно може й має тут означати, що результат проінтерпретованого часового досвіду, одержаний через формування змісту історичною свідомістю (у властивому поєднанні суб'єктивних і об'єктивних елементів та трьох часових вимірів), має окрему форму, форму, яку, якщо розглядати її як мисленнєву, можна назвати «логікою»: *формою тієї чи тієї історії*. «Історія» тут означає змістовий утвір часового взаємозв'язку, в якому якийсь часовий процес минулого як послідовність подій усучаснюють, інтерпретуючи сучасне й окреслюючи майбутнє як очікувану перспективу. Це – перебіг часу зі «змістом»: тобто та чи та згадана в пам'яті часова послідовність у минулому з'являється в інтерпретаційному взірші для часових послідовностей, за допомогою якого можна розуміти й сучасні часові процеси. Отже, зміст історії входить у згадане з минулого як суттєве означення і водночас виходить поза нього, перетворюючи його в синтезі з сучасним і майбутнім на загальне уявлення про перебіг часу. Таке уявлення про перебіг часу історична свідомість артикулює, «розповідаючи» про згадувані процеси часових змін у минулому, тобто

<sup>14</sup> Поп., напр.: Kocka J. Zurück zur Erzählung? Plädoyer für historische Argumentation // Geschichte und Gesellschaft. – 1984. – 10. – S. 395–408.

подаючи їх у наративній формі. Залежно від виду уявлення про час і ситуативного контексту формування цього часу в історію це може відбуватися цюнайрізноманітнішими способами, але щоразу історична свідомість викладає свій зміст як минуле, змістовно й значуще пов'язане з сучасним і майбутнім, як «історію».<sup>15</sup>

Тож історична свідомість завжди виявляється в наративній формі. Вона виступає не лише як усна чи ще якось об'єктивована мова, а й як утвори, що репрезентують історію, наприклад, пам'ятники чи історичні символи. Чиста форма, в якій виявляє себе, а відтак і представляє емпірично історична свідомість, – це форма історії з класичними ознаками (початком, серединою і закінченням): щось змінилося так, що те, що відбулося з ним у якийсь проміжок часу, пояснює, чому наприкінці цього проміжку стало інакше, ніж було на початку. Якщо б, займаючись емпірією історичної свідомості, шукали тільки більше чи менше детальних історій, тоді б випала з поля зору більша частина її виявів і широчезна палітра та розмаїтість її конкретного вираження. Бо світ культури, насамперед культури повсякденного життя, пронизаний змістовими утворами, які самі не будучи історіями, виявляють та індукують історії через мовні, образні чи акустичні знаки, які містять історії, що на них вони налягають, що їх вони символізують чи ще якось відображають. Зрозуміти їх можна лише у зв'язку з історіями, і вони спрямовані на те, щоб їх саме так розуміли. Окремі слова, приміром, можуть означати цілі історії: Бісмарк – заснування німецької імперії, Бастилія – Французька революція, Освенцим – влада націонал-соціалізму. Назвати їх, означає

<sup>15</sup> Ricoeur P. Temps et Récit. 3 Bde. – Paris, 1983–1985; Carr D. Time, Narrative, and History. – Bloomington, 1986; Baumgartner H. M. Die Erzählstruktur des historischen Wissens und ihr Verhältnis zu den Formen seiner Vermittlung. Ein Diskussionsvorschlag // Quandt S., Stüssmuth H. (Eds). Historisches Erzählen. Formen und Funktionen. – Göttingen, 1982. – S. 73–75; Rüsen J. Historisches Erzählen // Rüsen J. Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte. – Köln, 2001. – S. 43–105.

розповісти ці історії імпліцитно. Ці слова, переважно назви, але й символи (скажімо, хрест для історії християнства, селянський черевик для селянських воєн), – це *нاراتивні абревіатури*. Вони дають змогу швидше розуміти історичні передумови, тло, пояснення й аплікації в якомусь висловлюванні. Це – укладені в мові історії, яких не розповідають як історії, а нагадують про них і використовують у комунікації як уже розказані.

Такі нарративні абревіатури чи ультракороткі історії належать до основного інвентарю будь-якої комунікації і саме на всіх рівнях – від повсякденної розмови до високо стилізованої інтерпретації обставин людського життя.<sup>16</sup> Вони – вкраплення історії в усіх сферах культури. Вони як базові поняття, що до них завжди можна звертатися, слугують історичній орієнтації в усіх можливих ситуаціях і функціях мовної комунікації. У них досвід, тлумачення й орієнтації застигли й перетворилися на мовні елементи комунікації. А тому такі нарративні абревіатури – це ще й важливі індикатори повсякденно дієвої історичної свідомості. Вони сигналізують історичну пам'ять, яка настільки ввійшла в розмовну мову, що не потрібно розповідати деталізованих історій, щоб їх зрозуміти.

У різноманітних способах свого артикулювання історична свідомість виконує окремі *практичні функції*. Вони реалізуються в комунікаціях, у яких пам'ять про минуле потрібна для того, щоб дійти розуміння в обставинах су-

<sup>16</sup> Цікаве дослідження повсякденного артикулювання історичної свідомості в літературних текстах представив Рольф Шьоркен; пор.: Schörken R. Geschichte im Alltag. Über einige Funktionen des trivialen Geschichtsbewusstseins // Geschichte in Wissenschaft und Unterricht. – 1979. – 30. – S. 73–89. Інші факти досліджувала Катерина Елер; пор.: Oehler K. Geschichte in der politischen Rhetorik. Historische Argumentationsmuster im Parlament der Bundesrepublik Deutschland // Beiträge zur Geschichtskultur. – Bd. 2. – Hagen, 1989; пор. також: Seidensticker M. Werbung mit Geschichte. Ästhetik und Rhetorik des Historischen // Beiträge zur Geschichtskultur. – Bd. 10. – Köln, 1995.

часного життя.<sup>17</sup> Історична свідомість, використовувана для осягнення актуального часового досвіду, продукує в мовному спілкуванні історії, що діють як змістові утвори проінтерпретованого часу в рамках культурного орієнтування у практиці життя людини. Вони належать до тих інтерпретацій актуальної ситуації й обставин людського життя, за допомогою яких люди пояснюють собі в часовій перспективі свій світ, самих себе і свої стосунки з іншими так, що вони можуть жити в них, жити одне з одним і з іншими й орієнтуватися у своїх діях. Чого стосується ця орієнтація? Йдеться про часове спрямування людського життя, яке діє в будь-яких людських учинках і пронизує створення соціальних форм життя людини.

Отже, практична орієнтирна функція історичної свідомості стосується часу в формі орієнтирних намірів, де «наміри» означають насамперед уявлення про перебіг часу. Ці історичні уявлення про час існують у щонайрізноманітніших мовних формах як наративні аббревіатури чи як сформульовані історії. У цих формах вони в дзеркалі минулого виражають надії, бажання, страхи, прагнення, залучають самооцінки й місце інших в уявленнях про соціальні життєві відношення й проєктують перспективи тривання і змінювання цих життєвих відносин.

Історична свідомість артикулює часовий вимір практики життя у двох напрямках: назовні й досередини. Назовні вона інтерпретує реальний перебіг часу в історіях так, що в них можна орієнтуватися, «розуміти» їх, і зрозумівши, брати в них участь, сприяти їхньому здійсненню своїми діями й стражданнями. Досередини історична свідомість артикулює часовий вимір відповідного суб'єкта (індивіда, групи, народу, спільноти, цілої культури, ба навіть цілого

<sup>17</sup> Поп.: Röttgers K. *Geschichtserzählung als kommunikativer Text* // Quandt S., Süßmuth H. (Eds.). *Historisches Erzählen. Formen und Funktionen*. – Göttingen, 1982; Rüsen J. *Lebendige Geschichte. Grundzüge einer Historik III: Formen und Funktionen des historischen Wissens*. – Göttingen, 1989.

людства). Цю внутрішню орієнтирну величину, в межах якої суб'єкт самого себе усвідомлює як час і живе відповідно до цього усвідомлення, називають «історичною ідентичністю». <sup>18</sup> Йдеться про уявлення, яке мають суб'єкти про тривання самих себе в часі, і яке вони розвивають із внутрішньої консистенції своєї суб'єктивності у часовій змінності свого життя. Це уявлення в емпіриці історичної свідомості помітне завжди там, де суб'єкти щось у минулому так із собою пов'язують, що, репрезентуючи минуле, вони говорять про самих себе (здебільшого у формі «ми»). Вони окреслюють простір історичного досвіду за триванням у часі свого «я» чи свого «ми», що може сягати від якоїсь особи як індивідуальності, тобто від біографічного часового проміжку, до участі в категорії «людство», тобто до універсально-історичних перспектив.

Для історичного характеру людської ідентичності вирішальне те, як історична свідомість інтерпретує перебіг часу відповідного «я» чи «ми» поза межами проміжку життя окремого індивіда. <sup>19</sup> Історична свідомість розташовує загальні часові періоди у відношенні до свого «я», у я-бутті суб'єктів. Вона переходить за межі біологічного часу суб'єктів. Вона, так би мовити, вписує соціальний і культурний час у «я» суб'єктів, унаслідок чого вони мають для себе минулого й майбутнього набагато більше, ніж їм визначено біологічно. Приміром, бути християнином – означає «податися» в часовий вимір релігійної спільноти (точніше: усвідомити й відчувати себе там), який, у мисленнєвому зразку класичної священної історії, як *corpus mysticum* сягає

<sup>18</sup> Поп.: Angehn E. *Geschichte und Identität*. – Berlin, 1985.

<sup>19</sup> Ганс Ульріх Гумбрехт звернув увагу на те, що історіографія ґрунтується на «антропологічній потребі трансцендентності меж власного часу життя» («Розказати про те, що було в минулому, так, начебто це було у своєму житті»): Gumbrecht H. U. *Versuch zur Anthropologie der Geschichtsschreibung* // Koselleck R., Lutz H., Rüsen J. (Eds.). *Formen der Geschichtsschreibung (Theorie der Geschichte, Beiträge zur Historik. Bd. 4)*. – München, 1982. – S. 507.

від початку й до кінця світу, принаймні від днів Ісуса з Назарета до його нового пришествя колись у майбутньому. Так і з національною ідентичністю. Звичні історичні засвідчування й артикулювання намагаються виводити джерела свого народу з якнайдавніших часів: тривалість часового проміжку між джерелами й сучасністю відповідає глибині й інтенсивності національної самосвідомості.

Практичне орієнтування в часі й формування історичної ідентичності – це дві суттєві функції історичної свідомості. Емпірично вони виявляють достатньо відмінні способи й виміри історичного досвіду і їх можна реалізовувати в межах широкого спектра можливостей. Приміром, часове орієнтування практики життя може сягати від деполітизаційної функції історичної свідомості надавання сховку, що веде до квітизму, пасивного ставлення до життя, до активізму, стимульованого уявленням про майбутній поступ. При цьому минуле можуть усвідомлювати як досвідний простір політичної діяльності, культурних надбань, повсякденного життя чи в якихось інших вимірах сприймання практики людського життя, усучаснювати й тлумачити його задля розуміння сучасності й формування перспектив майбутнього. Те, до чого звертаються в пам'яті, як у дзеркалі індикує інтереси й позиції щодо свого часу. В артикульованій історичній пам'яті відбиваються способи практики свого життя у формі різноманітних синтезів досвіду й очікувань. Спектр можливостей реалізації історичної ідентичності охоплює всі виміри людської суб'єктивності, вмщує всі форми й напрями соціальної належності й окремішності.

#### Зближення з емпірією: можливості й розбіжності

Дотеперішній опис історичної свідомості зводився до загальних і фундаментальних якостей, процесів, структур і функцій і стосувався будь-якого її артикулювання й вияву. Відтак цей опис був потрібний насамперед для того, щоб окреслити ту царину, яку загалом можна розглядати як історичну свідомість, тобто, щоб установити

те, на чому можна зосередити погляд емпірично. Щоб осягнути цю розмаїтість, потрібно вдатися до аргументування, яке від узагальненої уніфікації теоретичного уявлення веде до різноманітності емпіричних реалізацій, до диференціювання. Де його можна встановити?

Є всі підстави для того, щоб встановлювати його на основі викладів історичної свідомості, тобто на тому, що вже було сказано про людське минуле. Цей крок утім заведе на манівці, бо виклади, власне, не виражають самі себе, а виступають лише носіями значень, за допомогою яких історична свідомість, щоб виконувати свої орієнтирні функції, пов'язує минуле із сучасним і майбутнім. У викладах історичної пам'яті конденсуються інтерпретації. У них час стає очевидним як зміст, на якому історичній свідомості суттєво залежить. У центрі мовного вираження історичної свідомості перебуває інтерпретування минулого, а це інтерпретування розкриває свій зміст у комунікативних процесах практики життя, які слугують часовому орієнтуванню досередини й назовні. Виклади історичної свідомості завжди проінтерпретовані й лише як носії інтерпретацій вони мають значущість в історичній свідомості. З іншого боку, практичні функції історичної свідомості теж реалізуються через інтерпретації і свої орієнтирні функції вона може виконувати лише через використання історичних інтерпретацій.

Якщо йдеться про те, щоб, виходячи із загальної теорії історичної свідомості, визначити рівень її конкретних емпіричних даних, тоді із сказаного вище випливає, що різноманітність цих даних потрібно розглядати як ментальні дії, в межах яких історична свідомість здійснює свою інтерпретативну, а водночас і комунікативну функцію. Окреме явище і загальну своєрідність формування змісту історичною свідомістю поєднує уявлення про різні способи інтерпретування історичної свідомості. Теорія історичної свідомості евристично звертається до емпірії її явищ, коли єдність якогось специфічно історичного



тлумачення часу й комунікативної функції вона перетворює на розмаїтість різних способів інтерпретування і відповідно тематизує різні зразки і способи комунікації.

Поняття способів історичного інтерпретування стосується середнього рівня, що лежить між загальною теорією історичної свідомості, яка формулює спільні й суттєві риси всіх своїх емпіричних виявів, і цими виявами зокрема. Це той рівень, на якому історична свідомість виявляється в ефективності інтерпретаційних зразків, тобто в інтерпретаціях, ще не визначених змістовно (скажімо, націонал-соціалізм як негативна німецька традиція чи як проблема моралі). Тут формування історичного змісту визначене через різні стратегії одержування користі, інтерпретування історичного досвіду й застосування історичних знань для практичного орієнтування, а ще через стратегії самого цього орієнтування (наприклад, орієнтування через вивчення історичного досвіду на відміну від орієнтування через норми діяльності, одержані з історичного досвіду). Ці стратегії ще загальні. Вони охоплюють майже всі емпіричні вияви історичної свідомості, тобто не специфікують їх, а дають змогу аналітично підійти до кожного конкретного явища з огляду на його характерні внутрішні закономірності формування історичного змісту.

Такі стратегії можна розкрити й описати у формі загальної типології формування історичного змісту. Його типи – це чітко відокремлювані одна від одної форми чи «логіки», за якими історична свідомість виконує свою функцію пам'яті. Загалом вони стосуються всього поля діяльності історичної свідомості й розкривають її фундаментальні й загальні критерії і функції.

На тому самому середньому рівні між абстрактно-загальною теорією і конкретними емпіричними фактами діяльність історичної свідомості в царині формування змісту можна диференціювати за шарами свідомості. Таке диференціювання характеризує емпіричні факти за видами й рівнями свідомості. Воно виступає протилежністю до

типології формування історичного змісту, бо описані там типи можна використати в цілком відмінній свідомості. Ця «протилежність» уможливує цікаві евристичні перспективи, в яких з'являються (чи можуть з'являтися) спільності або відмінності між рівнями й типами свідомості.

Артикулювання історичної свідомості можна розрізнити на подібному середньому рівні абстрагування й за різними вимірами та їхньою когерентністю. Це розрізнення стосується різних сфер культури (насамперед політичної, когнітивної й естетичної), куди сягає й де діє історична свідомість, та визначальних у цих сферах критеріїв когерентного формування змісту. Це диференціювання розділяє обидва названі на початку критерії, внаслідок чого з'являється додаткова комплексність в теоретичному розкритті й евристичній наповненості емпірії.

Те саме стосується й диференціювання за кваліфікаціями значень, що їх одержує людське минуле через формування змісту історичною свідомістю з огляду на досягнення сучасного і майбутнього. Позаяк набуття таких значень відбувається через мову і вказує на місце, яке мають чи повинні мати історичні знання у визначених практикою комунікаціях, їх можна схарактеризувати як історичні топоси.

До цих різних диференціацій і до уможливленої ними комплексності теоретично керованого погляду на емпірію можна додати змісти історичної свідомості, обставини людського минулого, відтвореного в пам'яті. І це, відповідно до ступеня абстрагованості середнього рівня, мусить відбуватися в формі загальних кваліфікацій історичних змістів. Такі кваліфікації (приміром, якась епоха чи сфера історичного досвіду, така, як політика чи повсякденність) можна евристично поєднати з іншими диференціаціями (за типами, шарами, вимірами і топосами), визначивши значеневий потенціал різних змістових поглядів. У наступному викладі будуть коротко описані згадані вище диференціації середнього рівня. Евристично вони характеризують комплексність питань і поглядів щодо емпірії, яка могла б врахо-

увати культурне значення історичної свідомості, відмінність і розмаїтість її емпіричного вияву.

Диференціації на середньому теоретичному рівні не можна виявити безпосередньо емпірично як якості історичної свідомості. Це не тому, що немає відповідно розроблених методів безпосереднього виявлення, а тому, що більшість якостей, визначених теоретично, емпірично існують не в чистому вигляді, а в комплексних синтезах, виміряти які непросто. Це найменшою мірою стосується якостей історичних змістів, утім завжди присутнє тоді, коли йдеться про основну діяльність історичної свідомості, про історичне інтерпретування й орієнтирне використання історичних знань.

#### Диференціювання за типами формування історичного змісту

Описані далі типи формування історичного змісту – це різні реалізації наративної форми історичної свідомості людини. Їх можна схарактеризувати як наративні формаційні схеми формування історичного змісту. Це – елементарні й загальні способи ментальних операцій, у яких виявляється історична свідомість, тобто формуються й подаються історії як змістові твори інтерпретування часу через пам'ять. Вони у своїх відмінностях і суперечностях й у своєму стосунку один до одного охоплюють усю царину можливого формування історичного змісту.<sup>20</sup> Цю типологію можна схарактеризувати як категоріальну операціоналізацію теорії історичної свідомості. Вона є першим, ґрунтованим на теорії кроком до інтерпретування емпіричних фактів. Ці типи у своїй відмінності й у своєму ментальному взаємозв'язку утворюють мережу понять,

<sup>20</sup> Докладніше цю типологію я виклав у: Rüsen J. Die vier Typen des historischen Erzählens // Rüsen J. Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens. – Frankfurt am Main, 1990. – S. 153–230; Rüsen J. Lebendige Geschichte. Grundzüge einer Historik III: Formen und Funktionen des historischen Wissens. – Göttingen, 1989.

за якими можна емпірично визначати елементарні й фундаментальні принципи формування історичного змісту й описувати їх як класи фактичних подій. Можна виокремити чотири основні зразки формування історичного змісту з категоріальним значенням. Це – традиційна, екземплярна, критична й генетична форми історичного інтерпретування людського минулого. У цих формах цілком по-різному звертаються в пам'яті до людського минулого, поєднують у загальному зв'язку минуле, сучасне і майбутнє, регулюють комунікацію між людьми, орієнтують практику в часі й формують історичну ідентичність.

У *модусі традиційного формування історичного змісту* історична свідомість звертається в пам'яті здебільшого до джерел сучасних форм життя. Вона поєднує три часові виміри з уявленням про тривання первісних форм життя й організовує комунікацію на згоді про ґрунтовані на пам'яті фундаментальні норми спільного життя. Практику орієнтують на культурні позиції збереження одержаного з минулого життєвого порядку, а ідентичність формують через стверджувальне пристосовування й наслідувальне повторення заданих культурних дефініцій форм життя. Час як зміст у цій формі історичної свідомості «увічнюють». Знаменитий в історії приклад – міф про джерела. Прикладами із сучасного життя модерних суспільств є більшість урочистих промов, виголошуваних на ювілейних заходах. Історична свідомість, уґрунтована на типі традиційного формування історичного змісту, усучаснює джерела як зобов'язання на майбутнє. Вона кваліфікує часовий перебіг, котрий веде із тоді через сьогодні в завтра, як неперервно дієву формувальну силу організації людського життя.

У *модусі екземплярного формування історичного змісту* історична свідомість усучаснює минуле як набір різноманітних випадків чи візріїв, що демонструють чинність і потребу у використуванні загальних норм діяльності. Внутрішній зв'язок минулого, сучасного і майбутнього полягає у позачасовій чинності таких загальних норм. Минуле

	Пам'ять	Тривання	Форма комунікації	Ідентичність	Зміст часу
традиційна нарація	про <i>джерела</i> світового порядку і форми життя	як <i>тривання</i> у змінюваності	<i>згода</i>	через перебирання світового порядку і форм життя, заданих наперед ( <i>наслідування</i> )	час як зміст увічнюють
екземплярна нарація	про <i>випадки</i> , що демонструють загальні норми діяльності й подій	як <i>позачасова</i> чинність норм діяльності й подій	аргументація з переконуванням	через нормативну компетентність у життєвих ситуаціях ( <i>мудрість</i> )	часові як змістові надають просторовості
критична нарація	про <i>відхилення</i> , які ставлять під сумнів сучасні історичні орієнтування	як <i>злам</i> у перебігові часу	<i>відмежування</i> від позицій	через заперечення накинutoї форми життя ( <i>окрема думка</i> )	час як зміст оцінюють критично
генетична нарація	про <i>зміни</i> , що надають нові шанси	як <i>розвиток</i> , в якому змінюються форми життя, щоб динамічно розвиватися тривалий час	<i>рефлексивне</i> <i>посодання</i> позицій і перспектив	через індивідуалізацію ( <i>освіченість</i> )	часові як змістові надають часовості

Таблиця 1.

подає взірці, на які можна орієнтуватися, якщо хочеш дати раду теперішньому й організувати майбутнє. Така історична свідомість уможливорює комунікацію через силу переконування, яка пов'язує випадки з нормами і виводить правила з випадків. Відмінні позиції й інтереси долають і узгоджують у спільному пошукові загальних норм і принципів, а практику орієнтують на ці норми й принципи. Історична ідентичність має форму нормативної компетентності.

У цьому модусі формування змісту історична свідомість одержує широкий досвідний простір. Вона долає вузькі межі, в яких історія існує як традиція, й сягає в просторі обширів часових проміжків, які не можна підпорядкувати якимсь або й узагалі ніяким обов'язковим традиціям. Час як зміст набуває, так би мовити, просторовості й сягає широкого спектра історичного досвіду, який можна звести до абстрактних, нормативних принципів організації життя. Широкому спектрові досвіду відповідає величина абстракції, а відповідно багатоманітні й можливості застосування орієнтирних норм, виведених з історичного досвіду. У такій мисленнєвій формі історія робить людину «мудрою назавжди» (Фуکیدід). Велика політична історіографія Заходу від давніх греків до першої половини XVIII ст. і класична історіографія інших культур<sup>21</sup> ґрунтувалися на цій формі історичної свідомості. Вони на прикладі минулого навчали правил мудрості для теперішнього і майбутнього.

У модусі *критичного формування історичного змісту* історична свідомість усуває панівні історичні зразки інтерпретування сучасної практики життя, щоб очистити місце для нових та інших історичних перспектив. В основу історії кладуть концепцію антиісторії, яка може похитнути нормативну структуру сучасності. Історичний досвід звертається до зломів традицій і суперечностей, щоб зруйнувати в такий спосіб панівні зв'язки трьох часових вимірів. Історична свідомість протиставляє їх один одному, щоб уможливити нову констеляцію їхньої пов'язаності. Комунікація у цій

<sup>21</sup> В ісламі, напр., в Ібн Халдуна, а в Китаї у Ссу-ма Куанга.

формі свідомості відбувається як відмежування свого від інших, як відстоювання позицій через критичне відмежування від інших. Історична свідомість, що виражає себе в критичному рішенні, орієнтує практику на відмежування й утвердження власних інтересів. Ідентичність формується як здатність сказати «ні» накинутим зразкам розуміння себе й організації життя. У цьому вияві історичної свідомості час набуває такого змісту, що його можна піддавати людському оцінюванню. Його віряють свідомості, в якій люди одержують і виражають свою силу, кажучи іншим «ні». Ця форма свідомості виявляється в антиісторіях, які мають на меті підірвати підвалини панівної історичної культури. Останнім часом до неї вдавалися, приміром, деякі напрями фемінізму, що прагнули відродити жіночу ідентичність в історичній перспективі через рішуче заперечення досі чинних форм статевої ідентичності.<sup>22</sup>

У модусі генетичного формування історичного змісту на передній план виходить аспект змінності в часовому перебігові людського життя. Пам'ять звертається до трансформування чужих форм життя у свої. Історична свідомість усучаснює минуле у формі процесуальних перебігів, у яких зміна найвагоміший, властиво змістовний, значущий чинник. А тому єдність трьох часових вимірів уявляють у формі часової динаміки як розвиток, у якому здатність до змін якоїсь форми життя стає доконечною умовою її майбутнього поступу. У цій формі свідомості для комунікації характерна різноманітність позицій, що виявляються у різних часових перспективах, визнають одна одну й мають здатність інтегруватися в загальні перспективи. Практика орієнтується на зміни відносин і обставин життя в сенсі переважання майбутніх перспектив над минулими. В основі історичної ідентичності лежить тривання свого «я» у змінюваності. Своєю силою вона одержує із визнання інакшості

<sup>22</sup> Поп.: Rösen J. *Schöne Parteilichkeit – Feminismus und Objektivität in der Geschichtswissenschaft* // Rösen J. *Historische Orientierung. Über die Arbeit des Geschichtsbewußtseins, sich in der Zeit zurechtzufinden.* – Köln, 1994. – S. 130–149.

інших в історичній перспективі, яка різні напрями розвитку інтегрує в загальний процес. У цій перспективі відповідно кожна своя часова змінність стає визначальною величиною особи, її належності до інших людей і її окремішності порівняно з ними. Класична характеристика цієї генетичної форми історичної ідентичності – «освіченість».

У цій формі свідомості час у змістовому утворі історій набуває часовості. Часові відмінності вже більше не зупиняються на загальному, яке залишається незмінюваним або ж охоплює їх абстрактно у позачасовому вимірі, і їх не протиставляють одне одному як прості «так» або «ні», а надають їм внутрішнього значення. Змінність і переміни творять зміст, через що історична свідомість набуває надзвичайної глибини й динаміки. Цей модус формування історичного змісту домінує в модерних суспільствах. Свій класичний історіографічний вияв він знайшов в історичній історіографії XIX ст., а сьогодні його з властивою йому історичною категорією поступу піддано випробуванню у зв'язку з тим, що похитнулися досі чинні й уже традиційні уявлення про модернізацію як загальний історичний розвиток.<sup>23</sup>

Було б добре, якби всі ці чотири типи, які охоплюють всю сферу артикулювання історичної свідомості, можна було чітко відокремити один від одного в емпіричних даних артикульованої історичної свідомості. Тоді їх можна було б порівняти щодо частотності їхнього вияву й скорелювати цю частотність із рамковими умовами артикулювання історичної свідомості. Особливо цікаво це було б з огляду на розвиток історичної свідомості.

Оскільки ці чотири типи в послідовності їхнього описування виявляють щораз більшу комплексність, стає зрозумілим, що потрібно проінтерпретувати їх з погляду логіки розвитку як стадії історичної свідомості. Втім в окресленій

<sup>23</sup> Поп.: Rösen J. *Fortschritt. Geschichtsdidaktische Überlegungen zur Fragwürdigkeit einer historischen Kategorie* // Rösen J. *Historisches Lernen. Grundlagen und Paradigmen.* – Köln, 1994. – S. 188–203; Rösen J. *Historical studies between modernity and postmodernity* // *South African Journal of Philosophy.* – 1994. – 13. – S. 183–189.

вище типології йдеться про «ідеальні» типи, тобто про мисленнєвий конструкт, за допомогою якого можна проаналізувати емпіричні феномени історичної свідомості (і їхній онтогенетичний розвиток) щодо властивої їм логіки формування історичного змісту, а ця логіка – це завжди (більш чи менш комплексне) кількісне відношення елементів різних типів. Отже, емпірично ці типи в чистій формі трапляються рідко. Вони – понятійний засіб до мисленнєвої реконструкції комплексних емпіричних фактів. Такі події не завжди можна типологічно проінтерпретувати. Хоча за допомогою окресленої типології й можна виявити і зрозуміти, як історична свідомість функціонує загалом, як вона формується як процес цілком визначеного культурного орієнтування. Проте там, де історична свідомість не виявляється в детальних історіях, що ґрунтуються на однозначній нарративній стратегії формування змісту, а в нарративних абрєвіатурах, що їх можна підпорядкувати різним типам формування історичного змісту, ця типологія втрачає свою аналітичну силу до освоєння емпіричних даностей.

#### Диференціація за стратифікацією

Історичну свідомість на середньому рівні між теорією й емпірією можна схарактеризувати за ступенями усвідомлювання. Вона сягає від шару несвідомого тлумачення часу так, як це відбувається в подібних на сні операціях формування змісту, і в якій ще не можна провести роздільної лінії між фактичністю і фікційністю, до чіткого усвідомлювання мовної артикуляції з відповідно диференційованими зв'язками з досвідом. Ця диференціація тому важлива, бо через категорію «історичної свідомості» в межах дидактики історії було порушено питання про винятково когнітивні інтерпретаційні операції,<sup>24</sup> тоді як ціла сфера неусвідомлю-

<sup>24</sup> Так у К.-Е. Яйсманна: Jeismann K.-E. *Didaktik der Geschichte. Die Wissenschaft von Zustand, Funktion und Veränderung geschichtlicher Vorstellungen im Selbstverständnis der Gegenwart* // Korsthorst E. (Ed.). *Geschichtswissenschaft. Didaktik – Forschung – Theorie.* – Göttingen,

ваного й несвідомого продукування змісту зосталася поза увагою. Втім чіткий погляд на продукування змісту ще дитячою свідомістю у поведженні з фактами досвіду з минулого однозначно засвідчує, наскільки ефективні закладені глибоко в часі інтерпретації, близькі до казок і міфів, і наскільки складно здолати силу історичних уявлень через ґрунтовані на досвіді поняття. До того ж і продукування змісту літературою у широкому просторі між казкою й історичною фікцією свідчить про те, наскільки не- і прекогнітивні чинники визначають історичну пам'ять, особливо там, де їй в емоційній сфері живої суб'єктивності відводять активну роль.

У давніших формах навчання історії емоційний компонент історичної свідомості свідомо залучали задля вироблення політично бажаних переконань. На емоційність, до якої в сучасній дидактиці через негативний політично-історичний досвід такого формування переконань, ставилися радше з підозрою або ж її ігнорували загалом, звертають раз у раз більше уваги, яка їй належить на основі її дієвості у формуванні історичного змісту.<sup>25</sup> Досить повільно усвідомлюють і наголошують вагу неусвідомленої і несвідомої діяльності свідомості в царині формування змісту для ставлення до часового досвіду й культурно дієвих форм і змістів історичної свідомості.<sup>26</sup> Втім немає якоїсь теоре-

1977. – S. 9–33, передруковано в: Jeismann K.-E. *Geschichte als Horizont der Gegenwart. Über den Zusammenhang von Vergangenheitsdeutung, Gegenwartsverständnis und Zukunftsperspektive.* – Paderborn, 1985.

<sup>25</sup> Ханп.: Hering J. *Geschichte erfahrbar. Die Wiederentdeckung des erzählenden Geschichtsunterrichts.* – Dortmund, 1985; Mütter B., Uffelmann U. (Eds.). *Emotionen und historisches Lernen. Forschung – Vermittlung – Rezeption.* – Frankfurt am Main, 1992.

<sup>26</sup> Див. про це насамперед у: Knigge V. «Triviales» Geschichtsbeußtsein und verstehender Geschichtsunterricht // *Geschichtsdidaktik. Studien, Materialien.* – Neue Folge. Bd. 3. – Pffaffenweiler, 1988; а також Schulz-Hageleit P. *Was lehrt uns die Geschichte? Annäherungsversuche zwischen geschichtlichem und psychoanalytischem Denken.* – Pffaffenweiler, 1989.

тичної концепції історичної свідомості, яка б висвітлювала глибини напівсвідомого і несвідомого там, де пустила своє коріння свідомою робота над історичною пам'яттю, чи принаймні там, де на неї сильно впливають. Незаперечний той факт, що в цих глибинах відбуваються операції з нарративним формуванням змісту, тобто розповідають історії відповідним суб'єктам. Варто лишень згадати сни. Але поки що ще не досліджено, чи і як можна розглядати ці історії як історії в сенсі специфіки історичної свідомості. Провина в цьому може зрештою лежати на поширеному увяленні про глибокі розбіжності між сучасною глибинною психологією, з одного боку, і методичними процедурами історичних досліджень, з іншого.<sup>27</sup> Хоча й були поодинокі спроби історизувати теорії глибинної психології та емпіричні факти, але історично-теоретичні аргументи, які б історична наука застосувала до своєрідності й функцій історичного мислення, не відігравали майже ніякої ролі.<sup>28</sup> Лише останнім часом простежуються зусилля поєднати у плідному внутрішньому зв'язку історичне й психоаналітичне мислення.<sup>29</sup> Цій прогалині на рівні загальної теорії історичної свідомості відповідає щонайменше така ж сама на рівні емпіричних досліджень. Утім уже існують вагомні зауваги щодо індикаторів впливу неусвідомлених і несвідомих чинників в історичній свідомості,<sup>30</sup> до того ж уже є дидактичні й навчально-

<sup>27</sup> Поп.: Wehler H. U. (Ed.). *Geschichte und Psychoanalyse*. – Frankfurt am Main, 1974.

<sup>28</sup> Поп.: Neumann E. *Ursprungsgeschichte des Bewußtseins*. – Frankfurt am Main, 1986; Erdheim M. *Psychoanalyse und Unbewußtheit in der Kultur*. – Frankfurt am Main, 1988.

<sup>29</sup> Rösen J., Straub J. (Eds.). *Die dunkle Spur der Vergangenheit. Psychoanalytische Zugänge zum Geschichtsbewußtsein (Erinnerung, Geschichte, Identität Bd. 2)*. – Frankfurt am Main, 1998. Досить вагомні зауваги див. у: Erdheim M. *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit. Eine Einführung in den ethnopschoanalytischen Prozeß*. 3. Aufl. – Frankfurt am Main, 1990. – S. 296–358.

<sup>30</sup> Поп.: Becher U. A. J. *Personale und historische Identität // Bergmann K., Rösen J. (Eds.). Geschichtsdidaktik: Theorie für die Praxis*. –

методичні міркування про те, як такі чинники прекогнітивної суб'єктивності можна залучити до процесу навчання історії.<sup>31</sup> Але більша частина роботи ще попереду.

#### Диференціація за вимірами й когерентністю

Ця диференціація протилежна до диференціації за ступенями свідомості. Вона стосується виду історичного змісту, якості або культурної специфіки змістовності. Тут з огляду на сучасне артикулювання історичної свідомості можна виокремити естетичний, політичний і когнітивний (у сенсі понятійно-мисленнєвого чи пізнавального) виміри, які поєднані один з одним у комплексному зв'язку інструменталізації і взаємозумовленості.<sup>32</sup> Таке розрізнення свідчить про те, що історична свідомість перебуває в інтерференційній площині гетерогенних культурних сфер і саме там її як власний і самостійний елемент культури потрібно й виявляти. Для процесу формування змісту історичною свідомістю суттєві політичні стратегії, спрямовані на здобуття влади, стратегії раціонального пізнання, стратегії риторичної й поетичної форми. Якщо йдеться про те, щоб зрозуміти й проаналізувати артикульовану історичну свідомість, тоді ці виміри потрібно розділити й виявити їхні взаємозв'язки.

Düsseldorf, 1978. – S. 57–66; але насамперед поп.: Knigge V. «Triviales» Geschichtsbewußtsein und verstehender Geschichtsunterricht // *Geschichtsdidaktik. Studien, Materialien*. – Neue Folge. Bd. 3. – Pfaffenweiler, 1988. Книгте найрадикальніше поставив питання про прекогнітивну глибинну панораму історичної свідомості. Відповіді на це запитання він намагається залучаючи психоаналіз Лакана. Очевидна невідповідність цієї психології й теорії історії (в усіх її різновидах), викладеної в межах історичної науки й дидактики: жодний із обговорюваних у цій дискусії пунктів не можна пов'язати з Лакановою психологією так, щоб він набував на її основі глибинно-психологічного значення, в якому б він зберігав свою роль чинника того переплетення ментальних операцій, що утворює специфіку чогось такого як «історична» свідомість.

<sup>31</sup> Напр.: Schulz-Hageleit P. *Geschichte: erfahren – gespielt – begriffen*. Braunschweig, 1982.

<sup>32</sup> Докладніше див.: розділ 4.

Це розрізнення політичного, когнітивного й естетичного вимірів історичної свідомості не повне, позаяк сфери релігійного, ідеологічного й світоглядного віднести до них не просто. Ці сфери стосуються радше метавиміру історичної свідомості, в якому ці три виокремлені виміри інтегруються в єдність. Хай би якою була ця єдність з емпіричного погляду, можна передбачати якийсь мінімум когерентності естетичної, політичної й когнітивної складової формування змісту історичною свідомістю, інакше б вона не могла виконувати своєї функції.

Ця когерентність стосується фактора змісту, що пронизує й інтегрує ці виміри. Який він, цей фактор? Якщо виходити з абстрактної моделі свідомості, тоді інтеграційний зміст зосереджується в центральній інстанції цієї свідомості, тобто в глибинах тієї чи тієї суб'єктивності. Тоді суб'єктивність виступає я-глибиною, що генерує зміст, або «само»-свідомістю, в якій кожний досвід через інтерпретацію пов'язується з останньою інстанцією цієї свідомості, з абсолютною впевненістю, що це моя свідомість. З іншого боку, не можна заперечувати, що ступінь когерентності формування історичного змісту визначається по тому, як воно враховує ту чи ту життєву ситуацію, в якій і задля досягнення якої потрібно досягнути часовий досвід через залучення історичної пам'яті. Тож інтеграційний зміст потрібно виявляти в комплексному зв'язку свідомості з поєднанням із ситуацією і поєднанням із собою. Поєднання з собою визначає когерентність через єдність, що характеризує людську свідомість, як окрім іншого й усвідомлення себе тим чи тим суб'єктом. Тут когерентність – це єдність, цілісність, однозначність. А поєднання з ситуацією потребує цілком інакшої когерентності історичної свідомості. Воно потребує її гнучкості, відкритості до змінюваних і відмінних функцій. Когерентність – це вдалий синтез першого й другого, так би мовити, єдність когерентності й некогерентності, постійності й непостійності, однозначності й багатозначності.

#### Диференціація за способами артикулювання

Ця диференціація тісно пов'язана з проблемою когерентності. Вона розташовується на шкалі, на якій, з одного боку, перебувають повсякденні форми вияву, а з іншого, вироблене й комплексне артикулювання. Імплицитні несвідомі зразки інтерпретування протиставлені експлицитним, рефлексованим і обґрунтованим, повсякденність можна відокремити від культурно зумовлених (урочистих, культових, ритуальних тощо) способів вираження.

#### Диференціація за топосами

Цю диференціацію можна пов'язати з традицією риторики, яка вирішальні чинники формування історичного змісту вбачає в способі мовного викладу, де виражає себе історична свідомість. Цю типологічну диференціацію можна розуміти як норматив риторики історичних висловлювань. За цими типами можна класифікувати й характеризувати історичні топоси. Більш диференційована риторика специфічно історичної мови існує лише з огляду на вироблену історіографію. Тут наявний вироблений у традиціях риторики й історії диференційований інструментарій для характеристики історичних інтерпретацій, викладених мовно.<sup>33</sup> Втім широкий спектр усіх інших способів артикулювання історичної свідомості ще мало вивчений з огляду на її топіку.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> White H. *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe.* – Baltimore, 1973. (Видання німецькою мовою: *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa.* – Frankfurt am Main, 1992).

<sup>34</sup> У галузі історичної музеології Стівен Бенн представив дослідження, зосереджене на проблематиці, що її порушив Гейден Байт: *Bann St. The Clothing of Clio. A Study of the Representation of History in Nineteenth Century Britain and France.* – Cambridge, 1984. Пор. також: *Bann St. The Invention of History. Essays on the representation of the past.* – Manchester, 1990.

### Диференціація за стадіями розвитку

Особливу проблему вивчення історичної свідомості становить її розвиток в онтогенетичному процесі. Мабуть, не потрібно довго пояснювати, що історична свідомість розвивається у комплексних процесах людської соціалізації й індивідуалізації, і що цей розвиток – це не простий процес акумулювання здатностей, а процес набуття компетентності в інтерпретуванні історії. Втім, як осмислювати цей процес з огляду на те, що це – перебіг структурування, поетапний розвиток компетентностей зокрема, питання й надалі відкрите. На рівні теоретичного конструкту розвиток історичної свідомості за допомогою чотирьох основних типів формування історичного змісту можна розглядати як регульований процес, у чій межі паралельно з розширенням досвіду й диференціацією суб'єктивних компетентностей поступово набувають і здатностей до традиційного, екземплярного, критичного й генетичного формування змісту.<sup>35</sup> У цій послідовності наступний тип зумовлює попередній і опирається на нього. Відтак «розвиток» можна розуміти як чітко структурований процес набуття історично-специфічних «логіч-

<sup>35</sup> Перші міркування на цю тему див.: Rüsen J. *Historisches Lernen. Grundriß einer Theorie* // Rüsen J. *Historisches Lernen. Grundlagen und Paradigmen*. – Köln, 1994. – S. 74–121; до того ж див.: Rüsen J. *The Development of Narrative Competence in Historical Learning – An Ontogenetic Hypothesis Concerning Moral Consciousness // History and Memory* 1. – 1989. – No. 2. – S. 35–60. Пор. також окремі статті Йорна Рюзена, Ганса-Петера Аппеля, Томаса Лоренцена, Клауса Фрьоліха, Ганса-Гюнтера Шміда і Гільдегард Вьорьош-Радемахер у тематичних виданнях «Historisches Lernen I» і «Historisches Lernen II»: *Geschichtsdidaktik*. – 1985. – 10. – Heft 3 і *Geschichtsdidaktik*. – 1987. – 12. – Heft 1. Подальші міркування, ґрунтовані на розвитковій психології див.: Noak Ch. *Stufen der Ich-Entwicklung und Geschichtsbewusstsein* // Borries B. von, Pandel H.-J. (Eds.). *Zur Genese historischer Denkenformen. Qualitative und quantitative empirische Zugänge*. – Pfaffenweiler, 1994. – S. 9–46. Пор. також: Rüsen J. (Ed.). *Geschichtsbewusstsein. Psychologische Grundlagen, Entwicklungskonzepte, empirische Befunde*. – Köln, 2000.

них» здатностей (здатностей до формування історичного змісту). Таке консистентне розуміння розвитку, викладене в абстрактній теоретичній формі, в емпіричному плані не можливо так ясно й чітко конкретизувати. Втім усе ж таки його можна пояснити й з огляду на емпірію.<sup>36</sup> Реконструкція онтогенези історичної свідомості тому така складна, бо у своїх артикуляціях вона досить сильно залежить від контексту, її типи здебільшого мають змішану форму. Відповідного дослідницького інструментарію ще не вироблено. Він має враховувати той чи той панівний принцип формування змісту в артикуляціях історичної свідомості і скорельовувати його з фазами розвитку суб'єктів. Проте цей принцип формування змісту виявити непросто, позаяк він у тому чи тому продукуванні змісту історичною свідомістю надзвичайно перемінний і опосередкований. Найуспішнішою стратегією дослідження (за взірцем Кольбергових досліджень генези свідомості моралі)<sup>37</sup> могла б бути та, в якій досліджувані особи в ситуації, що гарантує порівнювання, розповідають історії, репрезентативні для інтерпретативної здатності, й ідентифікують себе з огляду на ті чи ті принципи формування змісту.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Borries B. von. *Geschichtsbewußtsein Hamburger Schülerinnen und Schüler* 1988. *Empirische Befunden einer qualitativen Pilotstudie* // Borries B. von., Pandel H.-J., Rüsen J. (Eds.). *Geschichtsbewußtsein empirisch*. – Pfaffenweiler 1991. – S. 121–220, особливо S. 177–182.

<sup>37</sup> Kohlberg L. *The stages of ethical development: From childhood through old age*. – London, 1991. (Видання німецькою мовою: Kohlberg L. *Die Psychologie der Moralentwicklung*. – Frankfurt am Main, 1996).

<sup>38</sup> Пор.: Schmidt H.-G. «Eine Geschichte zum Nachdenken». *Erzähltypologie, narrative Kompetenz und Geschichtsbewußtsein: Bericht über einen Versuch der empirischen Erforschung des Geschichtsbewußtseins von Schülern der Sekundarstufe I (Unter- und Mittelstufe)* // *Geschichtsdidaktik*. – 1987. – 12. – S. 28–35.



## Розділ 4

### Історична культура –

### Про місце історії в житті<sup>1</sup>

*Глибока криниця минулого. А може, й бездонна?  
І, власне, навіть тоді, а може, саме тоді,  
коли допитусмося й розміркуємо винятково  
й лише про минуле людської сутності: тієї  
загадкової сутності, що в ній наше природно-  
жадане й надприродно-стражденне буття, і чия  
тайна з цілком зрозумілих причин – альфа і омега  
нашої допитливості й наших розмірковувань.  
Це та тайна, що через неї всяке розмірковування  
потрапляє в скруту і запалюється вогнем, всяка  
допитливість стає наполегливою.*

Томас Манн<sup>2</sup>

#### 1. Категоріальний погляд на історичне

Часто буває, що в мові з'являється якесь слово, а та чи та наука ще не має відповідного поняття. Так було і з позначенням «історична культура». До політичної культури, наукової культури, культури ведення діяспуту та інших словосполучень останніми роками додалася ще й «іс-

<sup>1</sup> Уперше опубліковано під назвою «Was ist Geschichtskultur? Überlegungen zu einer neuen Art, über Geschichte nachzudenken» у: Rösen J. Historische Orientierung. Über die Arbeit des Geschichtsbewußtseins, sich in der Zeit zurechtzufinden. – Köln, 1994. – S. 211–234.

<sup>2</sup> Mann Th. Joseph und seine Brüder. – Frankfurt am Main, 1964. – S. 7.

торична культура».<sup>3</sup> Вже не говорять просто про історію, про історичне мислення, про історичний образ чи про історичну свідомість, коли звертають увагу на функціонування історичної пам'яті і на її роль у суспільному житті. Відтак і слововживання в царині історичного з огляду на людину і її світ іде в ногу із загальними тенденціями переходу від суспільства до культури. Та й дискусія фахівців про напрям досліджень, який має обрати історична наука, і методи, що вона ними має послуговуватися, йде в річищі протиставлення «суспільство» – «культура».

Але що має позначати «історична культура», якщо давно вже є інші й, можливо, кращі поняття? Йдеться про феномен, який вже роками характеризує роль історичної пам'яті в суспільстві. Я маю на увазі тривалий бум історії, те широке зацікавлення, яке зумовлює фахова дискусія поза колом експертів, і дивовижну чутливість громадськості до використання історичних аргументів з по-

<sup>3</sup> Із літератури див.: Fröhlich K., Grütter H. Th., Rösen J. (Eds.). Geschichtskultur. – Pfaffenweiler, 1992 (= Jahrbuch für Geschichtsdidaktik. – [1991]. – 3.); Mütter B., Schönemann B., Uffelmann U. (Eds.). Geschichtskultur. Theorie – Empirie – Pragmatik. – Weinheim, 2000; Blanke H.-W., Jaeger F., Sandkühler Th. (Eds.). Dimensionen der Historik. Geschichtstheorie, Wissenschaftsgeschichte und Geschichtskultur heute. Jörn Rösen zum 60. Geburtstag. – Köln, 1998; Beir R. (Ed.). Geschichtskultur in der Zweiten Moderne. – Frankfurt am Main, 2000; Calließ J. (Ed.). Historische Orientierung und Geschichtskultur im Einigungsprozeß // Loccumer Protokolle 8/91. – Rehburg-Loccum, 1991; Europäische Geschichtskultur im 21. Jahrhundert. – Bonn, 1999; Kuss H. Geschichtskultur im Geschichtsunterricht. Eine neue Chance für historisches Lernen // Geschichte, Politik und ihre Didaktik. Zeitschrift für historisch-politische Bildung. – 2001. – 29. – Heft 1/2. – S. 10–21; Mütter B. «Geschichtskultur» – Zukunftsperspektive für den Geschichtsunterricht am Gymnasium? // Geschichte, Politik und ihre Didaktik. – 1998. – 26. – S. 165–177; Raulff U. Von der Kulturgeschichte zur Geschichtskultur. Eine wissenschaftsgeschichtliche Skizze // Hansen K. P. (Ed.). Kulturbegriff und Methode. Der stille Paradigmenwechsel in den Geisteswissenschaften. Eine Passauer Ringvorlesung. – Tübingen 1993.

літичною метою. Дискусія істориків,<sup>4</sup> значне зацікавлення і схвалення, що їх збудила промова федерального президента Ріхарда фон Вайцекера з нагоди 50-річчя закінчення Другої світової війни,<sup>5</sup> і негативний резонанс промови тодішнього президента бундестагу Філіппа Сіннігера з нагоди 50-річчя так званої «Кришталевої ночі»<sup>6</sup> – яскраві приклади громадського зацікавлення історичним у Німеччині. Йшлося не про історичну науку та її роль у державі й суспільстві і не про інституції, де вивчають історію, і її значення для політичної культури, а про політичне значення історії як такої, про її роль у державі й суспільстві.<sup>7</sup>

Зацікавлення історією вивело її на горизонт, який поєднує у комплексних структурах досі радше окремо опрацьовувані сфери і стратегії історичної пам'яті, де вони виявляються по-новому й по-іншому, ніж у більшості вже вироблених форм тематизації і розуміння себе. Історичну науку, вивчення історії в школі, охорону пам'яток, музеї та інші інституції попри їхню розмежованість і відмінності почали розглядати й аналізувати як виявлення широкого загального ставлення до минулого.

На позначення цього загального й широкого і вживають термін «історична культура». Різноманітні стратегії наукових досліджень, мистецьких форм, політичної бо-

<sup>4</sup> Цікаві результати цієї дискусії подає: Wehler H.-U. *Entsorgung der deutschen Vergangenheit? Ein polemischer Essay zum «Historikerstreit»*. – München, 1988.

<sup>5</sup> Weizsäcker R. von. *Zum 40. Jahrestag der Beendigung des Zweiten Weltkrieges // Geschichtsdiaktik*. – 1985. – S. 233–240.

<sup>6</sup> Поп.: Niethammer L. *Jenninger – vorzeitiges Exposé zur Erforschung eines ungewöhnlich schnellen Rücktritts // Babylon*. – 1989. – 5. – S. 40–46.

<sup>7</sup> Проникливий аналіз обох промов подає Катеріна Елер: Oehler K. *Glanz und Elend der öffentlichen Erinnerung. Die Rhetorik des Historischen in Richard von Weizsäckers Rede zum 8. Mai und Philipp Jenningers Rede zum 9. November // Fröhlich K., Grütter H. Th., Rüsen J. (Eds.). *Geschichtskultur // Jahrbuch für Geschichtsdidaktik*. – 1992. – Bd. 3. – Pfaffenweiler, 1992.*

ротьби за владу, шкільне й позашкільне виховання, організацію вільного часу та інші процедури суспільної історичної пам'яті він висвітлює під таким кутом зору, що це все можна досягнути як вияви однієї ментальної сили. Так він синтезує університет, музей, школу, адміністрування, засоби масової інформації та інші культурні установи в ансамбль місць колективної пам'яті й інтегрує функції навчання, проведення вільного часу, легітимації, критики, заперечення, роз'яснення та інших способів пам'яті в загальну єдність історичної пам'яті.

«Історична культура» як понятійне синтезування різноманітних феноменів у загальній структурі культурного життя виконує *категоріальну функцію*. Вона охоплює широку царину культурної діяльності, відокремлюючи її від інших так, що в повноті й відмінностях феноменів, розмежованих один від одного і водночас об'єднаних в одне ціле, стає помітною їхня спільність. Стає очевидним, що розмаїту діяльність, різноманітні інституції і функції пам'ятливого ставлення до минулого неможливо в чистій формі розташувати на відшліфованій шкалі поділу культурного життя на сфери. Історичне мислення хоча й важлива частина політичної культури, втім воно не обмежується лише нею. Те ж саме стосується й інших ділянок культури, як приміром, наука чи мистецтво. «Історія» – це щось засадничо своє й особливе, що поєднується з майже всіма виявами й формами культури, наголошуючи в ній водночас свою принципову специфіку. Охоплюючи цю спільність і ці відмінності, слово «історична культура» стає терміном з категоріальним значенням.<sup>8</sup>

Ця категоріальність терміна «історична культура» пов'язана з нормативними позиціями. Потрібно не лише ідентифікувати й досягнути відповідне явище, а й означити масштаби культурної практики. Коли говорять про

<sup>8</sup> Про категоріальні основи історичного мислення й історичної науки див.: Rüsen J. *Der Teil des Ganzen – Über historische Kategorien // Rüsen J. *Historische Orientierung. Über die Arbeit des Geschichtsbeußtseins, sich in der Zeit zurechtzufinden*. – Köln, 1994. – S. 150–167.*

більший чи менший ступінь історичної культури, то висловлюють це з повагою, а коли йдеться про інституції, такі, як, скажімо, наука як вияв культури, тоді завжди вчувається вимога щодо нормативного застосування, щодо масштабів, за якими можна вимірювати й критикувати діяльність такої інституції.

Цей новий категоріальний погляд на історію в житті суспільства з'явився не випадково. Шлях йому проклало питання про історичну свідомість, яке дидактика історії ставила й обговорювала десятиріччями, щоб підійти до вивчення історії з-поза меж шкільного уроку історії як до явища загального й засадничого значення й заявити про нього як про свою споконвічну дослідницьку сферу. Історична свідомість у межах дидактики історії вже набула категоріального значення для усвідомлення себе як фаху, для ідентифікації особливої предметної сфери, відповідних їй методів пізнання і, зрештою, для евристики емпіричних досліджень.<sup>9</sup> Її описували як елементарний і загальний факт освоєння світу і розуміння себе людиною, а відтак і піднесли до рангу власного предмета досліджень незаперечного практичного значення. Від історичної свідомості до історичної культури невеличкий крок. Якщо пильніше придивитися до тієї ролі, що її відіграє історична свідомість у житті суспільства, то вона виявиться культурною діяльністю засадничо іншого виду, яка стосується майже всіх сфер людського життя і впливає на них. *Тож історичну культуру можна окреслити як практично дієву артикуляцію історичної свідомості в житті суспільства.* З огляду на практику свідомості в історичній культурі йдеться загалом про людську суб'єктивність, про діяльність свідомості, через яку людська суб'єктивність реалізує, ба навіть продукує себе практично.

<sup>9</sup> Типові в цьому сенсі погляди викладені в: Schneider G. (Ed.). *Geschichtsbewußtsein und historisch-politisches Lernen // Jahrbuch für Geschichtsdidaktik.* – 1. – Pffaffenweiler, 1988.

Утім не так вже й просто сфокусувати значення терміна «історична культура» на історичну свідомість. Бо поняття «історична свідомість» хоча й наголошує суб'єктивну діяльність на противагу простій предметності чогось такого як «історія» в сенсі наповненості свідомості, а з нею ця предметність може розчинитися в культурній практиці, але водночас вона може й відходити від вимірів і сфер людської ментальності, які не розкриваються в часовій спрямованості й рефлексивності свідомості. Для несвідомих і неусвідомлених диспозицій людської поведінки характерне й усучаснене в якийсь спосіб минуле, а тому є сенс говорити про індивідуальне й колективне історичне підсвідоме. Відтак на відміну від процедур і виявів історичної свідомості властиву культурну діяльність і її вияви, які мають категоріально розкрити термін «історична культура», не завадить описати ще й по-іншому. Для цього надається вислів «історична пам'ять». Навряд чи знайдуться заперечення, що ставлення до історії і її ролі в житті людей – це окремий вид пам'яті, а саме історичної. Якщо специфіку історичної пам'яті можна визначити загально, тоді за «історичною культурою» як терміном можна визнати категоріальність.

## 2. Історична пам'ять як культурна діяльність

Культура ґрунтується на тому, що людина, щоб жити, мусить діяти, і що людська діяльність наповнена змістом, тобто передбачає інтерпретування обставин, ситуацій і мотиваційної волі у формі наміру, мети чи інтенції. Культура універсальна, позаяк вона пов'язана із змістовністю діяльності як специфічним виявом життя людини. Відтак її використовують і на загальне позначення історичного способу життя людини, протиставляючи природі. Тоді історія (у вужчому сенсі як історія людини) – це визначена в часових параметрах культура.

У межах цього широкого поняття культури можна виокремити вужче поняття, яке не стосується цілої сфери

грунтованих на змісті людських дій і страждань, а лише однієї частини практики людського життя, а саме тієї, що стосується її внутрішнього боку, тобто загальної сфери ментальності, свідомості і духу. Тоді культура – це частина ставлення людини до свого світу й до себе, в межах якого вона мусить інтерпретувати цей світ і себе саму, щоб могли жити з ним і в ньому. Культура – це втілення духовної природи людини, яке відбувається у взаємозв'язку між інтерпретативним освоєнням світу і вираженням людської самобутності (суб'єктивності) у світі. Таке визначення культури має ту перевагу, що воно не охоплює всієї цілості людського життя, а дає змогу відрізнити її як спосіб життя від інших і на підставі цього відрізнити пов'язувати його з іншими способами. Цими іншими сферами звично називають економіку, суспільство й політику. Вони пронизують культуру, а культура своєю чергою пронизує їх.

Культурне освоєння світу й окреслення себе людиною точніше можна описати як комплексний зв'язок сприймання, інтерпретування, орієнтування й визначення цілей. Ці чотири ментальні дії формують ресурс змісту практики людського життя.

Тож історична культура – це та частина сприймання, інтерпретування, орієнтування й визначення цілей, у якій ідеться про час як визначальний чинник життя людини. Час пізнають і тлумачать, а людські дії і страждання орієнтують у часовому перебігові й мотивують у їхній часовій протяжності. Але не кожне інтерпретативне поведження з часом – це вже історія чи точніше, вже творить історію. У законах природи час теж інтерпретують, утім природниче пізнання не зараховують до історичної культури. Тож історична культура – це окремий вид інтерпретативного поведження з часом, а саме той, що зумовлює щось таке як «історія» в сенсі наповнення досвіду, продукту інтерпретацій, орієнтиру і визначення цілей.

Про яку специфіку йдеться? Її можна осягнути двома етапами. По-перше, йдеться про інтерпретативне по-

водження з часом, що відбувається в модусі *історичної пам'яті*. «Історія» – це минуле, усучаснене через інтерпретування. Але ж не кожна пам'ять специфічно історична, бо тоді будь-яка ментальна дія людини, спрямована на щось, що минуло, потрапляла б у царину історичної культури, внаслідок чого ця категорія поширювалася б на всі сфери людського досвіду. Тобто «історичну пам'ять» потрібно розуміти специфічніше, а саме як ментальний процес, у якому суб'єкти, усучаснюючи своє минуле через пам'ять, пов'язують його з собою. Типовими в цьому сенсі є автобіографічні спогади, що належать до завжди потрібних процесів суб'єктивного самопереконування в житті. Втім часові межі таких спогадів завузькі, щоб бути парадигматичними для історичної пам'яті. Лише тоді, коли такі спогади, сягаючи минулого, виходять за часові межі окремого життя й інтерпретують сучасну життєву ситуацію так, що при цьому вимальовується й перспектива на майбутнє, яка знову ж таки виходить за часові межі окремого життя, є всі підстави говорити про «історичну пам'ять». Це може відбуватися у два способи. З одного боку, так, що з метою інтерпретування своєї історії життя, з метою змістової організації автобіографії звертаються до інтерпретаційних зразків, що стосуються загальних часових зв'язків минулого, сучасного і майбутнього і то насамперед з огляду на зміст спогадів: вони усучаснюють минуле, яке сягає глибше свого життя. Але вони усучаснюють його саме в тому модусі, в якому потрібно пам'ятати і своє минуле, якщо ставити за мету зрозуміти себе й зорієнтуватися в актуальній ситуації та утвердитися у стосунках з іншими.

Щоб точніше окреслити, в чому ж специфіка історичної пам'яті, потрібно описати її реалізацію як ментальну процедуру *історичної свідомості*. Втім «свідомість» має охоплювати всі ті ментальні виміри, в яких проходять спогади. Визначення Яйсманна, що стало класичним, хоча первісно й стосувалося насамперед когнітивних дій історичної

пам'яті (щоб з огляду на дидактику висвітлити їх як фундаментальні детермінанти вивчення історії),<sup>10</sup> втім його без проблем можна поширити й на всі ментальні сфери історичної пам'яті. За цим визначенням, історична свідомість – це «зв'язок інтерпретування минулого, розуміння сучасного й окреслення перспективи на майбутнє».<sup>11</sup>

За допомогою цього визначення можна виявити й описати інші властивості історичної культури як вияву сприймання й інтерпретування часу через історичну пам'ять, орієнтування в ньому й визначення цілей. Процес згадування ґрунтується на концепті часу, який три часові виміри (минуле, сучасне і майбутнє) об'єднує в загальне часове уявлення, що виявляється в усучасненні минулого через пам'ять. Пам'ять змінює часовий статус минулого так, що воно, не перестаючи бути минулим, стає просто-таки сучасним і відкриває перспективу на майбутнє. Історична пам'ять втримує дещо з минулого (і через це в принципі забувається інше), і саме так, що його і усвідомлюють як минуле, і пов'язують з теперішнім, властиво, усучаснюють. Як минуле воно, так би мовити, не минає, а це означає, що воно стає історичним і саме через акт пам'яті. Потім воно вступає у зв'язок з теперішнім і майбутнім. Лише в цьому зв'язку воно набуває властивої часової якості свого історичного значення для тих, хто пам'ятає. Отже, дії історичної свідомості не залишають минуле таким, як воно було. Через пригадування того, що ті чи ті події минулого та їхня пов'язаність були такими, якими були, вони втрачають статус минулого і набувають

<sup>10</sup> Jeismann K.-E. Didaktik der Geschichte. Die Wissenschaft von Zustand, Funktion und Veränderung geschichtlicher Vorstellungen im Selbstverständnis der Gegenwart // Korsthorst E. (Ed.). Geschichtswissenschaft. Didaktik – Forschung – Theorie. Göttingen, 1977. – S. 9–33.

<sup>11</sup> Jeismann K.-E. Geschichtsbewusstsein // Bergmann Klaus u. a. (Eds.). Handbuch der Geschichtsdidaktik. 3. Aufl. – Düsseldorf, 1985. – S. 40–43.

теперішності й майбутності. Дройзен схарактеризував це як процес, у якому справи стають історією.<sup>12</sup>

Друга властивість історичної свідомості поряд із властивістю часової форми історичної пам'яті стосується способу буття згадуваного. Про нього завжди пам'ятають як про фактичне, як про таке, що справді було, тобто воно становить частку артикуляції досвіду в інтерпретуванні часу. Але водночас цей досвід минулого у спрямованій на згадування діяльності історичної свідомості наповнюють значенням для сучасного. Діяльність історичної свідомості в ділянці історичної пам'яті – це своєрідний синтез емпірії і нормативності, фактів і оцінок досвіду і значення. Вона синтезує час у ділянці набутого досвіду в минулому з часом у ділянці очікувань на майбутнє. В цьому полягає суттєва причина своєрідного розділення історичного пізнання на нейтральну фактичність, з одного боку, і надавання оцінної значущості й визначення змісту, з іншого.

Якщо такий опис історичної пам'яті правильний, тоді варто поставити питання про те, чи існує якась відповідна їй специфічна ментальна операція чи якийсь комплекс систематично пов'язаних між собою ментальних операцій, які продукують таке часове відношення і таке водночас і емпіричне, і нормативне визначення змістів. Одну з таких операцій визначити можна: це – розповідання історій.

Ця теза про специфічно нарративну структуру історичної свідомості збудила активну полеміку, але зазнала мало обґрунтованої критики. Альтернативних концептів, які б виокремлювали інші ментальні процедури як специфічно історичні, немає. Навіть більше, критики теорії нарративності теж апелюють до специфіки історичного, не маючи, звичайно, змоги сказати, в чому вона полягає. Однак тезу про те, що історична свідомість здійснює свою ментальну процедуру історичної пам'яті у формі розповідання історій, потрібно модифікувати чи краще: розширити. Іс-

<sup>12</sup> Droysen J. G. Historik. Historisch-kritische Ausgabe, ed. Leyh P. – Bd. 1. – Stuttgart–Bad Cannstatt 1977. – S. 69.

торична пам'ять і її реалізація через історичну свідомість виявляють не суто наративні елементи й фактори, які проте виконують суто наративну функцію, тобто їх можна цілісно й легко залучати в розповідання історій.<sup>13</sup>

Це образи й символи, які зумовлюють спогади, не будучи історіями, хоча вони їх і генерують. Вони як носії змісту (семіофори)<sup>14</sup> приваблюють історичну свідомість, хоча самі й не несуть і не конденсують в собі історій, що їх розповідають у зв'язку з ними чи використовують їхню символічну силу. Архетипові символи як інтепретативні зразки пам'яті в історичному інтерпретуванні часового досвіду можуть відігравати вагому роль, вони можуть бути принципами, що надають значення, змістовими генераторами інтерпретування часу, хоча самі вони у своєму значенні, у своїй наповненості змістом – і це найважливіше – не організовані наративно. Приміром, ніч і кришталь (вдався тут до аргументації Готтфріда Корффа) мають значну символічність, через яку вони як змістові конструкти здатні інспірувати історичну пам'ять у формі історій, хоча самі собою вони й не історії. Лише в якійсь конкретній констеляції вони починають виконувати наративну функцію, скажімо, коли в якомусь політичному дискурсі йдеться про актуальні випадки нетерпимості до чужинців і в цьому зв'язку вживають словосполучення «Кришталева ніч». Воно, звичайно, позначає історію, це – «наративна абрєвіатура»,<sup>15</sup> яку той, хто її розуміє, може перетворити на розповідну форму, на більш чи менш оформлену історію.

Дискусія істориків довкола наративу розгорілася через те, що розповідання розуміють як форму викладу й ідентифікують його з презентаціями давньої історіо-

<sup>13</sup> Пор. розділ «Historisches Erzählen» у: Rüsen J. Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte. – Köln, 2001. – S. 43–105.

<sup>14</sup> На цей термін вслід за Кшиштофом Пом'яном звертає увагу Готтфрід Корфф: Korff G., Roth M. (Eds). Das historische Museum. Labor, Schaubühne, Identitätsfabrik. – Frankfurt am Main, 1990. – S. 20.

<sup>15</sup> Про поняття «наративна абрєвіатура» див. с. 66.

графії. Історіографію, яка містить методичні новації сучасного розвитку науки, вже більше не розуміють як оповідь. Вона, як стверджують деякі фахівці, через методичні стандарти, що їх вона сповідує, має інший характер і тому відрізняється від давнішої історіографії, яка цікавилася здебільшого подіями та пов'язаністю цих подій.<sup>16</sup>

Ці методичні інновації справді зумовили появу способів історичного інтерпретування, в яких вагому роль відіграють ненаративні елементи, подібні до теоретичних. Вони – не історії, а тому вони чудовий приклад, який заперечує тезу про наративний характер історичного пізнання. Втім їхнє використання в організації історичних досліджень свідчить, звичайно, на користь цієї тези, вони ж бо слугують для організації історій. (Так, теорія модернізації може, приміром, організовувати новітню німецьку соціальну історію або ж релігійно-соціологічна теорія зняття чарів – історію науки в давній Греції).

Отже, є всі підстави окреслити діяльність історичної свідомості в ділянці пам'яті формально як розповідання тієї чи тієї історії й розглядати цю наративну форму як суттєву рису історичної культури. Це саме та форма, яка зумовлює своєрідний синтез часу й переплетення досвіду й норми в діяльності історичної свідомості в царині формування змісту. Вистачить одного погляду на те, що означає усучаснювати минуле в розповіданні історії, щоб пояснити складну експлікацію цієї специфічної діяльності історичної свідомості й виявити її як повсякденний, ба навіть універсальний і фундаментальний феномен культури в практиці людського життя.

До формального аспекту діяльності історичної свідомості в царині формування змісту додається ще й *функційний*. Історична пам'ять орієнтує в часі та впливає на визначення цілей через інтерпретування часу. Цю орієн-

<sup>16</sup> Так, напр., у: Kocka J. Zurück zur Erzählung? Plädoyer für historische Argumentation // Geschichte und Gesellschaft. – 1984. – 10. – S. 395–408.

тирну функцію можна докладніше описати, розглядаючи історичну свідомість більш диференційовано. Вона має внутрішній і зовнішній аспект, які хоча й переходять один в одного, втім їх легко й відокремити один від одного.

Зовнішній аспект полягає в тому, що орієнтирні рамки практики людського життя одержують часову спрямованість. Через цю спрямованість особисто пережиті, зумовлені діяльністю і спроектовані на майбутнє зміни можна тлумачити за зразком часових перебігів, який наміри утворює на досвіді, а досвід скеровує на наміри. Приміром, у традиційних суспільствах такі орієнтування мають форму постійного повернення того самого або тривання утвердженого колись світового ладу. Противага цьому в модерних суспільствах – це, як відомо, уявлення про поступ, за яким з історичного усучаснення звершень виводять можливості подальших звершень (наприклад, у промисловому виробництві), зумовлюючи й легітимуючи відповідні дії.

Внутрішній аспект історичної свідомості стосується формування *історичної ідентичності*. Це означає, що через історичну свідомість суб'єкти одержують уявлення, за допомогою якого вони виводять окремі свої якості поза межі проміжку свого життя й у змінах часу розуміють і утверджують себе як щось постійне. Ідентичність – це розуміння себе суб'єктами, в якому вони уявлення про свою значущість і думки інших про них мають настільки ув'язувати, наскільки це потрібно для соціальних дій. Ця ідентичність має часову протяжність, зумовлювану пам'яттю, без чого вона б не існувала. Минуле через дії історичної свідомості раз у раз мусять залучати до використання в боротьбі за визнання. Через історію ідентичності стабілізують і дестабілізують, утверджують і критикують, змінюють і підтверджують і до того ж на всіх рівнях, від окремого індивіда, групи й політичної спільноти до великої культури, ба навіть усього людства, бо людство (не в сенсі біологічного виду, а в сенсі спільноти культурно-здатних істот) суттєво підґрунтя для формування ідентичності.

Отже, історична культура – це вироблювана історичною свідомістю історична пам'ять, яка наповнює часове орієнтування життєвої практики визначенням напрямів діяльності і розумінням себе суб'єктами.

Ця дефініція абстрактна. За її допомогою розмаїття культурних дій людини у просторі й часі можна категоріально відокремити від інших і окреслити велику сферу цих дій, зате не можна цього зробити з розмаїттю самих феноменів, уміщених у ній. Якщо категоріальний підхід, що його передбачає термін «історична культура», має бути чимось більшим за претензійність на антропологічну універсальність і глибинність для царини істориків, отож, якщо він має бути чимось більшим, ніж забезпечення суспільного значення й відповідною претензією на визнання, тоді за його допомогою мав би відкритися ширший доступ і до цих окремих феноменів. Насправді це можливо, якщо параметри культурної категорії діяльності історичної свідомості в царині пам'яті окреслити так, що можна буде досягнути усвідомлення себе в цій діяльності й розуміння її тими, хто її провадить, і тими, хто її використовує.

### 3. Відмінності: естетичний, політичний і когнітивний виміри історичної культури

Я хотів би запропонувати поділ, який спирається на фундаментальну диференціацію інтерпретативної функції культури в модерних суспільствах і з огляду на цю диференціацію демонструє й дає змогу подолати односторонність у тематизації діяльності історичної свідомості в царині пам'яті. Діяльність історичної свідомості в царині формування змісту я розклав би на три виміри: *естетичний, політичний і когнітивний*. У кожному з них процедури, чинники і функції історичної пам'яті виявляються по-різному, що надає феноменам історичної культури відповідних контурів. Утім справжні контури вимальовують

вуються лише тоді, коли взаємозв'язок цих трьох вимірів розглядати у їхніх відмінностях.

В естетичному вимірі історичної культури історична пам'ять з'являється насамперед у мистецьких формах, приміром, в історичних романах і драмах.<sup>17</sup> Здається, що такі форми не власне історичні, тобто естетичний вимір цілком далекий від історії. Історичний характер таких художніх творів, їхнє звернення до минулого, що тематизується чи могло б тематизуватися і в історіографії, суперечить їхньому художньому характерові, їхній естетичності. Здається, що формування змісту в таких творах настільки ж далеко від справжньої історичної пам'яті, наскільки літературна чи образотворча (або й музична) фікція віддалена від досвіду, наскільки вона перевершує його силою уяви і, аби могли вичерпати змістовий потенціал художньої фікційності, мусить позбавляти його значущості для практики життя.

Ніхто не заперечуватиме, що такі художні форми – це продукти культури, в яких тематизують історію. Якщо звертати увагу переважно на твори мистецтва, тоді можна не помітити саме того, що в діяльності історичної свідомості, у продукуванні історичної пам'яті специфічно естетичне. «Історична культура» як категорія якраз і має виявляти історичне в естетичному, а не естетичне в історичному й демонструвати його як щось вагоме для специфічної діяльності історичної свідомості в царині

<sup>17</sup> Поп.: Eggert H., Profitlich U., Scherpe K. R. (Eds.). *Geschichte als Literatur. Formen und Grenzen der Repräsentation von Vergangenheit.* – Stuttgart, 1990. Про зв'язок історії й літератури див. дві вступні статті Гізели Бруде-Фірнау і Карін Дж. МакГарді у: Brude-Firmau G., MacHardy K. J. (Eds). *Fact and Fiction. German History and Literature 1848–1924.* – Tübingen, 1990. Див. також: Lützel P. M. *Geschichte in der Literatur. Studien zu Werken von Lessing bis Hebbel.* – München, 1987; Lützel P. M. *Geschichtsschreibung und Roman. Interdependenzen und Differenzen* // Lützel P. M. *Zeitgeschichte in Geschichten der Zeit. Deutschsprachige Romane im 20. Jh.* – Bonn, 1986.

пам'яті. Крім того, суто історичні моменти в художніх творах, зазвичай, другорядні для рецепції і тлумачення їхньої естетичної якості. Якщо б до письменників, що звертаються до історичної тематики, ставилися й оцінювали їх як істориків, тоді вони часто (не завжди) навряд чи мали б успіх і те, що робить їхні твори значущими, досить легко потрапило б поза увагу.

Ні, естетичний вимір історичної культури потрібно шукати й витлумачувати там, де йдеться про суто історичну пам'ять, тобто, наприклад, у творах самих істориків. Те, що його там можна знайти, річ очевидна, позаяк це продукти мовних процедур формування змісту, результати процесів викладу і наскільки історики у цих своїх викладах надають перевагу винятково когнітивним процесам, настільки ж читання цих текстів не зводиться до суто когнітивних операцій. Якщо глянути неупереджено на текстовий характер і специфічно літературну форму історіографії, то стане помітною її естетична якість. Вона виражає не лише результати дослідження й інформує не лише про (політичні) прагнення історичної пам'яті, а й звертається до читача у властивих мовних формах, наприклад, в особливих способах символізації. Без цих форм була б узагалі немислима ефективність історичної пам'яті в культурному орієнтуванні практики життя, на що, зрештою, спроектована й спрямована вся історіографія.

На чому ґрунтується ця ефективність? Що робить історичну пам'ять зрозумілою й доступною, що дає їй змогу ув'язувати віддаленість і нереальність минулого в реальності сучасного? На це питання не можливо відповісти, не звернувши уваги на естетичну якість історичних презентацій минулого. Без панівного в цьому сенсі поняття формальної відповідності чи перформативної значущості (традиційно це називають «красою») історичні твори не могли б розвивати своєї орієнтирної сили на рівні чуттєвого сприймання. Холодна убогість результатів дослідження не розпалювала б уяви, з числою допомогою



історична пам'ять набуває своєї дієвості як підґрунтя для визначення цілей. Те саме стосується й реалізації історично сформульованих політичних намірів. Вони, щоб виконувати свої функції, теж мусять заручатися силою впливу чуттєвого сприймання.

Критерії, процедури й сили специфічно естетичної форми історичної пам'яті, звичайно, не виконують суто підсилювальної функції в сенсі когнітивного впливу і політичних намірів. Для естетичного виміру історичної культури набагато вагоміше те, що вони самі одержують (відносно) самостійність у формуванні змісту історичною свідомістю. Історична свідомість здійснює окрему естетичну діяльність у царині пам'яті, яка має свою специфіку й не потрапляє під когнітивний і політичний вияв історичної пам'яті і відтак її не можна розуміти як простий засіб досягнення їхніх цілей. Прикладом цього може бути метафорика історичної мови чи образи історичного у візуальній комунікації, яка у формі пам'ятників чи інших пам'яток у царині чуттєвого сприймання пронизує цілу шкалу культурного вияву історичної пам'яті від повсякденної й приватної сфери до суспільної і штучно-вигаданої.

Досі мало висвітлювали питання про те, в чому саме специфічна сила естетичного у формуванні історичного змісту. Причина цього, зрештою, і в тому, що в традиційній естетиці і в дисциплінах, що вивчали мистецтво й історію, естетичне й історичне розглядали здебільшого як протилежності.<sup>18</sup> Лише останнім часом постмодерні історично-теоретичні підходи до історіографії зумовили широку експлікацію поезики історичного. Вона зосереджувалася на мовному аспекті формування змісту, в якій часові перебіги є змістовими єдностями. Гейден Вайт пояснює це

<sup>18</sup> Поп.: Rösen J. *Ästhetik und Geschichte. Geschichtstheoretische Untersuchungen zum Begründungszusammenhang von Kunst, Gesellschaft und Wissenschaft*. Stuttgart 1976; Rösen J. *Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte*. – Köln, 2001 (Kapitel 3: Über die Sichtbarkeit der Geschichte).

специфічно естетичне формування змісту як тропологію нарації.<sup>19</sup> Тропи – це ті мовні фігури, з чією допомогою часові перебіги формуються в історії у змістовому поєднанні, тобто їх можна і сприймати, і тлумачити. Втім не цілком ясно, чи достатньо визначати специфіку історичного, спираючись на тропологію.<sup>20</sup> Незаперечне, однак, те, що естетичне формування змісту історичною свідомістю – це діяльність сили уяви, в якій пам'ять наповнюють історичним змістом, тобто вона стає виразником часового перебігу, що як «історія» надає змогу інтерпретувати часовий перебіг сучасної практики життя.

На мою думку, у випадку з цією уявлюваною трансформацією «справ» минулого в «історію» для сучасності немає підстав говорити про фікції, що простежується в працях, ґрунтованих на викладах Гейдена Вайта. Бо це надає діяльності історичної свідомості в царині пам'яті неправдивого враження нереалізованості саме там, де вона оперує життєвими силами чуттєвого сприймання. Здатність історичної свідомості збуджувати уяву якраз не відступає від історичного досвіду, а навпаки, через інтерпретування входить у нього. Це, за словами Леопольда фон Ранке, «здатність відновлювання», яка має «знову репродукувати життя» з минулого.<sup>21</sup> Тобто саме завдяки їй минуле знову оживає в історичній пам'яті. Це означає, що воно стає дієвим у культурних орієнтуваннях актуальної практики життя. Сила іс-

<sup>19</sup> White H. *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*. – Baltimore, 1978 (видання німецькою мовою: White H. *Auch Klio dichtet oder die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses*. – Stuttgart, 1986).

<sup>20</sup> Rösen J. *Geschichtsschreibung als Theorieproblem der Geschichtswissenschaft. Skizzen zum historischen Hintergrund der gegenwärtigen Diskussion* // Rösen J. *Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens*. – Frankfurt am Main, 1990.

<sup>21</sup> Ranke L. von. *Vorlesungseinleitungen* // Ranke L. von. *Aus Werk und Nachlaß*. – Bd. IV. – München, 1975; про тлумачення естетики в Ранке поп.: Rösen J. *Rhetorics and Aesthetics of History: Leopold von Ranke* // *History and Theory*. – 1990. – 29. – S. 190–204.

торичної уяви не перетворює минуле на порожній змістовий утвір без наповненості досвідом, без сутності дійсного, на просту фікцію «того, що власне, було», а наповнює його силою усвідомлення, яке минуло-відсутньому надає переконливості реально-сучасного. Хоча й правильно, що сила історичної уяви мусить виходити за межі голої фактичності минулого, щоб через інтерпретування підносити його до рівня утвору з історичним змістом, утім у цьому процесі воно не втрачає своєї фактичності, а навпаки набуває її, і саме як специфічно історичної. Фактичність минулого в якомусь сенсі мертва й нереальна, властиво, без змісту і значення. Сила уяви історичної пам'яті наповнює цю мертву фактичність живим змістом і значенням, надаючи їй відтак насамперед фактичності (тепер уже історичної) в сенсі реальності й дієвості у структурі досвіду і в інтерпретативній силі культурного орієнтування практики людського життя.

Цим я не хочу сказати, що минуле «як таке» просто фактичне й незмістовне, і що свого змісту воно набуває лише в творчому акті свідомості, через що історія була б просто суб'єктивним конструктом змісту. Історія як традиція вже містить зміст і навіть може індукувати надавання значення історичною свідомістю, яке виходить за межі цього змісту. Бо ж вона присутня в сучасному житті ще до будь-якого усвідомлення, інтерпретування й звернення до неї в пам'яті. Минуле, так би мовити, «зберігається» у практиці сучасного життя. Воно як неминула минулість становить суттєвий умовний чинник формування історичного змісту.

Лише тоді, коли естетичний вплив сили уяви зумовлює історичну пам'ять, яка втратила свій зв'язок із досвідом чи взагалі виходить за межі будь-якого історичного досвіду, лише тоді є всі підстави говорити про фікцію і фікціоналізацію. Але якраз тоді вже більше й не йдеться про специфічно історичну пам'ять. Презентація, в якій визначальний зв'язок пам'яті з досвідом систематично переходить в уявне, де події минулого штучно набувають фактичності, запозиченої в уявності, хоча нам і видається

ся естетичною, втім історичною вона видається лише в обмеженому, у невластивому собі сенсі. Сила уяви естетичного тільки тоді історична і лише протягом того часу, протягом якого вона пов'язана з досвідом минулого або ж краще: опрацьовує цей досвід у собі, але не тоді, коли вона його переводить у творення «чистих» штучних продуктів, не ґрунтованих на досвіді.

Суто політичний вимір історичної культури полягає в тому, що будь-яка форма влади потребує згоди тих, кого ця влада стосується, і що в цій згоді їхня історична пам'ять відіграє важливу роль. Невипадково політична влада презентує себе в історично наповнених символах. Прикладом цього є, скажімо, національні пам'ятні дати, які здебільшого мають нагадувати про джерела політичної спільноти в тому сенсі, що ця спільнота виявляє себе в первісно закладеній нормативній обов'язковості на тривалий час. Історична пам'ять виконує політичну легітимізаційну функцію. Здебільшого вона виявляється у формі усвідомленого формування й шанування традицій, від яких навіть модерні держави загалом не можуть відмовитися, нехай вони свою легітимізаційність і розуміють юридично як легальність (тобто як чинність юридичних норм).

Легітимність – це структурна здатність влади одержувати згоду на своє існування. Історична пам'ять – важливий засіб цієї згоди. Вона ментально уґрунтовує політичну владу, викарбовуючи її у змістових утворах історичної свідомості, які слугують культурному орієнтуванню практики життя. Цей процес сягає аж до глибин історичної ідентичності. Формування ідентичності засадничо відбувається в медіумі влади, а саме в межах окремих суб'єктів, і поміж ними. В міжособистісному формуванні ідентичності обов'язки, самобутність і структури потягів (за термінологією Фрейда, суперего, его і це) поєднуються у такому зв'язку, який уможливорює життєвий процес через керовані змістом дії. Те саме стосується міжособистісного зв'язку між приписуванням собі та приписуван-

ням іншим соціальних позицій, між бажаннями окремого суб'єкта й очікуваннями, з якими стикаються інші. Цей життєво доконечний баланс теж стосується влади.

Отже, політична влада як організовані стосунки суб'єктивно вкорінена й гарантована в житті суспільства. Наскільки цей подвійний баланс внутрішніх інстанцій формування ідентичності та їхнього суб'єктивного внутрішнього й соціального зовнішнього боку стосується часових змін відповідного суб'єкта і його світу, що їх історична свідомість опрацьовує, формуючи зміст, настільки ж і його дії є культурним здійсненням політичної влади. Це здійснення керується принципом влади. Тут можна говорити і про принцип функційної і прагматичної когерентності формування історичного змісту. Це означає, що культурне орієнтування практики життя, одержуване через історичну пам'ять, має відповідати політичним намірам та інтересам, які, щоб бути дієвими, визначають життя суб'єкта. Історична пам'ять спрямовує часову перспективу, в якій минуле виявляє себе як наповнена змістом і значенням історія для сучасного, до того ж завжди (і щоразу) в політичній системі координат, яка відповідає спрямуванню волі, керованому бажанням влади, за яким організують своє життя ті чи ті суб'єкти.

Це, звичайно, не означає, що історична свідомість сліпо підкоряється директивам волі до влади, визначаючи відповідно політичну систему. Саме через те, що система влади потребує свого ментального опертя в історичній пам'яті відповідних суб'єктів, вона мусить мобілізувати їхню згоду, домогтися якої непросто. А тому в діяльності історичної пам'яті, спрямованої на легітимізацію, є й частка критики влади, так би мовити, структурний шанс політичної впертості, з чиею допомогою підвладні доходять згоди з політичною системою. (Досить часто ця критика не безпосередньо виявляється в естетичній формі.) Зовнішні претензії на владу через діяльність історичної свідомості в царині пам'яті переходять у ментальність під-

владних, але при цьому пам'ять якоюсь мірою має відповідати вольовим імпульсам відповідних суб'єктів, через що ті усучаснюють минуле як своє власне.

Когнітивний вимір історичної культури в модерних суспільствах реалізують здебільшого через історичну науку. Вона з її методичним регулюванням діяльності історичної свідомості в царині сприймання, інтерпретування й орієнтування відповідальна за принцип, який регулює когнітивні операції історичної свідомості. Це принцип когерентності змісту, який стосується надійності історичного досвіду і значущості норм, що їх використовують для його інтерпретування. (У звичному сенсі тут можна говорити про істину.) Позаяк когнітивні механізми діяльності історичної свідомості в царині пам'яті достатньо висвітлені у відповідній літературі про підвалини історичної науки й чинність результатів історичних досліджень, вистачить звернути увагу на те, що історичні знання, якими оперує історична свідомість, виконуючи свої культурні функції, мають специфічно когнітивний статус, виражений через методичні операції гарантування їхньої достовірності.<sup>22</sup>

#### 4. Комплексні взаємозв'язки

Розрізнення естетичного, політичного й когнітивного виміру історичної культури ґрунтується на звичному приблизному поділі, який принаймні відповідає досвідному горизонтові модерних суспільств. Наскільки його можна застосувати в аналізі, можуть продемонструвати, зрештою, тільки емпіричні дослідження. Для таких досліджень він, звичайно, виконує евристичну функцію, тобто в якомусь сенсі визначає їхні результати вже наперед. Відтак потрібні подальші теоретичні міркування

<sup>22</sup> Поп.: Rösen J. Historische Vernunft. Grundzüge einer Historik I: Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft. – Göttingen 1983; Lorenz Ch. Konstruktion der Vergangenheit. Eine Einführung in die Geschichtstheorie // Beiträge zur Geschichtskultur. – Bd. 13. – Köln, 1997.

про відношення цих трьох вимірів один до одного. Що чіткіше буде експліковано це відношення теоретично, то чіткішими будуть і феномени.

Розрізнення між мистецтвом, політикою і наукою як трьома сферами історичної культури відповідає не лише очевидним відмінностям у внутрішній логіці і практичному функціонуванні історичної пам'яті в тій формі, в якій вона існує в модерних суспільствах. Для її евристики характерний не лише актуальний вияв модерності. Вона має ще й антропологічне підґрунтя, бо ж її без особливих труднощів можна уgruntувати на трьох основних модулях людської ментальності: на почуттях, волі й на розумі. На цьому антропологічному уgruntуванні трьох вимірів підтверджується й теза про те, що вони всі однаково первісні, і що їх не можна зредувати коштом одне одного. Вони формують систему координат, за допомогою якої можна виявляти сферу ментальної діяльності, описаної в категорії історичної культури.

Однаковість походження трьох вимірів і їхніх принципів (краса, сила та істина) кожному з них надає, так би мовити, рівних прав. Утім це не означає, що їх можна реалізовувати, осмислювати (чи досліджувати) окремо один від одного чи ба навіть у їхньому зовнішньому відношенні один до одного. Навпаки, до тези про однаковість їхнього походження потрібно додати тезу про доконечність їхнього внутрішнього зв'язку. Як почуття, воля й розум поєднані у внутрішньому зв'язку і саме через цей зв'язок спричинюють щось таке, як суб'єктивність чи ментальність, чи навіть інтенційність або визначення змісту дій, так само й три виміри історичної культури проникають один в одного. Лише в такому взаємному проникненні історична свідомість здійснює властиву собі діяльність у царині історичної пам'яті. Власне, немає жодної історичної пам'яті, для якої не були б характерні всі три принципи. Їх окремо можна простежити на прикладі того чи того феномену й пересвідчитися в існуванні їхнього внутрішнього

взаємозв'язку. Приміром, важко уявити собі якийсь історіографічний текст, у якому б поряд з властивими характеристиками методичного забезпечення достовірності історичних знань не простежувалися й формальні естетичні принципи, політичні впливи й наміри. Це не завжди буває прямо й безпосередньо, а щоразу опосередковано і саме так, що текст втратив би свій зміст, тобто свою зрозумілість, якби в формі експерименту усунути з нього естетичні чи політичні чинники. Так само рідко трапляються суто політичні чи естетичні вияви історичної пам'яті.

У цьому зв'язку постає доконечне запитання про те, як пов'язуються одне з одним ці три виміри і відповідно їхні основні принципи. Відповідаючи на це запитання, я не хотів би претендувати на антропологічну закономірність, а з огляду на історичну культуру модерних суспільств експлікувати деякі факти, щодо яких насамперед потрібно простежити, чи і наскільки їм відводять закономірне значення. По-перше, я маю на увазі те, що у відношенні трьох різних модусів формування історичного змісту, здається, існує *наскрізна тенденція до взаємної інструменталізації*, яка зумовлює викривлення в історичній культурі, проблематичні вияви історичної пам'яті. Зауважмо також, що уникнути таких викривлень можна лише тоді, коли діяльність історичної свідомості в царині історичної пам'яті здійснюється за умови *відносної автономності, взаємної критики й обмеження* цих трьох модусів.

Тенденція до інструменталізації ґрунтується на тому, що головну роль для вироблення культурного конструкту «історія» має відігравати відповідно один із модусів, тоді як два інших мають виконувати підпорядковану функцію. Відтак домінування естетичного виміру зумовлює *естетизацію* історичної пам'яті, домінування політичного виміру – *політизацію* і переважання когнітивних стратегій формування змісту сприяє *ідеологізації* історичної культури. Всі три тенденції спричиняють *однобокість коштом тих чи тих потенціалів змісту, поставлених у залежність*.

Так, естетизація історичної пам'яті зумовлює здебільшого дефіцити політичних орієнтирів і слабкість аргументативної сили у поводженні з історичним досвідом.

У модерних суспільствах *естетизація* відбувається переважно тоді, коли змінені констеляції актуального часового досвіду підривають досі культурно домінанті уявлення про перебіг часу, а минуле попри це з огляду на цей розірваний зв'язок із сучасним і його майбутнім має зберігати змістову і значеннєву якість. Визначний приклад такої естетизації – розуміння історії й історіографія Якоба Буркгардта.<sup>23</sup> За її допомогою він намагається подолати орієнтирну кризу в процесі модернізації, в якій з'являється небезпека, що інтерпретаційні зразки історизму втратять свою актуальність. В естетичному одіянні він рятував силу традицій давньої Європи в буремний час модернізаційного здвигу, коли похитнулися підвалини позачасової значущості європейської системи цінностей. В естетичній формі культуру можна було ще врятувати історично, тоді як політично, на думку Буркгардта, врятувати її вже було неможливо. Відтак замість того, щоб здолати кризу політичної орієнтації, він через історичну пам'ять, звичайно, ще більше загострив її, що для когнітивного боку його пропозиції політичного орієнтування мало критичний наслідок деісторизації й реміфізації історичного мислення. Подібні дефіцити політично-функційної когерентності й когнітивної достовірності характерні й для нещодавнього повороту теорії історії до постмодерності. Наскільки одержимо тут нові результати в пізнанні естетичної глибинної структури діяльності історичної свідомості в царині формування змісту, рівно настільки ж традиційні

<sup>23</sup> Поп.: Rüsen J. Der ästhetische Glanz der historischen Erinnerung – Jacob Burckhardt // Rüsen J. Konfigurationen des Historismus. Studien zur deutschen Wissenschaftskultur. – Frankfurt am Main, 1993; див. також прекрасний аналіз у: Jaeger F. Bürgerliche Modernisierungskrise und historische Sinnbildung. Kulturgeschichte bei Droysen, Burckhardt und Max Weber. – Göttingen, 1994.

стандарти фахової раціональності втратять свою дієвість, а історична артикуляція волі до влади набуває некритичного естетичного замилювання.<sup>24</sup>

Що означає *політизація*? Воля до влади домінує в культурному орієнтуванні життя людини через історичну пам'ять і це відбувається щонайменше коштом правдивості. Водночас формальну когерентність історичної форми знижують до рівня простого засобу пропаганди. Це добре відомо і з індивідуального повсякденного, і з достатньо затратного суспільного використання історичної пам'яті з політичною метою.<sup>25</sup> Зрозуміло без зайвих слів, що при цьому значно втрачає достовірність, і так само добре відомо, що й історичні форми викладу водночас втрачають саме естетичну амбівалентність, з допомогою якої політичний примус в історичній культурі поступається місцем шансам на свободу історичної пам'яті. Претензії на політичну владу відокремлюють від когнітивних позицій істинності, внаслідок чого легітимність влади, що про неї, власне, і йдеться, втрачає переконливість, з чим на допомогу політичну владу в модерних суспільствах поєднують із баченням підвладних суб'єктів. Через односторонню політизацію історичну культуру підпорядковують сліпій волі до влади. Цінності історичної пам'яті набувають рис децизіоністичної сваволі, а когнітивні набутки науки обмежують до рівня надавання політично бажаних фактів.

<sup>24</sup> Поп.: Rüsen J. Über die Ordnung der Geschichte. Die Geschichtswissenschaft in der Debatte über Moderne, Postmoderne und Erinnerung // Borsdorf U., Grütter Th. H. (Eds). Orte der Erinnerung. Denkmal, Gedenkstätte, Museum. – Frankfurt am Main, 1999. – S. 79–100; Borsdorf U., Grütter Th. H. Historical studies between modernity and postmodernity // South African Journal of Philosophy. – 1994. – 13. – S. 183–189.

<sup>25</sup> Поп.: Oehler K. Geschichte in der politischen Rhetorik. Historische Argumentationsmuster im Parlament der Bundesrepublik Deutschland // Beiträge zur Geschichtskultur. – Bd. 2. – Hagen, 1989.

Що означає переважання когнітивних елементів історичної культури над політичними й естетичними? Якщо когнітивні стратегії формування історичного змісту переходять у ранг єдиної дієвих, історична культура зазнає спотворень. Претензії на політичну владу когнітивно наповнюються так, що істинність наукових результатів знижується до рівня догматизму відповідної ідеології, а вільне аргументування, як повітря потрібне для наукового поступу, заглинається. Марксизм-ленінізм – особливо красномовний приклад тієї пастки, в яку потрапляє істинність наукових результатів, коли з ними безпосередньо пов'язують претензії на політичну владу, коли їм задля підвищення переконливості, так би мовити, вдягають корону науки. З таким розширенням функцій результатів науки вона руйнує себе якраз у функціях історичного орієнтування, в яких вона може відігравати політичну роль як чинник критики легітимації.

Питання про те, що існує проблематичне розширення функцій і когнітивного виміру історичної культури в його відношенні до естетичного виміру, мало досліджували й обговорювали і насамперед тому, що естетика історичного навіть тоді мала значну практичну силу, коли теоретично вона зникла в процесі розуміння своєї наукової природи історією. Втім вітальність історичного викладу, яка вичерпує силу уяви історичної пам'яті, безпосередньо не належить до природності науково-специфічної історіографії. Проблематичні наслідки систематичного обмеження естетичного формування змісту в історичній пам'яті радше непрямо можна вивчати на виявах цієї пам'яті, в яких формальна когерентність естетичного оспорує свою роль служниці істини, тобто тоді, коли продукують історичний зміст переважно естетичними засобами. Тоді вивільняють якості досвіду й потенціали змісту історичної пам'яті, які хиріють у домінантному доступі до них науково орієнтованої історіографії. Особливо провокаційний приклад цього – фільм про Гітлера

Ганса-Юргена Зюберберга.<sup>26</sup> Водночас це і приклад високих (на мою думку, надто високих) затрат на політичне орієнтування й наукове пізнання, яке вимагає радикальної естетизації історичної пам'яті.<sup>27</sup> Цей приклад, звичайно, засвідчує й те, що існують суто естетичні засоби формування історичного змісту, які стають проблемою в історичній культурі, якщо наука й політика оспорюють у мистецтва його законне місце в історичній пам'яті.

«Історична культура» як категорія має подвійний зміст. Теоретично вона виявляє досвідну сферу і водночас встановлює нормативні позиції практики у цій сфері. Без цього нормативного компонента не можливо пояснити кон'юнктуру цього поняття в громадській дискусії про форми, наповненість і функції історичної пам'яті. Цей подвійний зміст не страшний, бо в проблематичній риторичі через емпіричну аргументацію його можна використовувати для приховування нормативних позицій і навпаки, емпіричний аналіз несподівано наповнювати нормативністю. Втім, з іншого боку, не важко помітити, що теоретичний аналіз трьох вимірів історичної культури і їхнього відношення один до одного може зумовити теоретичні результати, чие практичне значення очевидне.

Отже, з викладених вище міркувань про тенденції взаємної інструменталізації і підпорядкування трьох вимірів і властивих кожному з них механізмів можна зробити практично значущий висновок про те, що свою культурну орієнтирну функцію найкраще може виконувати та історична пам'ять, в якій три її виміри існують у відносній автономності і водночас поєднані один з одним у критичному взаємозв'язку. Політичний примус, який зу-

<sup>26</sup> Syberberg H.-J. Hitler – ein Film aus Deutschland. – Reinbek, 1978. Поп.: Kaes A. Deutschlandbilder. Die Wiederkehr der Geschichte als Film. – München, 1987.

<sup>27</sup> Friedländer S. Kitsch und Tod. Der Widerschein des Nazismus. – München, 1984.

мовлює присутність волі до влади у діяльності історичної свідомості в царині пам'яті, можна подолати естетично через вільне поводження з силою історичної уяви і когнітивно через мобілізацію критичного досвіду. Політичні позиції можуть впорядковувати напрацьовані знання за їхньою значущістю і водночас критикувати властиву фахові довільність наукових досліджень. Методичне аргументування може утримувати силу історичної уяви в межах її пов'язаності з досвідом, за які вона в необмеженій естетичній автономності досить-таки легко переходить. З теорії історичної культури, звичайно, не можна вивести якоїсь системи правил, якої практика культурної діяльності в царині пам'яті мала б просто додержуватися. Зате ця теорія дає змогу виявляти реалізаційні шанси цієї практики й надає критерії її оцінювання.

### 5. Проблеми змісту

У викладених вище міркуваннях про розрізнення трьох вимірів і про їхній взаємозв'язок одне питання не одержало достатнього висвітлення. Йдеться про одне з найважливіших питань історичної культури, а саме про принцип наповнення історичної пам'яті змістом. У жодному з трьох вимірів окремо не може вироблятися історичний зміст, визначальний для діяльності історичної свідомості в царині пам'яті, як орієнтир для практики життя. Він може продукуватися лише в комплексній взаємодії рівних між собою, а відтак і відносно автономних вимірів і через взаємне визнання цієї автономності й одночасного обмеження та критики. Якщо це так, то що тоді в загальній взаємодії трьох вимірів відповідає за цей зміст? У рамках невеликого схематичного викладу, де мають бути накреслені завдання теорії історичної культури, це питання, звичайно, має бути висвітлене, нехай і не в усіх деталях, на які воно заслуговує.

Із цих міркувань зрозуміло, що не можна оминути питання про зміст, хоча якоїсь переконливої відповіді на нього

го й немає. Доки релігія в житті суспільства була загально-визнаним джерелом змісту, не було жодних сумнівів щодо інстанції, довкола якої була можлива інтеграція трьох вимірів історичної культури і міг продукуватися історичний зміст, дієвий для всього суспільства. В ході модернізації ця інтеграція розпалася. Це не має означати, що релігія як джерело змісту виснажилася чи стала зайвою, а тільки те, що вона вже не може гарантувати тієї диференціації, що полягає у відносній автономності трьох вимірів. Час до часу були спроби запровадити інстанції, які б могли перебрати на себе засадничу й інтегративну роль релігії, але всі ці інстанції (наприклад, філософія історії) зазнали невдачі через однобоке наголошування одного з вимірів коштом інших. Жодна з цих інстанцій не змогла досягнути тієї динаміки, що її вивільнила відносна автономність трьох вимірів.

Це, звісно, не означає, що ця динаміка тією мірою, якою вона розвивається, обов'язково продукує беззмістовність, тобто, що культура історичної пам'яті у щораз ширшому процесі модернізації дедалі більше сама себе знищує. Нехай час до часу цілком виправдано і звертали увагу на щораз більший брак змісту в процесі модернізації, що цілком справедливо поширилося й на важливі сфери й вияви історичної культури, втім не можна забувати, що в кожному з трьох вимірів розвинулися критерії змісту, сумісні, пов'язані й поєднані один з одним. У галузі науки – це формальна раціональність методичних процедур, у галузі політики – система універсальних правових принципів політичної легітимності (права людини й права громадянина), а в галузі мистецтва – формальний принцип естетичної автономності. Всі ці принципи можна специфікувати щодо особливостей історичного, тобто щодо ментальних операцій історичної свідомості.

Така специфікація має спиратися на те, що принципам і методичної раціональності, і правової легітимності, і естетичної автономності властивий *формальний універсалізм*. Цей універсалізм – неоднозначний стандарт історичної

культури. Йому з огляду на розмаїття змістів традиційних релігій можна закинути убогість абстрактності, і цей закид – основний тон культурної критики, який супроводжував процес модернізації і нещодавно знову відчутно зазвучав у деяких відмінах постмодернізму. Цей закид справедливий тоді, коли формальний універсалізм естетичних, політичних і когнітивних критеріїв змісту впливає на наповнення історичної пам'яті так, що в ній зникає якраз те, заради чого вона існує: а саме ті чи ті особливості часових обставин і тенденцій, які відповідають тій чи тій особливій ситуації та ідентичності тих, що пам'ятають.

Утім формальний універсалізм модерного формування історичного змісту – це що завгодно, тільки не загроза цим особливостям. Навпаки, це доконечна умова для того, щоб розмаїтість особливостей безперешкодно розвивалася в царині історичної пам'яті. Відтак це й доконечна умова для історичного змісту. Звісно, що вона не достатня, бо розмаїтість історичної пам'яті, вивільнену в формальному універсалізмі методичної раціональності, правової легітимності й естетичної автономності, потрібно переформувувати в когерентні історичні змістові утвори, які відповідають тим чи тим особливим ситуаціям і проблемам формування ідентичності. Що з огляду на таку конкретність культурного орієнтування відповідає за історичний зміст? Що поряд з критерієм змісту формального універсалізму має бути критерієм культурних особливостей?

Є дві позиції формування історичного змісту, що їх тут треба розглянути. По-перше, позиція доконечної партикулярності формування історичного змісту, тобто систематична відмова конкретизувати формальний універсалізм як змістову тотальність історичної пам'яті. Партикулярність водночас (по-друге) означає ще й взаємозалежну відносність трьох вимірів у їхньому зв'язку один з одним, а відтак і засадничу відкритість історичної свідомості, яка щось на кшталт загального змісту розвитку людини і її світу в часі може сприймати радше в негативному сен-

сі, аніж як щось недосяжне, радше як регулятивну ідею, але не як конкретний історичний образ. Це саме та негативність загального змісту, що тільки за її допомогою можна утримувати в пам'яті досвід катастроф цивілізації у XX ст., не применшуючи культурної потреби у формуванні змісту.

## 6. Ідеї щодо подальшого розвитку

Без деяких міркувань про подальший розвиток історичної культури викладене вище буде неповним. Простої згадки про релігію як про домодерну інстанцію інтеграції трьох вимірів і про модернізацію як історичний процес, в якому ця інтеграція розпадається, не достатньо.<sup>28</sup> Проблема змісту тому така актуальна в сучасній історичній культурі, бо її можна розуміти як прикінцеву фазу процесу розвитку, від якого вже не можна відступити. Рамки категорії модернізації надто тісні для характеристики цього процесу. Тут потрібна аргументація, значно ширша в часі. Чи можна дати конкретну назву універсально-історичному процесові в розвитку історичної культури, який не просто узагальнював би європейську модель розвитку, а який би можна було застосувати в міжкультурному плані й саме так, аби водночас вивільнити із тісняви євроцентричного бачення загальносвітовий вимір процесу модернізації? Теорії історичної культури, яка прагне бути і антропологічно засадничою, і сучасно-діагностичною, цього питання не оминати, бо без загальної історизації дістатися від одного до іншого неможливо.

Отже, чи є щось на кшталт універсального напрямку розвитку історичної свідомості? Я хотів би дати ствердну від-

<sup>28</sup> Rüsen J. Historische Methode und religiöser Sinn – Vorüberlegungen zu einer Dialektik der Rationalisierung des historischen Denkens in der Moderne // Küttler W., Rüsen J., Schulin Ernst (Eds). Geschichtsdiskurs 2: Anfänge modernen historischen Denkens. – Frankfurt am Main, 1994. – S. 344–377.



повідь на це запитання і схарактеризувати її як *зростання опрацювання й визнання контингентності* в діяльності історичної свідомості в царині орієнтування. Можна говорити й про в загальному щораз більшу позитивізацію наповненості історичної пам'яті. Первісна культурна орієнтація людського життя за уявленнями про часові перебіги була відносно бідною на наповненість змістом. Контингентний досвід усували в межах формування міфологічного змісту, рухомий актуальний час заспокоювали, переносячи його до часу первісного божественного змісту. Тоді у тривалому й надзвичайно мінливому процесі контингентний досвід, тобто події минулого, позитивні у просторі й часі, можна було наповнювати змістовою якістю первісних джерел. Чи іншими словами: спокійний прадавній час все більше й більше наповнювався рухомим актуальним часом. Позитивізації наповненості змістом відповідає набуття часовості історичною свідомістю. І водночас збільшується кількість специфічно когнітивних операцій забезпечення досвіду. Ці тенденції, що їх можна простежити в усіх розвинених культурах, маючи різноманітне підґрунтя, виливаються згодом у загальний процес модернізації, що охоплює весь світ. У цьому процесі домінує уявлення про лінійний перебіг часу й торують собі шлях вже загадувані позиції універсальної раціональності й легітимності та естетичної автономності.

Досягнутий відтак рівень розвитку формування історичного змісту став у сучасній ситуації проблематичним. Хоча утвори історичного змісту й продукують уже тривалий час і навіть у щораз більших масштабах у всіх відповідних вимірах культури, у межах яких передбачають і транспортують історичний зміст, утім там, де його рефлектують, на передній план виходить його хиткість. Для найновішого повороту в історично-теоретичному аналізі передумов, процедур, форм і функцій формування історичного змісту характерне те, що умови історичного змісту, якими досі не цікавилися, почали піддавати сумнівові. Вивчення діяльності історичної свідомості в царині

ні формування змісту зробило фактичність минулого як носія змісту незмістовним. Як об'єктивний процес часові процедури минулого, що входять до історичної пам'яті у формі наповненого змістом досвіду, виявляються, за словами Макса Вебера, «постійно змінюваною закінченою частиною страшенно хаотичного потоку подій, що котиться крізь час».<sup>29</sup> Із цієї незмістовної фактичності виокремлюють елементи історичної свідомості, що формують зміст, як фікційні, розриваючи відтак наповнений новачіями зв'язок фактичних подій минулого та наповнені змістом і значущістю зв'язки між минулим і сучасним. Лінійне тривання цього зв'язку, глибоко вкоріненого в культурі як уявлення про поступ, видається не здатним на продовження, а отже, просто-таки абсурдним.

Водночас розчиняється і наповненість змістом уявлення про історичну ідентичність, у якій глибина людської суб'єктивності була вкорінена в русійних силах часових перебігів, що підтримували рух цього лінійного зв'язку минулого, сучасного і майбутнього. З історією як з лінійно спрямованим рухом часу розчиняється й суб'єкт, що взяв цей рух на карб своєї ідентичності. А тому вдаються до реабілітації міфічних уявлень про час як до альтернативи розчинення часового спрямування поступу, надаючи нової історичної значущості актуальному моменту, що його вже не повернути в рамки уявлень про розвиток.

Обидві спроби мають інтелектуальну привабливість критичного подолання досі панівних критеріїв змісту історичної пам'яті. Вони однозначно засвідчують існування нової орієнтирної кризи модернізації. Але чи зможуть вони її здолати, не відомо. Тож знову постало питання про зміст, до того ж засадничо. Власне цій засадничості й відповідає категорія історичної культури. У цій категорії

<sup>29</sup> Weber M. Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis // Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Ed. Johannes Winckelmann, 3. A. – Tübingen, 1968. – S. 214.

і в запропонованих в її рамках диференціаціях вимірів і в їхній взаємопов'язаності її можна аналізувати у всій тій комплексності, що в ній вона сьогодні постає.

Цим міркуванням можуть закинути, що вони далекі від конкретних феноменів і сьогоднішніх проблем історичної культури та перспектив її історичного розвитку. Віддаленість від реальності виправдовує себе тим, що історичну культуру потрібно представляти й розвивати як категорію, в якій широку царину історичної пам'яті потрібно насамперед окреслити й понятійно впорядкувати. Розмаїття феноменів і їхня конкретність, а водночас і актуальність історично-культурних дій сьогодні, звичайно, виявляються у властивій їм комплексності не через відмову від якоїсь подібної до теоретичної категоризації, а через завзяту подальшу працю над розвитком теорії історичної культури.

## Розділ 5

### Європейська історична свідомість – передумови, візії, інтервенції<sup>1</sup>

*На те, що було, потрібно дивитися  
такими великими очима, начебто  
це щось, що його ніколи не було.  
Бото Штраусс<sup>2</sup>*

Що таке європейська історична свідомість? На це запитання поки що немає задовільної відповіді. Те, що в історичних культурах різних країн Європи є європейські елементи й виміри, заперечувати не можна. Проте загалом немає ясності, ба навіть панують суттєві розбіжності в думках про те, в чому ці елементи й виміри полягають загалом і окремо.

До європейської історичної свідомості можна підходити з огляду на три питання: Що є? Що має бути? І зрештою: Що ми можемо зробити? Тобто йдеться про наявні феномени, про бачення європейської історичної культури і про активну інтервенцію в процеси, в яких історична свідомість виявляє себе, чи ба навіть стає метою інтенційних дій, як приміром, на уроці історії, в музейних і виставкових презентаціях.

З огляду на ці три різні питання і неясну ситуацію в Європі з цілковитою переконаністю можна сказати лише

<sup>1</sup> Уперше опубліковано в: Rösen J. Kann Gestern besser werden? Essays zum Bedenken der Geschichte. – Berlin, 2003. – S. 91–106.

<sup>2</sup> Strauß B. Wollt ihr das totale Engeneering? // Die Zeit. – Nr. 52. – 20. Dezember 2000. – S. 60.

одне: чим європейська історична свідомість не є, чи точніше, чим вона не може і не має бути. А не може і не має вона бути історичною свідомістю, яку європейські інституції прописують політично і через розпорядження згори перетворюють на справу політичної практики імплементації. Спроба продукувати історичну свідомість у такий спосіб приречена на невдачу, якщо їй нічого не відповідає «знизу», якщо європейський характер історичної свідомості не розвивається з традицій різноманітних національних і регіональних культур. Живу історичну свідомість не можна запровадити розпорядженнями. Зате можна здійснювати інтервенції до актуальних процесів розвитку історичної і культурної пам'яті та різноманітних сфер історичної культури і відтак впливати на напрям такого розвитку.

Навіщо це потрібно? Відповідь на це запитання така ж проста, як і нагальна: тому що процес політичної й економічної єдності Європи потребує культурного супроводу й інтервенції. Європа об'єднується, а такий процес має завжди й культурний бік. Тут ідеться про те, щоб свідомо порушувати питання про історичну ідентичність тих, хто творить цю єдину Європу, й давати на нього обґрунтовану відповідь.

Питання про те, що таке Європа як вимір культурної й політичної належності, звичайно, не постало щойно, а має тривалу передісторію.<sup>3</sup> Втім що далі крокує європейська єдність, то нагальніше воно постає. Чи буде після запровадження спільної для всіх валюти ще й духовна «валюта», з чією допомогою європейські народи зможуть орієнтуватися в економічно сформованому просторі ще й культур-

<sup>3</sup> Lützel P. M. (Ed.). Plädoyers für Europa. Stellungnahmen deutschsprachiger Schriftsteller 1915–1949. – Frankfurt am Main, 1987; Lützel P. M. Die Schriftsteller und Europa. Von der Romantik bis zur Gegenwart. – München, 1992; Lützel P. M. Vom Ethnozentrismus zur Multikultur. Europäische Identität heute // Kessler M., Wertheimer J. (Eds.). Multikulturalität. Tendenzen, Probleme, Perspektiven im europäischen und internationalen Horizont. – 1996. – S. 91–105.

но, чи зможуть вони вважати його своїм і жити в ньому як громадяни наднаціональної політичної спільноти? Таку духовну валюту європейської свідомості не можливо запровадити якимсь розпорядженням, як це було із спільною валютою фінансового ринку. Але це завдання треба виконувати. Відтак виникають згубні викривлення між різними вимірами життя людини в об'єднаній Європі, насамперед між культурою, з одного боку, і політикою й економікою, з іншого. Якщо поставити питання про еквіваленти європейської єдності в царині історичної культури, то відразу ж упадає в вічі, що тут існують викривлення, і що вони стають дедалі складнішими й містять загрозу небезпечного розколу між культурною належністю, спільною економікою й політичними інституціями. За такої роз'єднаності в економіці й політиці панує своя динаміка, яку люди сприймають як відчуженість, і навіть змушені сприймати, якщо внутрішні ментальні виміри їхньої належності не поєднуються в такий самий спосіб з політичними інституціями й економічними просторами.

Належність у формі історичної ідентичності – це особиста справа.<sup>4</sup> Вона слідує своїм директивам і нормам, а відтак політичні тенденції і стратегії, а особливо економічні, не так просто перенести до історичної культури відповідних країн. Можна відмовитися від національної валюти, але зріла історична ідентичність національного чи регіонального походження ніколи не поступиться місцем якійсь загальнішій європейській. Відтак європейська історична свідомість, яка насправді надає орієнтири своїм носіям у щораз більших європейських вимірах їхнього життя, не матиме якогось надзвичайно широко-

<sup>4</sup> Liebsch B. Moralische Spielräume. Menschheit und Andersheit, Zugehörigkeit und Identität. – Göttingen, 1999. Узагальнення найважливіших позицій подає: Schwemmer O. Mischkultur und Kulturelle Identität. Einige Thesen zur Dialektik des Fremden und Eigenen in der Einheit der Kultur // Divination. Studia Culturologica Series. – Vol. 8, Autumn-Winter. – Sofia, 1998. – S. 75–86.

го комплексу елементів, який містив би розмаїтість належностей та інтегрував би європейську належність у цю розмаїтість. Це вимагає неабиякої гнучкості й динаміки, що мало б перевершити дотеперішні ментальні сили належності й окремішності, якщо європейськість справді має стати якоюсь життєвою силою.

Як це виглядатиме в деталях, передбачити, звичайно, не можливо. Втім з огляду на шкільні підручники, навчальні плани й програми вивчення історії можна спроектувати модель, яка враховуватиме цю динаміку і розмаїтість. Ідея створення європейської історичної свідомості у виховних і освітніх процесах різних країн, що зараховують себе до Європи, на базі якоїсь єдиної навчальної програми не має під собою здорового підґрунтя. Така уніфікованість була б смертельною, бо вона б не враховувала зрослої розмаїтості й надалі дієвих історично вкорінених належностей. Зате можна окреслити *основні елементи навчальної програми*, спільні для різноманітних історичних культур навчання історії, внаслідок чого можна буде говорити про якусь провідну свідомість європейської належності, оперту на історичну пам'ять, і яка може стати елементом організованих навчальних процесів.<sup>5</sup>

На чому можуть ґрунтуватися такі елементи? Насамперед думають про *змісти й теми*. Тут ідеться про набір знань, що характеризують Європу історично, як приміром, процес європейської єдності як такий. Але самого змістового наповнення не вистачить. Для живучості європейськи окресленої й уґрунтованої історичної сві-

<sup>5</sup> Jeismann K.-E., Riemenschneider R. (Eds). Geschichte Europas für den Unterricht der Europäer: Prolegomena eines Handbuchs der Europäischen Geschichte für die Lehre der Sekundarstufe II. – Braunschweig, 1980; Pingel F. (Ed.). Macht Europa Schule? Die Darstellung Europas in Schulbüchern der europäischen Gemeinschaft. – Frankfurt am Main, 1995; Pingel F. Europa im Geschichtsbuch // Stiftung Haus der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland (Ed.). Europäische Geschichtskultur im 21. Jahrhundert. – Bonn, 1999. – S. 215–237.

домості так само важливі й її *форми*. Лише у взаємному поєднанні форми і змісту історична свідомість здатна виконувати *функції*, заради яких вона взагалі й формується і стає компонентом громадського зацікавлення і шкільного виховання та багатьох інших практик культурної пам'яті. Основна функція – це функція орієнтування у часових перемінах світу людини і її самої. Люди повинні мати уявлення про те, як їхній світ триває в часі, щоб вони могли скеровувати свої дії у відповідному напрямі. А це вони повинні мати уявлення про те, хто вони в часовій змінності свого світу, від походження їхніх предків до майбутнього їхніх нащадків. Орієнтування практики й формування ідентичності – найголовніші функції історичної свідомості, і саме вони визначають те, як виглядають основні елементи європейськи окресленої й уґрунтованої історичної свідомості і щодо змісту, і щодо форми.

Що стосується *визначень змісту*, то тут насамперед можна звернутися до глибинних чинників історичної належності. Йдеться насамперед про визначальні для сучасної життєвої ситуації події в минулому. Вони настільки здатні формувати ідентичність, наскільки їх наповнюють позитивними нормами й цінностями. Йдеться про джерела й закладення підвалин, звідки можна виводити своє походження й обґрунтовувати майбутнє. Які події людина вважає визначальними для розуміння себе, ніколи не буває встановленим раз і назавжди, проте визначені одного разу, вони зберігають свою вагомість протягом поколінь і змінюються здебільшого повільно. Це відбувається тоді, коли драматичні процеси актуальної історії вимагають нових оцінок значення історичних фактів, що їх досі вважали визначальними. Наведу два приклади таких вагомих для ідентичності подій: Реформація у протестантів і Декларація про права людини й громадянина в тій чи тій модерній парламентській демократії. Таких історично значущих фактів є, звичайно, достатньо, і кожна країна, кожна нація і кожне угруповання в європейських

країнах опирається на ті чи ті факти. Втім нескладно віднайти значущі події, що їх більшість людей в Європі вважає спільно значущими для себе: Декларація про права людини і громадянина, античні джерела європейської раціональності й раціонального права, виникнення міських форм життя, розвиток релігії, особливо в юдействі та християнстві, які визначили своєрідність європейської культури порівняно з іншими культурними просторами світу, сучасні природничі науки, монополія держави на владу, визначні мистецькі здобутки в різні епохи й багато іншого.<sup>6</sup> Європейська свідомість ґрунтується на значенні таких подій і тенденцій у минулому, що виходять за межі однієї нації.

Утім зараховувати лише цю спільну історію до європейської історичної свідомості небезпечно. Сюди треба додати щонайменше ще два погляди на потребу пам'ятати історичні обставини. Для Європи характерна насамперед історія, в якій розширюється й ущільнюється переплетеність стосунків між різними країнами й культурами. Європа – це комунікаційний взаємозв'язок народів, націй, держав, регіонів та інших форм людського співжиття (наприклад, літературні спільноти, угруповання науковців, релігійні конфесії тощо). Зрештою, цей комунікаційний взаємозв'язок не має географічних меж. Динаміка, визначальна для нього і передусім для сучасності, стає лише тоді зрозумілою, якщо усвідомлювати й виводити його тривання із часових глибин, що сягають античності. Європеїзація світу як історичний процес – визначальний елемент європейської ідентичності.

А це вже другий додатковий погляд, а саме ті *історичні тягарі*, які має нести Європа в історичному багажі не лише європеїзації світу. Майбутнє історична свідомість має загалом лише тоді, коли вона демонструє здатність принаймні в загальному здолати традиційну етноцентричну структуру.

<sup>6</sup> Геза Альфьольдь звертає увагу на значення Римської імперії: Alföldy G. Das Imperium Romanum – ein Vorbild für das vereinte Europa? // Jacob Burckhardt-Gespräche auf Castelen. – 9. – Basel, 1999.

Вона полягає в тому, що належність до своєї великої групи наповнюють позитивом (звертаючись до відповідно значущих історичних подій і розвитку), а інакшість інших набуває відмінної, тобто негативної (чи принаймні не такої позитивної) оцінки. Інші на відміну від своєї групи, яка вважає себе цивілізованою, – це варвари або ж відсталі порівняно з оцінюванням себе як прогресивних. Така асиметрична в оцінках історична свідомість універсально поширена і ментально глибоко вкорінена. Вона у своїй культурній логіці утверджує між своїм і іншим відношення напруженості, яке залежно від ситуації може спричинити більш чи менш насильницькі конфлікти.<sup>7</sup> Історія Європи завжди була історією таких конфліктів, а виникнення європейської спільноти і, зрештою, процес європейської єдності були завжди опосередковані такими конфліктами. Варто глянути лишень на обидві світові війни. Пам'ять про такий негативний історичний досвід потрібно підтримувати рівно настільки, наскільки потрібно підтримувати ту силу, що її потребує Європа для перетворення цих конфліктів на мирне співжиття.

Подолати напруженість і конфліктність етноцентризму в логіці історичних відмінностей здатна лише та історична свідомість, у якій виношується амбівалентність в оцінному значенні історичних подій, визначальних для ідентичності. Це стосується не лише історії внутрішніх європейських стосунків, а значною мірою і стосунків Європи зі світом, колоніалізму й імперіалізму, работоргівлі й імперської експлуатації, а ще загрози культурній ідентичності інших країн через жорстке універсалістське насадження цивілізаторських і культурних цінностей і норм.

Цей негативний, темний бік європейської історичної свідомості набуває загальнолюдського виміру там, де в межах європейської історії було вчинено страшні злочини проти людяності, насамперед це стосується Голокосту та злочинів комунізму. Європейську ідентичність визнача-

<sup>7</sup> Huntington S. The Clash of Civilizations. – New York, 1996.

ють переконливість універсалістських норм і цінностей, як приміром, прав людини і громадянина, а ще універсальна чинність раціональності аргументування в науці і, спираючись на такі універсалістські елементи, що їх одержала європейська культура із своєї (партикулярної) історії, вона самовпевнено комунікує з іншими культурами світу. Пам'ять про катастрофи в межах своєї історії позбавляє цю самовпевненість етноцентричної спрямованості.

Водночас утверджують і ті традиції європейської культури, де йшлося про досвід і тлумачення відмінностей у формах людського життя, і де ці відмінності не знецінювали до етноцентричного рівня, а вважали збагаченням. Сюди належать естетична культура мистецтв і герменевтична культура гуманітарних наук, правова культура індивідуалізму і система політичної репрезентативності, де відмінності мирно співіснують одна з одною. У цих традиціях культурну розмаїтість вважають багатством тієї чи тієї країни, тієї чи тієї нації. Здатність визнавати відмінності, що впливає із цих традицій, дає європейській історичній свідомості змогу позбутися етноцентричної замкнутості щодо інших. Тенденції такої замкнутості в такий спосіб, звичайно, не можна ліквідувати повністю. Вони уґрунтовані в логіці культурної належності, що передбачає окремішність, і знову й знову заявляють про себе ментально, культурно, політично та й економічно – постійний стимул, щоб їх цивілізувати. Цей стимул втрачає свою силу на межі належності та визначення неналежного, іншого.

У цьому сенсі Європі є над чим працювати. Навіть самі територіальні межі європейської історичної свідомості невизначені й незафіксовані. Де закінчується Європа? Політично на кордонах Європейського Союзу, економічно її межі зникли в торговельних балансах міжнародних товаропотоків, а культурно вони тим більше розмиті. Навіть інтелектуальна критика культурного універсалізму європейського походження, як і він сам, універсальна. Така відкритість у визначенні історичного змісту спе-

цифічно європейського надає європейській історичній свідомості шанси на майбутнє. Відтак вона може стати вагомим чинником у процесі європейської єдності й визначати те, яке місце відводитиме собі Європа у світі, і як вона буде з ним комунікувати.

Це вже окреслює суттєву *формальну* ознаку суто європейської історичної свідомості. Вона не ґрунтується на фіксованих даностях. Вона не функціонує в однозначних межах між внутрішнім і зовнішнім ні синхронічно, ні діахронічно. Зате вона має процесуальне й динамічне підґрунтя.

Це означає втрату етноцентричної однозначності й набуття внутрішньої розмаїтості з відповідно щораз більшими орієнтирними шансами.<sup>8</sup> Етноцентрична однозначність історичного орієнтування ґрунтується на трьох принципах. Це – позитивне оцінно-нормативне наповнення своєї історії і негативне наповнення історії інших (нормативний самопозитивізм або оцінне маніхейство), неперервне тривання свого розвитку від джерел і до проєкцій на майбутнє (ре-проєктивна телеологія) й однозначне розміщення свого розвитку, наповненого позитивними оцінками, в центрі історії з відповідною знецінювальною маргіналізацією інших (територіальний централізм).

Така (ідеально-типова) структуризація історичної свідомості як культурного медіуму формування ідентичності властива всім культурам й існувала в усі часи. Вона й досі характерна для історичної свідомості в Європі. Її легко можна використати для формування європейського виміру історичної свідомості і знайдеться достатньо прикладів того, наскільки вона дієва і в культурному процесі європейської єдності. Було б дивно, якби було по-іншому.

<sup>8</sup> Щодо наступного викладу пор.: Rüsen J. Für eine interkulturelle Kommunikation in der Geschichte. Die Herausforderungen des Ethnozentrismus in der Moderne und die Antwort der Kulturwissenschaften // Rüsen J., Gottlob M., Mittag A. (Eds). Die Vielfalt der Kulturen / Erinnerung, Geschichte, Identität. – Bd. 4. – Frankfurt am Main, 1998. – S. 12–36.

Вирішальні тут, утім, протилежні сили: інтегрування негативного досвіду в розуміння себе в історичному сенсі, розуміння того, що становлення сьогоденної Європи – це не неминучий процес, що триває від античності до модерного секуляризованого світу, напружений і зворотний розвиток у кількох центрах культурної гегемонії та нецентралістського підходу до територіального уявлення про те, де просторово розташоване своє порівняно з іншим.

Оцінке маніхейство етноцентричного історичного образу зазнає систематичних зломів через інтегрування негативного історичного досвіду в образ свого «я». Репроєктивну телеологію так само можна позбавити дієвості, глянувши тверезим поглядом на контингентність історичного розвитку, на злони й розриви в ньому. На відміну від традиційного етноцентризму, який ґрунтується на фундаментальному розділенні центру й периферії, європейська історична свідомість децентралізована. Вона не знає якогось центру Європи, а знає лише набір різних центрів та їхній комплексний взаємозв'язок. З огляду на її нормативну структуру для неї характерна амбівалентність, яка не дозволяє усувати негативний досвід і негативні явища своєї історії з образу свого «я» і приписувати їх рисам інакшості інших. Варварство вже більше не розглядають як щось позаєвропейське, а визнають його частиною своєї історії.

Відтак європейська історична свідомість набуває комунікативної структури, внаслідок чого вона у відношенні до інших культур стає здатною до визнання, що може пригашувати й цивілізувати потенційні конфлікти у світі. Наскільки вона завдяки цим рисам знову ж таки позитивно відрізняється від інших форм історичної свідомості, що ґрунтуються на традиційному етноцентризмі, настільки ж вона через цю відмінність і не скочується до цього етноцентризму, позаяк тримає його в пам'яті як елемент своєї історії. Завдяки такому європейському вимірові «етноцентризму відмінності» історична свідомість набуває значної миротворчої здатності.

Якщо ці риси історичної свідомості набудуть дієвості й орієнтирної сили в різних європейських країнах, тоді у стосунках різних європейських націй зросте і здатність до взаємного визнання. Воно стосується тих відмінностей, які у традиційній національній історичній свідомості містилися потенційні конфлікти й були джерелом людиноненавистницького ставлення й агресивної поведінки. Європа у формі такої історичної свідомості – це *належність до відмінності й через відмінність*, як кажуть: єдність у різноманітності.

Для такої єдності характерні насамперед загальні принципи європейської культури, суттєві для історичного процесу європеїзації світу: методична раціональність, формальне право, універсалістська мораль тощо. Цей універсалізм, звичайно, абстрактний. Він усуває відмінності, що, якщо наповнювати його прихованим партикуляризмом, робить його залежним від ідеології. У такому випадку Європа виступає за цивілізацію світу, а культурна ідентичність неєвропейських народів потрапляє під загрозу. Втім наскільки різноманітність через взаємне визнання відмінностей сама стане формою, основною величиною європейського універсалізму, настільки ж він змінить свій вигляд і перетвориться на шанс для миру.

Орієнтирна здатність історичної свідомості лише тоді матиме на це змогу, коли в ній утвердиться така амбівалентність, яка виникає внаслідок перебирання негативно-історичного досвіду до історичного самоусвідомлення. Таке перебирання негативно іншого (варвара) до позитивно свого (цивілізованого) не просто усуває чи розмиває відмінність між європейським і неєвропейським. Навпаки, воно гостріше окреслює контури культурної відмінності й надає змогу іншим утвердити себе щодо європейців як інші й одержати визнання своєї іншості.

Відтак сформульовано поки що лише абстрактний регулятивний принцип. Наскільки потужним він стане в конкретних практиках культурної пам'яті, історичної освіти й виховання та різноманітних вимірів історичної

культури (насамперед в історичних науках) в різних європейських країнах, залежить від того, наскільки буде виявлене й через пам'ять набуде життєвої сили коріння цього принципу у відповідній своїй історії і в історії стосунків з іншими країнами й народами.

Життєва сила спроектованої й практикованої в такій концепції історичної свідомості значною мірою залежатиме від того, чи і як вона зможе набути свого розвитку в *нових медіях*. Для цього їй, звичайно, спочатку потрібно утвердити в старих медіях: у комунікативних повсякденних процесах і в письмовій культурі історичної освіти. Шанси там цілком не погані: розширення внутрішніх європейських та й міжнародних контактів підсилює шанси на визнання відмінностей один одного через пізнання конкретного відмінного історичного досвіду. В письмовій культурі може утвердитися і через освітні й виховні заклади набути практичного застосування герменевтика гуманітарних наук з її новою спрямованістю на символічні глибинні виміри ставлення людини до світу й до себе.

Ущільнення комунікації через нові медії може ще більше підсилити ці тенденції. Однак це може і навпаки спричинити тиск узагальнювання, тобто користування цими медіями може зумовлювати уподібнювання поглядів, внаслідок чого розмаїтість належності загубиться в мереживі її переплетінь. Утім станеться так чи ні, залежить і від того, наскільки люди братимуть участь у тих процесах, у межах яких розвивається історична свідомість. А чіткіше усвідомлення специфіки європейського (цілковито в сенсі спрямованого у майбутнє проекту) – чинник, який тут важко переоцінити.

## Розділ 6 Міжкультурне комунікування – виклики етноцентризму і відповідь гуманітарних наук<sup>1</sup>

*Ох межі, ах межі  
Ми безмежно обмежені.  
Ізольовані й відмежовані.  
Там – це там, а тут – це тут.*

...  
*Якщо ти там,  
Тоді я тут.  
Буду я там,  
Ти будеш тут.*  
Еріка Манн<sup>2</sup>

*... чужинець у нас самих: він прихований бік нашої ідентичності ... а пізнаємо його в собі, перестанемо його ненавидіти.*  
Юлія Кристева<sup>3</sup>

Міжкультурне комунікування – нагальна вимога часу в історичній культурі. На це є практичні причини. Проблеми,

<sup>1</sup> Уперше опубліковано в: Rösen J., Gottlob M., Mittag A. (Eds). Die Vielfalt der Kulturen (Erinnerung, Geschichte, Identität, Bd. 4). – Frankfurt am Main, 1998. – S. 12–36.

<sup>2</sup> Keiser-Hayne H. Beteiligt euch, es geht um eure Erde. Erika Mann und ihr politisches Kabarett die «Pfeffermühle» 1933–1937. – München, 1990. – S. 92, цит. за: Harpprecht K. Thomas Mann. Eine Biographie. – Bd. 1. – Reinbek, 1996. – S. 830.

<sup>3</sup> Kristeva J. Fremd sind wir uns selbst. – Frankfurt am Main, 1991. – S. 11.



пов'язані з потребою в міжкультурному комунікуванні, виникають не з середини академічного дискурсу, а з'являються в ньому з нагальних практичних потреб. Під «практичними потребами» я розумію проблеми культурного орієнтування практики життя, для яких іще немає випробуваних і надійних розв'язків. Ці потреби виникають з досвіду в різних ділянках, особливо в ділянці політики в процесі глобалізації, та й у повсякденному житті суспільств, що зіштовхнулися із проблемою інтегрування культурних відмінностей у зв'язку з переміщеннями населення, імміграцією чи й зі змінами політичної влади (як у Південній Африці).

Проблему, що виникає у зв'язку з близьким контактуванням різних культур, я насамперед проаналізую у світлі елементарних і загальних процедур формування ідентичності та її вияву в процесі модернізації. Передусім тут треба зупинитися на етноцентризмі в модерності й у зворотних до неї течіях. Потім з огляду на орієнтирну функцію історичного мислення я зосереджу свою увагу на можливостях розв'язання цих проблем у загальному й типовому для всіх ракурсі. І врешті на кількох прикладах продемонструю уявлення про міжкультурну комунікацію і її стратегії, в яких можна втілити таке розв'язання. Основну роль тут мають відігравати гуманітарні науки і насамперед історія.

### 1. Виклик етноцентризму

Рік 1989 радикально переорієнтував світову політику, внаслідок чого з'явилися нові вимоги різних країн на увагу до себе і свою впливовість. Ці вимоги вони обґрунтовували своїми культурними традиціями і їхньою спрямованою у майбутнє переконливістю й уґрунтовували їх на запереченні домінування Заходу. Чинник «культура» і на Заході набув нової й більшої політичної ваги. Світовий лад у системі холодної війни розчинився, а на його місце прийшла ще не достатньо викристалізована, але у своїх основних рисах уже помітна система глобальної переплетеності, в якій

водночас має намір утвердитися й культурна відмінність. Зміни 1989 року генерували потреби в нових політичних орієнтирах і, здається, що «культура» якраз і є відповіддю на ці потреби.

Вагоме свідчення цьому – стаття Семюела Гантінгтона «The clash of civilizations», що лягла згодом в основу його більшої праці.<sup>4</sup> Щоб здолати орієнтирну кризу, що виникла після 1989 року, Гантінгтон пропонує інтерпретувати світову політику за зразком «clash of civilizations», відповідно плануючи й реалізуючи її. Тож основна величина політичного орієнтування має назву «культура» (саме так я переклав би «civilization»). Вона позначає систему цінностей і символів, яка встановлює ідентичність як властиве спільноті основне переконання в його щонайбільшому соціальному поширенні, і яку треба розглядати як суттєву умову для політичної діяльності. Категорія культури визначає належність і окремішність, протиставляє колективне «я» інакшості інших й окреслює системи стосунків різних суб'єктів діяльності. Насправді немає нічого нового в тому, що «культура» відіграє таку роль. Зацікавлення Гантінгтовою працею ґрунтується на чомусь іншому: на його характеристиці міжкультурних відносин як «clash». Для його розуміння культури, що легко зводиться до традицій, в яких важливу роль відіграють Шпенглер і Тойнбі, характерна логіка формування колективної ідентичності, за якою загалом войовничі відносини між великими суб'єктами різних культур – просто-таки

<sup>4</sup> Huntington S. The Clash of Civilizations // Foreign Affairs. – 1993. – 72. – S. 22–49; Huntington S. The Clash of Civilizations. – New York, 1996. (Видання німецькою мовою: Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. – Wien, 1996.) Вагомим свідченням для підтвердження цих тез є той факт, що Гантінгтон виніс свої ідеї на обговорення перед вибраними представниками зі сфери економіки й науки у фондах Дойче Банк імені Альфреда Герпгаузена. Пор.: Seebacher-Brandt B. u. a. (Eds.). Kampf der Kulturen oder Weltkultur? Diskussion mit Samuel P. Huntington. – Frankfurt am Main, 1997.

звичне явище. На місце холодної війни політичних систем приходять холодна війна культур і не бракує драматичних візій про грізних ворогів ззовні, що загрожують самим підвалинам власної культури, Заходів. Стратегічне значення і політично-економічна втілюваність цієї концепції культур як фундаментальних великих суб'єктів політичної діяльності у тривалому конфлікті за владу лежать на долоні. Вона продукує образи ворогів, а відтак стимулює ту діяльність, яка легітимізує військово-промислові інституції й поживляє ресурс політичної діяльності через загальне уявлення про структуральну загрозу й загальну ворожість.

Цей концепт черпає свою переконливість із дуже давнього історичного досвіду і властивої йому логіки етноцентричного формування ідентичності як культурної основи усупільнення людини. В цьому етноцентризмі я вбачаю основну проблему орієнтування, що виникає у сьогоднішній ситуації нових міжкультурних стосунків, і пропозиції до її розв'язання. Думки, такі як у Гантінгтона, що ґрунтуються на етноцентричному мисленні, пропонують розв'язок проблем орієнтування, що й сам проблематичний, бо тут міжкультурну комунікацію розглядають під кутом зору «зіткнення». Удавшись до термінології Томаса Гоббса, можна сміливо говорити про позицію *bellum omnium contra omnes* і відтак зрозуміло, що тут висунуто не стільки розв'язок проблеми, скільки саму проблему в овечій шкурі розв'язку.

Під етноцентризмом можна розуміти одну з культурних практик тлумачення світу й розуміння себе серед багатьох інших, а саме ту, що ґрунтується на єдності якогось конкретного соціального утворення й виводить належність із начебто об'єктивних природних критеріїв. Але я хотів би вживати цей термін в іншому, переносному значенні й позначити ним ту культурну стратегію формування ідентичності, що охоплює цілком відмінні величини належності й вибудовує засадничу структуру, «логіку» належності й окремішності. У цьому значенні етноцентризм універсальний, що відпо-

відає й історичному досвідові. Кожна людська істота має встановити й утримувати таке ставлення до себе, яке відрізняє її від інших. Через цю відмінність вона набуває своєї ідентичності, що в культурному сенсі доконечна життєва умова. Під етноцентризмом я розумію поширену культурну стратегію набуття ідентичності через відрізнєння своєї групи від інших так, що свій спільний для своєї групи соціальний простір сутнісно відмежується від простору життя інших. Це відрізнєння наповнюють оцінками, які ставлення до себе визначають позитивно, а інакшість інших – негативно. Етноцентризм розділяє світ на своє й чуже, на «людське» й «не по-людському варварське», на «цивілізоване» й «дикє», на «світле» й «темне» чи хай би як іще могли звучати такі дихотомії. Таке розділення відбувається водночас і в просторовому, і в часовому плані.<sup>5</sup> За деякої самокритики це оцінне наповнення відмінності між своїм і чужим може одержати і протилежний знак. Тоді інакшість інших стає проєкційною площею бажаності для свого, перевернутою щодо його реальної відмінності.

Етноцентризм, отже, дефінює свою ідентичність через відповідне відрізнєння від інших. Інакшість розташовують поза межами своєї форми життя так, що система цінностей, що її визначає соціальне угруповання довкола свого й відомого, відмінна від тієї системи, яка регулює оцінку і ставлення до інших. В етноцентричному мисленні позитивними цінностями наділяють своє, а протилежне вкладають у концепцію інакшості інших. Інакшість – це лише негативний відбиток свого «я». Через таке негативне оцінне наповнення інакшість інших слугує для обґрунтування й легітимації власної самоповаги.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Масаюкі Сато наводить ілюстративні приклади з картографії: Sato M. *Imagined Peripheries. The World and its Peoples in Japanese Cartographic Imagination* // *Diogenes*. – 1996. – 44. – S. 119–145, особливо S. 132.

<sup>6</sup> Поп.: Neumann E. *Tiefenpsychologie und neue Ethik*. – Frankfurt am Main, 1985, S. 38. Прекрасний опис такої етноцентричної

Є цікавий етнологічний факт, який ілюструє цю підставову нерівність оцінювання у формуванні ідентичності на засадах етноцентризму. Більшість назв на позначення соціальної єдності своєї належності, тобто тієї життєвої форми, до якої почуваються нормативно належними, означають просто й чітко: людина або люди. А це означає, що інші з-поза меж свого – не люди. Ось кілька прикладів таких назв для своєї групи: кхої-кхої, банту, єгиптяни, апачі, команчі, інуїти. Такі найменування цілком і повністю етноцентричні. Цінність бути людською істотою пов'язують тільки зі своєю групою, а інакшість інших характеризують через брак власне такої оцінної якості чи навіть, що ще гірше, через протилежність до неї.

Формування ідентичності, що йде в рідчизні директив такої культурної стратегії етноцентризму хочеш-не-хочеш мусить спричинити зіткнення (clash) різних ідентичностей. Це зіткнення однозначно ґрунтується на тому, що інші, довідавшись про негативне оцінювання себе, його не акцептуватимуть, а навпаки негативно оцінюватимуть відмінність інших уже зі свого боку. Етноцентризм перетворює культурну відмінність як доконечну умову самотності на протиріччя, на наповнену оцінками суперечність між спільним і відмінним, властивим собі й інакшим. Зіткнення, війна всіх проти всіх, у фундаментальній етноцентричній операції формування ідентичності має логічне підґрунтя. Комунікація між різними спільнотами, що розуміють себе й характеризують інакшість інших на засадах етноцентризму, керується принципом побороення одне одного. Тут панує природний стан, описаний Томасом Гоббсом.

У цьому фундаментальний і радикальний виклик для регулювання міжкультурних відносин сучасності. Для Гантінгтона етноцентризм формування культурної ідентичності такий очевидний, що він його окремо не тематизує й не

поведінки подає: Müller K. E. Identität und Geschichte: Widerspruch oder Komplementarität? Ein ethnologischer Beitrag // Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde. – 1992. – 38. – S. 17–29.

рефлектує. Якщо спиратися на нього, тоді війна – це таки справді основа основ у стосунках різних культур, і своя ідентичність знову й знову по-новому народжується з цієї війни. Війна ж бо – це тільки фізичне втілення культурного принципу відмінності у процесі формування ідентичності. Починають, так би мовити, на духовному рівні зі слів, образів і символів відмінності. А в кінці вже зброя і кров та смерть мовлять однаковою мовою етноцентризму. Прикладів цього у світі скільки завгодно. Якщо не вважати нормальним те, що відбувалося в колишній Югославії, в Руанді, в Судані, в Тибеті чи й у нас, де горять гуртожитки для біженців і вбивають людей через їхню інакшість, якщо не вважати це природним для людини і, на жаль, неминучим, тоді це приклади нерозв'язаної проблеми міжкультурної комунікації. Найрадикальніший і у своїй радикальності прагматичний історичний приклад етноцентризму – це Голокост.

## 2. Етноцентризм і глобалізація: виклик модерності

Процес модернізації зумовив досить специфічну й комплексну форму етноцентризму: поширення західної форми життя всією планетою, внаслідок чого домінуючим став універсальний раціоналізаційний підхід до культурного орієнтування життя людини. Історичним символом цього домінування став європейський імперіалізм. Кардинально змінивши життя людей у більшості незахідних країн, він і досі є для них суттєвим викликом. Цей виклик полягає у втраті їхньої культурної особливості через універсалізаційну раціональність людського ставлення до світу, яка виникла в Європі. Панування цієї раціональності сприймають як засадничу загрозу традиційно усталеній ідентичності.

Є цікавий документ, який дає назву цьому викликові. Американська антропологічна асоціація напередодні ухвалення Об'єднаними Націями 1948 року Загальної декларації прав людини оприлюднила «Statement on Human Rights».

У цьому тексті антропологи застерігають від культурного імперіалізму Заходу над іншими культурами. Вони заявляють, що поширення викладених у Декларації про права людини західноєвропейських уявлень про критерії легітимного ладу в державі й суспільстві загрожують незахідним стандартам організації політичного й соціального життя. «How can the proposed Declaration be applicable to all human beings and not be a statement of rights conceived only in terms of the value prevalent in the countries of Western Europe and America?» Вони вимагають «respect for differences between cultures». <sup>7</sup> Між тим ця критика стала вже загальним надбанням інтелектуальних дискусій про проблеми «озахіднення» всього світу не тільки на Заході. Критика імпліцитно спрямована проти модернізації як узагальнення західних життєвих принципів через їхнє застосування до незахідних традицій і форм життя.

Права людини – це лише один приклад модернізаційних чинників західного походження. Вони – це лише частина загальної раціональності, яка почала діяти в усіх вимірах людського життя, змушуючи їх до уніфікації. Модернізація підпорядковує розмаїття форм людського життя уніфікаційній силі технологічного поступу, ринкової економіки, методичній раціональності в науці та іншим механізмам раціоналізації. Цю раціоналізацію розглядають здебільшого як глобалізацію західної культури, що не залишає місця іншим культурам. З цього огляду модернізація – це виклик відмінності й розмаїтості в культурі, виклик «фурії знищення», як критикував Гегель політичну раціональність Французької революції, чий символ він убачав у гільйотині.

Цей виклик усвідомили й на Заході. Як відомо, Макс Вебер говорив про «камеру, міцну як сталь», в якій задихається культурна креативність Заходу. <sup>8</sup> Модернізацію називали

<sup>7</sup> The American Anthropological Society. Statement on human rights // American Anthropologist. – 1947. – 49. – S. 539, 542.

<sup>8</sup> Weber M. Die protestantische Ethik. Eine Aufsatzsammlung, ed. Johannes Winckelmann. – München u. a., 1965. – S. 188.

«трагедією культури», а обидві світові війни – жахливими свідченнями цієї трагедії. <sup>9</sup> Тож модернізація особливо небезпечний вияв етноцентризму. Західна культурна особливість підкорює інакшість незахідних культур і змушує їх пристосовуватися, внаслідок чого нівелюються культурні відмінності, а для ідентичності інших постає просто-таки смертельна загроза. До того ж західна культурна особливість внаслідок свого розширення й перетворення на загальну руйнує й саму себе. Цей етноцентризм тому такий радикальний, бо він в універсалістському підході раціональних стратегій опанування світу й себе вже більше не залишає місця інакшості інших і своїй самотності.

Але й критика цієї модерної раціональності, що сама себе універсалізує, не виводить за межі проблематики етноцентризму, а ще більше її загострює. У течіях, протилежних до примусів модернізації, заявляє про себе прагнення встановити такий лад життя, який би радикально заперечував універсалізаційні принципи модернізації й наголошував неповторність кожної форми життя. Цю неповторність установлюють і запроваджують знову ж таки засобами модерної раціональності в антимодерній системі. Відтак антимодерністське повернення до відповідно своєї культурної особливості наповнюється руйнівним потенціалом універсалістської раціональності й продукує поборований західний етноцентризм, заперечуючи його. Так модернізація додає антиуніверсалістську складову в оборону партикулярної ідентичності, яка керується принципом етноцентризму.

Така реакція на модерність не просто справа незахідних країн, а була і є *виступом модерності проти себе самої*. У цьому виступі зливаються західні й незахідні течії у поборованні універсалізаційних тенденцій раціонального ставлення до себе і світу. «Clash of civilizations» як було, так і зостається

<sup>9</sup> Поп.: Jaeger F. Bürgerlichkeit. Deutsche und amerikanische Philosophien einer Lebensform zu Beginn des 20. Jahrhunderts // Tenfelde K., Wehler H.-U. (Eds.). Wege zur Geschichte des Bürgertums. – Göttingen, 1994. – S. 171–206, особливо S. 176–179.

ся. Два найвідоміші приклади цього – націонал-соціалізм і фундаменталізм (у його різних релігійних формах). Відтак Голокост якраз і не засвідчує сутності модерності. Навпаки, націонал-соціалізм й інспірована ним політика – це загалом антимодерна течія, яка елементи модерності використовує як засоби для визначення антимодерних цілей. Це саме та антимодерна модерність, яка формує жакіття й небезпеку націонал-соціалізму, і яка зумовила такий його велетенський і деструктивний вибух. Та ж сама діалектика модернізації визначає нині й різноманітні фундаменталістські течії та їхній антимодернізм.

Тож актуальні проблеми етноцентризму мають і антропологічний, і історичний бік. Але в обох випадках ідеться про однозначно культурний феномен. Бо ж ідеться про розуміння себе й інакшість, тобто про культурні визначення й тлумачення форм людського життя. Проблема етноцентризму – це проблема міжкультурної комунікації. Це проблема незаповненої прогаліни між культурною відмінністю і транскультурним, ба навіть універсалістським дискурсом. Вирішальне питання, що його ставить виклик етноцентризму, звучить так: як можна обґрунтувати й утвердити свою культурну окремішність, що є духовною передумовою фізичного виживання? Як можна водночас вийти за межі цієї окремішності, щоб запобігти битві між різними культурами, до якої хочеш-не-хочеш, а таки дійде, якщо інакшість знецінюють, маргіналізують, а то й заперечують і знищують? Чи є ще якийсь вибір, окрім культурної окремішності, з одного боку, і транскультурної універсальності, з іншого? Така альтернатива була б фатальною. Її подолання і сприяння розв'язанню фундаментальної проблематики етноцентризму – одне з найважливіших завдань гуманітарних наук. Бо на їхній ниві, на ниві «культури», виношується боротьба культур і потрібно знайти змогу перетворити її на іншу форму міжкультурної комунікації.

### 3. Боротьба ідентичностей на ниві історичної культури

Виклик етноцентризму не можна побороти, не тематизуючи історії, бо історичне мислення – це найважливіша культурна стратегія формування ідентичності. Історія – це медіум розуміння себе, артикулювання й утвердження своєї (особистої й соціальної) ідентичності та концептування інакшості інших за межами і в межах життєвого простору своєї групи. Вона репрезентує минуле як дзеркало, в якому видно риси свого «я» і світу в часовому вимірі. Це стосується і окремих, і соціальних груп найрізноманітнішого розміру, національної, історичної й культурної ідентичності. Ідентичність артикулюють за допомогою історії і об'єктивно, і суб'єктивно, реально і нормативно, як задану і як полишену (останнє цілковито в подвійному сенсі відмови й нормативного зобов'язання). Ідентичність формують, навіть утверджують через пам'ять та історичну свідомість.

Ідентичність – це відповідь на запитання, хто ти (точніше, хто я і хто ми). Таку відповідь дають, розповідаючи здебільшого історичні оповіді. Під «історією» я розумію не специфічно європейський спосіб ставлення до минулого, що спирається на фактичні події й ув'язується в медіумі письма.<sup>10</sup> Історія – це універсальна культурна практика усучаснення минулого через пам'ять, що має за мету орієнтувати практику життя в обставинах сучасності, надаючи їй і майбутньої перспективи. Історична свідомість – це духовна діяльність, у якій тлумачать минуле, усвідомлюють сучасне і проєктують майбутнє. Ця духовна діяльність усучаснювання доконечний медіум

<sup>10</sup> Таке розуміння історії виникло внаслідок тривалого культурного розвитку, що ми його зазвичай виводимо від Геродота й закінчуємо в історичній науці та професійній історіографії сучасності. Типові приклади такого історичного розуміння історії наводять: Breisach E. *Historiography – Ancient, Medieval and Modern*. 2. Aufl. – Chicago, 1994; Simon Ch. *Historiographie. Eine Einführung*. – Stuttgart, 1996.

розуміння себе, вияву й формування своєї ідентичності й водночас формування інакшості інших.

Цю роль історія відіграє в усіх культурах. Ідеться про загальну й фундаментальну діяльність людського духу, що її кожний здійснює як індивід і як член групи, щоб могли жити (точніше: бути) своєю і її (групи) особистою та соціальною ідентичністю. Це охоплює щонайширший горизонт розуміння себе й установлення спільності й відмінності порівняно з іншими, який стосується обширної форми життя, тобто культурної ідентичності.

Ця найширша і водночас найглибша ознака ідентичності, що на її позначення ми вживаємо слово «цивілізація» чи, властиво, «культура», виявляється у досить своєрідний спосіб: через «метаоповіді» (master narratives). Метаоповіді – це відповіді на питання про культурну ідентичність. На Заході в річищі постмодерності такі метаоповіді вже тривалий час критикують.<sup>11</sup> Оголошений тут кінець метаоповідей – це один із симптомів кризи ідентичності в усвідомленні себе західною культурою. Я не думаю, що вже більше не буде метаоповідей Заходу, і саме тому, що культурної ідентичності без метаоповідей не буває. Втім все ж таки ця критика справедлива. Нам потрібні по-новому побудовані оповіді, які можуть сказати, хто ми тепер, бо ми не можемо й не хочемо бути тими, ким були раніше.

Історичні оповіді презентують не лише свою ідентичність, а й описують відмінність порівняно з іншими і з їхньою інакшістю. І в цьому проблема метаоповідей (не лише Заходу, бо інші культури теж мають свої метаоповіді). Метаоповіді – це завжди універсальні історії. У своїй давній формі це міфи, які оповідають творення світу й людей так, що наприкінці цієї історії завжди опиняється форма свого життя, яка у світлі її розвитку виглядає легітимованою і впорядкованою.

<sup>11</sup> Пор. насамперед: Lyotard J.-F. Das postmoderne Wissen. Ein Bericht. – Graz, 1986. – S. 112.

Універсальна історія впливає з логічної доконечності артикулювати й утверджувати свою культурну ідентичність історично. Універсально-історично побудована, приміром, Біблія чи, аби навести несвропейський приклад, міф народу майя «Пополь Вух».<sup>12</sup> І Біблія, і цей міф «універсальні», вони охоплюють цілий світ, презентуючи відповідно свій релігійно вґрунтований життєвий лад як структуру світу загалом, як порядок космосу. Модерні універсальні історії Заходу завдячують тій самій логіці. Вони – результат раціоналізації міфічної космології і перетворення її на ґрунтовану на досвіді історіографію.

Для інакшості інших з таким самим бажанням легітимації і з подібною внутрішньою універсальністю в таких метаоповідах немає місця. Інших інтегрують в інтерпретативний зразок своєї культури, нехай то будуть раніші стадії свого розвитку чи приклади (позитивні або негативні) правил поведінки, обов'язкові для когось, або ж їх висилають на маргінеси, у глухі місцини, де їхній загрозливий і нищівний потенціал зростає, так би мовити, автоматично. (У модерній науці вони стають об'єктом етнології.) Але це означає не що інше, як те, що історичне мислення як таке щонайглибше етноцентричне.

#### 4. Мир через істину?

Якщо йдеться про поборошення етноцентричної логіки формування ідентичності, тоді не можна залишати царини історії, а потрібно розвивати її в межах її відповідних можливостей. Точкою дотику в цьому сенсі є той факт, що історичні оповіді, які формують ідентичність, претендують на істинність, і саме тому, що вони один із чинників у практиці людського життя. У них ідеться про те, чим люди є, і саме в соціальних зв'язках з іншими. Історії такого змісту мають бути зрозумілі тим, хто у сво-

<sup>12</sup> Popol Vuh. Das Buch des Rates. Mythos und Geschichte der Maya. Aus d. Quiché übertr. u. erläut. v. Wolfgang Cordan. 3. Aufl. – Köln, 1982.

їй відмінності почуває спільність один з одним і «живе» чи, власне, «є» цією спільністю як частиною своєї ідентичності. Історії, які презентують і тлумачать установлений колись соціальний лад у часовій перспективі, мусять бути такі, щоб їх могли акцептувати ті, хто цей порядок мусить сприймати. Без такого соціального консенсусу в основі сприйнятливості метаоповідей культурно не вижила б жодна соціальна єдність. А тому історія як культурна практика формування ідентичності – це суттєво більше, аніж просто якийсь винахід чи фікція (принаймні для тих, кого вона стосується). Тому стратегії розуміння себе й тлумачення світу завдяки історичній нарації містять елементи, з чією допомогою таке презентування й тлумачення минулого стають прийнятними. (Такі елементи у сув'язі історичного презентування традиційно називають «риторикою».)

Це претендування на істинність, логічно вбудоване в історичні оповіді, потрібно чітко проаналізувати, позаяк у цьому шанс і висхідний пункт для міжкультурної комунікації. Претендування на істинність універсальне, бо істина сама в собі універсалістська. Ця універсальність належить до формальної структури історичної оповіді. За її допомогою історичні оповіді, на мою думку, можуть заповнити прогалини між універсалізмом і окремішністю.

Це дивне твердження. Бо хіба історія з її претендуванням на істинність не слугує якраз етноцентричному утвердженню самооцінки, що формує ідентичність, і дзеркально протилежного знецінювання інших? Відповідних історіографічних прикладів, а серед них і прикладів з історіографії з претендуванням на науковість, сила-силенна. Щоб не потрапити під лавину протилежних прикладів, спочатку потрібно зауважити, що історична істина – це не єдиний принцип наративного формування змісту, а досить комплексний взаємозв'язок різних принципів. «Істина» пов'язана з різноманітними вимірами й царинами історичної оповіді. Вона пов'язана з

досвідом, цінностями й концептами змісту і значення часової змінності.<sup>13</sup>

Претендування на істинність, убудоване в кожную метаоповідь, набуває в модерних суспільствах специфічної форми, що ми її називаємо *наукою*. Науковість чи раціональність відповідає за істину у формі об'єктивності.<sup>14</sup> Цю об'єктивність часто експлікували й обґрунтовували в завузький і оманливий спосіб, який характеризували, вдаючись до вислову Ранке, що вже став гаслом фаховості, проте, що він, мовляв, хоче «лише показати, як воно, власне, було».<sup>15</sup> Презентацію того, що, власне, було, ідентифікували просто із досвідним наповненням історичних джерел, яке можна виявити через методичну раціональність науки, через критику джерел. Критика джерел, звичайно, важливий чинник пізнання, потрібний для того, щоб історичні оповіді були зрозумілі й прийнятні. І вона відповідає за істину як об'єктивність, але, власне, лише як один-єдиний елемент у досить комплексній когнітивній стратегії, яка як «наука» робить історії зрозумілими та прийнятними.

Хай там як, але критика джерел має вагу попри всі культурні відмінності, коли йде суперечка про зрозумілість і прийнятність різних суперечливих між собою оповідей, і саме коли сперечаються аргументовано з раціональними аргументами. Це стосується незаперечної залежності й пов'язаності критики джерел з методичними процедурами історичного інтерпретування, які критично зібраному

<sup>13</sup> Поп.: Rösen J. Historische Vernunft. Grundzüge einer Historik (Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft, Bd. 1). – Göttingen, 1983; Appleby J., Hunt L., Jacob M. Telling the truth about history. – New York, 1994.

<sup>14</sup> Поп.: Rösen J. Narrativität und Objektivität // Stückrath J., Zbinden J. (Eds.). Metageschichte. Hayden White und Paul Ricoeur. Dargestellte Wirklichkeit in der europäischen Kultur im Kontext von Husserl, Weber, Auerbach und Gombrich. – Baden-Baden, 1997.

<sup>15</sup> Ranke L. von. Geschichten der romanischen und germanischen Völker 1494–1515 // Sämtliche Werke. 2. Aufl. – Bd. 1. – Leipzig 1874. – S. VII.

інформаційному наповненню емпіричних фактів минулого надають насамперед його специфічно історичного значення, а відтак зумовлюють і його суперечливість в етноцентрично організованій боротьбі за ідентичності.

Оскільки кожна історична оповідь пов'язана з ідентичністю, а ідентичність завжди партикулярна, то минуле одержує історичну перспективу. Тобто розповідають не просто про те, «як воно, власне, було», а як це було для тих, хто з цієї історії хоче дізнатися, хто вони. Такий перспективний характер історичної нарації – не заперечування й не обмежування істини, а те, як нею, вдавшись до відповідної когнітивної стратегії, можна скористатися як істиною для когось. За цієї пов'язаності з ідентичністю в оповіді завжди є й інакшість інших. У теоретичному сенсі це можна виразити так, що за умови згоди з історичними оповідями в їхній перспективній структурі завжди йдеться про те, щоб різні перспективи поєднати одна з одною у їхньому взаємному зв'язку.

Отже, перша умова істинності історичної оповіді в тому, щоб з перспективним характером минулого, усучасненого як історія, погоджувалися й усвідомлювали його, внаслідок чого відмінність і розмаїтість перспектив не применшують істини, а навпаки підтверджують її. Істина балансує між відмінністю, яка відокремлює ідентичність від ідентичності так, що з відокремленням у його відмінності від загальної історії можна погодитися. Те, що таку перспективу історії пізнали й рефлексували в процесі виникнення модерного історичного мислення як умову істинності, не випадково.<sup>16</sup> В основі історичних оповідей лежать різноманітні позиції, інтереси й системи цінностей, які потребують визнання своєї різноманітності. Перспективи ґрунтуються на поглядах, а вони своєю чергою виявляють інтереси й зумовлені ними

<sup>16</sup> Поп.: Koselleck R. Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt // Koselleck R., Mommsen W. J., Rüsen J. (Eds.). Objektivität und Parteilichkeit / Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik. – Bd. 1. – München, 1977. – S. 17–46.

погляди й системи цінностей. Без них не було б доступу до минулого. Тоді істина означає, що немає якоїсь єдиної й загально чинної історичної інтерпретації фактів минулого, а що ті ж самі факти через інтерпретацію потрапляють до різних перспектив. Істинність тієї чи тієї історії залежить від відповідного релятивізму чи ліпше: реляціонізму – історичної інтерпретації, яка сигналізує про свою пов'язаність з особливістю ідентичності та її специфічною системою цінностей. До того ж, істина – це ще й методичний принцип, за яким встановлюють відношення між різними перспективами. Якщо б була лиш одна відмінність перспектив і більше нічого, тоді кожна перспектива була б істинною, але тоді така істина – це лише істина простої відмінності. Відтак «clash of civilizations» повторювали б і підтверджували лише на епістемологічному рівні. Істина, власне, означає – зробити рішучий крок за межі простого визнання відмінностей і пов'язати різні перспективи в аргументованому зв'язку, який відкриває їм різні можливості й унеможливує односторонність. Істина надає людям, що виражають свою ідентичність у якійсь історичній перспективі, змогу акцептувати одну або кілька інших перспектив, у яких інші люди виражають свою відмінну ідентичність. В ідеальному випадку таке визнання зумовлює проектування і формування загальної перспективи, акцептованої всіма тими, хто має різну ідентичність.

### 5. Про поєднуваність універсальності й окремішності

Істина – це фундаментальна регулятивна ідея аргументування. Вона формує динамічний дискурс, спрямований на розуміння і згоду (включно із згодою про відмінності). Якщо пильніше глянути на цей спосіб аргументування, то стане зрозуміло, що тут йдеться про мислення, яке за допомогою історії сприяє поєднанню універсальності й культурної окремішності в процесі формування ідентичності.



Перш ніж окреслити цю поєднуваність у всіх її засадах, я хотів би піддати критиці поширений концепт універсальності історичного мислення. Я маю на увазі ту універсальність, що, впливаючи з простого узагальнення своєї особливості, переходить у концепт універсальної історії, яка інакшість інших, звичайно, маргіналізує або нівелює. Це була когнітивна стратегія світової історії, яка стала проблемою для тих, хто не хотів і не був готовий відносити себе до узагальненого «я» інших. Цей вид універсальності можна простежити в більшості концептів універсальної історії аж донині (і не тільки на Заході).

Утім не кожне уявлення про універсальність – це лише узагальнена особливість, яка не визнає інакшості чи пригнічує її. Є принципи побудови історичних оповідей, які звертаються до інших перспектив. Один із цих принципів – це критика у відношеннях між різними перспективами. Різноманітними перспективами можна скористатися для постулу в науці, вдаючись до взаємної критики. Коли одну перспективу критикує інша перспектива, тоді вони обидві змінюються, взаємно модифікуючись чи навіть збагачуючи одна одну. Відтак критика може зумовлювати інтегрування перспектив, а це вже друга стратегія побудови історичних оповідей, що я її хотів би наголосити. Можна виходити з відмінностей між перспективами й аргументуванням перетворювати їх на одну загальну перспективу, яка даватиме простір для відмінностей і гідності інакшості.

Таке взаємне збагачення можливе лише за однієї конкретної умови, вираженої універсалістською категорією рівності. Учасники дискусії мають спиратися на однакову виваженість аргументування, тобто на рівні умови у застосуванні раціональності для переконливості своїх історій. Утім така рівність хоча й доконечна, але самої її не достатньо. Вона абстрактна, позаяк не враховує відмінностей, які якраз і виявляють перспективи. Ідентичність – це не питання того, що ми маємо спільне, а того, що людей відрізняє одне від одного. Наполягання на відмінностях не нівелює рівності, а

виходить поза її межі. До неї можна додати ще один принцип, *принцип взаємного визнавання відмінностей*.<sup>17</sup>

Цей принцип абстрактний і загальний, тобто він ще досить віддалений від конкретної діяльності історичної свідомості в царині пам'яті та її орієнтирних функцій. Він синхроністичний і в своїй простій формі навіть безчасовий. А тому його потрібно застосувати до часової змінності в історичній культурі й відповідно опрацювати. У наступному викладі я хотів би запропонувати кілька кроків у цьому напрямі.

Принцип взаємного визнавання, якщо він має бути плідним для організації історій, що формують ідентичність, у поборенні етноцентризму, має набути форми гіпотетичного й теоретичного уявлення про історичний розвиток. Лише так його можна застосувати до історичного досвіду і насамперед до конкретних процесів історіографії та інших форм історичної пам'яті. Щоб цього досягнути, потрібно виробити евристично плідну позицію, що стосуватиметься історичних змін як таких. Таку позицію формулює загальне питання про те, *чи у формуванні ідентичності є зміна, яка веде від вилучення до залучення*. Це питання потрібно розвинути в провідну гіпотезу, за допомогою якої історію історичного мислення й історіографії можна буде емпірично осягнути в міжкультурному порівнянні й проінтерпретувати у формі теорії.

Що означає зміна від вилучення до залучення? Звичне визначення ідентичності ґрунтується на напрямках етноцентризму. Він у людському світі відводить своєму «я» центральне місце, чітко відмежоване від інших місць, а поза цією межею починається інакшість інших. За такого відмежування елементи свого життя, що їх не хочуть визнавати своїми, відсувають у сферу інакшості інших і відтак «очищують» себе коштом інших. У цьому поля-

<sup>17</sup> Пор.: Taylor Ch. Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. – Frankfurt am. Main, 1993.

гає ментальний елемент «етнічних чисток» і їх політичних жахів. Ідентичність через вилучення ґрунтується на такій процедурі відмежування й відокремлювання: тут – ми, а там – інші. Цю процедуру можна простежити як універсальний феномен у різні часи й у різних просторах. Ба навіть треба визнати, що навряд чи можна уявити собі якусь людську ідентичність, у якій би не було такого елементу відмежування й відокремлювання.

Але є й інші можливості формування ідентичності, ґрунтовані на іншій логіці – логіці *залучення*.<sup>18</sup> В цьому разі інакшість не вилучена, а відіграє окрему роль у межах конфігурації свого «я».

Є приклади такої іншої логіки формування ідентичності. Перший стосується особистого відношення між якимсь «я» і його ворогом. Томас Манн, перебуваючи в екзилі в Америці, написав есеї про Гітлера, чий режим змусив його емігрувати, і назвав його «Брат Гітлер». В цьому есеї письменник пояснює, що в рисах його найлютішого ворога можна виявити елементи духовної основи його «я», його існування як німецького митця і його світобачення. Він наголошує, що таке усвідомлення – це щось більше, аніж просто моральне прокляття: «Краще, ширіше, ясніше й продуктивніше за ненависть – це впізнавання себе, готовність самозаперечення з невідомістю, нехай вона й несе моральну загрозу того, що відвічався говорити ні».<sup>19</sup>

Інший приклад академічний. Він стосується порівняльного методу в історіографії.<sup>20</sup> Тут ідеться про етно-

<sup>18</sup> Хосе Бруннер вдається до подібного розрізнення з огляду на оповіді, що презентують колективну ідентичність: стверджувальне й критичне. Пор.: Brunner J. Pride and Memory. Nationalism, Narcissism, and the Historians' Debates in Germany and Israel // History and Memory. – [1997/98]. – 9. – S. 246–290.

<sup>19</sup> Mann Th. Bruder Hitler // Mann Th. Politische Schriften und Reden. – Bd. 3. – Frankfurt am Main, 1968. – S. 56.

<sup>20</sup> Пор.: Rüsen J. Theoretische Zugänge zum interkulturellen Vergleich historischen Denkens // Rüsen J., Gottlob M., Mittag A. (Eds).

центризм, який полягає в тому, що свою історіографію уґрунтовують у загальному часовому зв'язку від її початків у Геродота і до сучасності як більш або менш єдиний утвір і презентують це як «свій», «західний» вид історіографії. Аналогічно вчиняють і з історичним мисленням іншої культури, скажімо, з історією китайського історичного мислення. Тоді обидві історії порівнюють одну з одною. Логіка цього порівнювання чітка і зрозуміла: тут – ми, а там – інші, й ціле порівнювання (не рефлексивно й не зумисне) побудоване на принципі відокремлення й поділу, на принципі відмінності між «я» й інакшістю.

Це звичний, але неправильний шлях. Можна робити й по-іншому. Можна розробити теорію, перелічивши підставові елементи історичного мислення. Такі універсальні елементи містяться в наративних структурах, концептах ідентичності, формах репрезентації, соціальній контекстуалізації тощо. Із цих засадничих принципів історичного мислення і спектра їхнього різноманітного вияву можна теоретично виробити й систематично впорядкувати ідеальні типи. Порівнявши таку теорію з іншими, насамперед стане помітним те, що в різноманітних феноменах і їхніх зв'язках містяться однакові засадничі чинники історичного мислення. Тоді відмінності не в принципах, а в їхній конфігурації. Тоді відмінність – це питання відношення між однаковими елементами. У процесі такого порівнювання спільні й відмінні риси можна окреслювати й визначати вже не вздовж однієї-єдиної лінії культурних розбіжностей; цю лінію вони постійно перетинають. Відтак вилучення зрештою поступиться місцем набагато комплекснішому усвідомленню розмаїтості історичного мислення. Стане зрозуміло, що своє історичне мислення має багато чого спільного з історичним мисленням інших, а інше з нашим, і що відмінність полягає

Die Vielfalt der Kulturen / Erinnerung, Geschichte, Identität. – Bd. 4. – Frankfurt am Main, 1998. – S. 37–73.

в композиції спільного. Тоді інакшість інших допоможе краще зрозуміти й структуру свого і навпаки.

Це тоді, коли мова йде про зміну в ставленні до формування ідентичності від вилучення до залучення. Мій приклад лиш академічний. Утім запропоновану стратегію можна перенести й на інші сфери ставлення до культурних розбіжностей. Які наслідки тоді це матиме для міжкультурної комунікації?

### 6. Розмаїття голосів у мові культури

Визнання розмаїтості й відмінності в культурному формуванні своєї ідентичності означає, що культурна практика формування ідентичності на ґрунті історичної пам'яті додержується правила давати слово іншим. На рівні теорії історії це, наприклад, означає, що західні експерти не можуть достатньо добре представляти незахідні культури, а потрібно організовувати дискурси, в яких інші самі братимуть участь. У таких дискурсах потрібно обговорити, на які засади вони мають опиратися. В академічній дискусії Заходу такі засади некритично й нерелективно вважають зумовленими наперед. Їх потрібно експлікувати й рефлектувати, щоб їх можна застосовувати в міжкультурному дискурсі. Відтак і теорія історії стане інтегральною частиною міжкультурної комунікації про історію, в якій ітиметься про досвід минулого й інтерпретування його значення для розуміння свого «я» нами й іншими та про зв'язок між нами й ними.<sup>21</sup>

Така історично-теоретична рефлексія не спричинить установлення радикально нових засад аргументування, а засвідчить насамперед те, що ми вже маємо випробувані правила, що їх зможуть акцептувати всі учасники такого міжкультурного дискурсу. Мені спадає на думку, приміром, просте правило про те, що *рефлексія перспектив* – це вже перший крок до їхнього поборення з огляду на пер-

<sup>21</sup> Pop.: Rösen J. (Ed.). Westliches Geschichtsdenken – eine interkulturelle Debatte. – Frankfurt am Main, 1998.

спективу інших. *Історизація* – це ще одна засада ставлення до минулого, перспективного в міжкультурному плані. Без історизації неможливо реалізувати загальну перспективу переходу від вилучення до залучення. Відповідно своє, фундаментальне й засадниче в культурних відмінностях потрібно перенести в рух часової змінності. Вже сама така змінність надає шанс зміни, керованої наміром послабити чи й розірвати культурні тенети етноцентризму. Третя стратегія – це *універсалізація* з огляду на історичні перспективи підставових систем цінностей. Якщо піти цим шляхом, тоді перспективи не звужуватимуть насамперед чи винятково до меж національного, а зводитимуть їх до людства як інтеграла відмінностей. Відкриття таких перспектив дасть іншим змогу говорити й поряд зі своїми відкриє їм їхні перспективи, бо інші так само, як і ми, мають свій концепт людства (а то й такий самий). Відтак потрібно рефлектувати й залучати до аргументації здебільшого імпліцитні уявлення про універсальність, ефективні як оцінні елементи у вираженні ідентичності через історію. Їх можна залучити до дискурсу й випробувати в ньому їхні можливості та їхню здатність до визнавання відмінності й інакшості.

Є не лише випробувані правила комунікації, за якими можна окреслювати й трансформувати етноцентричні принципи міжкультурної комунікації, а й самі культурні парадигми, усталені практики формування культурного змісту, в межах яких це вже відбулося. Є парадигми стратегій універсалізації, які не просто узагальнюють культурні особливості, наповнюючи їх ідеологією і знецінюючи інакшість інших.

Перша й близька історикам парадигма – це усталені методичні *норми історичних досліджень* і практикована в їхніх межах вимога достовірності. Друга парадигма – це парадигма *естетично усвідомлюваного мистецтва*. Художні твори завжди віддзеркалюють культурну специфіку, виражають особливості й специфічний «дух» культури і водночас на рівні естетичного досвіду, сприймання й тлумачення набувають транскультурного значення. Як об

Буркгардт сформулював це так: «Народ, що від вищої мистецької форми сягнув найвищої, зрештою передає всі свої надбання людству і передає їх як уже не національні, не властиві тільки своїй релігії, а як спільні й вічні».<sup>22</sup> Естетична якість має і культурну специфіку, і загальнокультурну універсальність. Чому так? Якщо б можна було відповісти на це запитання, тоді б було зрозуміліше, які потенціали культурного формування змісту можна й потрібно активувати, щоб вирватися з тенет етноцентризму.

Інша парадигма, яка щонайтісніше пов'язана з названими вище, – це *герменевтичний метод у гуманітарних науках*. Герменевтика виявляє й потверджує діалектику свого «я» й інакшості, в якій одне просто-таки зумовлює інше, водночас утверджуючи себе у відмінності, що про неї, власне, і йдеться, й позбувається впершого «бути тільки для себе» й «відмежовуватися від інших». Цей герменевтичний метод у гуманітарних науках потрібно рефлексувати й розширювати, щоб надавати культурній відмінності щораз більшої ваги.<sup>23</sup> Тоді дослідницькі зусилля гуманітарних наук стануть процесом, у якому вони самі нехай і не творитимуть культури визнання інакшості й відмінності, зате розвиватимуть і поглиблюватимуть її.

Гуманітарні науки вже оперті на фундамент традиції такої культури визнання, яку можна розвивати й поглиблювати. Ця традиція – це теж парадигма: парадигма *історизму* в історичній науці зокрема і в гуманітарних науках загалом.<sup>24</sup> Під історизмом я розумію концепт історичного мислення, що інституціоналізувався в гуманітарних науках

<sup>22</sup> Burckhardt J. *Ästhetik der bildenden Kunst. Der Text der Vorlesung «Zur Einleitung in die Aesthetik der bildenden Kunst»*. Aufgrund d. Handschriften komment. u. ed. Irmgard Siebert. – Darmstadt, 1992. – S. 56.

<sup>23</sup> Пор. відповідні міркування з цього приводу в: Mall R. A. *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung*. – Darmstadt, 1995. – S. 51.

<sup>24</sup> Jaeger F., Rüsen J. *Geschichte des Historismus. Eine Einführung*. – München, 1992; Rüsen J. *Konfigurationen des Historismus. Studien zur*

й окреслює *єдність людства в розмаїтті культур*. Ранке схарактеризував це в гідний уваги спосіб: «[...] у залученні різних націй та індивідів до ідеї людства й культури поступ доконечний».<sup>25</sup> Таке уявлення зародилося ще в період пізнього просвітництва, набувши розвинутої форми у XIX ст. Сьогодні ця форма вже завузька та й була вона етноцентричною, утім ідея, закладена в її основу, чинна й досі. Її варто оновити й розвинути.<sup>26</sup> Гуманітарні науки мають розвинути цю ідею, щоб єдність людства, яка може допомогти уникнути боротьби культур, досягалася лише через різноманітність культур, пов'язаних одна з одною регулятивним принципом взаємного визнання. Якщо гуманітарні науки з традиції історизму підтримають такий проект на майбутнє, тоді вони спричиняться до усвідомлення того, що можна сформулювати так: сила і здатність ідентичності здобувати визнання ґрунтується на здатності визнання інакшості інших, що з ними разом живеш.

deutschen Wissenschaftskultur. – Frankfurt am Main, 1993; Oexle O. G., Rüsen J. (Eds.). *Historismus in den Kulturwissenschaften. Geschichtskonzepte, historische Einschätzungen, Grundlagenprobleme*. – Köln, 1996.

<sup>25</sup> Ranke L. von. *Über die Epochen der Neueren Geschichte / Aus Werk und Nachlaß*. – Bd. 2. – ed. Theodor Schieder u. Helmut Berding. – München, 1971. – S. 80.

<sup>26</sup> Це стосується лише тих концептів історизму, які не відкидають загального для всіх націй і народів концепту людства, а відтак і стоять на позиціях рівності. Є напрями й тенденції історизму, що залишають цей концепт поза увагою й замінюють його партикулярною єдністю, через що вже не можна говорити про загальний універсалізм (за винятком власної волі до влади). Німецький приклад цього коротко викладено в: Weber W. *Völkische Tendenzen in der Geschichtswissenschaft // Puschner U. u. a. (Eds.). Handbuch zur «Völkischen Bewegung» 1871–1918*. – München, 1996. – S. 834–858. Багату на ідеї й критичну ревізію традиції історизму з огляду на сучасні проблеми мультикультурності представив: Acham K. *Historismus – Multikulturalismus – Kommunitarismus // Scholtz G. (Ed.). Historismus am Ende des 20. Jahrhunderts. Eine internationale Diskussion*. – Berlin, 1996. – S. 155–173.

## Розділ 7

### Криза, травма, ідентичність<sup>1</sup>

*Історія продумана до кінця, якщо вона  
набула щонайгіршого повороту.*  
Фрідріх Дюрренматт<sup>2</sup>

#### 1. Виклики

Історичні питання виникають із сучасного досвіду. Щоб орієнтуватися у часовій змінюваності світу, потрібна «історія» як культурно доконечна орієнтирна величина. За її допомогою люди засадничо реагують на прадосвід того, що речі їхнього світу й вони самі постійно змінюються, і що ці зміни не так вже й просто інтегрувати до цілеспрямованих намірів їхніх вчинків. Навпаки, їх потрібно інтерпретувати, їм потрібно надати *змісту*, який зі свого боку визначає те, які цілі можна й потрібно визначати й реалізовувати.

Уже стало тривіальним нагадувати про те, що ХХ ст. багате на такий проблемний часовий досвід, а це – дві світові війни, холодна війна, епохальні зміни 1989 року і сучасний процес глобалізації. Зате менш тривіальний той факт, що історичне мислення надзвичайно по-різному реагувало на ці кризи. Про Першу світову війну, наприклад, не можна сказати, що вона як «первісна катастрофа ХХ ст.» насправ-

<sup>1</sup> Уперше опубліковано в: Rösen J. *Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte.* – Köln, 2001. – S. 145–180.

<sup>2</sup> Dürrenmatt F. 21 Punkte zu den Physikern // Dürrenmatt F. *Die Physiker. Eine Komödie in zwei Akten.* Neufassung 1980. – Zürich, 1980. – S. 91.

ді похитнула й змінила підвалини історичного мислення, фундаментальні й провідні погляди історичної інтерпретації (принаймні в царині усталених історичних дисциплін).<sup>3</sup> Вона хоча й зачепила специфічно-модерністські уявлення про поступ і розвиток, утім не змінила провідної переконаності в тому, що «історія» – це позачасовий і властивий усім культурам процес, який можна методично досліджувати, розуміти й зображувати так, що відповідні суб'єкти (від індивіда до великої групи цілої культури) упевнюватимуться у своїй ідентичності в дзеркалі цього процесу й зможуть визначати свою належність до інших і свою окремішність порівняно з іншими.

Проте можливість такого історичного самовпевнення у тривалому ерозійному процесі стала сумнівною. Мета-оповіді (*master-* або *meta-narratives*) культурної належності піддали зрештою засадничій постмодерністській критиці. Її переконливість ґрунтується насамперед на неозорому досвіді того, що незахідні культури свідомо прагнуть уникнути традиційних західних універсально-історичних інтерпретаційних схем, претендують на «власний зміст», тоді як Захід вже більше не може вважати перспективним своє історичне самоусвідомлення, ґрунтоване на категорії поступу. Звичне подальше прописування традиційних уявлень про майбутнє модерних (західних) суспільств набуло катастрофічного забарвлення, що неминуче спричинилося до постмодерного експерименту.<sup>4</sup> Треба було шукати іншого місця для історичного самоусвідомлення, треба було вирватися з тенет цього подальшого прописування і позбавити їх могутньої сили, з одного боку, природно міцного, а з іншого, культурно стимуляційного спрямування розвитку.

<sup>3</sup> Поп.: Küttler W., Rösen J., Schulin E. (Eds). *Globale Konflikte, Erinnerungsarbeit und Neuorientierungen / Geschichtsdiskurs 5.* – Frankfurt am Main, 1999.

<sup>4</sup> Поп.: Rösen J. *Fortschritt. Geschichtsdidaktische Überlegungen zur Fragwürdigkeit einer historischen Kategorie // Rösen J. Historisches Lernen. Grundlagen und Paradigmen.* – Köln, 1994. – S. 188–203.

Одна з причин цього зламу в історичному самоусвідомленні модерних суспільств у тому, що вони свої історичні культури шораз більше відкривають катастрофічному досвіду, який руйнує переконливість давнішого модерного історичного мислення. Постмодерність вважала, що зможе по-іншому сконцептувати людську історичну свідомість. Вважали, що потрібно позбутися об'єктивістських рис начебто наукового історичного пізнання (Новік), зробити історичне мислення розсудливим і посилити його. У межах такої нової спрямованості прагнули позбутися згубних лещат позачасового й культурно незалежного процесу модернізації. Однак поза увагою залишалася могутня сила історичного досвіду, що з нею реальні процеси минулого завжди вписувалися в ті риси сучасної життєвої ситуації, в яких історична свідомість розвиває свої орієнтирні практики тлумачення часу. Згубність жадливих злочинів, що вкарбувалися в історичний образ ХХ ст., завдяки свободі дій творчої історичної сили уяви радше приховують, аніж викривають. А спрямовуватиметься сила тлумачення людської історичної свідомості на цю згубність, тоді їй, звичайно, загрожуватиме криза змісту, з якою пов'язані принципи історичного мислення. Тоді йтиметься про засадничі передумови інтерпретативного освоєння минулого як історії, йтиметься про «зміст» історичного взагалі.

«Травма» – ключове поняття цього виклику.<sup>5</sup> Вона за свідчує, що в історичному досвіді міститься сила руйнуван-

<sup>5</sup> Rüsen J., Straub J. (Eds). Die dunkle Spur der Vergangenheit. Psychoanalytische Zugänge zur Geschichte / Erinnerung, Geschichte, Identität. – Bd. 2. – Frankfurt am Main, 1998 (див. статті Pora, Болебера, Лауба й Поделя); Friedländer S. Trauma, Memory, and Transference // Hartman G. H. (Ed.). Holocaust Remembrance: the Shapes of Memory. – Oxford Cambridge, 1994. S. 252–263; Bronfen E., Erdle B. R., Weigel S. (Eds.). Trauma. Zwischen Psychoanalyse und kulturellem Deutungsmuster. – Köln, 1999; Caruth C. Unclaimed Experience. Trauma, Narrative, and History. – Baltimore, 1996; Bergmann M. Fünf Stadien in der Entwicklung der psychoanalytischen Trauma-Konzeption // Mittelweg. – 1996. – 36, 5. – H. 2. – S. 12–22;

ня змісту, яка б'є й по самому історичному мисленню. Воно може утримувати історичний досвід у сфері предметності, яку воно опановує засобами інституціоналізованої наукової діяльності, лише коштом цієї «об'єктивної» якості. Матеріалізувавши історію на набір дослідницьких предметів, її загнздують когнітивно. «Дикість», що впирається цьому загнздуванню, скочується до підвалин підсвідомого, розростаючись там в анонімну міць витіснення. Лише відкрившись травматичній якості історичного досвіду, яку описують поняттям «цивілізаційний розрив», історичне мислення сягне «вершин» того часу, що його окреслив досвід катастроф цього сторіччя. Голокост – одна з парадигм цього досвіду, у ряд з якою можна поставити інші парадигми в інших культурних контекстах. Попри свої незаперечні відмінності ці парадигми мають одну спільність. Вони вимагають від історичного мислення інтерпретаційних зусиль, на які воно здатне лише тоді, коли вийде за межі культурних передумов своїх модерних можливостей інтерпретування і їхньої постмодерної критики.

## 2. Кризи творять історію, а історії творять ідентичність

Криза для історичної свідомості – звична річ, бо сама історична свідомість ґрунтується на кризах. Не було б криз, не було б жодної історичної свідомості. Під «кризою» я ро-

Bohleber W. Traumata und deren Bearbeitung in der Psychoanalyse // Bios. – 1998. – 11.; Platt K. Gedächtnis, Erinnerung, Verarbeitung. Spuren traumatischer Erfahrung in lebensgeschichtlichen Interviews // Bios. – 1998. – 11.; Laub D. Knowing and not-knowing. Massive psychic trauma: Forms of traumatic memory // International Journal of Psycho-Analysis. – 1993. – 74. – S. 287–302; Kolk B. A. van der. The body keeps the score: Memory and the evolving psycho-biology of post-traumatic stress // Harvard Review of Psychiatry. – 1994. – 1. – S. 253–265; Kolk B. A. van der, Harth O. van der. The intrusive past. The flexibility of memory and the ingrating of trauma // American Imago. – 1991. – 48. – S. 425–454.

зумію часовий досвід *контингентності*. Контингентність – це той спосіб, у який може відбуватися якась подія чи статися якийсь випадок у людському житті, а саме так, що він чи вона не вписується у той чи той інтерпретаційний зв'язок, у якому розтлумачують їх для потреб людського життя. Якби ця подія чи випадок уписувалися в цей зв'язок, тоді б вони не виокремлювалися серед інших і не зумовлювали б окремих ментальних процедур свого тлумачення й інтерпретування. Контингентність – це часова якість, розташована впоперек до перспективи очікування. Події в діяльності людини контингентні тоді, коли вони не реалізують намірів цієї діяльності, а стають частиною досвіду як щось, що так, як воно відбулося, не було передбачено, ба навіть відбулося всупереч намірам. З огляду на впорядкований світ людського розуміння й тлумачення контингентність хаотична й руйнівна. Через це, а саме через те, що контингентність у людському світі – руйнівний чинник, вона стає викликом, здолати який має людський дух. Гамлет цей викличний характер контингентності як часових подій уклав у відомі слова, що ними він коментує появу духа свого батька:

Звихнувся час... О доле зла моя!  
Чому його направить мушу я?<sup>6</sup>

Більш глибоко з огляду на час формулює Шекспір цей контингентний досвід так:

Якби, о господи, могли читати  
Ми Книгу долі, бачити, як час  
В кругобігу рівняє з долом гори!  
Як материк, обриджений своєю  
Тривалістю основ, у морі тане,  
Як берегів ослаб скелястий пояс  
На стегнах у Нептуна! Бачить, як

<sup>6</sup> Шекспір В. Гамлет, принц датський. Дія перша, сцена 5 / пер. з англійської Леонід Гребінка // Шекспір В. Твори: В 6 т. – Київ, 1986. – Т. 5. – С. 32.

У келих перемін життя людського  
Щодень влива фортуна інший трунок!  
Якби юнак щасливий міг побачить  
Своє майбутнє – розпач, небезпеку, –  
Згорнув би Книгу він і тут же вмёр.<sup>7</sup>

Контингентність загрожує культурному часовому ладові, в якому проходить людське життя. Вона ввергає його (за своєю тенденцією) в хаос. Контингентність вимагає від людського духу визначати відношення між учинками й стражданнями, з одного боку, і часовими змінами, з іншого, так, аби можна було узгодити їх обох між собою. Через властивість бути викликом контингентність для історичного мислення завжди має «критичний» характер. Бо її ніколи не можна достатньо зрозуміти як результат зміни, яка не лише виникає завдяки свідомим намірам людських учинків, а й відповідає їм. Тому, щоб пояснити такі контингентні відхилення між успіхом і наміром, знову й знову залучали світ богів. Еврипід говорить про це так:

Усіляке трапляється з волі богів:  
Чого зовсім не ждали, – збувається те;  
В чому певні були ми, – йде прахом не раз.  
Неймовірному – шлях odkрива божество,  
Як цієї ось дії розв'язка.<sup>8</sup>

Людське життя без такого досвіду тривожних чи й руйнівних часових змін, що сталися всупереч сподіванням, очікуванням і намірам, не можливо уявити, а тому не можливо їх і в'явити без тривалих зусиль людини їх побороти, дати їм раду.

<sup>7</sup> Шекспір В. Генріх IV. Частина друга. Дія третя, сцена 1 / пер. з англійської Дмитро Паламарчук // Шекспір В. Твори: В 6 т. – Київ, 1985. – Т. 3. – С. 295–296.

<sup>8</sup> Еврипід. Алкеста / пер. з давньогрецької Андрія Содомори // Еврипід. Трагедії / пер. з давньогрецької Андрія Содомори і Бориса Тена. – Київ, 1993. – С. 62.

Історична свідомість – це ментальна чи духовна відповідь на виклик контингентності.<sup>9</sup> А тому канцлер Ворік на процитоване вище побивання короля Генріха про «переміни життя людського» чітко й однозначно відповідає:

В житті людей трапляються випадки,  
Що днів минулих сутність відбивають.<sup>10</sup>

Історія залучає контингентність до нарративного порядку часових послідовностей, у межах якого вони набувають змісту й значення, а з цим змістом і з цим значенням людська діяльність може відбуватися якраз із огляду на контингентні події в рамках культурного орієнтування, де час «в порядку».

В одному китайському тексті про це відношення між контингентним і часовим порядком з огляду на основне значення «періоду весни й осені» (приписуваних нікому іншому як Конфуцієві) сказано так:

«Щоб упорядкувати речі, що потрапили в хаос, і щоб відновити світовий порядок, немає нічого кращого за «період весни й осені!»<sup>11</sup>

Тож історія ґрунтується на відповідному досвіді часу. Вона – одна з відповідей на «кризу», що її потрібно опрацювати й побороти через інтерпретування. З іншого боку, звідси випливає, що розуміння історичного мислення наявне тоді, коли його тлумачать у відповідь на «критичний» досвід часу.

Контингентність – це не досвідна якість як така. Вона залежить від наявних і культурно дієвих орієнтирів людського життя в часовому перебігові. Її пізнають тоді, коли події

<sup>9</sup> Pop.: Rösen J. Historische Orientierung. Über die Arbeit des Geschichtsbewußtseins, sich in der Zeit zurechtzufinden. – Köln, 1994. – S. 3.

<sup>10</sup> Шекспір В. Генріх IV. Частина друга. Дія третя, сцена 1 / пер. з англійської Дмитро Паламарчук // Шекспір В. Твори: В 6 т. – Київ, 1985. – Т. 3. – С. 296.

<sup>11</sup> Kung-yang chuan, Ai-kung 14th year (дружня порада Ахіма Мітара).

перебувають у «критичному» відношенні до цих орієнтирів, тобто події їх руйнують, збивають з пантелику, тривожать. Культурні орієнтирні рамки практики людського життя дають людям змогу розвивати й простежувати свої цілі й уявлення в часовому перебігові свого життя. Надійність життя людини у відношенні між цілями, засобами й утіленнями її діяльності постійно й засадничо загрожує чи руйнує досвід про те, що важливі для цієї діяльності речі відбуваються так, що їх не цілком можна зрозуміти у світлі її намірів і тлумачення себе. Вирішальна, а для філософії історії просто-таки засаднича антропологічна обставина та, що часову змінність людського світу загалом не можливо зрозуміти, якщо її потрібно пояснювати з огляду на наміри діяльності (щось відбулося, бо хтось так хотів й у своїх діях так учинив).<sup>12</sup> Такий фундаментальний часовий досвід контингентності відображається в достатньо поширеному уявленні про те, що людський світ уже лише через свою змінність у часі зазнаватиме перманентного чи принаймні потенційного розкладання свого порядку, якщо людина, докладаючи постійних зусиль символічної діяльності, не протистоятиме цьому занепадові й не втримуватиме чи не відновлюватиме доконечної для свого життя впорядкованості внутрішніх і зовнішніх обставин. Для людського духу просто-таки визначальне те, що він у стосунках із своїм світом породжує зміст і значення, а цей зміст і це значення вкладаються в іншу логіку, а не в логіку інструментальної раціональності, де йдеться про відповідність засобів відповідним цілям. Це логіка розказування історії, в якій контингентні події наповнені змістом і значенням.<sup>13</sup> Історичні оповіді впорядковують часові зміни ситуацій людського життя, і в цьому порядку контингентність «критичної» події перетворюється на наповнений

<sup>12</sup> Про проблеми пояснення історичного мислення pop.: Rösen J. Rekonstruktion der Vergangenheit. Grundzüge einer Historik II: Die Prinzipien der historischen Forschung. – Göttingen, 1986. – S. 22.

<sup>13</sup> Див.: розділ 2.



змістом і значенням концепт часової змінності людського світу загалом.

Отже, криза, як уже було сказано, закладає підвалини історичної свідомості. Я не стверджую, що «криза» – це досвід без змісту і значення. Контингентність завжди відбувається в культурно вже інтерпретованому світі й не цілком за межами цієї інтерпретації чи всупереч їй (тоді б це був особливий випадок масивної травми). Контингентний характер якоїсь події чи випадку виявляється в тому, що, якщо хочеш зрозуміти те, що відбувається, чи те, що сталося, то потрібно мобілізувати й залучати наявні інтерпретаційні зразки, ба навіть змінювати їх, щоб витлумачити незрозумілі елементи події.

### 3. Травма

Травма – це криза, яка руйнує рамки формування історичного змісту й перешкоджає їх відновленню, внаслідок чого нові рамки могли б виконувати ту саму функцію, що й зруйновані. Травму можна схарактеризувати як «катастрофічну» кризу і за допомогою цієї характеристики відокремити її від інших типів кризи.

Можна вирізнити три типи криз, які визначають відмінні способи формування історичного змісту. Ці типи «ідеальні» в сенсі Макса Вебера, тобто їх можна логічно відокремити один від одного. Втім в історіографії й інших видах історичного мислення та формування історичного змісту вони трапляються у змішаній формі й лише в рідкісних випадках їх можна простежити у «чистій» формі.

«Нормальну» кризу можна побороти культурно установленими можливостями історичної свідомості. Проблемний контингентний досвід інтегрують в оповідь, у межах якої він створює зміст, унаслідок чого людська діяльність сягає свого довершення, позаяк достатньо вже наявного культурного потенціалу формування змісту досвіду часу. Зразки формування змісту, використовувані в такій опо-

віді, не нові. Насправді це лише нове комбонування вже розроблених елементів, присутніх в історичній культурі. Як приклад такого способу поборення кризи можна навести німецьке об'єднання в консервативній інтерпретації. У цьому випадку, аби проблематичному досвідові німецького об'єднання надати значення нормальної «кризи», вдаються до традиційного концепту національної історії. У такій перспективі об'єднання означає лише «повернення» Німеччини на шлях національного розвитку, парадигму якого демонструє ХІХ ст.

«Критичну» кризу можна побороти лише залучивши нові елементи, які суттєво переважають наявний інтерпретаційний потенціал історичної культури. У цьому випадку, щоб зрозуміти минуле, формують нові інтерпретаційні зразки, історичне мислення розвиває нові парадигми. З уваги на це німецьке об'єднання інтерпретували б удаючись до нового уявлення про національну ідентичність, яка традиційний націоналізм змінює й укладає у відкритішу й ширшу концепцію, концепцію, яка відповідає новій ситуації в процесі європейського єднання.

«Катастрофічна» криза руйнує здатність історичної свідомості *перетворювати контингентність на історію, наповнену змістом і значенням*. Тоді випробування зазнають фундаментальні принципи формування змісту, які відповідають за когерентність історичної нарації. Їх доводиться переносити до культурної чужини або й узагалі відмовлятися від них. А тому такій кризі не можливо відвести місце в пам'яті тих, хто має в ній страждати. Коли настає катастрофічна криза, мова історичного змісту вмовкає. Криза стає травматичною. Потрібен час (інколи впродовж кількох поколінь), щоб знайти мову, здатну виразити цю кризу.<sup>14</sup> Візьмімо приклад німецько-

<sup>14</sup> Це не означає, що не роблять спроб надати цій кризі змісту й через пам'ять розірвати її тенета. Катастрофічний характер таких криз якраз і виявляється в тому, що такі спроби зазнають невдачі.

го об'єднання. Коли в листопаді 1989 року впав Берлінський мур, якийсь переконаний функціонер колишньої НДР, скажімо, набув такого травматичного досвіду. Його засадничі переконання зруйновано, і він утрачає зміст свого дотеперішнього життя.

Травматичний характер якоїсь події властивий їй не як об'єктивна якість. Та ж сама подія залежно від наявних інтерпретаційних потенціалів для когось може бути травматичною, а для когось ні. Травмі властиво те, що вона як досвід *з'являється згодом*, тобто спричинена нею проблемність формування змісту в очевидців і учасників з'являється лише після того, як відбудеться подія.

Голокост, звичайно, найрадикальніший досвід такої катастрофічної кризи в історії, принаймні для європейських євреїв, а в різний спосіб і для німців. І для тих, і для тих він унікальний за своїм геноцидним характером і своїм радикальним запереченням та деконструкцією засадничих цінностей модерної культури, що вони їх поділяють. Це заперечення і ця деконструкція поширюються й на принципи історичного інтерпретування, доки ці принципи є частиною модерної культури. А тому Голокост часто характеризували як «чорну діру» змісту й значення, яка знищує будь-яку спробу історичної інтерпретації. Характеризуючи Голокост як «цивілізаційний розрив»,<sup>15</sup> Дан Дінер має на увазі, що його треба розглядати як історичну подію, що зруйнувала культурні можливості розташовування її в історичному часовому порядку, в межах якого її можна розуміти так, аби можна жити сучасним життям також і з огляду на цей досвід. Голокост проблематизує, ба навіть унеможлиблює будь-який неперерваний змістовий зв'язок до і після нього. Йдеться про «межовий досвід» історії, яку не можливо інтегрувати в якийсь когерентний інтерпрета-

<sup>15</sup> Diner D. Zwischen Aporie und Apologie. Über Grenzen der Historisierbarkeit des Nationalsozialismus // Diner D. (Ed.). Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit. – Frankfurt am Main. – S. 62–73.

ційний зразок історії. Будь-яка спроба застосувати до нього загальні уявлення про розвиток зазнає невдачі.

Пропри те Голокост потрібно розглядати як історичну подію й відвести йому місце в історіографічних інтерпретаційних зразках модерної історії, в межах якого ми розуміємо самих себе, виявляємо наші сподівання й побоювання та розвиваємо стратегії нашого комунікування з іншими. Якщо б ми розташували Голокост за межами історії і наповнили його «міфічним» значенням, то він би втратив характер реальної події з досвідними рисами. Водночас це обмежило б і історичне мислення в його доступі до досвіду минулого. Це фундаментально суперечить логіці історичного мислення, бо міф не виявляє такого самого досвідного зв'язку, що його історичне мислення розглядає як доконечну умову своєї достовірності. А тому Голокост – це «межова подія». Його взагалі не можливо втримувати в об'єктивній царині історичного мислення, він завжди виходив за її межі й захоплює осердя ментальних процедур самого історичного мислення.

Розрізняючи між «нормальними», «критичними» й «катастрофічними» кризами, я намагаюся понятійно окреслити особливий характер Голокосту як травми історичного досвіду. Таке розрізнення, звичайно, штучне. Строгий поділ відповідних характеристичних елементів контингентного історичного досвіду – теоретичний конструкт, зумовлений методичними причинами. Катастрофічні елементи не обмежуються лише третім пунктом. Без них узагалі не дійшло б до тієї чи тієї проблематичної кризи історичного досвіду. І навпаки, без елементів нормального взагалі не можливо було б схарактеризувати жодної критичної чи катастрофічної кризи як особливого виклику, а відтак не було б і змоги радикально змінювати сприймання й інтерпретування історії.

Саме штучний характер цього розрізнення дає змогу застосовувати його з метою порівнювання. Таке розрізнення виходить за межі своєрідності Голокосту й подібних до

нього подій, а відтак їх як історичні факти можна звести до якогось абстрактного поняття. Це поняття можна застосувати для ідентифікації, характеристики й інтерпретації модулів історичного досвіду й відповідних їм інтерпретаційних зразків. Різні поняття «кризи» можна застосувати евристично задля вивчення конкретних відношень між досвідами часової змінності та стратегіями їхнього подолання у наративному поєднуванні з іншими подіями. Типологія дає змогу виокремлювати різні вияви уявлення про часову змінність.

Уявлення про перебіг часу, яке об'єднує минуле, сучасне і майбутнє, є найважливішим інтелектуальним засобом історичного мислення, його внутрішньою і часто прихованою «філософією». Вони надають історичного значення проблематичному досвідові часової змінності, розташовуючи його в межах часового порядку, згідно з яким люди діють, а людське самоусвідомлення можна звести до потрібного для життя концепту ідентичності.

Усі три типи контингентності як кризовий досвід ведуть до історії, хоча й до дуже відмінних форм історичного інтерпретування. У першому випадку наративний порядок інтегрує проблемний контингентний досвід у той спосіб, що він його, як казав Гегель, «утаює» (заперечує й консервує водночас). У випадку «критичної» кризи такого інтегрування можна досягнути лише через зміни самого наративного порядку. У випадку з травмою проблемний досвід так само «історизують», але історичний інтерпретаційний зразок змінюють цілком по-іншому. Він заявляє про своє право на когерентний наративний порядок, який залишає поза увагою чи «прикриває» травматичну подію або ж до цього порядку додають беззмисловність як таку. Травматична криза залишає на колії історії сліди незбагненого. На історичній колії часового порядку вона викарбовує розломи й розриви. Вона маркує межі змісту у ставленні до досвіду часу. На когерентності досвіду й тлумачення часових перебігів вона ставить печать амбівалентності й неоднозначності.

#### 4. Історична свідомість

Діяльність історичної свідомості в царині інтерпретування – це завжди ще й процес формування ідентичності. Це стосується і індивідів, і груп. Ідентичність означає когерентність того чи того «я» у ставленні до інших і до самого себе. Ця когерентність має синхронічний і діахронічний вимір. У синхронічному плані ідентичність інтегрує різне ставлення індивідуального чи колективного «я» до інших у єдність, де це «я» свідоме самого себе. Свої стосунки з іншими воно «рефлектує» на себе й формує внутрішню єдність у різноманітності своїх розмаїтих стосунків з іншими. В діахронічному плані ця саморефлексивність поєднана із змінюванням «я» і з його ставленням до інших у потоці часу. Ідентичність у цьому сенсі – це сформоване у протиставленні пам'яті й очікування уявлення про те саме «я» у змінах, що їх зазнає кожна особа й кожна група в плині часу.

Якщо так абстрактно говорити про ідентичність, тоді досить швидко утвердиться неправильне уявлення про неї. Ідентичність – це не фактична єдність, як приміром, якась річ чи неперервна лінія того самого й однакового, а відповідне відношення між різними й змінюваними вимірами свого (індивідуального й соціального) «я». Ці виміри передбачають стать, націю, релігію, регіон, фундаментальні переконання, побоювання, страхи, сподівання, прагнення тощо. Вони поширюються в несвідомий і свідомий простір сприймання, тлумачення, орієнтування й мотивації. Ідентичність містить розмаїті погляди і змішує різні сфери свідомості, цінності, норми й досвід. Угрунтована вона в фундаментальному самовідношенні людської свідомості, а це самовідношення визначене водночас стосунками з іншими особами й групами. Ідентичність, отже, складається з комплексної і часто суперечливої суміші стосунків і ґрунтується, з одного боку, на емоціях і силі уяви, а з іншого, на когнітивних процесах. Це – не єдність, яку формують

різні елементи в межах одного-єдиного інтерпретаційного зразка. Це радше метаєдність різних едностей належності. Вона плитка, не застигла, багатоманітна, не однорідна, суперечлива й не гармонійна. Її когерентність може містити розриви, викривлення, напруженість.

Це стосується і синхронічної, і діахронічної перспективи. Якщо пильніше придивитися до цієї комплексності, тоді, здається, не уникнути питання про те, чи взагалі ще є сенс говорити про одну ідентичність *однієї* особи чи *однієї* групи. Звичайно, соціальну ідентичність можуть визначати клас, релігія, стать і низка інших чинників, і в кожному випадку йтиметься про щось відмінне з різним значенням і різною дієвістю. Утім, якщо б замінити поняття «ідентичність» якимось іншим, яке б виражало розмаїтість і відмінність замість єдності, то це спричинило б неправильне розуміння. Ідентичність – це відношення між цими різними «ідентичностями», якому властивий відповідний мінімум когерентності (як модус самовідношення). Ця когерентність потрібна індивідам чи групам, щоб вони могли жити своїм життям.

У наступному викладі я відійду від міркувань про відношення між синхронічним і діахронічним виміром ідентичності й зосереджуся тільки на діахронічному вимірі, а докладніше на двох темах: на поширенні ідентичності на кілька поколінь і на її угрунтовуванні в подіях минулого, які усучаснюють через причинові наслідки й тлумачення через пам'ять.

Колективна ідентичність укорінена в ґрунтованому на пам'яті усучасненні подій. Події можуть відігравати цю роль укорінення ідентичності лише тоді, коли вони мають специфічний характер «історичних» подій. «Історичні» означає те, що вони мають особливе значення у практичному орієнтуванні життя людей. Це значення полягає в тому, що до нього можна звертатися, коли замислюєшся над тим, хто ти, й виникає потреба сказати про це собі й іншим, а відтак непрямо схарактеризувати й інакшість

інших. А тому одна й та сама «історична» подія в цьому сенсі має завжди дві частини. Це – синтез *фактичності*, ґрунтованої на досвіді, й *інтенційності*, ґрунтованої на цінностях, нормах та інтересах. Цю інтенційність традиційно називали «духом». Сьогодні її здебільшого називають «функційністю». У ній виявляються творчі сили людського духу. Аналізуючи реалізовуваний історичною свідомістю процес формування ідентичності, потрібно чітко розмежовувати обидва елементи. Попри це потрібно пам'ятати, що історичний характер якоїсь події загалом, від початку, є *синтезом* фактів і норм, що їх як синтез пізнають і пам'ятають. Розрізнення між фактичністю й інтенційністю штучне, зате багато чого прояснює, бо динаміка формування ідентичності складається з ментального процесу, в якому якась подія стає історичною, і в якому досвід минулого через інтерпретацію й репрезентацію трансформують у наповнену змістом і значенням історію.

Історична свідомість тому визначена минулим, бо вона формується в реальному життєвому контексті, який виник у зв'язку з тим, що відбувалося в минулому. Доступ до цих передумов формування ідентичності історичною свідомістю, породжених самим минулим у процесі історичного розвитку, не такий уже й вільний. Вони – не просто матеріал для тлумачення й надавання значення, що його вони звідкись одержують, а їх потрібно сприйняти й акцептувати. Лише тоді може діяти ментальна процедура формування змісту про досвід минулого, а історична свідомість виконувати свою орієнтирну функцію. Ці передумови історичної свідомості – результат минулого розвитку, який визначає сучасне життя людей, і який вони мають розглядати як долю. Отож залежність формування історичної ідентичності можна схарактеризувати словами Гегеля як «причиновість долі». «Причиновість» можна конкретизувати як попередню визначеність місця, що його сучасні люди займають у ланцюгу поколінь попри і незалежно від сприймання і ґрунтованого на намірах інтерпретування свого відношення до цього лан-

цюга, частиною якого вони є. Вони ув'язані чи просто-таки «вкинута» (Гайдеггер) у цей ланцюг. У цьому ланцюгу минуле стає дією теперішнім у зовнішніх і внутрішніх умовах та обставинах сучасного життя незалежно від того, хоче воно так чи ні, а інколи й просто-таки всупереч волі тих, хто має влаштовувати собі своє життя за таких умов і обставин. З цього погляду історична свідомість залежить від минулого, яке перетворює її на наповнену змістом і значенням історію.

Таке «причинове» чи «доленосне» відношення між минулим і сучасним не обмежене зовнішніми умовами життя, а передбачає внутрішні, духовно-ментальні умови, тобто й ті умови, які впливають на ставлення до минулого. Доленосний ланцюг поколінь має ментальний вимір, який виявляється в традиціях, упередженнях, ресентиментах, страхах, сподіваннях, системах цінностей, фундаментальних переконаннях і, що дуже важливо, у підсвідомому ставленні й підсвідомих намірах, яким надають сили через примусове забуття. Схематично це «об'єктивне» відношення між минулим і сучасним можна зобразити так:

люди в минулому формують через діяльність, поведінку й страждання умови для майбутнього	минуле
<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
об'єктивне відношення, «причиновість долі»	історія
<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
сучасні люди живуть за умов, що стали наслідком подій минулого	сучасність
<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

З іншого погляду, минуле у своїй формі як наповнена змістом і значенням історія залежить від інтерпретувань

тих, для кого воно важливе. В цьому сенсі минулі події – це, так би мовити, сирій матеріал, який уформовують у концепт часових змін, потрібний для культурного орієнтування сучасного процесу людського життя в часі, а отже, й на майбутнє. Тягар минулого, що обтяжує людську ідентичність відповідальністю за процеси в минулому, які перебувають за межами власної компетенції, стає справою духовної креативності. Минуле залучають до перспективи розвитку. Воно впливається у проекцію майбутнього, яка передбачає те, ким люди хочуть бути згідно з директивами їхньої самооцінки. На місце причиновості долі приходить ґрунтоване на цінностях зобов'язання, пов'язане з подіями минулого. З ними поводяться так, начебто їх можна, так би мовити, очистити в майбутньому ході часової змінюваності людського світу. Схематично це «суб'єктивне» відношення між сучасним і минулим можна зобразити так:

діяльність, поведінка і страждання людей у минулому	минуле
<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
суб'єктивне відношення	історія
<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
колективна ідентичність сучасних людей як наслідок культурної діяльності, присвяченої пам'яті й наслідкам минулого для сучасного	сучасність
<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

У межах цієї напруженості між причиновістю долі та ґрунтованою на цінностях відповідальністю історична свідомість здійснює свої операції формування ідентичності.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Цей подвійний характер історичної пам'яті наголошували Джефрі Олік і Деніел Леві: Olick J. K., Levy D. *Collective Memory and Cultural Constraint: Holocaust Myth and Rationality in German Politics* //

Часова когерентність людського «я» не обмежена проміжком життя індивідів. Соціальні єдності, в межах яких індивіди формують свою колективну ідентичність, поширюють своє часове самоусвідомлення на проміжок життя поколінь. Особиста ідентичність дуже часто пов'язується з таким розширеним часовим проміжком. Усвідомлення належності до якогось міжпоколіннєвого «я» надає індивідам переконаності в довгому триванні. Релігійні чи подібні до релігійних спільноти таке тривання не гребують кваліфікувати як «вічність». Люди трансформують біологічний ланцюг поколінь, що в його межах вони живуть, у культурну часову єдність, яка охоплює минуле, сучасне і майбутнє далеко за межами індивідуального проміжку життя. У цій часовій єдності вони відчують і усвідомлюють своє колективне «я» поза датами свого народження і своєї смерті і так визначають культурну якість своїх соціальних стосунків.

Цю загальну часову єдність породжує й утримує історична свідомість. Вона складається із синтезу досвіду минулого й очікувань на майбутнє. У цьому синтезі минуле усучаснене як духовно рушійна сила, наповнена всім тим, з чим людський дух (у страхові й надії) спрямовується в

American Sociological Review. – 1997. – 62. – S. 921–936. У ставленні західних німців до Голокосту вони виокремлюють міфічний і раціональний виміри. У міфічному вимірі минуле як табу пропонує зразки поведінки, які ухиляються від будь-якого аргументативного пояснення. Тут минуле панує над сучасним. У раціональному вимірі навпаки: зумовленість сучасного мислення й поведінки минулим стає справою вдумливого аналізу. Минуле можна опрацювати і тут уже сучасне панує над минулим. Тоді історизація – це перехід із міфічного у раціональний вимір історичної свідомості. У такому підході зникає специфіка історичного. В однозначному ідеальнотиповому поділі обох вимірів важко виявити, як «міфічний» й «раціональний» елементи історичного мислення перетинаються й поєднуються один з одним у динамічному зв'язку, а багатозаровість історизації спрощується до однолінійного процесу раціоналізації. (Раціоналізація як набуток для роз'яснювання й критики несподівано може стати «раціоналізацією» для приховування абсурдності.)

майбутнє. Це сила пам'яті, яка виявляє риси ідентичності й перетворює минуле на проекцію майбутнього.

Отже, минуле й історична свідомість тісно пов'язані одне з одним, утім вони не ідентичні. Історична свідомість укорінена в духовних силах пам'яті, але вона виходить за її межі в одному вагомому пункті. Вона втримує або оживляє минуле, розташоване за межами пам'яті соціальної групи або окремих осіб. Вона впливає на пам'ять людей і формує її через опрацьований досвід, що його вони або взагалі не мали, або забули чи витиснили.<sup>17</sup> Історична свідомість розширює горизонт часового досвіду. До пам'яті вона додає знання і, звісно, розширює часову протяжність пам'яті до міжпоколіннєвого тривання та неперервності особистого й колективного «я». Ідея цього тривання, яка відповідає потребі в подоланні меж народження і смерті, спричинює культурні процедури й практики, у яких суспільство рефлектує й підтверджує єдність своїх членів та окремішність від інших.

З огляду на три види криз суттєво різняться й відповідна концепція неперервності. За «нормальної» кризи вона пов'язує минуле, сучасне і майбутнє в уже відомій міцній і нерозривній єдності відповідного «я». Рани, нанесені контингентністю історичної ідентичності, загоюють через уявлення про часовий перебіг, дієвий у живій історичній культурі відповідних осіб як інтерпретаційний та орієнтирний зразок. За «критичної» кризи вже немає наготові якихось ліків часового порядку. Їх потрібно «винайти» проробляючи по-новому те, що відбулося. Таке «винайдення» – це не творіння з нічого. Воно структурує елемен-

<sup>17</sup> Про відношення між пам'яттю, забуванням та історичною свідомістю пор.: Ricoeur P. Gedächtnis – Vergessen – Geschichte // Müller K. E., Rüsen J. (Eds.). Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien. – Reinbek, 1997. – S. 433–454; Ricoeur P. Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen // Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge. – Bd. 2. – Göttingen, 1998.

ти історичної нарації в новому концепті часового порядку або ж залучає до нього нові елементи. У новому інтерпретаційному зразку побороють жахи проблемних подій і загоюють розрив часу. За «катастрофічної» чи «травматичної» кризи в самому осерді руйнується засадниче уявлення про перебіг часу й наповнювана змістом єдність минулого, сучасного і майбутнього, а рани історичної ідентичності не перестають кривавити.

### 5. Ідентичність та історична подія

У процедурах і практиках формування ідентичності історичною свідомістю події відіграють вагому роль. Їх пам'ятають і представляють так, що їхня фактична своєрідність стає особливістю і своєрідністю індивідуального або соціального «я».<sup>18</sup> Ці філософські поняття описують відомі феномени: бути одруженим, наприклад, – це чинник соціальної й індивідуальної ідентичності, утрунтованої й конституїваної в одній-єдиній події, в церемонії, в якій чоловік і жінка стають подружжям. Людське життя багате на такі конститутивні події. Хрещення визначає належність особи до християнства. У ранніх суспільствах кожну соціально вагому стадію в життєвому циклі розпочинали й закінчували церемонією, яка як конкретний окремий і особливий процес утверджувала ідентичність відповідної особи. Пам'ять утримує такі події, а відтак і ґрунтовну на подіях ідентичність (прямо чи опосередковано) підтримують і потверджують у соціальних інтеракціях і комунікаціях.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Юрген Штрауб вдало назвав такі події «осердям розповіді»: Straub J. Temporale und narrative Kompetenz – zeit- und erzähltheoretische Grundlagen einer Psychologie biographischer und historischer Sinnbildung // Rösen J. (Ed.). Psychologische Grundlagen, Entwicklungskonzepte, empirische Befunde. – Köln, 2000.

<sup>19</sup> Поп.: Müller K. E. Das magische Universum der Identität. Elementarformen sozialen Verhaltens. Ein ethnologischer Grundriß. – Frankfurt am Main, 1987. Такий виразний синтез етнологічних знань виробляє ту вагому роль, що її відіграють часові порядки для формування

Те саме стосується часового проміжку історичної свідомості з-поза меж індивідуальної пам'яті та пам'яті поколінь. Події тут теж відіграють конститутивну роль у формуванні колективної ідентичності. Історична свідомість опрацьовує їх з духовною силою норм і цінностей, які регулюють людську діяльність через культурне орієнтування й наміри.

Це не означає, як здебільшого вважають, що історична свідомість просто застосовує сучасні цінності й норми до минулого. Все набагато складніше. Події, що про них ідеться, духовно з нормативною силою і значенням завжди *живі* для сучасності. Коли їх через пам'ять переносять з минулого до сучасного, вони набувають значення, але не обов'язково згодом, бо вони вже, так би мовити, вписалися у внутрішні й зовнішні обставини, за яких і на основі яких про них пам'ятають. І це відбувається ще до того, коли ці обставини інтерпретують ті, чие життя вони визначають. Ще до того, коли минуле через тлумачення стає історією для пізнішої сучасності, воно вже діє у процедурах їхнього переінтерпретування на історію. А тому ідентичність – це не просто якесь «винайдення» шляхом інтенційних культурних процедур у царині історичної культури. Саму цю царину вже визначили наперед події минулого, перш ніж історичне значення цього минулого починають культурно опрацьовувати. Втім, з іншого боку, це значення, звичайно, справа історичної пам'яті та її креативних духовних потенціалів.

Соціальна група, про чю ідентичність ідеться, пов'язує себе з минулим, розташованим поза межами проміжку життя своїх членів. Вони у своєрідний спосіб відчують зв'язок із цим минулим. Вони використовують його, щоб виразити, а відтак актуалізувати й підтвердити, культурне утворення себе як групи і своєї належності й відмежованості від інших, що творить основу їхньої ідентичності. Відтак вони самі собі

ідентичностей. Поп. також: Müller K. E., Rösen J. (Eds). Historische Sinnbildung – Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien. – Reinbek, 1997. – S. 221–239.

й іншим дають зрозуміти, що в них спільного, що утворює їхній особливий характер і що їх відрізняє й відокремлює від інших. У своїй релігійній ідентичності християни розглядають своє життя у засадничій пов'язаності з минулими подіями і з Ісусом з Назарету. В такий самий спосіб мусульмани пов'язують себе з подіями життя Мухамеда.

В історичній свідомості людська ідентичність утверджується через події з нормативною силою і через індивідуальну й соціальну пам'ять про них. Якщо вони мають якусь вагу для всього людського світу, для людського життя загалом, тоді їх можуть розташовувати поза горизонтом, у межах якого люди пізнають світ свого життя. У такому разі подія має «міфічний» характер. Але це не означає, що в цьому випадку люди думають, що вона насправді не відбувалася. Навпаки, реальність такої події поза досвідним горизонтом щоденного людського життя сприймають більшою, реальнішою за так званий реальний світ.

Відмінність між міфом та історією можна з огляду на таке розрізнення реальності описати так: міфи розповідають історії про події, чий онтологічний статус інакший, аніж статус подій, що відбулися в цьому світі в якомусь місці і в якийсь час. Міфічно події відбуваються у «вищій» реальності, в часи божого світу. У світлі таких історій події людського світу тлумачать через «утаювання» їхньої дійсності. Таке «позбавлення дійсності» потрібне, щоб наповнити історичну оповідь значенням і силою правди, з чією допомогою вона орієнтує людську діяльність через уявлення про божий світовий лад.

Слово «історичний» у своїх міркуваннях про пов'язаність кризи, події й ідентичності я вживаю у ширшому сенсі, внаслідок чого воно охоплює всю царину пам'яті про події, яка формує ідентичність, тобто ще передусім розрізненню міфа й історії (у вузькому сенсі). У вузькому сенсі історія означає те, що події, які формують ідентичність, мають такий самий статус, що й події в межах досвідного горизонту людей, які пов'язують себе з ними.

Ідентичність, звичайно, не угрунтовується в якійсь одній події, а в часовому поєднанні однієї події з іншими, в межах яких вона набуває свого особливого значення, своєї конститутивної сили. Це завжди ланцюг подій, який поєднує сучасну життєву ситуацію з особливою подією, що з нею пов'язують себе люди, коли вони хочуть дати зрозуміти собі й тим, з ким вони живуть поряд, хто вони, який їхній життєвий лад і як вони розуміють інакшість інших. «Історія» (у ширшому сенсі) як наповнення історичної свідомості складається з цього часового ланцюга подій. Вона має культурну силу формування ідентичності. Історична ідентичність формується в репрезентації історичних подій, які претендують на тривання в ланцюгу поколінь.

Такі події з огляду на їхню силу формування ідентичності можуть перебувати на різноманітних рівнях значення. У штучному ідеально-типовому переліку можна виокремити такі можливості:

1) *події з позитивною ґрунтувальною й конститутивною функцією*. Відомі приклади – декларація про незалежність з її значенням для політичної ідентичності громадян Сполучених Штатів, воскресіння Христа для християн, вихід з Єгипту для євреїв.

2) *події, що негативно конституують ідентичність*. У цьому випадку ідентичність формується на противагу події, яка просто-таки заперечує самоповагу. Парадигматичний приклад такої антиподії – це, звичайно, Голокост і його роль в історичній ідентичності євреїв, німців та інших, що були з ним пов'язані. Він, наприклад, відіграє вагому роль у самоусвідомленні й легітимації держави Ізраїль, а для німців він завжди був історичною подією, щодо якої вони мусили знайти порозуміння із собою.<sup>20</sup> Для багатьох секулярних євреїв він історичне осердя їхньої ідентичнос-

<sup>20</sup> Пор.: Zuckermann M. *Zweierlei Holocaust. Der Holocaust in den politischen Kulturen Israels und Deutschlands.* – Göttingen, 1998.



ті.<sup>21</sup> Для іншого виду антиподії характерне її значення для ідентичності інших. У цьому випадку свою ідентичність утверджують на суперечності до іншої, тобто не через те, що потрібно впоратися із заперечуванням своєї самоповаги. Так було, наприклад, тривалий час і значною мірою в Німеччині. Німецьку ідентичність у її модерній національній формі виявляли на протязі західній моделі національної (насамперед французької) ідентичності. Німці уgruntовували систему своїх обов'язкових політичних цінностей на протязі «ідеям 1789-го». Вони заявляли про «окремий шлях» для себе й своєї політичної культури, для якого характерне відхилення від західної парадигми модернізації.<sup>22</sup> З розвитком німецького націоналізму не сталося жодної особливості події, яка мала б нормативну силу уgruntувати німецьке національне самоусвідомлення так само, як це зробили Американська чи Французька революції для американців і французів. Замість цього різні історичні події відігравали роль відправних точок національного самоусвідомлення – реформація, визвольна війна, перемога над Францією 1871 року (тут за національний символ було взято переможну битву під Седаном), національне піднесення в серпні 1914 року («ідеї 1914-го»). Ці події експліцитно були спрямовані проти «ідей» національної ідентичності інших, насамперед французів з їхньою універсалістською спрямованістю. Наслідком цього, окрім іншого, стало й те, що права людини й громадянина по-справжньому не

<sup>21</sup> Поп.: Webber J. *Erinnern, Vergessen und Rekonstruktion der Vergangenheit. Überlegungen anlässlich der Gedenkfeier zum 50. Jahrestag der Befreiung von Auschwitz aus jüdischer Perspektive* // Fritz Bauer Institut (Ed.). *Auschwitz. Geschichte, Rezeption und Wirkung.* – Frankfurt am Main, 1996. – S. 23–53. Веббер каже, що в самоусвідомленні євреїв «Голокост якоюсь мірою заступив Бога» (S. 49). Поп. також: Novick P. *The Holocaust in American Life.* – Boston, 1999.

<sup>22</sup> Faulenbach B. *Ideologie des deutschen Weges. Die deutsche Geschichte in der Historiographie zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus.* – München, 1980.

утвердилися в німецькому окремому шляхові й відповідно тривалий час було знецінене їхнє значення для політичної культури модерних суспільств.

3) *події або ланцюги подій, які давніші вияви колективної ідентичності перетворюють на інші й новіші.* У цьому випадку згадувані в пам'яті історичні зміни зумовлюють такий порядок свого «я» (індивідуального й соціального), який з огляду на сучасну життєву ситуацію людей і їхні очікування на майбутнє має більшу переконливість, аніж уявлення про якесь зобов'язувальне коріння. Один із прикладів таких змін – процес секуляризації, який релігійну ідентичність змінює на нерелігійну, що її потім називають «культурною» або заміну старої конституції новою. Для сучасної німецької ідентичності як ланцюг таких подій можна загалом назвати: крах націонал-соціалізму, Нову конституцію в Західній Німеччині, об'єднання. Щодо об'єднання, то цікаве й цілком типове для особливості актуального вияву національної ідентичності в Німеччині те, що в процесі об'єднання не відбулося жодної події, яку можна було б розглядати як «уgruntовування» чи як «конститутивний акт». Дата 9 листопада, падіння Берлінського муру, яка могла б бути такою подією, нею не стала через свою історичну амбівалентність. Відтак об'єктивно нова Німеччина виглядає збільшеною версією старої Федеративної Республіки, суб'єктивно ж її, звичайно, багато хто сприймає по-іншому. Ці відмінності породжують проблеми в сучасній німецькій ідентичності.<sup>23</sup>

Цю своєрідність подій, що про них пам'ятають як про вирішальні кроки в історичному процесі колективної ідентичності, можна ще ширше диференціювати за такою типологією:

<sup>23</sup> Поп.: Rösen J. *Historische Erinnerung – zweideutig – eindeutig. Zum 5. Jahrestag der Deutschen Wiedervereinigung* // Schulverwaltung. *Zeitschrift für Schulleitung und Schulaufsicht. Ausgabe Nordrhein-Westfalen.* – 6. Jg. – Nr. 9. – September 1995. – S. 239–240.

– *Події як поворотні моменти.* Німецьке об'єднання тут теж може бути прикладом. Воно надало німецькій національній ідентичності після 1945 року нової форми. Первісно існувало неспецифічне відчуття спільної належності, що єдило Федеративну Республіку Німеччину й Німецьку Демократичну Республіку. Це відчуття поступово послаблювало щораз сильніша західнонімецька ідентичність, хоча східнонімецька теж. І та, і та після 1989 року злилися в чіткий національний вимір політичної ідентичності. Інші поворотні моменти, що впливають на німецьку ідентичність, – це події європейського єднання.

– *Події, які ставлять під сумнів сформовані зразки колективної ідентичності.* Їх прикладами є німецька поразка 1945 року з огляду на традиційний німецький націоналізм, крах комуністичної системи 1989 року з огляду на досі панівне уявлення про російську ідентичність.

– *Події, які поновлюють сформовані зразки колективної ідентичності.* Прикладом тут може бути громадянська війна в Америці.

Цей перелік не повний, тобто його можна продовжити. Але для мого аргументування його вистачає, позаяк він засвідчує, що історичні події, які впливають на колективну ідентичність, чинять це по-різному. Існує не лише один спосіб презентації історичних подій з нормативною силою впливу на колективну ідентичність, а широкий спектр різноманітних можливостей.

Наприкінці своїх міркувань про типологію історичних подій, що формують ідентичність, я хотів би зупинитися на розрізненні «нормальних», «критичних» і «катастрофічних» подій і поєднати їх з культурним процесом формування ідентичності.

«Нормальна» криза зумовлює історичний концепт, у якому подія, що її репрезентує ця криза (наприклад, взяття Бастилії під час Французької революції), закладає підвалини ідентичності ніби в акті заснування. У цьому випадку події відповідають джерелам.

«Критична» криза продукує комплекснішу ідентичність, у якій зміна сама стає суттєвою. У цьому випадку події відповідають змінам і розвиткові. Один із прикладів цього – Французька революція як «велика подія» для культурної ідентичності Європи: вона конститує її внутрішню часову змінюваність.<sup>24</sup>

На відміну від цього «катастрофічну» кризу зумовлюють події, які перешкоджають позитивному конституванню чи розвиткові історичної ідентичності й ліквідовують можливість уgruntувати ідентичність на ціннісній події, яка сталася разом з кризою, що її потрібно подолати. У цьому випадку події мають «травматичний» характер і породжують руйнівну силу в людській самооцінці. Через цю силу вони постійно загрожують ідентичності і є нездоланною межею когерентності в часовому порядку людського життя. Один із прикладів – це терор під час Французької революції і, звичайно, парадигматичний приклад – це Голокост.

## 6. Історизація травми?<sup>25</sup>

Досвід травматичний тоді, коли його не можливо інтегрувати до інтерпретаційного зв'язку, який культурно орієнтує людську діяльність. Він засадничо не створює жодного змісту. Навпаки, він руйнує дієві змістові концепти як практичні орієнтирні системи. Травма зумовлює порушення практичного життєвого процесу. Це порушення потрібно здолати. А тому травматичний досвід зумовлює

<sup>24</sup> Pop. Jaeger F., Rüsen J. Geschichte des Historismus. Eine Einführung. – München, 1992. – S. 21.

<sup>25</sup> Наступні міркування виникли у зв'язку з конференцією про «Колективну ідентичність, досвід кризи і травму», проведеною в Інституті гуманітарних досліджень в Ессені 17–20 червня 1998 р. в рамках міжнародного дослідницького проекту «Китайська ідентичність та історична культура в порівняльній перспективі». Особливу вдячність за підказані ідеї висловлюю Сузанні Вайгелін-Швідрік.

тяжку боротьбу за інтерпретацію. Його потрібно так інтерпретувати, щоб він створював зміст, тобто пасував до дієвих інтерпретаційних взаємозв'язків практичного орієнтування життя. Такий зміст полягає насамперед у тому, що в травматичному досвіді випускають і пригнічують усе, що загрожує дієвості й безпечності таких інтерпретаційних зразків. Життєво важливе формування змісту про травми означає насамперед відчуження, ба навіть фальшування досвіду, щоб його подолати.

Таке руйнування й відчуження відоме кожному. Вони завжди настають тоді, коли намагаєшся говорити про якийсь особливий досвід, що тебе глибоко вразив. Це стосується не лише негативного досвіду травматичного характеру, а й позитивного (наприклад, досвід безмежного щастя). Хто зазнає такого досвіду, того виносить поза межі повсякденного життя, а відтак і поза межі визначальних для цієї повсякденності оцінних тлумачень і розуміння себе. Втім на рівні сприймання й пам'яті без слів не можливо утримувати тих речей, які здатні так сколихнути й катапультувати в невитлумачене й невитлумачувальне. Бо лише на цих рівнях витлумаченого сприймання й досвіду, що залишається в пам'яті, з ними можна впоратися. Навіть у темній в'язниці витіснення такий досвід має тенденцію до самовираження. Якщо ті, кого він стосується, про нього не можуть говорити, тоді брак мови й уможливленого нею тлумачення вони хочеш-не-хочеш компенсуватимуть поведінкою, яка заявлятиме про себе як про брак і розрив у перебігові життя. Вони змушені «говорити» про нього цією «мовою» без слів, бо вони пов'язані з ним і змушені ментально давати собі раду з цією пов'язаністю.

Історизація – це загально поширена культурна стратегія подолання руйнівних наслідків травматичного досвіду. Тієї хвилини, коли починають розповідати історію про те, що сталося, вже роблять перший крок на шляху до інтегрування руйнівних подій у розуміння світу й себе. Наприкінці цього шляху історична оповідь відводить

травмі місце в часовому ланцюзі подій. Тоді в цьому ланцюзі вона створює зміст і втрачає силу руйнування змісту й значення. Тієї хвилини, коли подія одержує «історичний» зміст і значення, її травматичний характер зникає.

Така *детравматизація через історизацію* може відбуватися за різними стратегіями залучення травматичних подій до історичного контексту. Це – анонімізація, категоризація, нормалізація, моралізація, естетизація, телеологізація, теоретизація, спеціалізація.

*Анонімізація* дуже поширена. Замість убивств і злочинів, страждань через злодіяння інших людей і відповідної провини говорять про «темні» часи, про «долю», про «навалу демонічних сил» на більш чи менш упорядкований світ.<sup>26</sup>

Через *категоризацію* травму прирівнюють до зрозумілих подій і розвитку. Вона втрачає свою руйнівну особливість для тих, для кого вона визначальна (здебільшого, але не винятково для жертв), коли на її позначення використовують абстрактні терміни. За допомогою таких термінів травму інтегрують у наповнений змістом і значенням часовий розвиток. Найзнаменитіший приклад – «трагедія». Це слово вказує на жахливі речі, але жахіття відбуваються як частина історії, що несе послання тим, кому її розповідають, чи тим, хто розповідає її сам собі.<sup>27</sup>

Через *нормалізацію* ліквідують деструктивну якість травматичних подій. У цьому випадку те, що сталося, видається чимось, що знову й знову стається завжди й у всі часи. Тоді

<sup>26</sup> Одним із прикладів цього є те, як Леопольд фон Візе на першому повоєнному з'їзді німецьких соціологів говорив про нещодавно минулі події (див.: розділ 8).

<sup>27</sup> Цікавий приклад у цьому сенсі – це те, як відомий і впливовий німецький історик Теодор Шідер намагався дати собі раду із своєю участю у злочинах нацистів, яка лише нещодавно стала відомою. Див.: Rüsen J. *Kontinuität, Innovation und Reflexion im späten Historismus: Theodor Schieder // Rüsen J. Konfigurationen des Historismus. Studien zur deutschen Wissenschaftskultur.* – Frankfurt am Main, 1993. – S: 357–397, особливо S. 380.

його пояснюють, звертаючись до людської природи, яка, мовляв, за будь-яких часових відмінностей зрештою така сама. У сенсі такої нормалізаційної категорії досить часто використовують «зло» в людині або в людській природі.

Через *моралізацію* цивілізують деструктивну силу історичних травм. Травматична подія набуває характеру випадку, який уписується в загальне правило людської поведінки, а саме те, що щось таке не можна робити. Тоді травма набуває значення послання, яке через свою жахливість схвилює душу. Найкращий приклад цього – фільм «Список Шіндлера» Стівена Спілберга (1994). Багато музеїв Голокосту в Сполучених Штатах використовують ту саму стратегію формування змісту. Наприкінці експозиції через жахіття, що їх зазнали євреї, відвідувачі одержують чітке моральне послання.

Через *естетизацію* Голокост унаочнюють і роблять його сприйнятливим для органів чуття. Його залучають до категорій сприймання, що пояснюють світ і допомагають використовувати його. Жах перетворюється на образ, в якому він застигає і в найгіршому разі стає придатним до споживання. Кіноіндустрія випродукувала численні приклади цього. Розхвалений фільм «Життя прекрасне» Роберто Беніні (1998) долає проблемний досвід засобами фарсу і зворушливої сімейної історії. Інший приклад – музеалізація реліктів. Їх можуть так попередньо підготувати й узагальнити, що моторошність місця перетворюється на оглядовість історичного уроку.<sup>28</sup>

Через *телеологізацію* травматичне минуле примірюють із сучасними (чи принаймні пізнішими) формами життя, які відповідають переконливим уявленням про легітимність і акцептування. Поширений спосіб такої телеологізації полягає у використуванні обтяжливого минулого для історичної легітиматії життєвого ладу, який прагне перешкодити

<sup>28</sup> Поп.: Rösen J. Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte. – Köln, 2001. – S. 181–216 (Auschwitz – die Symbole der Authentizität).

його поверненню чи бути його протилежністю. Така історична перспектива – це урок з історичного досвіду. Травму загоюють у навчальному процесі. Відомий приклад – історичний музей в ізраїльському меморіальному комплексі Яд Вашем. Відвідувачі буквально занурюються в хід часу, сягаючи глибини жахів концентраційних таборів і газових камер. Тоді їхній шлях виводить їх до заснування держави Ізраїль. Подібну символіку виявляє й меморіальний комплекс у Бухенвальді в тій формі, що збереглася в НДР.

Через *історично-теоретичну рефлексію* болісність травматичних подій може розв'язатися в розрідженому повітрі абстракції. Проблемний розрив часу, що стався внаслідок травматичних процесів, ставить критичні питання про те, що таке історія загалом, які змістові принципи діють і як виглядають модуси репрезентації такого минулого. Відповіді на такі запитання – означає подолати розрив у концепті історичної змінюваності. Загачений травмами потік часу<sup>29</sup> в ланцюгу подій відновлює свою течію й долучається до орієнтирних зразків сучасного життя, якщо відповіді на такі історично-теоретичні питання дають у межах відповідного історичного концепту загального розвитку.

І зрештою *спеціалізація* – це типово академічний спосіб обносити травматичний досвід колючим дротом.<sup>30</sup>

Обставини розкладають на окремі теми, кожен з яких переносить до відповідного спеціального дискурсу. При цьому проблемний дисонанс у загальному історичному взаємозв'язку поступово слабне. Найкращий приклад – запровадження *Студій Голокосту* (Holocaust-Studies) у

<sup>29</sup> Тут я вдаюся до метафор Дана Дінера: Diner D. Zwischen Apologie und Apologie. Über Grenzen der Historisierbarkeit des Nationalsozialismus // Diner D. (Ed.). Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit. – Frankfurt am Main. – S. 62–73. В одній дискусії беззмістовність Голокосту він схарактеризував як такий, що його не можливо розповідати, сказавши буквально таке: Голокост – це не оповідь, а статистика.

<sup>30</sup> У психології витіснення говорять про «splitting off».

вигляді окремого навчального предмета й галузі досліджень. Оточений межами окремої спеціальної галузі, він утрачає свою жакливість, а відтак і проблемність для історичного мислення загалом.

Ці історіографічні стратегії здебільшого йдуть в ногу з ментальними процедурами, добре відомими з психоаналізу, в яких ідеться про побороення чи принаймні послаблення тривожних моментів біографічного досвіду. Найефективніша процедура – це, звичайно, витіснення. Втім це мало що дає, якщо лише дивитися на те, чи й наскільки історична оповідь удається до механізмів витіснення, й переконуватися в тому, що вона не розповідає. Плідніше питання в тому, чи і як та чи та оповідь розповідає про минуле так, аби обійти страхітливі моменти.

Психоаналіз може просвітити істориків у тому, що є ціла низка можливостей перетворити беззмістовність чи тривожний характер минулого досвіду на історичний зміст через усучаснення минулого в знеболювальний спосіб. Ті, наприклад, хто знає, що вони брали участь у злочинах минулого й мають за це відповідати, позбуваються такого тягара минулого, виводячи його за межі особистої історії й переносячи до царини історій, визначальних для «інших». Такі психоаналітичні процеси екстериторіалізації обтяжливих «часток свого я» (говорять ще й про «тінь») можна застосувати і в історіографії. Такої екстериторіалізації можна досягнути ще й через обмін ролей злочинців і жертв чи перекладання вини й відповідальності на інших. Таке «перекладання» може відбуватися ще й через створення такої картини минулого, на якій немає свого обличчя серед зображених фактів, хоча ці факти об'єктивно належать до подій, на яких ґрунтується своя ідентичність.

Ці стратегії можна простежити, вдавшись до пошуків слідів, що їх залишили травми в історіографії й інших формах історичної культури, які слугують сучасному практичному орієнтуванню життя. Пам'ять та історія ці сліди, так би мовити, покривають і часом досить складно

виявити проблемну реальність під гладінню колективної пам'яті й історичної інтерпретації.

Діагностика таких детравматизаційних стратегій формування історичного змісту неодмінно поставить питання, як має ставитися до них фах історика. Чи можливо уникнути відчужуваного й фальшованого трансформування травм, що спотворюють зміст, перетворивши їх на змістовні історії? А відповідь на це запитання звучить так: ні, доки історичне мислення творитиме наповнені змістом історії. І воно має їх творити. Цим я, звичайно, не заперечую, що ретельні історичні дослідження можуть здолати спрямовані на витіснення фальшування болісних взаємозв'язків (разом з обтяжливою відповідальністю). З огляду на це історична наука виконує потрібну функцію просвітницької критики, що проливає світло на факти. Однак, інтерпретуючи ці факти, історики (а вони мусять це робити) не мають іншого вибору, як застосовувати наративні зразки інтерпретування, які травматичним фактам надають історичного змісту. З огляду на це *історична наука з суто логічних причин – це культурна практика детравматизації*. Вона перетворює травму на історію. А чи це означає, що травма неминуче зникає в історії своєї репрезентації?

Велика кількість травматичних досвідів у ХХ ст. зумовила зміни в історичному ставленні до травм. Легке переформування їхньої болісності вже (більше) не можливе, принаймні доки жертви і їхні нащадки, але й злочинці та їхні нащадки і всі ті, хто був утягнутий у злочини проти людяності, через це травматичне спотворення норм людяності об'єктивно змушені, а суб'єктивно стикаються із завданням дивитися їм у вічі.

Проблеми такого погляду в лице абсолютного жаху докладно дискутували у зв'язку з Голокостом. У цій дискусії щоразу робили спробу підтримувати особливість цієї травматичної події, відокремлюючи її в пам'яті від стратегій формування історичного змісту. Це відокремлення схарактеризували за допомогою понятійної дихо-

томії «міфічний» – «історичний». Мовляв, лише «міфічне» трактування Голокосту – це та форма, в якій можна вберегти його травматичний характер від розчинення через історизацію. Якщо ж деісторизувати Голокост у такий спосіб, тоді він позбувається своєї вибухової сили в заперечуванні звичних процедур історизації. Якщо цій травмі дати місце поряд з нормальністю звичного історичного світобачення, тоді вона вийде за межі усталених практик історичної культури. Тоді вона житиме своїм життям у сепарованому значеннєвому просторі. Тоді ця сепарація дасть змогу писати історію у звичний спосіб, начебто нічого й не сталося. (Ця небезпека виникає із запровадженням «Holocaust-Studies» як самостійної, а це, власне, означає – сепарованої, ділянки академічних досліджень і «Holocaust-Teaching» як самостійної і так само сепарованої освітньої ділянки. Через відокремлення від інших ділянок академічних досліджень та освіти цей фундаментально відмінний історичний досвід не безпосередньо й мимовільно стабілізує той спосіб мислення і навчання, який можна було б принаймні проблематизувати, якби Голокост був інтегративною частиною царин їхніх предметів.) А тому спроба замінити травматичний характер історичних подій на трансісторичний «міфічний» характер виведе на хибний шлях, бо він зрештою легітимує, ба навіть посилює детравматизаційну функцію «нормального» історичного мислення.

Але як тоді запобігти такій детравматизації через історичне мислення? Я хотів би запропонувати стратегію «вторинної травматизації». Я маю на увазі те, що потрібно змінити спосіб писання історії. Я думаю про новий підхід до історичної нарації, в якому розказані травматичні події залишають свій слід в інтерпретаційних зразках і розповідних формах самої оповіді, визначальних для інтерпретативної роботи істориків і рецепції її результатів. Історична оповідь має відмовитися від своєї цілісності, свого гладкого покрыву над ланцюгом подій.

Вона має виражати свою «проблемність» у межах методичних процедур інтерпретування і в наративних процедурах історичної репрезентації.

На рівні фундаментальних принципів формування історичного змісту через інтерпретування подій *сама беззмістовність має стати конститутивним елементом історичного змісту.*

Докладніше це означає таке:

*Анонімізації* жахити можна уникнути, якщо чітко сказати, що сталося, оповісти всю правду нестравної фактичності.

Замість того, щоб проблемні події узагальнювати в *категоріях*, що здатні продукувати змісти, їх потрібно інтегрувати в інтерпретативні рамки, які самі проблематизують традиційні категорії історичного змісту.

Замість *нормалізаційної* історії, яка знешкоджує проблемні елементи досвіду, історія має підтримувати пам'ять у сенсі «нормальності винятку». Вона має нагадувати про жахиття під тонким покрывом повсякденного життя, систематично пам'ятати про банальність зла.

Замість *моралізувати*, історичне інтерпретування має окреслювати межі моральності, або ще краще, внутрішню ламкість моральності як такої.

Замість *естетизувати*, історична репрезентація має наголошувати брутальну бридкість дегуманізації.

Замість загладжувати часові розриви через *телеологію*, історія має демонструвати, як потік часу загачується у відношенні між минулим травматичних подій і теперішнім пам'яті про них. Перерваність, розрив зв'язків, розбитість стали формою самого історичного змісту. Рут Клюгер схарактеризувала що розбитість за допомогою метафори про «розбите скло, що ранив руку, коли намагаєшся скласти його до купи».<sup>31</sup> *Історично-теоретична рефлексія* має підхоплювати проблемні елементи істо-

<sup>31</sup> Klüger R. Weiter leben. Eine Jugend. – Göttingen, 1992. – S. 278.

ричного досвіду в їхньому травматичному вимірі й опрацьовувати, виводячи поняття й продукуючи ідеї.

І, зрештою, *спеціалізацію* потрібно систематично ув'язувати в «compelling overall interpretative framework»,<sup>32</sup> тобто рефлексивно ув'язувати в загальні зв'язки історії, їх інтерпретації й репрезентації.

Волення жертв, регіт злочинців і красномовне мовчання очевидців підуть у небуття, якщо хід часу набуде своєї нормальної історичної форми культурного орієнтування. Вторинна травматизація – це шанс повернути слово цій дегуманізації. Коли так пам'ятають про жахіття, історичне мислення одержує шанс перешкодити його продовженню.

<sup>32</sup> Friedländer S. Trauma, memory, and transference // Hartman G. H. (Ed.). Holocaust remembrance: The shapes of memory. – Oxford, 1994. – S. 258. Поп. також: Friedländer S. Writing the history of the Shoa: Some major dilemmas // Blanke H.-W., Jaeger F., Sandkühler Th. (Eds.). Dimensionen der Historik. Geschichtstheorie, Wissenschaftsgeschichte und Geschichtskultur heute. Jörn Rüsen zum 60. Geburtstag. – Köln, 1998. – S. 407–414.

## Розділ 8 Пам'ять про Голокост і німецька ідентичність<sup>1</sup>

*...Позаяк ми результати попередніх поколінь,  
то ми й результати їхніх хиб, пристрастей і  
помилко, ба навіть злочинів; цілком  
виплутатися із цього ланцюга не можливо.*

Фрідріх Ніцше<sup>2</sup>

*От у сні  
В серце скапує з піними  
Біль гіркий – каяття – й мимохіть  
Ми всі сні мудріємо.  
Есхіл<sup>3</sup>*

### 1. Ланцюг поколінь

Голокост – найрадикальніший кризовий досвід у новітній історії (принаймні для тих, хто мав до нього стосунок прямо чи опосередковано, безпосередньо в часі чи в історичному зв'язку). За своїм геноцидним характером і радикальним запереченням та деструкцією фундамен-

<sup>1</sup> Уперше опубліковано в: Rüsen J. Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte. – Köln, 2001. – S. 279–300.

<sup>2</sup> Nietzsche F. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben // Nietzsche F. Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe. – Bd. 1. – München, 1988. – S. 270.

<sup>3</sup> Есхіл. Агамемнон / пер. з давньогрецької Андрія Содомори // Есхіл. Трагедії / пер. з давньогрецької Андрія Содомори і Бориса Тена. – Київ, 1990. – С. 181.

тальних цінностей модерної цивілізації він унікальний.<sup>4</sup> Він навіть руйнує принципи самої історичної інтерпретації. Його часто характеризували як «чорну діру» змісту й значення, яка знищує будь-який концепт історичного інтерпретування. Він унеможливорює змістовне наративне поєднання з часом до й після нього. Це межовий досвід історії, який не допускає свого інтегрування до когерентної оповіді. Будь-яка спроба застосувати загальні концепти історичного розвитку до цієї події зазнає невдачі.

Попри це Голокост потрібно сприймати як історичну подію й відвести йому місце серед історіографічних інтерпретаційних зразків, у межах яких ми розуміємо себе, висловлюємо свої пов'язані з майбутнім страхи й надії та розвиваємо свої стратегії комунікування з іншими. Якщо б ми розташували Голокост поза межами історії й надали йому «міфічного» значення, тоді б він лише втратив свій характер реальної події з емпіричною очевидністю. Водночас і історичному мисленню буде обмежений доступ до досвіду минулого. І те, і те суперечило б логіці історичного мислення, позаяк міф не можливо пов'язати з

<sup>4</sup> Цю унікальність потрібно уточнити. Із суто логічного погляду кожна історична подія унікальна. Якщо в її основу закласти це логічне значення, тоді слово «унікальний» мало що означатиме. Те ж саме й зі значенням «неповторний». Особливий характер якоїсь історичної події можна визначити хіба що в порівнянні, тобто все особливе – неповторне в своїй особливості. Чіткого змісту «унікальність» набуває тоді, коли особливий характер події конститутивний для самоусвідомлення якоїсь групи людей, яка через нього відрізняється від інших й історично артикулює свою – унікальну – ідентичність на підставі цієї події. Голокост поділяє свій злочинний характер з іншими подіями ХХ ст. Він має особливі риси (напр., масове знищення, поставлене на конвеєр, підстава для вбивства мільйонів), а тому він «унікальний», але лише в той спосіб, у який і інші події з іншими характеристиками так само унікальні. Свого емпіричного характеру така унікальність набуває тоді, коли її злочинний бік стає визначальним у підставових величинах історичної ідентичності (євреїв, німців та інших).

досвідом (у сенсі внутрішньо-світової даності), щоб перевірити його достовірність. Відтак Голокост – межева подія і в історично-теоретичному сенсі. Він виходить поза рівень предметності історичного мислення й сягає осердя духовних процесів самого історичного мислення.<sup>5</sup>

У наступному викладі я проаналізую цей межовий характер Голокосту з огляду на те, яку роль він відіграє у формуванні колективної ідентичності. Насамперед я зосереджуватимуся на проблемах німецької ідентичності після Другої світової війни (здебільшого на західнонімецьких процесах), але я вважаю, що при цьому виявляться елементи формування ідентичності, які є й у багатьох інших суспільствах.

Більшість сьгоднішніх німців пов'язані життєвими міжпоколінневими зв'язками з німцями часів нацизму. Цих зв'язків вони собі не вишукували, але вони визначальні для них, до того ж поза межами їхнього (цілковито відмінного, ба навіть суперечливого) тлумачення. Схематично цю залежність можна зобразити так:

сучасники, очевидці, співучасники, ті, що користали, виконавці, жертви, опоненти	минуле
□	□
ланцюг поколінь: визначальні взаємозв'язки, «причиновість долі»	«об'єктивна» історія
□	□
(західні) німці у життєвій ситуації, що стала наслідком влади нацистів	сучасність
□	□

<sup>5</sup> Pop.: Rösen J. Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte. – Köln, 2001. – S. 237.



У цьому визначеному долею поєднанні за спрощеною типологією можна виокремити чотири типи зумовленості сучасного життя нацистським минулим:

1. *Наслідки нацистського періоду*, присутні в сучасних обставинах життя німецького народу. Крім уже названих наслідків (наприклад, поділ Німеччини), я хотів би згадати ще принаймні два: розрив ланцюга поколінь через численних загиблих у війні і, що дуже важливо, зникнення впливового єврейського елемента з німецької культури.

2. На ментальному рівні можна простежити *мовчазну неперервність позицій і настроїв* (наприклад, авторитарна особистість, специфічний тип етики праці, «оперта на владу внутрішність», антизахідні упередження). Це не єдині моменти, що поєднують покоління одне з одним. Тут ідеться про констеляцію, тип ментальності, який визначає неперервність і змінність німецької ідентичності. Історичний характер взаємозв'язку цих ментальних чинників – це синтез тривання і змінювання, спричинений змінами в обставинах життя людей.

3. Специфічний елемент такого типу ментальності, що заслуговує на особливу увагу, ґрунтується на *різноманітних способах травматичного перенесення*. Я маю на увазі ментальний спадок жертв та й злочинців, переданий їхнім дітям і внукам.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Пор., напр.: Bar-on D. Die Last des Schweigens. Gespräche mit Kindern von Nazi-Tätern. – Reinbek, 1996; Bar-on D., Hare P. (Eds.). Die Rekonstruktion der Vergangenheit. Deutsche und israelische Jugendliche und der Holocaust. – Frankfurt am Main, 1996; Bergmann M. u. a. (Eds.). Kinder der Opfer – Kinder der Täter. Psychoanalyse und Holocaust. – Frankfurt am Main, 1995; Bergmann M., Jucovy M. N. (Ed.). Generations of the Holocaust. – New York, 1982; Eckstaedt A. Nationalsozialismus in der «Zweiten Generation». Psychoanalyse von Hörigkeitsverhältnissen. – Frankfurt am Main, 1996; Rosenthal G. (Ed.). Der Holocaust im Leben von drei Generationen. Familien von Überlebenden der Shoah und von Nazi-Tätern. – Gießen, 1998; Stierlin H. Der Dialog zwischen den Generationen über

4. Зрештою і *пам'ять тих, хто брав участь у Голокості* (злочинці, жертви, очевидці), стала зумовлювальним чинником історичної свідомості. Ця пам'ять могла змінюватися залежно від обставин життя. Але в кожному разі вона (разом з витісненням і забуванням) була суттєвою репрезентацією Голокосту як історичної події, що суттєво вплинула на німецьку ідентичність.

Усі ці чинники формують «поворотний момент» історичної свідомості в повоєнній Німеччині. Цій історичній свідомості доводилося пов'язувати минуле з майбутнім, їй доводилося прокладати мости понад прірвою, що заяла між ними, і це їй удавалося лише тоді, коли життєві обставини вона інтерпретувала як результат історичного розвитку, що розпочався в період нацизму чи принаймні пройшов крізь нього і мав вести в інше майбутнє. Коли зійшлися обидва краї прірви між одержаним минулим і запланованим майбутнім, зумовлена долею залежність перетворилася на ґрунтоване на цінностях акцептування чи легітимність ідентичності.

«Причиновість долі» стає завданням для інтерпретування. Таке ґрунтоване на цінностях інтерпретативне опрацювання минулого, завдяки чому воно як проінтерпретована історія стає частиною історичного самоусвідомлення німців і визначає їхню колективну ідентичність, можна унаочнити в такій схемі:

die Nazi-Zeit // Heimannsberg B., Schmidt C. (Eds.). Das kollektive Schweigen. – Heidelberg 1988; Wardi D. «Siegel der Erinnerung». Das Trauma des Holocaust – Psychotherapie mit den Kindern der Überlebenden. – Stuttgart, 1997; Westernhagen D. von. Die Kinder der Täter. Das Dritte Reich und die Generation danach. – München, 1987; Steinbach P. Nationalsozialistische Gewaltverbrechen. Die Diskussion in der deutschen Öffentlichkeit nach 1945. – Berlin 1981.

сучасники, очевидці, співучасники, ті, що користали, виконавці, жертви, опоненти	минуле
□	□
ланцюг поколінь: ґрунтовані на цінностях погляди	«об'єктивна» історія
□	□
колективна ідентичність (західних) німців як результат культурних дій, звернених до пам'яті про нацистський режим і його наслідки	сучасність
□	□

У цій трансформації вирішальним був чинник досвіду катастроф минулого. На рівні орієнтирних намірів цей досвід долучився до нормативних елементів інтерпретування, за допомогою яких минуле стає історією для сучасності. Катастрофа в цьому інтерпретуванні діє як формувальна сила негативного оцінювання. Вона стає помітною в нарративному потоці історичної аргументації, з чією допомогою вирішальні події минулого визначають самоусвідомлення німців у сучасному, тобто формують концепт їхньої колективної ідентичності та їхньої відмінності від інших.

У наступному викладі я хотів би схарактеризувати це формування німецької ідентичності на основі історичного впливу й інтерпретативного усучаснення нацистського періоду, а особливо Голокосту у формі *ідеально-типового розрізнення трьох послідовних у часі позицій*. Насамперед потрібно звернути увагу на те, що Голокост після 1945 року спочатку взагалі не був тією визначальною подією періоду націонал-соціалізму, до якої зверталися німці, коли вони мали справу з цим періодом. Навпаки, повоєнний розвиток німецької історичної сві-

домості можна описати як процес, у якому Голокост із щораз більшою часовою віддаленістю набував дедалі більшої ваги.<sup>7</sup> Оскільки така щораз більша віддаленість зумовлює водночас і відмінність між пам'яттю й історичною свідомістю, тобто природно зумовлює трансформування пам'яті в історичну свідомість, можна сказати, що Голокост набував своєї історичної ваги рівно настільки, наскільки пам'ять про часи нацизму набувала однозначних рис історичної свідомості.<sup>8</sup>

Цей розвиток і ту роль, яку відіграли часи нацизму й Голокост в історичному самоусвідомленні німців, я поділив би на три фази.<sup>9</sup> Хронологічно їх можна відділити одну від

<sup>7</sup> Поп.: Broszat M. Nach Hitler. Der schwierige Umgang mit unserer Geschichte. – München, 1988.

<sup>8</sup> Ці міркування стосуються не пам'яті про націонал-соціалізм і того, як його інтерпретували німці загалом, а суспільно дієвої історичної культури.

<sup>9</sup> Я обмежуюся західнонімецькою ситуацією. Чи і як історична культура НДР виявляє подібні риси, і яку роль відігравав у цьому офіційний державний антифашизм, потрібно ще досліджувати. Досить змістовний огляд з цього приводу див.: Wielenga F. Schatten deutscher Geschichte. Der Umgang mit dem Nationalsozialismus und der DDR-Vergangenheit in der Bundesrepublik. – Vierow bei Greifswald, 1995. Література про поведження німців з націонал-соціалістичним минулим численна. Зупинюся на її невеликій вибірці: Graml H. Die verdrängte Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus // Broszat M. (Ed.). Zäsuren nach 1945. Essays zur Periodisierung der deutschen Nachkriegsgeschichte. – München, 1990. – S. 169–183; Bergmann W. Die Reaktion auf den Holocaust in Westdeutschland von 1945 bis 1989 // Geschichte in Wissenschaft und Unterricht. – 1992. – 43. – S. 327–350; Kielmansegg P. G. Lange Schatten. Vom Umgang der Deutschen mit der nationalsozialistischen Vergangenheit. – Berlin 1989; Hoffmann Ch. Stunden Null? Vergangenheitsbewältigung in Deutschland 1945 und 1989. – Bonn, 1992; Dubiel H. Niemand ist frei von der Geschichte. Die nationalsozialistische Herrschaft in den Debatten des Deutschen Bundestages. – München, 1999; Zuckermann M. Gedenken und Kulturindustrie. Ein Essay zur neuen deutschen Normalität. – Berlin, 1999.

одної за допомогою епохальних 1968 й 1989 років (із звичним у таких випадках змішуванням приблизності й символічності) і виокремити *три покоління*: покоління періоду війни і відбудови, повоєнне покоління і його діти. Ці три відтинки – не просто часові періоди, що настають один за одним, це – *ідеально-типові конструкції*, тобто вони дають змогу окреслити й означити окремі характеристичні риси в часовій специфіці. Ці три епохи не виокремлено в тому сенсі, що одна епоха змінює іншу. Вони перебувають у комплексному взаємозв'язку: вони співіснують одна з одною й утворюють різні констеляції і переплетення у розвиткові західнонімецької історичної культури. Це, приміром, означає, що стратегія «замовчування» в першу епоху (про неї йтиметься нижче) відіграла й пізніше та й сьогодні відіграє відповідну роль чи принаймні ментально залишилася дієвою. Особливо це стосується моралістичного негативного усучаснення Голокосту в другу епоху. Вироблені тоді ментальні констеляції й сили німецької ідентичності діяли й у третьому поколінні. Що стосується третього генераційного типу, то тут все одно йдеться хіба що про нові підходи і ще треба почекати, щоб можна було сказати, як виявлятимуться вони в новій німецькій національній державі.

Генераційні типи не треба розуміти так, начебто в реальному житті вони взаємозаперечні, тобто що можна належати тільки до одного з них. Навпаки, якраз чітке відокремлення цих типів один від одного має дати змогу чіткіше проаналізувати комплексність переплетення їхніх ознак у складних обставинах поведінки німців з періодом націонал-соціалізму. Типізований хронологічний

Щодо порівняння історичних культур Федеративної Республіки й НДР див. ретельний аналіз Яна-Гольгера Кірша, який, утім, не стосується пам'яті про Голокост: Kirsch J.-H. «Wir haben aus der Geschichte gelernt». Der 8. Mai als politischer Gedenktag in Deutschland // Beiträge zur Geschichtskultur. – 1999. – Bd. 16; Assmann A., Frevert U. Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit. Vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945. – Stuttgart, 1999.

порядок поколінь з чіткими відмінностями допускає, наприклад, судження про одночасність неодночасного в німецькій історичній культурі повоєнного періоду. Він дає змогу чітко визначити характеристики й етапи розвитку відповідного періоду і виявити в понятійному сенсі логічну когерентність і склад феноменів.

## 2. Замовчування й екстериторіалізація

У першу епоху повоєнного часу націонал-соціалізм, звичайно, був присутній у свідомості, а особливо в підсвідомості всіх сучасників. Його злочини врізалися в пам'ять і виконавців, і жертв і всіх тих, хто про них знав чи принаймні здогадувався. А тому націонал-соціалізм з Голокостом від початку був історичною подією, *супроти* якої потрібно було формувати колективну ідентичність німців по війні. Його досвід, поза сумнівом, суттєво вплинув на формування ідентичності у повоєнний період в Німеччині.

Цей період почався для німців як досвід цілковитої поразки, і не тільки військової, а й поразки колективної самоповаги й національного самоусвідомлення. Закінчення війни й безпосередній повоєнний час відбулися в досвіді як радикальний розрив неперервності, в якому потрібно було відкинути минуле, а майбутнього у формі спроектованої перспективи видно ще не було. Фрідріх Майнеке цей часовий досвід досить влучно назвав «німецькою катастрофою».<sup>10</sup>

Ця катастрофа (на відміну від поразки в Першій світовій війні) була водночас і глибоким розривом ідентичності. Вона поставила під сумнів досі панівну національну свідомість. Потрібну для кожної ідентичності самоповагу відповідних осіб не можна вже було просто черпати з культурних ресурсів традиційного націоналізму, бо націонал-соціалізм значно активував і вичерпував ці ресурси, а через його занепад вони вичерпалися геть. (Одно-

<sup>10</sup> Meinecke F. Die deutsche Katastrophe. – Wiesbaden, 1946.

му елементів традиційного націоналізму вдалося зберегтись. Це самоповага німців з огляду на формальні якості старанності в промисловому виробничому процесі.)<sup>11</sup>

Щоб вижити, потрібно було залатати розрив історичної ідентичності й подолати її фундаментальну кризу. Це відбувалося, принаймні на рівні інтелектуальних дискусій і системи виховання, через звернення до традицій, які можна було розуміти й утверджувати як протизага націонал-соціалістичній ідеології. Фрідріх Майнеке, наприклад, запропонував удатися до культу Гьоте, щоб загоїти рани, завдані німецькій ідентичності.<sup>12</sup>

Ті чи ті традиції, що на них спирається спільнота, звичайно, можна було продовжувати лише тоді, коли було усунуто блокування націонал-соціалізмом їхнього історичного тривання до сучасності. Аби взагалі знову стати на підґрунтя спільної належності й здатності до діяльності, треба було усунути нацистський період, а з ним і Голокост з тієї історії, до якої зверталися, щоб формувати ідентичність. Націонал-соціалізм і Голокост не були тими історичними подіями, що належали до «нашої» історії. Їм радше надавали якості інакшості, чужого, такого, що навалилося ззовні, ба навіть просто-таки антиісторичного, *супроти* чого потрібно було артикулювати й утверджувати своє й особливе. Цілком типовим у цьому сенсі є той спосіб, у який Леопольд фон Візе на першому повоєнному з'їзді німецьких соціологів схарактеризував час перед тим: «Чума» накинута «на людей ззовні, без попередження, як підступний напад. Це – метафізична таємниця, торкатися якої соціолог не в стані».<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Поп.: Trommler F. Arbeitsnation statt Kulturnation? Ein vernachlässigter Faktor deutscher Identität // Akten des VII. Internationalen Germanistenkongresses. – Bd. 9. – Göttingen, 1985. – S. 220–229.

<sup>12</sup> Meinecke F. Die deutsche Katastrophe. – Wiesbaden, 1946.

<sup>13</sup> Wiese L. von. Die gegenwärtige Situation, soziologisch betrachtet // Verhandlungen des Achten Deutschen Soziologentages vom 19. bis 21. September 1946 in Frankfurt am Main. – Tübingen, 1948. – S. 29.

Пізніше таку позицію неодноразово критикували. Ця критика ґрунтувалася на поглядах, що вивчення участі великої частини німецького населення у злочинах націонал-соціалізму конче потрібне. Про те, що таке вивчення, хай би яким бажаним воно, звичайно, було, було можливе лише за відповідних ментальних умов, і чи й наскільки такі умови існували, говорилося мало. Усвідомлення поразки, боротьба з матеріальними нестатками й накиданням провини ззовні (переможцями, що були іншими) достатньо ускладнювали диспозицію пам'яті до переймання й визнання цієї участі й вини як частини історії свого життя. Для такої самокритичності здебільшого бракувало внутрішньої свободи, що лише за її допомогою можна було розірвати тенета цього минулого.<sup>14</sup> (Окремі варті уваги винятки тільки підтверджують це правило.)

Кризу німецької ідентичності було подолано в той спосіб, що в громадській дискусії Голокост і пов'язані з ним злочини були відсунуті вбік. Говорити тут про витіснення було б неправильно, а про відречення, то й поготів. Те, що ці злочини були, просто не стало предметом інтенсивного й широкого громадського дискурсу. На глибинному рівні вони були і час до часу дещо виходили на поверхню. Ця не-травматизація мала своєрідний характер, що його найкраще можна окреслити як «колективне замовчання». Це замовчання є частиною історії становлення нової західнонімецької демократії. Вона на диво швидко стала на ноги, й умовою такого успіху була інтеграція більшої частини еліти нацистської системи до нової республіки. Ця інтеграція мала ментальний бік, позаяк існувала негласна згода про те, що участь цієї еліти в нацистській владі та їхні злочини сприймали просто як

<sup>14</sup> Поп. в цьому сенсі переконливий і вдумливий аналіз Гінріха Пауля: Paul H. Brücken der Erinnerung. Von den Schwierigkeiten, mit der Nationalsozialistischen Vergangenheit umzugehen. – Tübingen, 1999.

факт, тобто не відрікалися від них, але й не тематизували, тобто власне «замовчували».<sup>15</sup> Колективне замовчування злочинів нацизму було успішною політичною стратегією інтегрування (не тільки) еліт у нову Федеративну Республіку Німеччину. Вона усунула ментальні перешкоди, позаяк експліцитне засудження винуватців чи причетних до злочинів стало б обов'язковою умовою для побудови нової демократичної держави.

Утім не можна забувати, що, хай яким би був політичний успіх, замовчування мало ментальний внутрішній бік і правило у цьому зв'язку високу культурну ціну. Оскільки минуле не так вже й просто змусити зникнути через замовчування, воно як замовчане ментально залишилося і в мовчанні громадськості було так опрацьоване, що на поверхні свідомості втратило свій проблемний і обтяжливий характер. Частково це відбувалося через просте витіснення. Але набагато вагомішими для історії ментальності Федеративної Республіки були (ще мало досліджені) ментальні процеси *перетлумачування*. Разом із силою пам'яті, перетвореною на підсвідому, змішалася констеляція пам'ятання й забування, що її майбутні покоління сприйняли як неабиякий тягар, і яка перешкоджала спробам його позбутися.<sup>16</sup> Можна говорити про руйну-

<sup>15</sup> Це відома теза Германна Люббе: Lübke H. Der Nationalsozialismus im deutschen Nachkriegsbewußtsein // Historische Zeitschrift. – 1983. – 236. – S. 579–599. Його теза наштовхнулася на сильний і полемічний опір. Згодом її емпірично підтвердили широкі дослідження. Див. про це насамперед: Frei N. Vergangenheitspolitik. Die Anfänge der Bundesrepublik und die NS-Vergangenheit. – München, 1996.

<sup>16</sup> «... те, що з огляду на мільйони жертв націонал-соціалістичної політики більшість тих, хто чинив злочини, у Федеративній Республіці практично не понесли відповідальності, було процесом, який настільки йшов усупереч усім уявленням про мораль, що для цього суспільства це неминуче матиме тяжкі наслідки.»: Herbert U. Zweierlei Bewältigung // Herbert U., Groehler O. (Eds). Zweierlei Bewältigung. Vier Beiträge über den Umgang mit der NS-Vergangenheit

вання міжпоколіннєвої спільноти пам'яті. Таке руйнування – це тяжке порушення історичної ідентичності.

У ментальних стратегіях формування ідентичності у першому поколінні риси страхіть періоду нацизму проєктували на інакшість тих, хто коїв злочини, виносячи її поза межі свого «я». Нацистів демонізували й розташували поза межами німецької історії. «Нормальні» німці, а це були, власне, ті, що мали дати собі раду зі своїм минулим, виглядали як безпорадні жертви, спокушені дияволом.<sup>17</sup> Таку психологічну стратегію формування історичного змісту, ґрунтовану на перенесенні первісно своєї історії до інакшості інших, можна описати за допомогою психоаналітичних категорій *перенесення* і *спотворення*. Приклади її можна знайти і на інтелектуальних вершинах академічного дискурсу.<sup>18</sup> Згодом теорія тоталітаризму підтвердила таку екстериторіалізацію: у часи холодної війни інші – це були ті, що перебували за залізною

in den beiden deutschen Staaten. – Hamburg, 1992. – S. 15. Приклади таких труднощів міжпоколіннєвого дискурсу про період нацизму і його наслідки для ідентичності наводять автори дослідження: Schneider C., Stille C., Leineweber B. Das Erbe der Napolä. Versuch einer Generationengeschichte des Nationalsozialismus. – Hamburg, 1966. Перекопливе свідчення ментального обтяження другого покоління представлено в: Anhalt I. Abschied von meinem Vater // Heimannsberg B., Schmidt C. J. (Eds.). Das kollektive Schweigen. Nazivergangenheit und gebrochene Identität in der Psychotherapie. – Heidelberg, 1988. – S. 25–42.

<sup>17</sup> Пізній приклад на підтвердження цієї тези – впливовий фільм Крістіана Б. Геррендльорфера і Йоахіма Феста «Кар'єра Гітлера» 1976 року.

<sup>18</sup> Зверну увагу лише на аргументи Ернста Нольте в рамках суперечки істориків, що, мовляв, сіоністський єврейський Всесвітній конгрес оголосив Німеччині війну, а тому Гітлер мав право найменш інтернувати євреїв: Nolte E. Zwischen Geschichtslegende und Revisionismus? // «Historikerstreit»: Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung. Texte von Augstein u.a. – München, 1987. – S. 13–35.

завісою, і обтяжливий досвід націонал-соціалізму можна було вписати в риси ворога, комунізму. Відтак провина лежала не на тобі, а на інших.<sup>19</sup>

Згодом цю політичну стратегію громадського замовчування й екстериторіалізації критикували як структурну деформацію німецького духу у Федеративній Республіці. Ця критика стала наслідком нового наближення до періоду нацизму, цього разу у формі *моралістично-дистанційованого усучаснення*. Вона характерна для другої епохи. Особливо промовисте свідчення цієї критики і цього моралізму – книжка Александра й Маргарете Мічерліхів «Нездатність до жалоби».<sup>20</sup> Ця критика, звичайно, не врахувала обмежених можливостей ментального виживання у розриві колективної ідентичності і тієї ролі, що її відіграє забування (і витіснення), коли доводиться долати глибоку кризу ідентичності через руйнування досі дієвих уявлень про історичну неперервність. Одну з нечисленних неперервних ліній, що проходила через увесь період нацизму, і з якою пов'язували німецьку історію як «свою», уособлював опір націонал-соціалізму (за винятком комуністичного). Він відповідно відіграв значну роль у західнонімецькій історичній культурі п'ятдесятих і початку шістдесятих років, особливо у викладанні історії в школі. Він уособлював «дух свободи»<sup>21</sup> як конститутивний елемент нової західнонімецької

<sup>19</sup> І на це можна знайти підтвердження в аргументації Нольте в суперечці істориків. Він, як відомо, відстоює тезу про те, що націонал-соціалізм був лише реакцією на більшовизм, а тому Голокост – це, мовляв, лише відповідь на «первісніші» злочини більшовиків.

<sup>20</sup> Mitscherlich A. und M. Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens. Leipzig, 1990 (перше видання: München, 1967). Поп.: Schneider C. Jenseits der Schuld? Die Unfähigkeit zu trauern in der zweiten Generation // Psyche. – 1993. – 47. – S. 754–774.

<sup>21</sup> Назва тоді досить популярної книжки Ебергарда Целлера: Zeller E. Geist der Freiheit. Der zwanzigste Juli. – München, 1963.

демократії.<sup>22</sup> Іншу лінію проводили за допомогою аргумента про «внутрішній опір». До нього вдавалися багато інтелектуалів, яких націонал-соціалісти не змусили залишити країну, і які період їхнього панування пережили більш-менш без утрат. Цей «опір» теж мав обґрунтовувати й історично витлумачувати неперервну чинність цінностей, що формують ідентичність, в період підривання їхніх основ націонал-соціалістами.

### 3. Моральне дистанціювання

Наступному поколінню довелося розвинути свій концепт колективної ідентичності в критичній полеміці з поколінням своїх батьків. Для їхнього уявлення про історичну належність у ставленні до Голокосту характерні два суперечливі наміри. Один свідомо залучає націонал-соціалізм до колективної пам'яті німців і відводить йому там важливу функцію у формуванні ідентичності. Він уперше набув ваги в історичній перспективі, що закінчувалася в ментальній царині самоусвідомлення німців. Втім не окремо Голокост, а період нацизму загалом почав відігравати нову роль в історичному самоусвідомленні німців. Період нацизму й Голокост стають (негативно) конститутивною подією, *антиподією* в історії, що на ній ґрунтується німецька ідентичність. Через їх заперечування й відмежовування від них вони стають інтегративною частиною самоусвідомлення німців.

Нове покоління уґрунтовувало усвідомлення й оцінювання себе в суворій моралістичній критиці цієї частини німецької історії. До того ж воно використовувало універсалістські стандарти політичної культури (в західній традиції), що стали визначальними для їхньої політичної

<sup>22</sup> Симетричним до цього був комуністичний опір у НДР, утім на основі цілком ослабленої легітимності системи. Поп.: Danyel J. (Ed.). Die geteilte Vergangenheit. Zum Umgang mit Nationalsozialismus und Widerstand in beiden deutschen Staaten. – Berlin, 1995.

соціалізації в процесі становлення західнонімецької демократії.<sup>23</sup> *Націонал-соціалізм через усвідомлене негативне відмежування став конститутивним елементом своєї ідентичності.*<sup>24</sup> З погляду глибинної психології можна говорити про *антиідентифікацію*.<sup>25</sup> Це відмежування з огляду на Голокост зумовило ідентифікацію з жертвами. Інші – це були ті, хто скоював злочини (і бездіяльні очевидці теж). Інакшість як доконечний елемент свого «я» втратила свій трансісторичний статус і стала частиною німецької історії, чією *противагою* історично виступила нова Німеччина.

Таке інтегрування Голокосту до німецької історії змінило уявлення про колективну ідентичність. З огляду на свою особливість німецька історія втратила риси обов'язкової традиції. На місце традиції прийшли уні-

<sup>23</sup> Мартін Брошат так акцентував політичні наслідки цього критичного ставлення до німецької актуальної історії: через «самокритичне ставлення до своєї давнішої й новітньої історії» одержали «громадяни Федеративної Республіки Німеччини ... один з найкращих елементів політичної цивілізованості», «який від кінця 50-х років поступово розвивався в цьому державному утворенні»: Wehler H.-U. *Entsorgung der deutschen Vergangenheit: Ein polemischer Essay zum Historikerstreit*. – München, 1988. – S. 103; «Historikerstreit»: *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*. Texte von Augstein u. a. – München 1987. – S. 189–195.

<sup>24</sup> Авішай Маргаліт і Габріель Мотцкін називають Голокост «негативним міфом про джерела» у повоєнний період; він – це, мовляв, історія, що «розповідає» про ту точку в часі й просторі, «від якої взяв свій початок світ наших цінностей»: Margalit A., Motzkin G. *Die Einzigartigkeit des Holocaust // Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. – 1997. – 45. – S. 16. Поняття «міф» я вважаю оманливим, оскільки підставова подія тут – це фактичний внутрішньо-світовий випадок, і вона не належить до міфічного «пра»-часу, що його протиставляють земному як «інший» божий час. Зате вислів «засадничий момент» – влучний. – S. 16.

<sup>25</sup> Дякую Вернеру Болеберові за змістовні психоаналітичні коментарі до моїх міркувань.

версалістські цінності й норми. Цей універсалізм став (позитивно) конститутивним чинником нового самоусвідомлення німців.<sup>26</sup> Своєї ментальної переконливості він набув завдяки негативному історичному прикладові періоду нацизму. Одержавши місце в горизонті сприймання себе німцями, усучаснений націонал-соціалізм змусив нове покоління стати виразником його протилежності. Воно позиціонувало себе строго поза межами історичного відношення до нього, яке могло б сягнути осердя свого «я». Тож своє «я», одержавши такий моральний ґрунт під ногами, позбулося цих особливостей німецької історії. Відтак друге покоління стало здатним звільнитися з-під ментального успадкованого тягаря замовчуваного і дистанціюватися водночас від покоління причетних до злочинів. Отож у своєму духовному інвентарі вони таки мають «моральну ломаку».<sup>27</sup>

У цих ментальних процесах інакшість стала частиною своєї історії. Інакшість розташували в минулому свого народу, але водночас вилучили її зі сфери свого «я». Історичне мислення стало «критичним».<sup>28</sup> Це дивне поєднання інтегрування й вилучення не стабільне. Метаісторичний універсалізм норм і цінностей поєднується з історичним досвідом у формі суперечності. Ця нестабільна форма ще

<sup>26</sup> Виразне свідчення цього – філософія Юргена Габермаса та її інтелектуальний вплив від 60-х років.

<sup>27</sup> Мартін Вальзер використав цей полемічний вислів у своїй суперечливій промові з нагоди присудження йому премії миру німецьких книготорговців. Він наголошує, що в цьому сенсі існувала альтернатива. Втім про те, як інакше можна було звільнитися з-під тягаря замовчування, він не сказав нічого.

<sup>28</sup> Найчіткіше це репрезентує так звана Білефельдська школа нової суспільної історії. Пор.: Welskopp Th. *Westbindung auf dem «Sonderweg»*. *Die deutsche Sozialgeschichte vom Appendix der Wirtschaftsgeschichte zur Historische Sozialwissenschaft // Küttler W., Rüsen J., Schulin E. (Eds.). Globale Konflikte, Erinnerungsarbeit und Neuorientierungen. (Geschichtsdiskurs 5)*. – Frankfurt am Main, 1999. – S. 191–237.

й досі переважає в багатьох німців, а особливо в тих, хто для підкріплення свого морального дистанціювання послуговується тезою Деніела Голдгейгена. Бо Голдгейген, тлумачачи Голокост, якраз і оперує відокремленням свого від чужого, що характерно й для концепту ідентичності другого покоління у ставленні до Голокосту. Голдгейген позиціонує Голокост у своїй (американсько-західній) історії як досвід безумовної інакшості, відмежуватися від якої і бути іншим порівняно з нею означає утверджувати своє «я». А тому й схвалення його тези.

Проблемність такого опрацювання Голокосту й залучення його до історичних рис своєї ідентичності очевидна. За допомогою самої лише суперечності й вилучення реальний історичний зв'язок німецької історії ХХ ст. з огляду на період нацизму й Голокост роз'яснити не можливо. Голдгейген безжально зіштовхує сьгоднішніх молодих німців із фактом, що ті, хто вчиняв злочини Голокосту – «німці» – це їхні батьки й діди. Публіка, що аплодує, усвідомлює себе лише як «інших» в історичному відношенні до винуватців цих злочинів, а Голокост має ідентифікаційний потенціал лише в жертвах. Засадничий брак історичності, властивий Голдгейгеновому тлумаченню Голокосту, характеризує й історичну культуру тих, хто його підтримує й вирізняється особливо критичним ставленням до новітньої німецької історії. Розбіжність між науково-історичною критикою і громадським схваленням тези Голдгейгена так само свідчить про брак історизації у ставленні німців до Голокосту.

#### 4. Історизація й освоєння

Здається, що у формуванні цього відношення настає вже *третьою епохою*. Чи через нове ставлення до Голокосту утвориться справді нова політично дієва форма колективної ідентичності, питання відкрите. Але є вже кілька симпто-

матичних індикаторів.<sup>29</sup> Новий вирішальний елемент, що переформовує німецьку ідентичність, – це відкритість німецької історичної культури до *генеалогічного зв'язку з причетними до злочинів*. Цей генеалогічний зв'язок з огляду на ланцюг поколінь – об'єктивна річ, значення якої для новітньої історії ментальності німців важко переоцінити. Моралістична критика Голокосту й відповідна їй ідентифікація з жертвами усуває міжпоколінневий зв'язок із конститутивних елементів історичного самоусвідомлення німців у своєрідній формі *негативного усучаснення*.

Щораз більша віддаленість від Голокосту в змінюванні поколінь дає змогу ліквідувати ментальний розрив, який відділяє сьгоднішніх німців від їхніх батьків і дідів в історичній перспективі їхнього самоусвідомлення. Ті, що скоювали злочини Голокосту, були «іншими». Але ці «інші» були водночас німцями, як і ті, хто в зміні поколінь німецької історії не зміг (а якщо й зміг, то лише в негативному сенсі) налагодити з ними діалог. Здається, що саме цей діалог, цей зв'язок між поколіннями якраз починається.

Перелічу кілька ознак:<sup>30</sup> унікальне дослідження міжпоколінневого відношення на психоаналітичній основі,<sup>31</sup> встановлення нових перспектив німецької новітньої історії у зв'язку з розривом неперервності 1945 року з акцентуванням особистої неперервності,<sup>32</sup> значна кількість

<sup>29</sup> Емпіричне дослідження третього покоління (без типологічної характеристики) у формі інтенсивних інтерв'ю представлено в: Kohlstruck M. Zwischen Erinnerung und Geschichte. Der Nationalsozialismus und die jungen Deutschen. – Berlin, 1997.

<sup>30</sup> У наступному викладі я штую авторів різного віку. Наголошую ще раз, що мені йдеться про типологічну характеристику позицій у дискурсі, а не про класифікацію за віком. Дехто з них за своїми ранішими висловлюваннями характерні для інших типів.

<sup>31</sup> Schneider C., Stille C., Leineweber B. Das Erbe der Napola. Versuch einer Generationengeschichte des Nationalsozialismus. – Hamburg, 1996.

<sup>32</sup> Типові в цьому сенсі праці: Herbert U. Best. Biographische Studien über Radikalismus, Weltanschauung und Vernunft 1903–1989. 3.A. – Bonn, 1996. Увагу громадськості й науковців нещодавно



докторських дисертацій про націоналізм в останні роки<sup>33</sup> і насамперед той факт, що авторитетні учасники громадської дискусії в Німеччині про ставлення до Голокосту свідомо, а інколи навіть і провокаційно починають говорити про причетних до злочинів «нас». Крістіан Маєр, приміром, виступає за інтегрування Голокосту до перспективи німецької історії, що формує ідентичність. У вступі до нового видання своєї праці «40 років після Аушвіцу» він однозначно говорить про «гіпотетичну спробу залучення німців 1933–1945 років до історичного «ми»». <sup>34</sup> Маєр сам

привернув сенсаційний випадок: перевтілення есесівця Шнайдера на професора германістики, а згодом ректора Технічної вищої школи в Аахені Шверте. Див. про це: König H., Kuhlmann W., Schwabe K. (Eds.): *Vertuschte Vergangenheit. Der Fall Schwerte und die NS-Vergangenheit der deutschen Hochschulen.* – München, 1997; Loth W., Rusinek B.-A. (Eds.). *Verwandlungspolitik. NS-Eliten in der westdeutschen Nachkriegsgesellschaft.* – Frankfurt am Main, 1998; König H. (Ed.). *Der Fall Schwerte im Kontext.* – Opladen, 1998; Jäger L. *Seitenwechsel: der Fall Schneider/Schwerte und die Diskretion der Germanistik.* – München, 1998; *Ein Germanist und seine Wissenschaft: der Fall Schneider/Schwerte // Erlanger Universitätsreden.* – Folge 3, 53. – Erlangen, 1996.

<sup>33</sup> Мою увагу на це звернув Крістіан Гойден.

<sup>34</sup> Meier C. *40 Jahre nach Auschwitz. Deutsche Geschichtserinnerung heute.* 2. A. – München, 1990. – S. 10. Ернст Нольте у полеміці зі своїми критиками схарактеризував Маєра як «протагоніста «великого ми»»: Nolte E. *Das Vergehen der Vergangenheit. Antwort an meine Kritiker im sogenannten Historikerstreit.* – Berlin, 1987. – S. 49. Сам Маєр в іншому зв'язку специфікував це «ми» як «постнаціональне», наголосивши, що воно стало таким завдяки звільненню з-під тиску досвіду через історизацію і відмінності поколінь: «Нашадки тому так вільно можуть демонструвати свою «пов'язаність» з цією історією, бо вони як нашадки цієї пов'язаності вже не відчувають. З відходом тих, хто був безпосереднім учасником цієї історії, обривається для нас і нитка до своєї історії, що є й історією мертвих предків. У цьому сенсі ми постнаціональні»: Meier C. *Goldhagen und die Deutschen // Internationale Zeitschrift für Philosophie.* – 1997. – H. 1. – S. 123. У такій амбівалентності я бачаю вплив морального

зробив крок від простої гіпотези до позитивного засвідчення. У статті в газеті «Ді Цайт» від 11 квітня 1997 року він, коментуючи контрверсійні думки про меморіал жертвам Голокосту в Берліні, характеризує Голокост як «наші злочини». <sup>35</sup> Подібні висловлювання знаходимо й у Райнгарта Козеллека. <sup>36</sup> Наведу ще один приклад, цього разу вже не історика, а визначного психоаналітика. Тільман Мозер у передмові до німецького видання «Печать пам'яті» Діни Варді зауважує: «Голокост... організували й реалізували ми, німці». <sup>37</sup> Особливо виразно схарактеризував оце «ми» Клаус фон Донані у рамках дискусії Мартіна Вальзера й Ігнатца Бубіса: «Хто в наші дні справді хоче належати до цієї країни з усією її трагічністю й усією її історією, хто справді серйозно і широко розуміє свою німецькість, той мусить мати сміливість визнати: ми перетворили расизм на геноцид; ми вчинили Голокост; ми вели винищувальну війну на Сході. А тому ці злочини, як справедливо зауважує Вальзер, наша особиста ганьба. Не «Німеччина», абстрактна нація; не «Німецький Райх», державна організація; не інші німці – ні, це ми самі були. ...Німецьку ідентичність ...сьогодні, власне,

дистанціювання, типового для другого покоління. Відгуки на працю Деніела Голдгейгена серед широкої громадськості свідчать, на мою думку, рідше про те, що ця нитка не перервана, а що вона прядеться по-новому, власне, специфічно історично, а не безпосередньо морально.

<sup>35</sup> Die Zeit vom 11. April 1997. – S. 48.

<sup>36</sup> Koselleck R. *Vier Minuten für die Ewigkeit // Frankfurter Allgemeine Zeitung.* 9. Januar 1997. А Томас Аухтер говорить про те, що він як німець «...неминуче причетний до тих, хто скоював злочини. ...Якщо я хочу почуватися вкоріненим у своїй країні, тоді я маю укоренитися і в історії її людей. Відтак я змушений відчувати відповідальність за те, що німці зробили...»: Auchter Th. *Jenseits des Versöhnungsprinzips. Die Grenzen des Erinnern // Universitas.* – 1997. – 52. – S. 231.

<sup>37</sup> Moser T. *Über die Weitergabe des stummen Entsetzens // Wardi D. Siegel der Erinnerung. Das Trauma des Holocaust. Psychotherapie mit Kindern von Überlebenden.* – Stuttgart, 1997. – S. 17.

ніщо так чітко не характеризує як наше спільне походження з того ганебного часу...».<sup>38</sup> Дивно, що це «ми» як примітна мовна ознака нового ставлення до Голокосту так і не було широко обговорене в тій дискусії.<sup>39</sup>

Такі висловлювання засвідчують dokonечnu потребу в новій концепції німецької ідентичності з огляду на Голокост. Об'єктивний генеалогічний ланцюг поколінь став структурним елементом історичної перспективи, в межах якої формується німецька ідентичність. Німці починають (мабуть, я мав би сказати обережніше: мали б чи могли б почати) усвідомлювати себе як результат історичної трансформації, в якій ті, що скоювали злочини, ті, що з цього користали, і ті, хто знав про Голокост, стають інтегральними частинами історичного досвіду, в якому як у дзеркалі відбиваються риси німецької специфіки. Позачасову моральну дистанцію другої епохи перетворюють на *специфічну історичну дистанцію*. Здається, що Голокост одержує окреме значуще місце в ланцюгу подій, що лежать в основі формування німецької ідентичності. У цьому новому історичному місці він, звичайно, не втрачає свого характеру протилежності тій системі цінностей, що її сповідують німці як колектив. Звісно, що ні. Вирішальне в цьому те, що у зв'язку з таким новим історичним розташуванням ця інакшість стала частиною свого «я».

Історичні риси такого нового самоусвідомлення німців у своїх деталях іще мають набути форми. Неконсистентність досі політично й культурно дієвих спроб по-новому підійти до пам'яті про Голокост, що засвідчила дискусія, зумовлена

<sup>38</sup> Dohnanyi K. von. Eine Friedensrede. Martin Walsers notwendige Klage // Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 14. November 1998. – S. 33.

<sup>39</sup> Тут варто зауважити, що «ми»-належності не треба зводити до рівня лише німецької належності. Ян Кершоу, наприклад, в одному інтерв'ю з приводу своєї біографії Гітлера сказав: «Гітлер у шонай-гірший спосіб показав нам, на що ми здатні»: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 14. Oktober 1998. – S. 44. Тут досвід Голокосту набув значення універсального загальнолюдського виміру самоусвідомлення.

публікацією книжки Деніела Голдгейгена, потрібно здолати на користь нової історичної консистентності. Одна з умов для такої консистентності в тому, що ланцюг поколінь, який поєднує сьогоднішніх німців з учорапніми злочинцями, розірвати не просто. Пронизливе питання Голдгейгена про злочинців все одно стоїть, нехай відповідь на нього й не задовольняє. Відповідь маємо дати ми самі.

Хай би якою вона була, про «примирення з національним минулим»<sup>40</sup> не можна буде говорити доти, доки Голокост не належатиме до цього минулого, а в цьому сенсі, як виглядає, навряд чи щось зміниться в найближчому майбутньому. Чи і як потрібно розглядати інтегрування Голокосту до німецької історії в сенсі процесу «нормалізації», це вже інше питання. Якщо нормальність означає, що цей проблемний негатив має зникнути з історичних рис німецької самосвідомості, тоді її можна досягти, лише порвавши із взаємозв'язком поколінь, а це за логікою трьох типів просто суперечило б здоровому глуздові. Якщо до нормальності належить освоєння негативного досвіду своєї історії через тлумачення і життя з ним, тоді це поняття можна застосовувати. Саул Фрідлендер однозначно й чітко окреслив такий зміст нормальності: «Сьогодні німці – нормальний народ, таке ж звичне суспільство, як і будь-яке інше. Нікого, хто так говорить не потрібно в чомусь підозрювати. Але чи нормальне суспільство – це суспільство без пам'яті, суспільство, яке уникає жалоби, суспільство, яке відвертається від свого минулого, щоб жити тільки в теперішньому і майбутньому?».<sup>41</sup>

Ланцюг подій у часі, що усталює ідентичність в колективній пам'яті, для німців містить Голокост з його радикально негативним значенням. Це заперечує звичну нерозривність і

<sup>40</sup> Konrad G. Die Freiheit des Erinnerns. Nachtrag zu der Kontroverse zwischen Martin Walser und Ignatz Bubis // Die Zeit vom 22. Dezember 1998. – S. 38.

<sup>41</sup> Friedländer S. Die Metapher des Bösen. Über Martin Walsers Friedenspreis-Rede und die Aufgabe der Erinnerung // Die Zeit vom 26. November 1998. – S. 50.

когерентність в історичних рисах свого «я», яка здійснюється через суцільну позитивну ідентифікацію (і відповідну екстерналізацію негативного). В історичній перспективі самоусвідомлення суперечності й напруженість набувають значення і значущості. Лише з такими рисами пов'язаний той історичний зміст, який із негативного досвіду минулого викрепує іскру іншого майбутнього як перспективи для дій. Третє покоління може одержати цей зміст в ході тієї історизації, в межах якої воно перейме успадкований міжпоколінневий зв'язок з періодом нацизму. Елі Візель у «Листі до молодого німецького друга» означив його патетично: «Тож саме у Твоїх руках гуманізація успадкованої історії, її спасенність. Через те, що Твої батьки розвернули прірву, Твій погляд зможе сягнути її глибин й дістати звідти світло, що освітить пошуки тих, хто прийде завтра».<sup>42</sup>

<sup>42</sup> Wiesel E. Brief an einen jungen deutschen Freund. Wie Kultur die Welt neu schafft // Die Zeit vom 27. August 1998. – S. 42.

## Розділ 9 Історична жалоба – розмірковування над можливим<sup>1</sup>

*Скорбота й плач – усе, що нам зосталось.*

...  
*Нас пригнітив цього часу тягар,  
То вилиймо ж у слово серця жар.*  
Шекспір<sup>2</sup>

*Де люди в жалобі, туди треба йти.*  
Роман Герцог<sup>3</sup>

Що спільного між жалобою й історією? На перший погляд, мало що або й нічого. Бути в жалобі – означає зіткнутися з безпосереднім особистим досвідом втрати, а це – справа почуттів. Історія виходить далеко за межі царини безпосереднього особистого досвіду і є справою мислення. І те, і те можуть зійтися, коли оплакувану втрату вмістити в більший часовий зв'язок, витлумачити її в ньому і спробувати впоратися із цією втратою. Історичне мислення теж не позбавлене почуттів. Історичний досвід може виявляти негативні риси й збуджувати почуття

<sup>1</sup> Уперше опубліковано в: Rüsen J. Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte. – Köln, 2001. – S. 311–324.

<sup>2</sup> Шекспір В. Кріль Лір. Дія п'ята, сцена 3 / пер. з англійської Максим Рильський // Шекспір В. Твори: В 6 т. – Київ, 1986. – Т. 5. – С. 343.

<sup>3</sup> Roman Herzog: Der Spiegel vom 30. Januar 1995. – S. 36.

смутку.<sup>4</sup> Але такі точки перетину ще не свідчать про внутрішній взаємозв'язок. Відмінність між обома ментальними видами діяльності така значна, що розмірковування про жалобу зазвичай не зіштовхується з темою історії і навпаки.

Так було довго. Але тепер є достатні причини для того, щоб усунути цей брак зв'язку і перетворити спорадичні точки перетину на засадниче внутрішнє поєднання. Бо ж як інакше можна опрацювати негативний історичний досвід ХХ ст. на підставовому рівні історичного мислення, де йдеться про зміст історії?<sup>5</sup> Це той досвід втрати, що стосується змісту історії як такої.<sup>6</sup> Саме в цьому травматичний характер Голокосту і подібних до нього людських злочинів, що руйнують зміст. Вони знищують той зміст, що вони його в історичній царині людської культури мають створювати.

Чи можна уявити собі загальний часовий взаємозв'язок між жахіттями новітньої історії й ранішими чи пізнішими епохами, який сягає нашої сучасності, і який можна так концептувати, що з нього вдасться розвинути орієнтирну перспективу на майбутнє? Фундаментальні змістові концепти модерного історичного мислення такого взаємозв'язку не пропонують. Навпаки, масивний безмістовний досвід Голокосту й подібних до нього подій значно підірвав їхню здатність брати на себе й нести тяжку ношу.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Проілюструю це на одному кумедному прикладі: один із моїх університетських викладачів мав звичку читати лекцію, де йшлося про вбивство Цезаря, в чорній краватці.

<sup>5</sup> Див.: розділ 2.

<sup>6</sup> У цьому сенсі задля теорії історичної жалоби можна звернутися до думок Якоба Буркгардта. Пор.: Große Kracht K. «Das Weiterleben der verletzten Menschheit» – Kultur und Kompensation bei Jacob Burckhardt // Storia della Storiografia. – 1996. – 30. – S. 125–133.

<sup>7</sup> Пор.: Rüsen J. Sinnverlust und Sinnbildung im historischen Denken am Ende des Jahrhunderts // Küttler W., Rüsen J., Schulin E. (Eds). Globale Konflikte, Erinnerungsarbeit und Neuorientierungen. (Geschichtsdiskurs 5). – Frankfurt am Main, 1999. – S. 360–377.

Власне, в цьому й полягає своєрідність такого історичного досвіду з таким характером: цей досвід руйнує й відкидає наданий йому історичний зміст. Цілком справедливо кажуть про «чорну діру», що в ній зникає будь-який історичний взаємозв'язок між тоді і тепер.<sup>8</sup> Категорія травми, що її використовують на означення такого досвіду, теж свідчить ні про що інше, як про те, що змісту тут немає.

Брак змісту має руйнівний вплив і підриває часові орієнтири, потрібні людині для життя. А якщо досвід заперечує будь-який орієнтирний зміст, то чи можливий тоді орієнтир щодо такого досвіду? Якщо це заперечення не має бути послабленим, відгородженим і, зрештою, сфальшованим, якщо історичне мислення не хоче, аби над ним узяла гору сила навіювання будь-якої пам'яті, яка моделює минуле залежно від бажань та інтересів тих, що живуть нині, тоді є всі підстави, щоб втрату цього змісту перетворити на висхідний пункт формування змісту. Це веде історію до жалоби.

Історичне мислення, якщо воно прагне осмислити досвід як втрату критеріїв свого змісту, мусить перейти до жалоби. А це може утвердитися лише тоді, коли жалоба стане чимось більшим, аніж звичним почуттям. У буденному переживанні жалоби справді переважають почуття, але ж це не означає, що коли хтось у жалобі, то це не заторкує самого осердя мислення, ба цілого тлу-

<sup>8</sup> Особливо влучно схарактеризував цю змістову порожнечу Дан Дінер: «Аушвітц – це пустиня розуміння, чорна скринька пояснення, це вакуум, що всмоктує будь-які історіографічні спроби інтерпретування, ба навіть набуває позаісторичного значення. Лише ex negativo, лише в постійному намаганні зрозуміти марність намагання зрозуміти можна визначити, якою подією може бути цей цивілізаційний розрив. Цю подію як щонайекстремальніший випадок, а відтак і абсолютну межу історії навряд чи можна історизувати.» Diner D. Zwischen Aporie und Apologie. Über Grenzen der Historisierung der Massenvernichtung // Babylon. – 1986. – 1. – S. 33.

мачення свого «я» і світу. Мислення й почуття вплетені одне в одного, а втрату, з якою потрібно впоратися через жалобу, можна не лише відчувати. Вона так може діткнути мислення, навіть заторкнути саме його осердя, що оплакувати її можна лише за допомогою мислення.<sup>9</sup>

### 1. Жалоба

Маргарете Мічерліх дала таке визначення жалоби: «Жалоба – це душевний процес, в якому індивід поступово вчиться переносити й опрацьовувати втрату за допомогою повторюваного болісного процесу згадування, щоб потім мати здатність відновлювати стосунки зі своїм оточенням».<sup>10</sup> Цим визначенням можна скористатися, бо воно наголошує характер жалоби, ґрунтований на пам'яті. Пам'ять через «душевну» якість жалоби передбачає і мислення, застосовуючи його як інтегральний елемент тлумачення згаданого. Якщо ж перенести погляд з індивіда на колектив і залучити до виміру згадування ментальні простори належності до і відмежованості від інших, тобто особисту й колективну ідентичність, тоді жалобу можна схарактеризувати і як душевно-духовний процес у царині історичної свідомості. Тоді історичне подолання травматичного досвіду ХХ ст. насправді можна розглядати як справу «інтелектуальної жалоби» (Брумлік). Що це означає?

Жалоба тоді інтелектуальна, коли вона протікає в думках, рефлексивно шукаючи відповідних визначальних принципів і норм. Тоді із зазваної особистої втрати постає щось загальне й засадниче: втрата світу, пов'язана

<sup>9</sup> Гінріх Пауль звернув увагу на те, що у ставленні німців до Голокосту потрібний іще один спосіб формування історичного змісту – історичний смуток: Paul H. Brücken der Erinnerung. Von den Schwierigkeiten, mit der nationalsozialistischen Vergangenheit umzugehen. – Pfaffenweiler, 1999. – S. 287.

<sup>10</sup> Mitscherlich-Nielsen M. Die Notwendigkeit zu trauern // Psyche. – 1979. – 33. – S. 982.

з утратою самого себе. Августин так окреслює жалобу в цій загальності й засадничості: «Стається з нами... щось проти волі і тому ми його заперечуємо, така воля й називається жалобою».<sup>11</sup> Тож ідеться про відношення до чогось, що в мене відібрали, щось, що мені належало, частину мого «я». Таке відношення я пізнаю як втрату і брак, і мені здається, начебто я й сам себе втрачаю. «Я», що себе втрачає, водночас і пам'ятає себе, у цій втраті воно себе відає, воно певне себе негативно. Тож ідеться про негативне відношення до себе, яке через брак чогось (особи чи обставини) пов'язане з собою позитивно. Втілення й вершина такої пов'язаності з собою через щось інше – це любов. Отже, жалоба – це любов, що зіштовхнулася з перешкодою через втрату чогось, що любиш. Августин характеризує її як «любов, що відчуває протилежне собі».<sup>12</sup>

Жалоба – це не стан, а процес, перебіг, дія суб'єкта, практика страждання. Вона виявляється не тільки в зовнішніх діях, а й у внутрішніх процесах свідомого й підсвідомого. Цей процес можна описати так: втрату сприймають так, що втрачене, так би мовити, тягне за собою й того, хто втрачає, відбирає його в себе й у його життя, на яке до втрати суттєво впливало те, що тепер утрачено. Суб'єкт «був прив'язаний» до втраченого, він настільки ідентифікував себе з ним, що його брак охоплює все його ество. Парадигматичний приклад такої втрати (і втрати себе) – смерть коханої людини. (А тому й мислення через жалобу центрується довкола цього досвіду.)<sup>13</sup> Така втрата вириває суб'єкта з його соціальних зв'язків і стосунків, що вможливають його життя, і змушує його по-новому

<sup>11</sup> De Civitate Dei XIV, 6. Vom Gottesstaat, eingeleitet und übertragen von Wilhelm Thiemme. – Bd. 2. – Zürich, 1955. – S. 168.

<sup>12</sup> Там само. – S. 170.

<sup>13</sup> Карузо поклав втрату тих, кого любиш, в основу аналізу, щоб у такий спосіб вивчити смерть у самому суб'єкті та її ментальне подолання: Caruso I. A. Die Trennung der Liebenden. Eine Phänomenologie des Todes. – München, 1994.

створювати мережу (її він не «має», він нею «є») зв'язків і стосунків своєї суб'єктивності.

Процес жалоби в тому, що досвід втрати реалізують (дослівно: «набувають») активно. В втраті себе суб'єкт себе віднаходить, у ставленні до втраченого утверджує себе знову. Він реалізує втрачене в собі й довкола себе (вербально й невербально) як відсутнє й набуває його по-новому в його відсутності. Утрачене інтегрують до свого «я» так, що воно долає втрату себе і через набуту втрату знову себе набуває.

Прикладом такого розвитку від досвіду втрати до нового набуття свого «я», втраченого разом із утратою, може бути той факт, що наприкінці багатьох жалобних ритуалів прославляють життя. В архаїчних суспільствах жалобу розуміють як активний процес перетворення: померлий, втрату якого оплакують, у ході жалоби перетворюється на предка і стає в цій формі більш живим і більш присутнім, аніж до того.<sup>14</sup>

Отож жалоба – це процес, який реалізують через внутрішні й зовнішні дії як реакцію на горе. Внутрішньо втрату сприймають («реалізують») і глумачачи опрацьовують через пам'ять. Зовнішньо опрацьовують і по-новому освоюють порушені соціальні зв'язки (наприклад, через церемонії і ритуали). Ці дії змінюють суб'єкта так, що він через втрату віднаходить себе знову. Втрата, яку оплакують, діє як порушення змісту, як розрив в орієнтирному взаємозв'язку свого життя. Вона розриває змістове плетиво людського інтерпретування світу й самоусвідомлення, а жалоба його відновлює, через перетворення втрати на освоєну відсутність сплітає його по-новому і відтак виводить із-під загрози беззмістовності й повертає до життя.

<sup>14</sup> Пор.: Müller K. E. Der gesprungene Ring. Wie man Seele gewinnt und verliert. – Frankfurt am Main, 1997. – S. 68; Müller K. E. Sterben und Tod in den Naturvölkern // Becker H. u. a. (Eds). Im Angesicht des Todes. Ein internationales Kompendium I. – St. Ottilien, 1987. – S. 49–89.

Тож жалобу можна розуміти як спосіб реалізації людського життя й витлумачити як *антропологічну універсалию*. Смерть, як найрадикальнішу втрату, пізнають як контингентність, що загрожує змістові, а через жалобу цей досвід інтерпретують і інтегрують до орієнтирного змістового концепту тих чи тих причетних.

Два боки жалоби (досвід втрати як горе і втрата себе та опрацювання цього досвіду й повернення свого «я») можуть мати різну вагу. Переважить перший, тоді втрата світу і свого «я» може тривати безмежно й може зумовити невідомий розрив людської довіри до світу. Суб'єкт, утративши довіру до світу, замикається в собі й не бачить потреби в реалізації у цьому світі визначених чи одержаних у спадок і перебраних цілей. Своєї самосвідомості він набуває лишень у дистанціюванні від взаємозв'язку «я» і світу, що його він утратив, а брак цього взаємозв'язку вважає загалом фундаментальним дефіцитом цього світу.

Якщо ж переважить другий бік, тоді ті, що в жалобі, не зупиняються на усвідомленні втраченого. Вони стабілізують довіру до себе не просто лише в дистанціюванні від втраченого, а долають зазнаний розрив довіри до світу через формування нового ставлення до себе, в якому брак втраченого переходить у нове ставлення до світу. Тоді світ освоюють по-новому, його розширюють і поглиблюють на величину втраченого. Водночас і суб'єкт стає новим, набирається тієї сили, що з нею він повернувся собі своє «я» із виру втрати, освоївши втрачене як відсутнє. Його змістові потенціали в опрацьовуванні контингентності й беззмістовності зміцнилися, їм додалося сили інтерпретування, горизонт його досвіду розширився, а його впевненість у собі поглибилася.

У західному мисленні ці два способи жалоби (які, власне, пов'язані між собою, точніше, перебувають у взаємозв'язку як питання і відповідь) часто протиставляють один одному. Таке протиставлення простежуємо, наприклад, у суворому розділенні жалоби і печалі, що

до нього вдавався Фрейд.<sup>15</sup> Те ж саме спостерігаємо й у давньому християнському розрізненні жалоби над сотворінням світу, а тому гріховної, і жалоби над дефіцитністю світу, яка людську смерть орієнтує за Богом, а тому благодатної.<sup>16</sup> Ілгардт схарактеризував цю *відмінність між одновимірною й рефлексивною жалобою* системно. Одновимірна та жалоба, «яка застигає в одній миті, яка не дає людині простору для дій, яка не дає можливостей для розвитку і для історії». Рефлексивна жалоба «цілком і повністю служить індивідуальній і соціальній історії...». Вона – це «труд і біль нового становлення, що належить людині аж до її шонайглибших особистих глибин».<sup>17</sup>

Жалоба, відтак, цілковито інтелектуальна категорія, здатна залучати засадничі елементи в розумінні світу й себе людиною. Але як можна пов'язати її з історією? Для цього насамперед потрібно розкрити й виявити специфічно історичний вимір жалоби. Вона перебуває між особистим досвідом втрати когось із близьких і загальною онтологією відношення до світу, яка, опираючись на досвід браку, відповідно тлумачить світ загалом й оголошує позбавлення чи утаєння змісту просто долею людини.

Особиста жалоба доісторична.<sup>18</sup> Але вона проходить у медіумі пам'яті, а тому вона цілком відкрита до історії,

<sup>15</sup> Freud S. Trauer und Melancholie // GW. – Bd. 10. – Frankfurt am Main, 1917. – S. 428–446.

<sup>16</sup> Пор. висловлювання св. Павла, 2 Кор. 7, 10: «Бо смуток для Бога чинить каяття на спасіння, а про нього не жалуємо, а смуток світський – чинить смерть».

<sup>17</sup> Illhardt F.-J. Trauer. Eine moraltheologische und anthropologische Untersuchung. – Düsseldorf, 1982. – S. 287.

<sup>18</sup> Про доісторичний характер жалоби йдеться й у часто цитованій праці Александра й Маргарете Мічерліхів: Mitscherlich A. und M. Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens. Leipzig, 1990 (перше видання: München, 1967): «Жалоба може бути лише там, де індивід був здатний перейнятися іншим індивідом. Це інше ество збагатило мене своєю інакшістю...» (с. 44). Основна проблема у визначенні специфічно історичної жалоби в

хоча водночас і обмежена часовим горизонтом, визначеним періодом особистого життя. Зате свою історію має світова скорбота універсальної печалі через стан світу загалом. Ця світова скорбота потрапляє під часову змінність з огляду на цілість, породжуючи специфічний досвід втрати як причину для жалоби (війни, катастрофи, нещасні випадки), і вкладає жалобне й не-жалобне у змінюваність часів. Пам'ять лишень підтверджує принципову втрату світу в потребі людини в змістах, але вона – не місце для оплакування цієї втрати.<sup>19</sup>

Специфічно історичною жалоба стає тоді, коли вона стосується конкретних процесів минулого, які вже не входять до безпосередніх обставин сучасного життя, тобто належать до віддаленого від них минулого, але поза часовими межами (краще: крізь них) водночас залишаються ще значущими і здатними продукувати зміст або ж такими, що можуть повторитися.<sup>20</sup> Екзистенційну без-

тому, що потрібно запровадити новий часовий вимір між суб'єктом і об'єктом, який би виходив поза межі безпосередності того чи того життєвого зв'язку. Знання про смерть особи чи групи осіб, ба навіть цілого культурного комплексу у віддаленому минулому можна розглядати, пізнавати й психічно «опрацьовувати» як досвід втрати коханої людини.

<sup>19</sup> Так я розумію інтерпретативне підґрунтя Еріка Л. Сантнера: Santner E. L. Stranded Objects. Mourning, Memory, and Film in Postwar Germany. – Ithaca, 1990. У новій постмодерністській інтерпретації психоаналізу жалоба – це один з основних вимірів людської культурної діяльності в поводженні зі світом взагалі, в якому людське «я» можна відчувати й виявляти лише як фрагментаризоване, кочівницьке й некогерентне (якщо воно не хоче стати тоталітарним, стати, так би мовити, співучасником Голокосту в трансцендентальному ході модерності). Сантнер зводить Голокост до лого- й фалоцентричного, онто-теологічного мислення Заходу й обґрунтовує відтак всі історичні відмінності. Якщо історія печальна загалом, тоді немає особливого сенсу оплакувати в ній той чи той історичний досвід.

<sup>20</sup> Домінік ЛаКапра звертає увагу на те, що такий історичний вимір є в кожному процесі жалоби, якщо розглядати його з психоана-

посередність жалоби розтягують у часі й передають один одному. Жалоба стає явищем *постфактум*.<sup>21</sup>

Через це процес жалоби сягає саме тієї часової глибини, яка виявляє людське «я» в рисах його історичної ідентичності.<sup>22</sup> Воно продовжує своє тривання в минуле і майбутнє поза межі періоду особистого життя у перебіг історії, яка визначає його належність до інших і його окремішність від інших, і за допомогою якої воно здатне орієнтувати й пояснювати іншим свої дії, свою бездіяльність і свої страждання.

Залежно від змістового спрямування своєї ідентичності це можуть бути різні перебіги часу. Вони всі переплетені один з одним, так само як і ідентичність – це ніщо інше, як рефлексивне визначення відношення свого «я» до різноманітних інших суб'єктів і речей. «Я» живе в історичному сплетінні відношень змінюваності поколінь, національної історії, регіональних і локальних зв'язків, культурних традицій і тенденцій і, зрештою, якщо йдеться про буття людини загалом, універсальної історії людства.

*літичної перспективи проробляння: «Жалоба залучає інтродукцію через відношення до минулого, завдяки чому усвідомлюють відмінність між минулим і теперішнім і встановлюють специфічне перформативне відношення до минулого, в якому його і пам'ятають, і водночас прощаються з ним, щоб мати змогу критично його оцінювати й реінвестувати в життя...»: LaCapra D. Revisiting the Historians' Debate. Mourning and Genocide // History and Memory. – Vol. 9, No. 1&2, Fall 1997: Passing into History: Nazism and the Holocaust beyond Memory. In Honour of Saul Friedländer on His Sixty-Fifth Birthday, ed. Gulie Ne'eman Arad. – Bloomington, 1997. – S. 81.*

<sup>21</sup> Про значення категорії «постфактум» для формування історичного змісту див.: Kettner M. Nachträglichkeit. Freuds brisante Erinnerungstheorie // Rüsen J., Straub J. (Eds). Die dunkle Spur der Vergangenheit. Psychoanalytische Zugänge zur Geschichte (Erinnerung, Geschichte, Identität Bd. 2). – Frankfurt am Main, 1998. – S. 33–69.

<sup>22</sup> Поп.: Straub J. (Eds.). Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein (Erinnerung, Geschichte, Identität Bd. 1). Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte. – Frankfurt am Main, 1998.

Із цього історичного сплетіння окремої ідентичності я виокремлю три пасма, щоб розтлумачити на них модус історичної жалоби: змінюваність поколінь, національний вимір і вимір людства.

## 2. Покоління

У змінюваності поколінь ідеться про хід своєї історії в її внутрішньому зв'язку з історією життя своїх предків.

Як відомо, кожна людина в процесі своєї індивідуалізації й соціалізації інтерналізує своїх батьків. У мімотичних процесах становлення дитини на образ, що формується в його соціальних зв'язках, найбільший вплив мають уявлення найближчих осіб (насамперед матері й батька). Батьки, так би мовити, психічно вже «живуть» у «я» дитини, перш ніж воно розвинеться до свого, можливо, що порівняно з ними й автономного «я». Психоаналіз розкрив драматичність цього процесу й продемонстрував, як суб'єкт стає собою через мімотичне душевне «освоєння» батьків. Становлення свого «я» і формування особистої ідентичності, яка пізнає світ й утверджує себе, залежить від того, чи і як у процесі такого розвитку вдасться реалізувати діяльність в царині визнання у відношенні покоління. Таке визнання у відношенні поколінь ґрунтується на комунікативному кліматі, в якому суб'єкти відкриваються один одному, допускаючи іншого до своєї інакшості.

У разі смерті у відношенні двох поколінь жалоба набуває емоційної глибини, але в цій глибині ще немає однозначно історичного відношення. Навпаки, жалоба як досвід втрати і її опрацювання займає просто-таки природне місце у життєвих зв'язках між батьками, їхніми дітьми й онуками. Історія міститься у змінюваності поколінь, але вона розкриває себе як властиве поєднання часу лише тоді, коли виходять за межі безпосередності того чи того відношення (приміром, між батьками і дітьми) і поширюють її на опосередкований зв'язок. Часова пер-



пектива тоді історична, коли вона поєднує один з одним два якісно відмінні часи. Тоді розрізняють між своїм та іншим світом, між теперішністю світу свого життя і минулим як пройдешиім світом життя. Це, звичайно, не означає, що це минуле з будь-якого погляду минуле, і що його часова пов'язаність має щось штучне чи вторинне. Навпаки, цей інший час минулого в своєму статусі іншості, неналежності до світу свого життя набуває для останнього особливого значення, властиво, «історично-го» значення (наприклад, як традиція).

Коли у відношенні поколінь така часова відмінність стає суттєвою, тобто коли молодші зараховують старших до іншого часу, відмінного від свого, тоді в комунікації між поколіннями розвивається історичний вимір. Тоді тематизують пов'язаність різних часів, що її називають «історією».<sup>23</sup> Ця історія – це часовий перебіг, що веде від іншого часу старшого покоління до свого часу покоління молодшого. Через нього об'єктивний зв'язок поколінь стає суб'єктивною культурною величиною, дуже важливою для формування історичної ідентичності.

У давніх суспільствах зв'язок поколінь був визначальним для соціального статусу й легітимності політичної влади.<sup>24</sup> Та сила зв'язку, що її мав ланцюг поколінь відповідно до останнього представника, у модерних суспільствах ослабла, хоча й надалі відіграє вагому роль. Це особливо виявляється на рівні підсвідомого, де формуються ментальні передумови на кілька поколінь. Люди сприймають ці передумови як свою долю, що панує над ними, і

<sup>23</sup> Теорію відношення між поколіннями, на основі якої можна було б розвинути цей вимір, розробили автори праці: Schneider C., Stillke C., Leineweber B. *Das Erbe der Napola. Versuch einer Generationengeschichte des Nationalsozialismus.* – Hamburg, 1966.

<sup>24</sup> У римлян він надзвичайно помітний у похоронних процесіях аристократії. Див.: Flaig E. *Die pompa funebris. Adelige Konkurrenz und annalistische Erinnerung in der römischen Republik* // Oexle O. G. (Ed.). *Memoria als Kultur.* – Göttingen, 1995. – S.115–148.

якої вони часто не можуть збагнути. Діти є немов «делегатами» своїх батьків,<sup>25</sup> тобто підсвідомі рушійні сили їхніх дій часто ґрунтуються на бажаннях батьків. Сила таких констеляцій особливо відчутна тоді, коли проєкції батьків, що переходять на дітей, перебувають в очевидній суперечності. Тоді може дійти до психічних захворювань: діти не здатні залучити до когерентного самоусвідомлення підсвідомо перейнятих проєкцій своїх батьків. Не переборені батьки, так би мовити, розривають їхнє «я».<sup>26</sup>

Психоаналіз такі міжпоколінневі констеляції тематизував та інтерпретував зазвичай не як специфічно історичні.<sup>27</sup> Бо ж для людини спочатку не відіграє ніякої ролі той факт,

<sup>25</sup> Stierlin H. *Adolf Hitler. Familienperspektiven.* – Frankfurt am Main, 1995. – S. 52.

<sup>26</sup> «Завдання міжпоколінневої травми: у взаємозв'язку поколінь, а саме у властивому йому елементі конфлікту створити передумови для можливості інтегрування відмінних резервуарів досвіду. Здається, що саме ця можливість зазнала ушкодження у поколінь німців, які з різних перспектив мають порозумітися щодо націонал-соціалізму; в учасників нашого дослідження вона здебільшого відсутня через патологію першого покоління»: Schneider C., Stillke C., Leineweber B. *Das Erbe der Napola. Versuch einer Generationengeschichte des Nationalsozialismus.* – Hamburg, 1966. – S. 201.

<sup>27</sup> Поп. утім: Schneider C., Stillke C., Leineweber B. *Das Erbe der Napola. Versuch einer Generationengeschichte des Nationalsozialismus.* – Hamburg, 1966. Автори цього дослідження аналізують специфічно німецький досвід міжпоколінневого розриву і відтак де-факто прокладають міст від психоаналізу до історії. Принаймні теоретична концепція цього дослідження видається мені такою, що її можна поєднати з теорією формування історичного змісту. Надзвичайно цікаву психоаналітичну теорію становлення історичної свідомості у підлітковій фазі представив: Erdheim M. *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit. Eine Einführung in den ethnopschoanalytischen Prozeß.* – Frankfurt am Main, 1984. – S. 336.; пор. також: Erdheim M. *Zur psychoanalytischen Konstruktion des historischen Bewusstseins* // Rüsen J., Straub J. (Eds). *Die dunkle Spur der Vergangenheit. Psychoanalytische Zugänge zur Geschichte (Erinnerung, Geschichte, Identität Bd. 2).* – Frankfurt am Main, 1998. – S. 174–193.

що переплетені між собою покоління належать до відповідно інших часів, які своєю чергою об'єднані в якійсь загальній історії. А коли все залишається на рівні підсвідомого, то й поготів. Молодше покоління усвідомлює чи тлумачить спадок старшого покоління взагалі не як історичний, бо він безпосередньо міститься в них як частина їхнього світу.

Опрацювання через тлумачення того чи того зв'язку поколінь, що його сприймають як долю, звичайно, може спричинити історичне самоусвідомлення причетних осіб. Тоді кожен для себе зможе відокремити свій час і вкласти його в різні історії, поєднуючи їх у взаємозв'язку, що його можна назвати історичним. Це зазвичай стається тоді, коли йдеться про якийсь за давнини конфлікт. Ті, хто має його розв'язати, щоб могли жити, страждають під успадкованим тягарем того часу, що вони його вже не захищають до свого. Щонайпізніше тоді, коли внутрішня ментальна переплетеність простягається на три покоління, історизація неминуча. Саме тоді покоління, що перебуває наприкінці ланцюга, змушене віднаходити себе і, свідомо докладаючи зусиль, позбавлятися ментального тягара, що його воно успадкувало в структурі свого «я». Свідоме опрацювання такого часового відношення різних поколінь відбувається тоді, коли воно спричинило обтяження й порушення (а це відбувається, правда, різною мірою, завжди). Тоді опрацювання набуває форми переважно досить обтяжливої діяльності в царині пам'яті.

Жалоба – це особливий спосіб такої специфічно історичної діяльності в царині пам'яті. Через окреслену вище подвійну природу жалоби тут йдеться про досвід втрати і водночас про набуток. Ті, що в жалобі, страждають через брак у своєму «я», через пошкодження своєї історичної ідентичності, а з іншого боку, знову віднаходять своє «я», що було втрачене разом із тією втратою, у той спосіб, що воно відокремлюється від втраченого, щоб набути його собі, власне, як втрачене.

А що у віддаленому часовому відношенні історичної відмінності означає втрата? Щоб з'ясувати це питання, я хотів би звернутися до доісторичного часового відношення, в якому суб'єкт утрачає сам себе і мусить віднайти себе знову через жалобу. Я маю на увазі тяжкі образи, яких зазнають діти від своїх батьків, і, щоб відновити попередній стан, змушені їх долати через свідому діяльність пам'яті. Утрачено в такому випадку любов батьків, що її дитина потребує для структурування своєї особистості. Дитина теж мусить любити батьків, які не заслуговують її любові, і таке непорозуміння може завдати значної шкоди структурі її «я». У любові дитини втрачена, так би мовити, кохана особа (у психоаналізі звично говорять про «об'єкт», хоча насправді тут йдеться про суб'єкти), хоча ця втрата ще й не усвідомлена. Ця втрата «об'єктивно» переходить до «я» дитини і, розвиваючись, має згубний вплив. А щоб здолати цю згубність, відповідна особа мусить собі цю втрату насамперед усвідомити. Вона мусить сама з собою досвідчитися, що вона втратила саму себе з батьками через брак їхньої любові. А з цієї вже свідомо досвідченої втрати вона може віднайти себе знову разом із утраченими частками свого «я», проробляючи її й утверджуючи себе, тобто, реалізуючи себе перед лицем цієї втрати. Це діяльність у царині пам'яті, що її можна характеризувати як жалобу.<sup>28</sup> Суб'єкт утратив себе, так би мовити, в нічому, в любові батьків, якої не було, чи яка перетворилася на свою протилежність. І через жалобу він повертає себе із цієї втрати завдяки здатності її сприйняти, витримати й акцептувати як частку свого «я».

Такий досвід втрати й повернення втраченого «я» можна перенести з безпосередності індивідуального розвитку

<sup>28</sup> Експліцитно це представлено в дослідженні: Miller A. Das Drama des begabten Kindes und die Suche nach dem wahren Selbst. – Frankfurt am Main, 1982. (Наприклад, «Мабуть, найглибша нарцистична рана, коли тебе любили не за те, яким ти був, без жалоби не загойться»). – С. 139.

в проміжку того чи того особистого життя на історичне часове відношення. Що тут можна розглядати як оплакувану втрату? Якщо брати цілком абстрактно, то тут мало би йтися про *можливість залучення змінюваності поколінь до формування історичної ідентичності*. Ідентичність суб'єкта історична тоді, коли він усвідомлює себе в часових рамках, які виходять за межі проміжку особистого життя.<sup>29</sup> Тоді до своєї суб'єктивності він зараховує події, тенденції, а в них, власне, й втрати, які сягають поза дату його народження в минуле і відповідно можуть простягтися поза дату його смерті в майбутнє. (Так пов'язує себе, наприклад, вірний християнин із часом життя і смерті Ісуса з Назарета і набуває в такий спосіб історичної ідентичності, яка (принаймні в традиційних уявленнях християнської віри) проектується на майбутнє до кінця всіх часів.) У таких часових глибинах закладають підвалини свого «я», знову й знову освоюючи їх у своїй культурній практиці формування історичного змісту. Зараховування свого «я» до загального тривалого часового розвитку надає йому впевненості в собі та стійкості в актуальних перипетіях змінності, робить доступними легітимаційні ресурси, обґрунтовує сподівання й утішає в невдачах.

Уявлення про такий часовий розвиток, що формує ідентичність, – це не продукт фантазії, нехай він і черпає свої сили з бажань, сподівань і побоювань. Якби люди вважали це простою фантазією, тоді б їх не турбувала така «історія». Їхня орієнтирна сила залежить від того, що ті, що формують свою ідентичність за її допомогою, переконані у фактичності часових перебігів, у яких вони розташовуються історично. З такою переконаністю досвід втрати можна переносити тоді, коли часовий розвиток, що впливає на формування ідентичності, виявляє порушення, коли є розриви й відхилення, які підривають переконаність у собі в історичній перспективі свого сві-

<sup>29</sup> Див.: розділ 3.

ту. В міжпоколінньому концепті історичної ідентичності так є завжди тоді, коли якийсь представник у ланцюзі поколінь не ув'язується в когерентному зв'язку надійної належності. Тоді доводиться зважати на те, що ланцюг розірваний, бо когось із предків через його дії не можна зарахувати до спільноти, що сповідує відповідні цінності, і в якій за самосвідомістю наймолодшого представника цього ланцюга пов'язані покоління. Фактичний зв'язок поколінь порушено, молодші вже більше не можуть послуговуватися набутками старших, немає позачасової спільності, немає поступу, з чим молодше покоління могло б себе пов'язувати й послуговуватися як історичним підґрунтям.

Такі тяжкі розриви у відношенні поколінь у новітній історії очевидні. Не лише в дітей і онуків покоління, причетного до злочинів націонал-соціалізму (та й інших злочинних режимів), а й у міжпоколінньому відношенні жертв є такі тяжкі відхилення, які спричинюють значні орієнтирні порушення, що можуть зумовлювати й психічні захворювання.<sup>30</sup> Бракує можливостей поєднати покоління у своїй історичній ідентичності. У такому разі йдеться про втрату, яку, якщо її не можна витіснити чи забути, потрібно опрацьовувати в жалобі. Лише в жалобі можна прийняти втрату як таку і водночас віднайти в ній утрачені разом з нею елементи своєї історичної ідентичності.

### 3. Нація

На національному рівні історичного мислення генеалогії сплітаються в загальному вимірі належності й водночас розплітаються як визначальні величини часових послідовностей. Фокус стає абстрактнішим. Об'єктивні даності, такі як природна змінюваність поколінь, повертають до історичного розвитку, для якого вже більше не існує натурального субстрату. Нація – це специфічно

<sup>30</sup> Поп.: Wardi D. Siegel der Erinnerung. Das Trauma des Holocaust. Psychotherapie mit Kindern von Überlebenden. – Stuttgart, 1997.

модерна комунікативна спільнота, яка утворює себе в історичних символах і за їхньою допомогою окреслює територію належності, що утверджується політично. Це в рамках колективної політичної волі перетворюється на форму влади, чия легітимність ґрунтується на історично пов'язаному усвідомленні належності й окремішності.

Родинна спільнота роду, розташованого в часовому процесі змінності поколінь, розширюється до абстрактної (денатуралізованої) спільноти, яка культурно утворює себе у спільній історії. Це може відбуватися суб'єктивно через свідоме підтримування системи цінностей, але й об'єктивно через уявлення про належність до «народу». «Народ» – це означення «ми», яке знову наближається до природи, але у вторинний, гіпостазований спосіб. Природа тут – це результат ренатуралізації. Об'єднана на спільних цінностях спільнота, яка первісно домінує в модерному процесі формування націй, у перенесенні цих процесів до інших історичних ситуацій створює собі субстрат, подібний до природного. Попри всілякі приписувані народіві метаісторичні (природні) атрибути визначити його можна не інакше, як історично. Визначальною для національної належності є колективна пам'ять, що лежить в основі формування спільноти.<sup>31</sup> Історію, що підтримує цю колективну пам'ять, визначають події й розвиток, які легітимують систему норм і цінностей актуальної національної культури, представляючи її фактично дієюю і суспільно інкорпорованою.

Наповнення цієї історії – це джерела, які утверджують національну належність (принаймні згодом у колективній

<sup>31</sup> Літератури на цю тему багато. Що стосується німців, див.: Giesen B. Die Intellektuellen und die Nation. Eine deutsche Achsenzeit. – Frankfurt am Main, 1993; Giesen B. Kollektive Identität. Die intellektuellen und die Nation II. – Frankfurt am Main, 1999; Giesen B. (Ed.). Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtsein in der Neuzeit. – Frankfurt am Main, 1991; Assmann A. Arbeit am nationalen Gedächtnis. Eine kurze Geschichte der deutschen Bildungsidee. – Frankfurt am Main, 1993.

пам'яті), і спільні цивілізаційні здобутки, які обґрунтовують позитивне спільне почуття вартісності. Виходячи з глибин минулого, опираючись на джерела й здобутки, окреслюють і проєктують, стимулюючи відповідні дії, майбутнє на далеку перспективу, яке цілком і повністю гарантує тривання колективного «я» крізь змінювання часів.

Якщо ж до цієї історичної перспективи потрапляє досвід, який ставить під сумнів позитивне почуття власної вартісності, тоді національна належність потрапляє під загрозу у своїй сутності, бо вона ґрунтується на засадничому переконанні, що в часовому зв'язку минулого й майбутнього простягається ціннісна неперервність порядку, що лежить в основі спільноти (національна «культура» чи «цивілізація»). Колективні дії, що не відповідають цим нормам, ба навіть засадничо ставлять їх під сумнів, скажімо, геноцид «інших», де своє відбивається в негативі, підривають будівлю національної належності в її підвалинах. Спільнота, так би мовити, втрачає себе у тих подіях своєї історії, які ставлять під сумнів чинність і тривання норм і цінностей, що лежать в її основі. Такі події своєї історії зазвичай витісняють і забувають або ж перекидають «назовні», звинувачуючи інші колективи. Через це такі події, звичайно, не зникають з ментальної царини нації, а існують далі в підсвідомому у формі подразників, які знову й знову потрібно заспокоювати через особливі дії і практики витіснення, перенесення і спотворення. Жертви, закопані в історичних підвалинах колективної належності, не дають спокою.

Від такого проблемного досвіду не завжди можна відсторонитися із зовнішніх і внутрішніх причин. «Ззовні» він стає проблемою, якщо «інші» зберігають історію жертв у своєму образі й не дають їх забути своїй історичній свідомості. «Внутрішньо» цей проблемний історичний досвід наголошують ті, чия мораль ускладнює чи унеможлиблює забуття, але й ті, кого нестерпно тиснуть лещата самозахисту.

Історичну жалобу можна розуміти як культурну практику, яка суб'єктивно реалізує таку (об'єктивну) втрату по-

чуття своєї вартісності через негативний історичний досвід і водночас із цієї втрати, ба навіть із цією втратою знову відновлює (уже змінене) колективне «я», націю. Спосіб такої жалоби, звичайно, інакший, аніж у випадку з особистими чи сімейними втратами. Якщо особистий спосіб жалоби брати за мірило, тоді жалобу як культурну практику колективної пам'яті доведеться відхилити.<sup>32</sup> Але жалоба має й соціальний вимір і ніщо не свідчить проти того, щоб цей вимір поширити на всі сфери належності, яка лягає в основу ідентичності. Один із прикладів – запровадження днів національної жалоби у державному масштабі.<sup>33</sup> Цей приклад засвідчує, що з національної належності може виникнути воля до жалоби, і що ритуали й церемонії вкладаються в політичну логіку, яка суттєво відрізняється від особистої жалоби.<sup>34</sup>

У культурних формах і змістах колективної жалоби не йдеться первинно про історичну втрату себе, а про втрати (здебільшого полеглих на війні), які сприймають і тлу-

<sup>32</sup> Так стверджує М. Брумлік у своїх різних працях про питання, чи і як колективна жалоба може бути адекватним відношенням до Голокосту: Brumlik M. Trauerarbeit und kollektive Erinnerung // Körper M. (Ed.). Kunst und Literatur nach Auschwitz. – Berlin, 1993. – S. 197–203. За Брумліком, будь-який публічний політичний ритуал жалоби за жертвами Голокосту конче зазнає невдачі. Визнаючи потребу в таких ритуалах і водночас заявляючи про їхню неспроможність, він засвідчує проблемність колективної пам'яті, яка вимагає нових способів жалоби. Пор. також: Brumlik M. Im Niemandsland des Verstehens. Was kann heißen: Sich der Shoah zu erinnern und ihre Opfer zu betrauern? // Eschenhagen W. (Ed.). Die neue deutsche Ideologie. Einsprüche gegen die Entsorgung der Vergangenheit. – Darmstadt, 1988. – S. 78–99; Brumlik M. Trauer und Solidarität. Zu einer Theorie öffentlichen Gedenkens // Brumlik M., Kuni P. (Eds.). Reichspogromnacht. Vergangenheitsbewältigung aus jüdischer Sicht. – Frankfurt am Main, 1988. – S. 111–119.

<sup>33</sup> Про німецьку практику див.: Hausen K. «Day of national mourning» in Germany // Sider G., Smith D. (Eds.). Between History and Histories. The making of silences and commemorations. – Toronto, 1997. – S. 127–146; Schellack F. Nationalfeiertage in Deutschland von 1871–1945. – Frankfurt am Main, 1990. – S. 297–305, S. 340–345.

мачать як підтвердження колективного почуття власної вартісності: загиблі полягли за вітчизну, а в цьому їхня смерть має національний зміст і долучається до історичної перспективи національної ідентичності.<sup>35</sup> Тут, зрештою, взагалі не йдеться про втрату свого «ми», а лише про те, щоб наповнення відповідної особистої втрати перерахувати на conto колективу. Бо ж «ми» не втрачено, його просто потрібно підтвердити в жертвних діях.<sup>36</sup>

Цілком інакше з колективною жалобою, якщо справді йдеться про втрату ціннісної спільноти «ми» в історичному досвіді. Лише тоді актуалізується категорія жалоби. Втрата субстанційна і повернення можливе лише через інтегрування негативних елементів до своєї історії. «Ми» не просто підтверджується, а змінюється у досить-таки болісному ментальному процесі (болісний він, скажімо, з огляду на запеклу громадську дискусію). Приклади такої жалоби рідкісні. Якась переконлива парадигма мені не відома. Втім з огляду на той історичний досвід, що його набули Європа і світ від націоналізму, не може бути жодного сумніву в тому, що потрібно розвивати здатність до такої колективної жалоби, якщо люди прагнуть поводитися з національною ідентичністю відповідно до досвіду.

#### 4. Людство

Найширший (поки що) вимір належності демонструє *категорія людства*. Історично її реалізують в універсальних історіях, які тлумачать світ загалом, перетворюючи свою людськість на осердя й інтеграційний пункт само-

<sup>34</sup> Цим я, звичайно, не хочу сказати, що такі дні національної жалоби вже виявляють адекватні практики громадської і колективної жалоби. Вони лиш засвідчують, що специфічно історична колективна жалоба можлива.

<sup>35</sup> Пор.: Winter J. Sites of Memory, Sites of Mourning. The Great War in European Cultural History. – Cambridge, 1995.

<sup>36</sup> Пор.: Koselleck R., Jeismann M. (Eds.). Der politische Totenkult. Kriegerdenkmäler in der Moderne. – München, 1994.

усвідомлення й усіх соціальних відносин. Людство як таке осердя самоцінки визначене і нормативно, і емпірично. В архаїчних суспільствах ця нормативна якість людськості зарезервована за своєю групою, за своєю «культурою». Її окреслюють в етноцентричному ключі, а тому «інші», ті, що живуть поза межами свого світу, не люди, або ж люди нижчої якості.<sup>37</sup> У тривалому процесі культурного розвитку цей етноцентризм через розширення належності поступово сягає природного виду гомо сапієнс. (Цей процес типовий не лише для західної культури, хоча він домінував у ній упродовж останніх сторіч.)

Культурна належність, яка виявляє цю якість людства, наповнюється прагненнями до універсальності, що може мати цілком різні наслідки.<sup>38</sup> Вони містять і шанси на визнання інакшості інших, і перевищення почуття вартісності своєї (а відтак завжди часткової) належності до пафосу про те, що наша культура, мовляв, заступає все людство. Проте в обох випадках «ми» колективної належності набуває рішучого вияву. Воно ґрунтується на універсальності людськості як на основній цінності і найвищому культурному нормативі політичних і соціальних відносин. Пафос такого універсалізму пронизує історію формування колективної ідентичності в період модерності й належить нині до основних топосів політичної риторики у внутрішньому й зовнішньому житті модерних суспільств.

<sup>37</sup> Поп.: Müller K. E. Das magische Universum der Identität. Elementarformen des menschlichen Verhaltens. Ein ethnologischer Grundriß. – Frankfurt am Main, 1987. – S. 268; Müller K. E. Der gesprungene Ring. Wie man die Seele gewinnt und verliert. – Frankfurt am Main, 1997. – S. 50, 97 тощо.

<sup>38</sup> Поп.: Rüsen J. Für eine interkulturelle Kommunikation in der Geschichte. Die Herausforderungen des Ethnozentrismus in der Moderne und die Antwort der Kulturwissenschaften // Rüsen J., Gottlob M., Mittag A. (Eds.). Die Vielfalt der Kulturen (Erinnerung, Geschichte, Identität, Bd. 4) – Frankfurt am Main, 1998. – S. 12–36.

Для «я» модерної колективної належності характерний критерій людськості, який засадничі політичні переконання черпає з простої належності до людського роду й історично розтлумачує їх у генезі своєї спільноти. Ідеться про фундаментальний критерій легітимзації політичної влади і про верховний метод організації демократичної участі, реалізований у правах людини.

Якщо ж цей критерій людськості порушують чи відкидають, тоді на карту ставлять усі здобутки політичної культури модерності. Тривала універсалізація засадничих норм самоповаги і перетворення їх на категорію рівності як підґрунтя політичного й соціального акцептування у взаємопов'язаності з іншими зазнає невдачі. Відтак самоповага, пов'язана зі своєю людськістю, потрапляє під значну загрозу. Історичний досвід, у якому заперечують універсальну чинність критерію людськості, позбавляючи інших їхнього статусу людей, уражує підґрунтя своєї ідентичності, яку розуміють у критеріях належності до людства. А якщо це заперечення відбувається й фізично, тоді цей досвід повинен мати такий вплив, що начебто разом з іншими знищено й своє «я». Принаймні значних послаблень зазнає переконливість, якої набуває критерій людськості в своєму історичному розвитку й утвердженні. Такий історичний досвід – це завжди втрата себе. Модерним суспільствам він вибиває ґрунт з-під ніг. Його не можливо інтегрувати в уявлення про часовий перебіг, у якому минуле й майбутнє пов'язані одне з одним на основі неперервної чинності нормативної цінності людськості. Він на шматки розриває неперервність тієї історії, до якої громадянська суб'єктивність вписала свої людсько-нормативні риси.

Історичне «я» належності до людства зникає тоді, коли якась група людей цілком заперечує наявність цінності, пов'язаної з людськістю, в іншій групі, виправдовуючи й удаючись на цій підставі до геноцидних дій. Така історична втрата свого «я» суб'єктивністю, що розуміє

себе в універсалістсько-людських категоріях, особливо радикальна тоді, коли (як у нас, німців) це заперечення критерію належності до людей відбувається у зв'язку зі своєю (партикулярною) історією. Бо тоді воно відбулося не поза межами своєї генези, а в її межах (хоча загалом, за модерним історичним мисленням, в аспекті належності до людства вже більше немає ніякого «поза межами»).

Двадцятье сторіччя дало численні приклади такого досвіду. Голокост – це лишень вершина айсберга й ізолювати його від інших злочинів проти людства в процесі виникнення й розвитку культури, що розуміє себе в категоріях людськості, можна лише тоді, коли зникне його специфічно історична досвідна якість.

Що означає зіткнутися з таким досвідом? Насамперед це втрата досі культурно домінантних критеріїв змісту історичного самоусвідомлення.<sup>39</sup> Але втрата – це не відмова. (Якщо б від неї відмовлялися, нехай і в ідеологічно-критичному ключі, то вдавалися б до, так би мовити, культурного самогубства модерної суб'єктивності, яка по-універсалістському диспонує категорією рівності щодо визнання у міжлюдських відносинах.) Визнання втрати без відмови від утраченого безумовно приведе до теми історичної жалоби. Тепер ідеться про історичну жалобу з огляду людськості на історичний досвід убивчої нелюдськості. Тут жалоба може спричинитися до повер-

<sup>39</sup> Так я розумію тезу Дана Дінера про «цивілізаційний розрив»: Diner D. *Perspektivenwahl und Geschichtserfahrung. Bedarf es einer besonderen Historik des Nationalsozialismus?* // Pehle W. H. (Ed.). *Der historische Ort des Nationalsozialismus. Annäherungen.* – Frankfurt am Main, 1990. – S. 94–113, особливо S. 111; Diner D. *Zwischen Aporie und Apologie. Über Grenzen der Historisierbarkeit des Nationalsozialismus* // Diner D. (Ed.). *Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zur Historisierung und Historikerstreit.* – Frankfurt am Main, 1988. – S. 62–73; Diner D. *Zwischen Aporie und Apologie. Über Grenzen der Historisierbarkeit der Massenvernichtung* // Babylon. – 1986. – 1. – S. 23–33.

нення свого «я» з втрати суттєвого для нього зв'язку з іншими. Це повернення ґрунтується на визнанні *втраченого*. Це має подвійне значення. По-перше, визнання того, що людськість як нормативний концепт в історичному досвіді втрачено, а по-друге, що втрачене через цю втрату залишається своїм (чи краще: стає інакшим і новим).

Що це означає для критерію людськості в історичній ідентичності? Людськість як «ми-ідеал» модерної суб'єктивності зникає як історична величина, яка, так би мовити, інкорпоровалася в процесі розвитку своєї культури (чи цивілізації). В історичному досвіді злочинів проти людськості вона вмирає як частка (чи краще: як ментальний вияв) свого «я». Цією ж смертю помирає і своє «я» в його людській частині. Постмодерність дійшла щодо цього печального висновку: вона відмовилася від людського елементу модерної суб'єктивності.<sup>40</sup> Відтак вона позбавляє суб'єкта модерних суспільств орієнтирів і робить його неідеальним якраз там, де його реальна життєва ситуація в політичному, соціальному, економічному й екологічному сенсі об'єктивно має універсалістську спрямованість: у чинності прав людини, в категорії рівності як у нормативові соціальних стосунків, у процесі

<sup>40</sup> Карлґайнц Борер характеризує «привабливість» «печальної промови» в гуманітарних науках як «улюблене місце перепочинку, в якому академічна спільнота, налякана пробуксовуванням дискурсу модерності, хоче набратися сили для нових, буцімто телеологічних проєктів...»: Bohrer K. *Der Abschied. Theorie der Trauer: Baudelaire, Goethe, Nietzsche, Benjamin.* – Frankfurt am Main, 1996. – S. 40. На протипагу цим сподіванням на майбутнє він героїчно висуває відсутність майбутнього через радикальне (на щастя, тільки) поетичне прощання. А чи його інтерпретаторське повторювання й утвердження супроти всього історичного мислення не можна розглядати як спробу затягнути це прощання реально-історично? Про це свідчить те, що Борер, як видно з назви його праці (Прощання. Теорія жалоби: Бодлер, Ґьоте, Ніцше, Бен'ямін), категоріально надає перевагу жалобі, а не печалі (хоча це й не обґрунтовано в самому викладі).

глобалізації капіталізму і в глобальній загрозі природнім ресурсам для життя людини.

Жалоба на відміну від такої печалі була б культурною діяльністю, через яку суб'єкт повертав би собі свій вимір людськості із смертельності історично досвідченого цивілізаційного розриву у своїй генезі, у відсутності її цивілізаторського інкорпорування і саме як ефективний стимул утверджував би його неперервно, енергійно й терпляче, пристрасно й ретельно.

Що потрібно розуміти під утраченим людством, яке через жалобу знову повертається, стає присутнім як відсутнє? Людство вже перестало бути наперед даним, так би мовити, природно уґрунтованим ціннісним фундаментом для людської діяльності. Людство в цьому досягнутому через жалобу модусі історичного самоусвідомлення стало буквально у-топічним. Воно вже більше не має твердого й непорушного місця у світі реального життя і через цей брак місця його вже більше не можна розглядати як план світу, що його потрібно створювати (це було б викликанням духів, а спроектований світ був би приви́дом). Як така утопія воно мало б безмірний, метафізичний статус у буквальному сенсі, стало б заґробним світом цивілізаторської реальності. Воно стало б мірилом своєї критики, переживанням через недостатність здобутків цивілізації.

Але що тоді означає *присутність* відсутнього? Чи це більше за тінь, чи це уявлення про те, як могло б бути, але, на жаль (позаяк така людська природа), так не є? Як відсутнє людство стало б таким собі «*начебто*» тлумачення світу й розуміння себе людиною. У цій формі воно б діяло як ментальна рушійна сила людської діяльності, як регулятивна ідея. Воно б не було трансцендентним (як утверджене метафізичне), а діяло б трансцендентно, було б медіумом цінностей для стимуляційного визначення змістів, яке слугує провідною ниткою для встанов-

лення цілей. Можна було б говорити про фікцію у сенсі наповненого реальністю «начебто». Як утрачене людство знову віднайдуть у формі мірила й дороговказу до цивілізаційних здобутків. Відсутність його реалізованості стане присутнім як нагальне завдання. Утрачену певність у надійному володінні чинними й ефективними нормами віднайдуть як переживання через критику й утопію і як мотивацію до утримування свого світу в русі, ґрунтованому на цих нормах.



## Розділ 10

### Відповідальність за історію – критичні міркування про етичний вимір історії<sup>1</sup>

*Що хоче мудрець досягнути тим, що він навчає людей вчитися? Мета навчання – людяність і нічого більше. ... Людяність – це та чеснота, що з нею ми маємо частку небес у собі.*

Цуй Шу: Лун Ю Ю Шу<sup>2</sup>

#### 1. Відповідальність як завдання для історичної науки

Відповідають за те, що роблять, або чого не роблять. Відповідальність пов'язує індивідів і групи індивідів з уявленнями про те, що вони роблять, або чого не роблять, чи мали б зробити. Водночас відповідальність – це й позиція у розумінні й інтерпретуванні людської діяльності і бездіяльності. Коли кажуть, що хтось відповідальний за те, що він чи вона робить чи не робить, тоді передбачають наявність якоїсь *інстанції*, відносно якої відповідні особи чи групи осіб відчувають свою відповідальність або ж їх роблять відповідальними. Ця інстанція вимагає й надає *виправдання*. Мова може йти про якийсь судовий орган, якусь божу сутність чи про свою совість. У

<sup>1</sup> Уперше опубліковано в: Rüsen J. Kann Gestern besser werden? Essays zum Bedenken der Geschichte. – Berlin, 2003. – S. 47–87.

<sup>2</sup> Quirin M. Kein Weg außerhalb der sechs Klassiker oder doch? Bemerkungen zum Verhältnis von gelehrter Tätigkeit und persönlicher Wertpraxis bei Cui Shu (1740–1816 // Monumenta Serica. – 1994. – 42. – S. 389.

модерній культурі роль такої інстанції відповідальності, виправдання й засудження може виконувати навіть історія. Такий авторитет звинувачує когось, якщо той якийсь інший особі завдав шкоди. Звертаючись до цього авторитету, потерпілі вимагають у винних відплати, відшкодування або їх покарання.

*Безвідповідальність* має подвійний зміст. З об'єктивного погляду це поняття позначає наслідок дії, за яку той, хто її вчинив, відповідальності не несе (наприклад, за наслідки дії, спричинені якимись умовами, що тому, хто цю дію вчинив, були невідомі або ж він не міг їх урахувати). Із суб'єктивного погляду, це поняття означає негативну оцінку якоїсь дії. Називаючи якусь особу чи групу осіб «безвідповідальною», позначають моральну якість їхніх дій. Ці дії зводять до оцінних критеріїв, що їх ті зневажили чи проігнорували. У наступному викладі, де йтиметься про безвідповідальність, я здебільшого зупинятимуся на цьому негативному чи «темному» боці людської діяльності.

Коли говорять про відповідальність істориків,<sup>3</sup> тоді підводять їхню працю під якісь оцінки й норми, відповідно її оцінюючи. Відповідальність підпорядковує працю істориків якійсь інстанції виправдання, що складається з норм і оцінок. Це оцінювання має стосуватися й тих, до кого ця праця звернена (за умови, що оцінювальна інстанція має авторитет в адресатів).

Про які норми й оцінки йдеться? Перед ким і за що несе відповідальність історик? І як ці оцінки й норми виявляються в історичній праці? Ці питання охоплюють усю сферу історичного мислення і їх не можливо відокремити від розуміння того, що роблять історики в царині історичної культури. Вони набувають особливої гостроти, коли їх ставлять до історії як науки. Тоді йдеться про питання

<sup>3</sup> Bédarida F. (Ed.). The social responsibility of the historian. – Oxford, 1995.

об'єктивності<sup>4</sup> і про специфічне для наукового характеру історичного мислення ставлення до оцінок. Чи методичні правила досліджень, що гарантують об'єктивність, передбачають чи не передбачають історичної відповідальності? Чи, може, обов'язкове додержання цих правил і ідеалу об'єктивності – це інша відповідальність, аніж названа вище? Чи, може, воно й узагалі утворює безвідповідальність?

Історичну об'єктивність можна схарактеризувати як істину, що її досягають через методичні процеси пізнання, що стосуються досвіду минулого.<sup>5</sup> Історичну відповідальність можна схарактеризувати як істину, що її досягають через дискурсивні процедури, за чією допомогою історичні знання виконують свої культурні функції в соціальному житті. Першу істину можна назвати теоретичною, другу – практичною. Якщо ж звернутися до питання про відповідальність, тоді з огляду на науку його можна уточнити так: суперечать ці обидві істини одна одній чи підтверджують і доповнюють одна одну? Якщо виходити із суперечності, тоді науковий характер історії потрібно розуміти як інституціоналізовану безвідповідальність історичного мислення. А якщо виходити із взаємного підтвердження чи доповнення, тоді стають сумнівними методичні норми дослідження, які зобов'язують історика додержуватися суворої нейтральності в пізнавальному поводженні з досвідом минулого.

Щоб упоратися з цією незручною альтернативою, я хотів би насамперед спробувати виокремити три часові виміри історичної відповідальності (2). Одна з них потребує докладніших обмірковувань, бо вона містить складну

<sup>4</sup> Поп.: Rüsen J. Narrativität und Objektivität // Rüsen J. Geschichte im Kulturprozeß. – Köln 2002; Lorenz C. Konstruktion der Vergangenheit. Eine Einführung in die Geschichtstheorie // Beiträge zur Geschichtskultur. – Bd. 13. – Köln 1997; Appleby J., Hunt L., Jacob M. Telling the truth about history. – New York, 1994.

<sup>5</sup> Поп.: Rüsen J. Historische Vernunft. Grundzüge einer Historik I: Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft. – Göttingen, 1983. – S. 85.

проблему історичної відповідальності стосовно минулого як такого (3). Ця проблема веде до загальніших питань зв'язку поколінь в історичному мисленні (4). Тоді я хотів би перевірити значущість методичного принципу об'єктивності (5): розташований він у царині відповідальності чи виводить працю істориків поза її межі? В останньому випадку історики позбулися б тягара етичних зобов'язань на користь статусу історичних знань, ґрунтованого суто на теоретичних критеріях істинності. Наприкінці викладу я хотів би окреслити можливості поєднання теоретичної і практичної істини і відтак зробити внесок до кращого розуміння історичної праці, що допоможе прокласти містка понад проваллям між її відповідальністю за практичні орієнтири життя через історичну пам'ять, з одного боку, й оцінною нейтральністю солідних історичних знань, з іншого (6).

## 2. Часові виміри історичної відповідальності

Відповідальність у праці істориків виявляє потрібний часовий вимір:

(а) Перший із них очевидний: історики відповідальні перед своїми сучасниками за реалізацію специфічних наповнених цінностями потреб в орієнтирах, пов'язаних з усучасненням минулого. Історія відповідальна за колективну пам'ять і за її впорядкування та спрямування через керовані ними пізнання й репрезентацію.

(б) Другий часовий вимір доповнює відповідальність за сучасне: історики відповідальні за майбутнє настільки, наскільки воно є справою усучаснення минулого. Немає жодного історичного мислення без більше чи менше прихованої перспективи часової зміни, яка вказує у майбутнє і через наміри діє як культурний чинник у спрямованості людської діяльності.

(в) Третій часовий вимір стосується минулого. Історики відповідальні за освоєння спадщини минулого. Вони

мають справедливо ставитися до людей минулого й опрацьовувати злочини й жахіття, що теж належать до цієї спадщини. Це та відповідальність, яка нині притягує до себе найбільше уваги не лише теорії історії, а й політики пам'яті в царині історичної культури.

*а) Відповідальність за сучасне*

Те, що історики відповідальні за те, щоб реалізувалися практичні цілі історичної пам'яті і до того ж у відповідний спосіб, річ очевидна. Історія – інтегральна частина культурного орієнтування життя і той, хто нею займається, несе відповідальність за це орієнтування. Досвідові контингентної часової зміни історія надає значення, яке допомагає причетним до цього досвіду орієнтуватися в їхньому практичному житті. Історична пам'ять має робити свій внесок в оцінювання й легітимацію актуального ладу життя. (Саме в цьому та проста й вагома причина, чому модерні держави запровадили вивчення історії у межах шкільної програми.) Без історичної свідомості не можна бути компетентним учасником соціального й політичного життя. Соціальна й політична компетентність, набута завдяки історії, передбачає і здатність переймати колективну ідентичність. Ця здатність передбачає активний внесок до цієї ідентичності та розташування своєї особистої ідентичності в її межах. Історія відповідальна за ідентичність, тобто за виважене відношення між досвідом минулого й очікуванням на майбутнє у тих стосунках, що їх індивіди й групи встановили до себе й до інших. Вона має утверджувати або, у разі кризи ідентичності, критикувати чи й ліквідувати та змінювати критерії самооцінювання, відмінності й віддаленості відносно інших в особистій і соціальній перспективі. Це відбувається за допомогою сили досвіду минулого.

Національна історіографія XIX ст., наприклад, ґрунтувалася на відповідальності істориків за потужну національну

ідентичність.<sup>6</sup> Ця історіографія вкорінювала в осерді рушійних сил історичного змінювання нову, а в деяких випадках навіть революційну колективну ідентичність, що її назвали «нацією». Гайнріх фон Зібель, учень Леопольда фон Ранке і визначний представник німецького історизму пруської школи, у своїй інавгураційній лекції «Про стан новітньої німецької історіографії» 1856 року цей обов'язок щодо національності схарактеризував так: «Були історіографи, представники всіх напрямів, але вже не було об'єктивних, незаангажованих істориків. Надзвичайно вагомий поступ! Бо як не може визріти справжній історик без моральних переконань, так само не може бути і справжніх переконань без відповідної пов'язаності з вагомими питаннями релігії, політики, національності...».<sup>7</sup>

Нині історики почуваються відповідальними за звільнення національної ідентичності з її традиційних лещат уніфікованості й агресивності (внутрішньо й зовнішньо) на користь відкритішого поєднання з культурними відмінностями у постнаціональній загальній політичній системі. Те ж саме стосується й ширшого виміру культурної ідентичності. Ідеологічну ідентифікацію людства з рисами модерної західної культури в західних «метаповідях»<sup>8</sup> нового часу було піддано радикальній постмодерній критиці, що по-новому зосередило увагу на культурних відмінностях та особливостях. Ця критика ґрунтується на відповідальності істориків за процеси формування культурної ідентичності. Вона вивела принцип взаємного

<sup>6</sup> Поп.: Schöttler P. (Ed.). *Geschichtsschreibung als Legitimationswissenschaft*. 1918–1945. – Frankfurt am Main, 1997.

<sup>7</sup> Sybel H. von. *Über den Stand der neueren deutschen Geschichtsschreibung* // Sybel H. von. *Kleine historische Schriften*. 3. Aufl. – Stuttgart, 1880. – S. 354.

<sup>8</sup> Тут я вдаюся до формулювання Жана-Франсуа Ліотара. Йдеться про історичні інтерпретації, за допомогою яких та чи та культура окреслює свої особливості й відмінності відносно інших: Lyotard J.-F. *Das Postmoderne Wissen*. Ein Bericht. – Graz, 1986.

визнання відмінностей на той самий рівень, на якому універсальність людства традиційно набувала уніфікованих рис Заходу.

Історична відповідальність має й негативний бік. Якщо історики зневажають чи опускають з уваги орієнтирні потреби свого часу з огляду на часовий вимір практичного життя і процеси формування ідентичності, тоді можна говорити про *безвідповідальність*. З боку істориків безвідповідально, якщо вони ігнорують чи не зважають на систему цінностей, чинну для орієнтирних проблем сучасності, чи якщо вони її однобічно застосовують до досвіду минулого. З іншого боку, так само безвідповідально ігнорувати, не враховувати чи приховувати амбівалентності й суперечності у відношенні між досвідом і цінностями в царині історичної пам'яті. У таких випадках ідеться про особливу безвідповідальність, яка заслуговує пильнішої уваги, позаяк вона презентує важливу позицію в історично-теоретичній дискусії останнього часу.

Історичне мислення відповідальне за формування у своїх адресатів здатності зважати на історичний досвід у системі усвідомлення себе. А тому воно має полегшувати тягар минулого, звільняючи натомість ширшу перспективу майбутнього. Історична пам'ять загалом досить-таки вибіркова і має здатність забувати.<sup>9</sup> Це стосується й роботи професійних істориків. Вони репрезентують минуле так, щоб воно ставало (чи залишалося) значущим для сучасності й було інтегральною частиною культурного орієнтування життя. Водночас минуле частково віддають забуттю, а саме тоді, коли воно не проходить крізь фільтр значення.

У розробленні й використанні цього фільтра, який складається із комплексного зв'язку фактичних умов і нормативних оцінок, історик може потрапити до пастки

<sup>9</sup> Пор.: Smith G., Emrich H. M. (Eds). *Vom Nutzen des Vergessens*. – Berlin, 1996.

безвідповідальності. Ця пастка чигає на нього тоді, коли йдеться про суперечливий минулий досвід, вагомий для сучасності. Це відбувається, наприклад, тоді, коли історичний досвід стає на заваді підтвердженню ціннісної системи, що діє в соціальному контексті історичного пізнання, чи ба й поборює її. Болісний досвід, з яким не можливо дати собі ради або й не потрібно, зазвичай, згнічують. Але він діє й у своїй згніченій формі, до того ж він водночас позбавлений і свідомого опрацювання. Допускати й дозволити чи ба навіть підтримувати й активно реалізовувати таке витіснення суперечить історичній відповідальності. У такому разі робота істориків перешкоджає артикульованому поведженню з історичним досвідом, дієвим у сучасному для них світі.

Звідси випливає, що історики відповідають не лише за висвітлення тих рис минулого, які узгоджуються з оцінками його сучасників, а й за сприяння усвідомленню прихованих, зате дієвих порушень цих оцінок, що вкорінені в негативному й витісненому історичному досвіді.<sup>10</sup> Історична відповідальність передбачає обов'язок розкривати, а за змоги й розвінчувати такі порушення у часовій когерентності форм життя й концептів ідентичності. У метафоричному сенсі можна говорити про лікувальну й терапевтичну функцію історії, за реалізацію якої відповідають історики.

#### *б) Відповідальність за майбутнє*

Другий часовий вимір історичної відповідальності стосується майбутнього. Будь-яке історичне орієнтування безпосередньо чи опосередковано передбачає майбутню перспективу сучасної діяльності.<sup>11</sup> Таке залучення майбутнього в репрезентацію минулого може бути організоване по-різному, наприклад, як тривання традиції, як

<sup>10</sup> Пор.: розділ 7.

<sup>11</sup> Пор.: розділ 12.

критика віджилих форм життя, як продовження тенденцій чи як есхатологічна альтернатива дотеперішньому. Нині зростає усвідомлення відповідальності сучасників за майбутні умови життя їхніх нащадків. Це усвідомлення особливо загострилося через загрозливі проблеми з довкіллям. Продовження й розширення промислового експлуатування природи в сучасній формі неодмінно зруйнує природні умови життя людини в майбутньому.

Відповідальність за збереження природи для життя майбутніх поколінь важлива для історичного мислення, хоча вона досі ще не набула достатнього обговорення. Майбутнє стало вагомим і проблематичним аспектом поведінки з минулим, аби впоратися з проблемами сучасного життя.

Історична відповідальність за майбутню перспективу людського життя ґрунтується на ціннісній системі надій і страхів. Зобов'язання щодо цих цінностей надає історичному мисленню здатності, виконуючи свою практичну функцію, розкривати перспективи діяльності, які впливають з минулого, що осіло в сучасному житті. Втім ця здатність відкривати перспективи на майбутнє може зазнати невдачі, якщо історичне мислення у своєму інтерпретуванні історичного досвіду не тематизуватиме спонтанності людської діяльності, тобто не зверне уваги саме на той ментальний пункт, де діяльність опирається на інтенційні підстави ухвалювання рішень. У такому випадку вилучений кожний елемент дієвого етичного зобов'язання з історично обґрунтованої перспективи на майбутнє.

Ця безвідповідальність завжди є тоді, коли історики презентують минуле як замкнуту передумову майбутнього, через що майбутнє видається лише доконечним наслідком чи беззастережною екстраполяцією умов, визначених у минулому, чи таких, що виникли в процесі сучасної діяльності. Тоді немає жодних підстав для етичного зобов'язання. Тоді велика частина людського потенціалу була б вилучена з історичного орієнтування. А історична наука вимагала б від індивіда лише йти за визначеним наперед ходом історії.

Прикладами такої безвідповідальності слугують концепти історичного розвитку, вироблені у формі законів природи. У таких випадках минуле і майбутнє ув'язують у неперервному часовому ланцюзі, в якому немає місця для ґрунтованих на оцінюванні трансформацій чи критичного ставлення до наперед визначеного розвитку.

Таке безвідповідальне уявлення про майбутнє як про доконечний наслідок, що випливає з минулого, зумовлює переконаність у тому, що людина у своїй діяльності може опанувати історію через її вивчення так само, як вона опановує природу технологічними засобами. Така переконаність може піднести людську самооцінку до фантазій омніпотентності. Людина може собі уявити, що вона здатна опанувати перебіг історії на підставі своїх знань про якийсь загальний закон історичного розвитку. Але таке історичне орієнтування водночас і ослаблює ідентичність індивідів, позбавляючи їх свободи відкидати чи трансцендувати обмеження, що їх минуле залучило до відкритих можливостей майбутнього життя.

#### *в) Відповідальність за минуле*

Третій часовий вимір історичної відповідальності стосується самого минулого. Він поєднує систему оцінювання історичного інтерпретування з системою оцінювання проінтерпретованих людей і їхніх дій чи бездіяльності в минулому. На перший погляд, це твердження видається дивним і незвичним, бо ж минуле минуло і його усучаснення задля орієнтування сучасного життя – це справа актуальної системи цього орієнтування.

Попри те я хотів би наголосити, що ця оцінна система сучасності сама внутрішньо пов'язана з цінностями й нормами, що були чинні в діях і бездіяльності людей у минулому. Ця пов'язаність важлива для відповідальності істориків, бо вона є інтегральною частиною тієї інстанції, перед якою вони почуваються (мали б почуватися) відповідальними, і яка зазвичай виправдовує їхню працю.

Простий приклад із царини буденного історичного мислення – це та гордість, що нею переймаються люди за здобутки своїх попередників у минулому. Вони розглядають ці здобутки так, начебто вони самі їх досягнули. Інший приклад – різноманітні процедури підтримування традицій.<sup>12</sup> У цьому випадку минулу систему оцінювання, яка (ще) присутня у формах сучасного життя, визнають і досі чинною. Вона тому чинна, бо була такою завжди. Минуле тут входить до сучасної системи оцінювання й ті, хто живе за цією системою й у цій системі, почувуються відповідальними саме за те минуле, яке живе в сучасному. Без такої відповідальності і відповідної діяльності, спрямованої на плекання традицій, орієнтирна сила традицій зникла б. Добра частина праці істориків спрямована на таке плекання, принаймні настільки, наскільки вони продукують знання, які потрапляють до шкільних підручників.

Особливо виразна форма такого обов'язку щодо минулого й відповідальності за нього – це вшанування предків в архаїчних суспільствах. Кожне зобов'язання щодо джерел (які трапляються в багатьох формах спільнот) імплікує нормативне відношення до минулого, яке історично постійно усучаснюють. Тут не система цінностей сучасного надає минулому рис живого життя, а навпаки, система цінностей минулого через її плекання надає рисам сучасного ладу життя життєздатності й переконливості. (Це, звичайно, не означає, що традиційна чинність оцінок у відповідальності істориків не зазнає якихось змін, які зі свого боку випливають з відповідальності за сучасне і майбутнє.)

Відповідальність істориків за минуле зазвичай пов'язана зі здобутками минулого, що стали інтегральною частиною

<sup>12</sup> Поп.: Assmann A. *Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer.* – Köln, 1999. На відміну від складного аргументування Ассманна, я звертаюся лише до ґрунтованого на оцінках зв'язку між минулим і сучасним, а саме того зв'язку, який поєднує тоді з тепер, і штучно ізолюю його від усіх зворотних поєднань.

сучасного життя (наприклад, декларація про права людини й громадянина в Американській і Французькій революції). Тоді відповідальність реалізують через утвердження. Утім є й інша можливість відповідальності: критика, провинна й сором як противага утвердження. У цьому випадку історики почувуються відповідальними за дії в минулому, які заперечують їхню систему цінностей і порушують життєвий лад, що вони до нього належать. Позаяк історичне мислення постійно працює над уможливленням особистої й колективної ідентичності, для якої характерна стабільність у потоці часових змін, цю, так би мовити, «негативну» відповідальність можна легко недогледіти і її часто й залишають поза увагою в дієвих практиках історичної культури. Проте принаймні останнім часом помітна щораз більша вага цієї відповідальності за минуле в його темних і обтяжливих виявах. Один із прикладів – це та перевага, що її набув статус жертви у презентації своєї історичної ідентичності в політичній боротьбі за владу й визнання.<sup>13</sup> Інший приклад – щораз більше значення офіційних політичних вибачень за злочини чи злодіяння, що їх свій народ чи своя нація заподіяли іншому народові в минулому. Такі вибачення стали вже частиною зовнішньої і внутрішньої політики.

Що це таке історична відповідальність і як можна бути чи почуватися відповідальним за щось у минулому, заподіяне не тими, кого роблять за це відповідальними, і які готові взяти на себе цю відповідальність?

Ці запитання ведуть до осердя етичного виміру історичного мислення. На цьому варто докладніше зупинитися,<sup>14</sup> бо ця відповідальність за минуле однозначно суперечить поширеній думці інтелектуалів (вкупі з багатьма теоретиками історії), що історія – це «винахід»

<sup>13</sup> Поп.: Novick P. *Nach dem Holocaust. Der Umgang mit dem Massenmord.* – Stuttgart, 2001.

<sup>14</sup> Поп. обидві вже згадувані праці Буркгарда Лібша: *Liebsch B. Geschichte als Antwort und Versprechen.* – München, 1999; *Liebsch B. Geschichte im Zeichen des Abschieds.* – München, 1996.

чи «конструкція», тобто таке собі приписування змісту й значення минулому згодом. У такому твердженні минуле не містить ніякої етичної вимоги, що її потрібно брати до уваги. Бо ж як можна відповідати за те, чого сам не робив, не кажучи вже про те, що й не мав наміру робити?

Чи те ж саме стосується й безвідповідальності у ставленні до минулого? Якщо послання минулого, спрямоване до тих сьогоднішніх людей, що з ними воно об'єктивно пов'язане, стає на хибний шлях, тоді можна говорити про безвідповідальність. Бо тоді історики не виконують конститутивного обов'язку, який стосується їхнього ставлення до нормативного виміру минулих дій, бездіяльності і страждань.

Така безвідповідальність виявляється у два способи. Минуле розглядають або як неминучу причиновість долі не лише для тих, хто його зумовив, але й для тих, хто в ньому жив, або як щось беззмістовне і незначуще для оцінювання, яке історики згодом залучають до оцінки минулого. В обох випадках зникає будь-яка етична кваліфікація чи мораль минулого як інстанції для історичної відповідальності, перетворюючись або на суто причинове відношення, або й навіть на позбавлене значення акумулювання фактів. Бо кожна відповідальна оцінка – це ні що інше, як ретросекція змісту і значення на досвід минулого, що її роблять історики. Тоді минуле як таке – це лишень опредметнений чи заморожений фактаж. Будь-яке його значення для орієнтування сучасної діяльності та для практик формування ідентичності – лише внесок сучасного у фактаж минулого.

Історична безвідповідальність у такому разі означає те, що історична репрезентація позбавляє людей минулого їхньої гідності і свободи вибору. Тоді в оцінених процесах формування історичного змісту цілковито відкидають незаперечний факт того, що ці процеси самі в культурному сенсі спираються на фундамент змісту і значення, закладений діяльністю й упущеннями, а ще стражданнями людей у минулому.

Цю безвідповідальність можна здолати лише в той спосіб, що історики повернуть вияви контингентності й можливостей для дій туди, де вони зумовлюють обставини життя сучасності, з якою пов'язана актуальна діяльність у рамках критеріїв відповідальності.

### 3. Часова інтерсуб'єктивність як підстава історичної відповідальності

Історики, звичайно, не відповідають за те, що відбулося в минулому, так, начебто вони самі брали безпосередню участь у ньому. Їхня відповідальність стосується інтерпретування цих подій як доконечної умови того, як ці події впливатимуть на культурне орієнтування сучасної практики життя. Інтерпретуючи ці події, вони застосовують критерії історичного змісту, що містять оцінки й норми. На цих оцінках і нормах ґрунтується їхня відповідальність.

Історична відповідальність за минуле означає те, що ці застосовувані істориками оцінки й норми є частиною самого минулого, що вони його на їх основі інтерпретують. У цьому сенсі минуле – це моральна передумова намірів сучасної діяльності. Тут ідеться про етичний спадок, завжди присутній у культурних орієнтирних рамках сучасного життя. Щоб не випускати з уваги культурного устрою самих себе і свого світу, історики мають спиратися на ці моральні передумови.

Минуле в цьому сенсі визначає сучасність істориків не лише фактично-причиново, а й, так би мовити, морально-причиново – звісно, що не повністю.<sup>15</sup> Якщо це так, тоді

<sup>15</sup> Поп.: Wingert L. Haben wir moralische Verpflichtungen gegenüber früheren Generationen? Moralischer Universalismus und erinnernde Solidarität // Babylon. – 1991. – 9. – S. 78–94. Вінгерт будує свою аргументацію на моральному універсалізмі. Зобов'язання, що він їх схвалює, ґрунтуються на універсальній чинності моральних норм, а ця універсальність передбачає і раніше, і пізніше. Специфічно історичний характер цього часового зв'язку зостається, на жаль, на задньому тлі, хоча саме в ньому й виявляється

історики мають підносити своє мислення до нормативної висоти цієї сучасності минулого із теперішністю. А в разі негативних оцінок вони мають «усувати» й недоліки минулого (у подвійному сенсі засудження й виправлення), що належать до нормативного спадку їхнього часу.

Є різні можливості усвідомити цю відповідальність за минуле: (а) справедливо оцінюючи померлих, (б) приймаючи нормативний спадок: здобутки й недоліки, але й злочини минулих поколінь, і (в) роблячи самого себе адресатом очікувань і побоювань людей у минулому. Останню можливість Вальтер Бен'ямін схарактеризував як: «Нас очікували».<sup>16</sup> Сучасність має відповідати за минуле.

Усі три можливості залежать від фундаментального зв'язку між людьми минулого й теперішнього, від зв'язку, що діє там, де нормативні зобов'язання визначальні для діяльності, і де формується особиста й соціальна ідентичність.

1) Питання про те, як можна справедливо ставитися до померлих, виникає тоді, коли по-серйозному ставляться до гасла історизму про те, що людей минулого можна оцінювати лише за тією системою цінностей, якої вони самі додержувалися. Це достатньо очевидно, позаяк без урахування світогляду й самоусвідомлення людей у минулому історична оцінка того, що вони зробили, і що з ними сталося, виглядає неісторичною. Але цей історизм перебуває під загрозою оцінного релятивізму. Чи можна, наприклад, злочини періоду нацизму історично оцінювати лише за ідеологією винуватців цих злочинів? Звичайно, що ні. Мусить бути щось поміж нормативним горизонтом і системою цінностей минулого та системою цінностей сучасного, яка поєднує і те, і те. Справедливе ставлення до померлих можливе лише за умови визначення їхньої системи цінностей так само, як і системи

зв'язок між поколіннями, який наповнює сумнівний моральний обов'язок силою культурного орієнтування.

<sup>16</sup> Benjamin W. Über den Begriff der Geschichte // Gesammelte Schriften. – Bd. 1. – Frankfurt am Main, 1991. – S. 694.

цінностей самих істориків, що вдаються до цього оцінювання, а саме у внутрішньому живому зв'язку.

Таким зв'язком є сама історія як часовий розвиток від минулого до сучасного. Він об'єднує різних індивідів у *темпоральній інтерсуб'єктивності* (або в позачасовій суб'єктивності), яка сама зводить дві системи цінностей до нормативної й обов'язкової єдності в часовій змінності.

Простим прикладом такого часового поєднання і його нормативної когерентності є вислів: «Щоб це більше ніколи не повторилося!», який минуле Голокосту поєднує із теперішністю його історичного оцінювання.<sup>17</sup> Тривання цієї оцінки в часі міститься у слові «повторяться».

Звичайно, є комплексніші поєднання систем оцінювання в часовій інтерсуб'єктивності. Варто назвати такі:

- подовження чинності тієї ж оцінної системи;
- позачасова чинність загальних принципів;
- генетична змінюваність оцінок як, приміром, процес їхньої універсалізації чи індивідуалізації.<sup>18</sup>

Справедливе ставлення до померлих передбачає дві оцінні системи: одну, до якої потрібно поставитися справедливо, і другу, яка визначає цю справедливість. І та, і та зливаються в одне часове ціле, яке слугує інстанцією відповідальності й оцінювання.

2) *Переїмання спадку минулого* виглядає безпроблемним доти, доки воно потрібне для свого життєвого ладу. Тих, хто створив цей спадок, можна без зайвих клопотів інтегрувати до позачасового «ми». Якщо результати минулого належать до життєвого ладу самих істориків, тоді вони самі собі приписують моральну якість дій, що лягли

<sup>17</sup> Поп.: Adorno Th. W. Erziehung nach Auschwitz // Adorno Th. W. Stichworte. Kritische Modelle 2. – Frankfurt am Main, 1969. – S. 85, а також в: Adorno Th. W. Erziehung zur Mündigkeit. – Frankfurt am Main, 1971. – S. 88.

<sup>18</sup> Поп.: Rösen J. The development of narrative competence in historical learning: an ontogenetical hypothesis concerning moral consciousness // Rösen J. Studies in Metahistory. – Pretoria, 1993. – S. 63–84.



в основу цих результатів. «Я» нащадків зливається з «я» їхніх попередників у часовій інтерсуб'єктивності тієї чи тієї історичної ідентичності. Таке приписування набагато складніше, якщо спадок має кримінальний характер. Попри це в таких випадках вживають вислів «історична відповідальність», часто з доповненням «сором».

Парадигматично це стосується німців з огляду на Голокост.<sup>19</sup> Покоління після 1945 року не можна робити відповідальними за злочини їхніх батьків і дідів, але попри це вразливі члени цих невинних поколінь мають неприємне відчуття відповідальності й сорому. Це передбачає міжпоколіннєве перенесення відповідальності, яке поєднує різноманітні інстанції відповідальності за раніші й пізніші покоління у спільній суб'єктивності попри розмежування на винуватість і невинуватість.

3) Слова Вальтера Бен'яміна про те, що нас очікували, це зворотний бік тієї ж медалі. Якщо переймати етичний спадок минулого так, як він уріс у структуру сучасного життя, чи здобутком, чи тягарем, тоді переживаш життя померлих внутрішньо. Це означає, що доводиться стикатися з їхньою провинною, перейматися їхніми надіями й побоюваннями і спиратися на той ґрунт, що вони його заклали своїми діями, своєю бездіяльністю і своїми стражданнями. Таке перенесення відбувається не прямо, воно опосередковане, зумовлене і змінене подіями, що відбулися в міжчасі.

Припущення про те, що залучення надій і побоювань, здобутків і упущень минулих поколінь до орієнтирів свого життя належить до нашої історичної відповідальності, можна перетворити на ідею про те, що майбутнє здатне врятувати минуле. Це звучить дивно, проте цю ідею і такий спосіб відповідальності можна витлумачити, вдавнившись до гносеологічного аргументування. Чим минуле, за словами Леопольда фон Ранке, «власне, було», почасти залежить від того, як його інтерпретують, і в світлі пізніших часів речі, принаймні те, якими вони, «власне» є, виглядають інакше,

<sup>19</sup> Пор.: розділ 8.

аніж якими вони були для тих, хто з ними жив. Те, «як воно, власне, було», – це не лише справа простого репродукування фактів, а й справа інтерпретування. До інтерпретування фактів належить знання про те, що сталося потім, і тут вагому роль відіграють оцінні інтенції пам'яті. Тож історія за її внутрішньою сутністю має есхатологічну форму, поза релігією, просто з гносеологічних причин.<sup>20</sup>

Але така зміна минулого після того, як воно відбулося, здатна розрадити чи й навіть примирити лише за умови часової інтерсуб'єктивності. Утім у будь-якому разі зміну, якої зазнали події через пізніші події, здійснили у своїх діях і стражданнях, у намірах та інтерпретуваннях ті, хто спричинився до того, що відбулося. Відтак вони самі, так би мовити, імпліковані в пізнішому, розташовані в ньому. І цю імплікованість, це розташування потрібно завжди розпізнавати, враховувати й представляти як «лице людського» в кожній часовій зміні світу.

Через ці міркування історична наука виходить у той простір мислення, в якому *етика історичної праці освоює філософію історії як власну зумовленість можливості*. Ця філософія історії полягає в формі антропології часової змінності, в якій змінюваність і зміна, відмінності й багатоманітність, що виникають як наслідок змінюваності й змін, зумовлюють єдність людства, його внутрішню суб'єктивність і уґрунтовану в ній оцінність людськості.

#### 4. До історичної антропології взаємозв'язку поколінь

Я не маю наміру окреслювати тут таку антропологію історії. Втім без деяких міркувань про можливість часо-

<sup>20</sup> Відтак я лишень почасти погоджуюся з критикою Ернста Шуліна: Schulin E. «Ich hoffe immer noch, daß gestern besser wird» – Bemerkungen zu einem von Jörn Rüsen gewählten Motto // Blanke H.-W., Jaeger F., Sandkühler Th. (Eds). Dimensionen der Historik. Geschichtstheorie, Wissenschaftsgeschichte und Geschichtskultur heute. Jörn Rüsen zum 60. Geburtstag. – Köln, 1998. – S. 3–12.

вої інтерсуб'єктивності мої аргументи щодо історичної відповідальності за минулу й майбутню людську діяльність і покладені в її основу інтенції, не матимуть ні теоретичного, ні емпіричного підґрунтя.

Чи в межах такого концепту інтерсуб'єктивності йдеться лише про проекцію, про фікційне розширення своєї ідентичності поза межі дат народження і смерті? Чи, може, є щось справжнє (тобто щось суб'єктивно дієве, якась ментальна сила) у часовому зв'язку між людьми в минулому, теперішньому і майбутньому? Ці питання можна викласти за допомогою такої метафорики: який тип людської сутності відповідає залученню минулих і майбутніх поколінь до історичної відповідальності? Чи можна говорити про щось таке, як позачасове ментальне «тіло» людей?

Щоб ближче підійти до цієї сьогодні досить незвичної думки про ментальне тіло, я хотів би спершу відокремити вимір майбутнього. Немає ніякого «реального» майбутнього в сенсі тієї реальності, що її демонструє минуле у своєму емпіричному вияві. Майбутнє як проста екстраполяція наявних умов і достатньо визначеного розвитку, який можна представити у формі передбачення з високою ймовірністю, іде врозріз, про що я вже згадував, з уявленням про історичну відповідальність. Майбутнє, за яке несуть відповідальність чи за яке можуть зробити відповідальним, – це ґрунтована на оцінках змістова й інтеційна спрямованість людської діяльності. Цю спрямованість можна витлумачити, аргументуючи тим, що передбачений напрям розвитку пов'язаний з розвитком у минулому, а тому його можна наповнити досвідом сили людської діяльності. Можна сказати, що майбутній вимір часової інтерсуб'єктивності – це відкритий кінець у поєднанні минулого й сучасного. Це майбутнє настільки «дійсне», наскільки напрям передбаченого розвитку, спроектованого й започаткованого у своїх діях в ім'я ненароджених поколінь, кореспондує з «дійсним» поєднанням минулого й сучасного, які несуть у собі тягар досвіду минулого й живість сучасного життя.

Що ж тоді таке дійсність цього поєднання в історичній відповідальності? Щоб відповісти на це запитання, я (1) наведу три історичні приклади, (2) тоді звернуся до концепту «спільноти пам'яті» і (3) до психоаналітичного мислення як до можливості просунутися далі.

1) Часова інтерсуб'єктивність як підґрунтя для відповідальності, яка визначає її «історичний характер», тобто її поширення в часі на минуле й майбутнє, – добре відомий культурний феномен. В архаїчних суспільствах вона ґрунтується на родинних зв'язках і на концепті *етнос*. Етнос уґрунтовує відповідальність кожного члена (залежно від соціальної позиції) групи за дії, вчинені кожним іншим членом групи. Кровна помста, що сягає поза межі поколінь, – відомий приклад такої тривалої відповідальності нащадків за своїх попередників. Часовий зв'язок між поколіннями, який у цьому випадку виводить відповідальність поза межі народження і смерті, вважають і розуміють як живий та реальний і відповідно втілюють його у своїх діях.<sup>21</sup>

Інша форма часової інтерсуб'єктивності уґрунтована релігійно. Приміром, у християнських уявленнях про *corpus mysticum Christianorum*, що поширюється поза межі окремих поколінь, сучасні вірні поєднують себе з мертвими і ненародженими в єдиній спільноті, в якій вони відповідають одне за одного. Таке містичне тіло має ментальну силу, яка може зумовлювати готовність жертвувати собою задля спільноти або й убивати заради неї.

<sup>21</sup> Пор.: Müller K. E. Der gesprungene Ring. Wie man die Seele gewinnt und verliert. – Frankfurt am Main, 1997. Мертві й живі в тісному родинному зв'язку утворювали в архаїчних суспільствах «тіло», в якому «потрясіння завжди поширювалися на весь загаль». «І живі, і мертві утворювали, так би мовити, дві половинки єдиного комплементарного цілого... Родинні зв'язки, посудину, що його поєднувала, потрібно було заковувати наче в лати і всередині оберігати від пошкоджень їхнє взаємне поєднання, якому завдячували своїм буттям і подальшим життям після смерті.» – S. 59.

Третій приклад походить з модерності. Це – національність. Націорозуміють як «тіло» часової інтерсуб'єктивності, яка містить потужну силу формування ідентичності й нормативного орієнтування політичної діяльності. Філософи-романтики приписували цьому тілові метафізичну сутність і називали його «духом народу». «Дух народу» – це невидимий еквівалент архаїчного природного родинного зв'язку і, як і більшість інших уявлень про часову інтерсуб'єктивність, це уявлення теж слідує логіці етноцентризму з її владою над життям і смертю.<sup>22</sup>

Нині віра в таку метафізичну сутність у дискурсі інтелектуалів ослабла або й геть зникла. Втім уявлення про ментальне тіло людей, що охоплює довгий ланцюг поколінь, живе, приміром, у звичному уявленні про китайську, індійську або західну культуру чи у формі глибинного культурного коду суспільств.

2) «Спільнота пам'яті» – поняття, що опирається на те ж підґрунтя, що й «дух народу».<sup>23</sup> Воно підтверджує ментальний або духовний характер субстрату (тіла) історичної належності, проте воно обносить його щільною огорожею колективної ментальної процедури сучасності, а минуле й майбутнє втратили свою питому вагу (мож-

<sup>22</sup> Цікавий приклад того, що таке мислення присутнє і в історичній науці, – це те, як інтерпретує Голокост Деніел Голдгейген. Цей етноцентричний концепт він віталізував у своєму уявленні про «культурний код», який був визначальним для політики німців щодо євреїв, через що вони стали їх колективними вбивцями. Концепт культурної (і темпоральної) інтерсуб'єктивності німців він пов'язує зі строгим етноцентричним підходом до інтерпретації: відтак своя ідентичність полягає в тому, що ти належиш до цивілізованих народів, які чітко відрізняються від інших, а саме від варварів – у цьому випадку від німців. Пор. мою критику в: Rüsen J.: *Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte.* – Köln, 2001. – S. 263–278.

<sup>23</sup> Поп.: Platt K., Dabag M. (Eds). *Generation und Gedächtnis. Erinnerungen und kollektive Identitäten.* – Opladen, 1995.

на навіть говорити про втрату їхньої гідності) на користь простої й фікційної проекції чи «винаходу». Але тут забувають про те, що пам'ять не просто визначає спільну належність, а й утворює це визначання, пов'язуючись з подіями з нормативним значенням і культурною орієнтирною силою, що їх вважають реальними, а це саме та реальність, яка (удавана чи емпірична) формує культурну переконливість належності й окремішності.

3) Ще не відомо, чи є якийсь субстрат, що ментально утворює відповідальність, яка стосується царин по той бік етичних інтенцій актуальних людських дій і страждань та інстанції оцінювання й виправдання. Але відповідальність, яка містить відношення обов'язку щодо колишніх і прийдешніх поколінь, утворювана принаймні в міжпоколіннєвому відношенні людської суб'єктивності. Це психоаналітична тривіальність. Психоаналіз може продемонструвати (а історія мала б узяти до уваги), що старше покоління завжди було частиною ментальної організації молодшого покоління, і що почуття обов'язку й відповідальності та переконаність у цьому завжди визначені цією сучасністю минулого. Фройд сам вірив в архаїчне (зло-)діяння, що лягло в основу людської культури, і відтоді кожне покоління психічно повторює його.<sup>24</sup> К. Г. Юнг розробив теорію архетипів, згідно з якою людські дії ґрунтуються на відповідних фундаментальних рушійних силах і можливостях розуміння, властивих усім людям. Водночас у своїй теорії архетипів він, на що часто не звертають уваги, теоретично окреслив і історичні зміни й розвиток як підставовий часовий перебіг у відношенні архетипів.<sup>25</sup> Історично-теоретичний статус таких психоаналітичних підходів може видатися проблематичним, утім він може бути підґрунтям, на якому історія може виробити

<sup>24</sup> Freud S. *Totem und Tabu.* – Wien, 1913 (Frankfurt am Main, 1964).

<sup>25</sup> Поп.: Jung, C. G. *Zur Psychologie der Tricksterfigur* // Jung, C. G. *Archetypen.* – München, 1990. – S. 159–178; Neumann E. *Ursprungsgeschichte des Bewußtseins.* – Frankfurt am Main, 1986.

концепт людської інтерсуб'єктивності у міжпоколінневому зв'язку культури й ментальності й окреслити його як рамки історичного мислення. За допомогою психоаналізу можна краще зрозуміти психічну й духовну природу міжпоколінневого «тіла», яке історичній відповідальності надає своєї вітальної сили.<sup>26</sup>

### 5. Дві можливості позбавити історичне мислення відповідальності

Досі я дещо поверхово зосереджувався на «праці істориків», залишаючи поза увагою її когнітивний статус, та й приклади (нечисленні) взяті з цілком відмінних галузей історичної культури. Тож як пов'язані ці міркування з історичним мисленням, яке пройшло визначальний для модерності процес раціоналізації? Іншими словами: як їх можна пов'язати зі специфічним характером історії як науки та з визначальними в цьому сенсі критеріями історичного мислення? Викладені вище міркування про історичну відповідальність стають у зв'язку з цим питанням проблематичними.

Раціоналізацію історичної праці можна розуміти як зміну її логіки, яка послаблює чи й узагалі усуває відповідальність як етичний бік праці історика.<sup>27</sup> «Нейтральність» і «об'єктивність» – визначальні поняття цієї нової логіки.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Пор. теоретичні міркування про міжпоколіннєве відношення у: Schneider C., Stille C., Leineweber B. *Das Erbe der Napolä. Versuch einer Generationengeschichte des Nationalsozialismus.* – Hamburg, 1996.

<sup>27</sup> Пор.: Rüsen J. *Konfigurationen des Historismus. Studien zur deutschen Wissenschaftskultur.* – Frankfurt am Main, 1993. – S. 45.

<sup>28</sup> Пор.: Rüsen J. *Historische Vernunft. Grundzüge einer Historik I: Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft.* – Göttingen, 1983; Lorenz C. *Konstruktion der Vergangenheit. Eine Einführung in die Geschichtstheorie / Beiträge zur Geschichtskultur.* – Bd. 13. – Köln, 1997; Lorenz C. «You got your History, I got mine». *Some Reflections on Truth and Objectivity in History // Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaft.* – 1999. – 10. – S. 563–584.

Вона полягає в когнітивній процедурі, в якій історичні знання одержують у межах методично регульованого дослідницького процесу. На місце відповідальності істориків за утвердження культурно зумовлених цінностей і норм у їхніх інтерпретаціях і репрезентаціях минулого приходить відповідальність за додержання методичних норм дослідження, які надають їхній праці особливого логічного статусу інтерсуб'єктивної чинності, що її звично називають «об'єктивністю».

За цими нормами історичні знання попри різноманітні чи й навіть суперечливі позиції в соціальному й політичному житті та визначальні для них оцінні підходи й інтерпретаційні перспективи мають бути *правильними*. Етичні зобов'язання – це, так би мовити, позанаукова особиста справа, справа соціальних традицій та культурних підходів істориків і їхньої аудиторії. На протиположному наголошування методичної раціональності спрямовує у цілком інший бік. Вона зобов'язує застосовувати чітко визначені поняття й теоретичні концепти, систематизовано й достовірно обґрунтовувати історичні свідчення через досвід минулого (так, як він викладений у джерельному матеріалі) й викладати історичну оповідь засобами аргументативного дискурсу.

Макс Вебер представив класичний опис цієї нової стратегії історичного мислення: воно й далі пов'язане з оцінками й нормами, бо на них ґрунтується його предмет, утім науково-методичний підхід до цих предметів обмежив їх до статусу фактів, які можна доступно пояснювати через методичну процедуру.<sup>29</sup> Відповідальність істориків за оцінки й норми, відповідні підходи й перспективи та за пов'язані з цим уявлення про культурну ідентичність для історичної праці іррелевантна: «Так є і так буде, що

<sup>29</sup> Пор.: Barthelemy U. *Geschichtliche Wirklichkeit als Problem. Untersuchungen zu geschichtstheoretischen Begründungen historischen Wissens bei Johan Gustav Droysen, Georg Simmel und Max Weber.* – Münster, 1997.

методично коректну наукову аргументацію в галузі суспільних наук, якщо вона прагне досягнути своєї мети, китаєць теж має визнати правильною».<sup>30</sup>

За такого уявлення про історичну науку будь-яке зобов'язання щодо оцінок, а відтак і будь-яка історична відповідальність виходить поза методичні дослідницькі норми. Формування образу минулого через оцінювання вже не ґрунтують на принципах етичної відповідальності й нормативної виправданості, а розглядають як іррелевантний акт ухвалення рішення у «вічній боротьбі» плюралізму підходів.<sup>31</sup> Інстанція відповідальності й виправдання стала інстанцією істинності, яка по-логічному строго відокремлена від будь-якого етичного зобов'язання. Ідеться лишень про емпірично достовірну інформацію про минуле і її логічно-консистентне пояснення.

Якщо так розуміти історичну науку, тоді змінюються роль оцінок і нарративна процедура формування змісту в поводженні з минулим. Процес, у межах якого події минулого трансформують у наповнену змістом і значенням історію, проходить на темному боці ірраціональності, в тіні методичних дослідницьких процедур.

Цю ірраціоналізацію підтвердила, а відтак і виправдала *безвідповідальність методичної раціональності* лінгвістична революція в теорії історії. У центрі аналізу опинився нерациональний і неметодичний принцип формування змісту через нарратив і став зрозумілим поетично-риторичний характер історіографії. Хід історії, в якому минуле стає інтегральною частиною культурного орієнтування й формування особистої й соціальної ідентичності в сучасному, це історичне лице часу розглядають як

<sup>30</sup> Weber M. Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis // Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 3. Aufl., ed. Johannes Winckelmann. – Tübingen, 1968. – S. 155.

<sup>31</sup> Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 3. Aufl., ed. Johannes Winckelmann. – Tübingen, 1968. – S. 605.

результат поетичної й естетичної творчості істориків, як «винахід», який узагалі вже не має стосунку до етичної інстанції відповідальності й виправдання. Тепер претендування на істинність з боку методичної раціональності деконструюють задля послідовної нарративної форми.

Відтак історичний досвід позбавляють будь-якої нормативної сили, що її історики утверджують у своїй праці. Етичний вимір історичного мислення розчиняється в нарративній формі історичної репрезентації. Об'єктивність стала полудою гносеологічної самоомани. Цю полуду накидають у єдино ефективних процедурах формування змісту за допомогою винятково мовних засобів, які ефективніші за будь-який аналіз досвіду й інтерпретаційну раціональність. Модернізаційна раціональність, що перетворила історичне мислення на дисциплінарну форму науки, а історикам надала професійної компетентності як науковцям, позбавляє їх як фахівців відповідальності у поводженні з оцінками й нормами, які шляхом історичного інтерпретування наділяють досвід минулого культурною орієнтирною силою.

## 6. Відповідальність через методичне інтерпретування

Раціоналізація історичного мислення в напрямі безвідповідальності не означає, що фах істориків перестав слугувати цілям орієнтування й виконувати орієнтирні функції. Навпаки, історики, як і раніше, ставлять перед собою ці цілі й виконують ці функції, так само, як і історичне мислення разом з історичною наукою зберігають свою нарративну форму. Змінилося лише відношення між методичною раціональністю, за чією допомогою когнітивно опрацьовують досвід минулого, і застосуванням норм і оцінок, на підставі яких створюють образ минулого й укладають його в культурні орієнтирні рамки практики життя.

Фах істориків своєю науковістю набув вищого статусу когнітивної значущості. Цей статус стосується опрацювання досвіду, часового горизонту й інтерпретаційної комплексності історичного мислення. На історично-теоретичному рівні воно стягнуло кращого розуміння своїх мовних, поетичних і риторичних засобів репрезентації минулого як історії. За таке когнітивне підвищення статусу, звичайно, треба було заплатити. Методична строгість досліджень і її незаперечний успіх у продукуванні солідних історичних знань ще недостатньо пов'язані з використанням норм і оцінок у ментальній праці історичної свідомості. Так само недостатньо утвердилися й когнітивні надбання історичного методу в наративних процедурах формування історичного змісту. Відповідальність як суттєвий чинник у роботі історика зник за полудою дослідницької методології й лінгвістики історичної репрезентації. Як можна повернути її до рефлексивної й методично усвідомленої ментальної операції історичного мислення?

Відповідь така: через герменевтику як когнітивну операцію з методичною якістю. Розуміння – важливий методичний чинник історичного дослідження.<sup>32</sup> Водночас воно потрібне й у наративних процедурах репрезентації минулого як історії. В акті розуміння як такому реалізує себе часова інтерсуб'єктивність і відповідальність. У ньому зливаються в одне усвідомлювальна суб'єктивність істориків і усвідомлена суб'єктивність минулих дій, упущень і страждань. До того ж реалізує себе внутрішній, ментальний бік історичного зв'язку між минулим, теперішнім і майбутнім. Тут оживає «тіло» часу, єдність поколінь у відмінностях їхнього різного життя. Чи можна

<sup>32</sup> Про це свідчить назва впливової праці Гадамера «Істина і метод» (що відповідає й методологічній традиції гуманітарних наук). Утім праця, на жаль, нівелює «і» і ратує за вороже методіві «або». Так само й у: Straub J. Handlung, Interpretation, Kritik. Grundzüge einer textwissenschaftlichen Handlungs- und Kulturpsychologie. – Berlin, 1999.

методично провадити це «життя» історії у взаємозв'язку поколінь?<sup>33</sup>

Моя відповідь така: так, але лише тоді, коли розширимо своє розуміння методу. У домодерний час під методом розуміли спосіб, у який знання про минуле перетворювали на переконливу історичну репрезентацію. Потім це поняття звузилося до дослідницьких операцій і виклад залишився поза увагою. Їх потрібно реінтегрувати до розуміння методу. А це означає опертися на давніше поняття методу з його широким значенням і виходити з наративної процедури формування історичного змісту. З огляду на цю процедуру «метод» означає, що її реалізують за інтерсуб'єктивно чинними правилами або принципами. Ці правила чи принципи можна виокремити й обґрунтувати. По-перше, це принципи емпіричної й теоретичної обґрунтованості, на яку опирається дослідницький процес, а по-друге, це етичні принципи відповідальності.

Питання про принципи – це питання про раціональність. Тож ці принципи в роботі істориків я назвав би *теоретичною й практичною раціональністю*. Вони збігаються зі змістовими критеріями історичної нарації. Вони як регулятиви поводження з досвідом минулого діють як норми розуміння у процесі дослідження. (Вони передбачають аналітичну реконструкцію умов і обставин людської діяльності в минулому і їх неавмисної змінюваності.) Як питання викладу вони діють як риторичні норми, що визначають те, як треба звертатися до тих, хто потребує історії, аби розуміти себе, свій світ і могли жити з іншими.

Розуміння риторики як набору засобів переконування занадто вузьке. Експліковані й рефлексивні нею принципи переконування передбачають *раціональність аргументу-*

<sup>33</sup> Поп.: Rösen J. Rekonstruktion der Vergangenheit. Grundzüge einer Historik II: Die Prinzipien der historischen Forschung. – Göttingen, 1986 і Lorenz C. Konstruktion der Vergangenheit. Eine Einführung in die Geschichtstheorie / Beiträge zur Geschichtskultur. – Bd. 13. – Köln, 1997.

вання. До цієї раціональності належать експлікація, рефлексія й обґрунтування норм і оцінок, які є в історичному мисленні. А якщо праця професійних істориків претендує на істинність, тоді ця рефлексія зумовлює й теоретичну концептуалізацію таких норм у системі взаємозв'язків риторичного аргументування.<sup>34</sup>

Дослідження як методичне опрацювання досвіду минулого завжди відбувалося в такій системі взаємозв'язків. Її позначали терміном «історичний метод». Методичній раціональності історичної науки завжди було властиво експлікувати й рефлексивно обґрунтовувати цей метод. Відбувалося це у подвійний спосіб: через запровадження теоретичних елементів до методичного процесу і через теоретичну рефлексію цього дослідження у формі тієї чи тієї теорії історії. Щось подібне мало б відбуватися і з системою взаємозв'язків історичного аргументування. В експліцитній формі стало б очевидним те, що вона в багатьох ділянках перетинається з історичним методом. Риторика і метод не лише не заперечують, а й доконечно доповнюють одне одного. Припускаю, що вже згадувана антропологія часової інтерсуб'єктивності людської діяльності у змінюваності часу – суттєвий елемент синтезу обох систем. У цьому сенсі теоретична й практична раціональність у царині історії стали б очевидними як два боки одного й того ж.

<sup>34</sup> Сподіваюся, що я відтак урахував деякі зауваження Аллана Мегілла щодо моєї «історії»: Megill A. Jörn Rüsen's Theory of Historiography between Modernism and Rhetoric of Inquiry // *History and Theory*. – 1994. – 33. – S. 39–60.

## Розділ 11

**Чи може вчора стати кращим? –**

**Про перетворення минулого на історію<sup>1</sup>**

*Нас має надихати думка не про те, щоб репродукувати те, що було, а про те, щоб продукувати нове.*

Леопольд фон Ранке<sup>2</sup>

*Шановна публіко, сама шукай, кінець тут бути мусить!*

*Він добрим мусить бути, мусить, мусить.*

Бертольд Брехт<sup>3</sup>

Дивно з тим минулим. Воно минуло і все ж залишилось. Що сталося, те сталося, а ми ніяк із цим не миримось. Ми його усучаснюємо, тлумачимо, перетлумачуємо, освоюємо, відкидаємо, то відштовхуємо, то наближаємо, то обожнюємо, то паплюжимо, то матеріалізуємо, то розвіюємо. Ми його забуваємо, а воно все одно не дає нам спокою. Воно навіть саме себе усучаснює і часто всупереч нашій волі. Воно може лежати тягарем на наших плечах, що його нам так би хотілось позбутися. Але ми не можемо. Воно частинка нас самих. Без нього ми не можемо жити. Воно має бути корисним для нашого життя.

<sup>1</sup> Уперше опубліковано в: Rüsen J. *Kann Gestern besser werden? Essays zum Bedenken der Geschichte*. – Berlin, 2003. – S. 17–44.

<sup>2</sup> Ranke L. von. *Vorlesungseinleitungen*, ed. Volker Dotterweich u. Walther Peter Fuchs / *Aus Werk und Nachlaß*. – Bd. IV. – München, 1975. – S. 117.

<sup>3</sup> Brecht B. *Der gute Mensch von Sezuan, Epilog / Gesammelte Werke in 20 Bänden*. – Bd. 4: *Stücke 4*. – Frankfurt am Main, 1967. – S. 1607.

А чи це так? І якщо через його віддаленість це не так, то чи можемо ми його таким зробити? Чи зробимо ми його таким? А якщо зробимо, то що тоді з ним станеться?

У кожному разі воно не буде тим, чим воно є. Що відбувається з ним через наше тлумачення й освоєння?

На це запитання є дві цілком відмінні відповіді, які я (спрощено, звичайно) назвав би модерною і постмодерною.<sup>4</sup>

Модерна відповідь тривалий час була визначальною для наукового підходу до минулого. Вона сконцентрована у знаменитому висловлюванні Леопольда фон Ранке, який хотів «просто продемонструвати, як воно, власне, було».<sup>5</sup> Тут праця істориків зорієнтована на емпірично доступні факти. Конститутивний елемент для такого наукового підходу історичного мислення – критика джерел. Для когнітивних стратегій історичного мислення в модерному науковому одянні визначальний ідеал об'єктивності історичних досліджень. Саме фактологічні обставини минулих подій визначають їхню значущість для розуміння сучасної ситуації.

На *протипагу* цій модерній відповіді на запитання, як нам поводитися з минулим, було сформульовано постмодерну відповідь. Ця відповідь в історичному мисленні наголошує процес надавання значення минулому, в ході якого минуле тільки-но *перетворюють* на історію. Основну роль тут відіграють лінгвістичні процедури історичної репрезентації, а не методика дослідження. Замість об'єктивності тут ідеться про поетичну й риторичну переконливість, про наративну когерентність.

<sup>4</sup> Поп.: Lorenz C. «You got your history, I got mine.» Some reflections on truth and objectivity in history // Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaft. – 1999. – 10. – S. 563–584.

<sup>5</sup> Ranke L. von. Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514, 2. Aufl. / Sämtliche Werke 33/34. – Leipzig, 1874. – S. VII.

Здається, що обидва підходи заперечують один одного. Це саме та суперечність, яка надихнула дискурс пам'яті в гуманітарних науках. Гальбвакс, Норá та інші вважають історичну науку «застиглим» питанням опредметнювального методичного мислення, а колективну пам'ять «вітальним» життям минулого. Корисність для життя супроти об'єктивності. Класична демонстрація цієї суперечності міститься в Другому Несвоечасному Роздумі Ніцше про «Користь і шкоду історії для життя». Якщо під змістом історії розуміти її здатність до орієнтування людського життя в часі, тоді науково викладені історії фактично правильні, але позбавлені змісту. А пам'ять, на протипагу цьому, головну роль відводить змістові, а не фактажеві. «Це я зробив», каже моя пам'ять. «Я не міг цього зробити», каже моя гордість і її не вблагати. Зрештою, пам'ять здається.»<sup>6</sup> Якраз (само-)розуміння сучасності визначає значущість минулих подій.

Утім обидва підходи не однозначно заперечують один одного.<sup>7</sup> Властиво, і в тому, і в тому випадку очевидне принципово одне й те ж: *синтез досвіду і тлумачення*. Модерне науково-історичне мислення вважає, що немає жодного історичного досвіду, який би не можна було інтерпретувати, і навпаки, постмодерне розуміння здатності пам'яті до тлумачення не може заперечити того, що пам'ять загалом пов'язана з досвідом. Вона б *утратила* свою здатність до культурного орієнтування, якби ті, що пам'ятають, насправді *вірили* в те, що згадуване минуле – це фікція.

У наступному викладі я проаналізую цей синтез під особливим кутом зору. Основне питання в тому, чи і як

<sup>6</sup> Nietzsche F. Jenseits von Gut und Böse, § 68 / Kritische Studienausgabe, ed. Giorgio Colli u. Mazzino Montanari. – Bd. 5. – München, 1988. – S. 86.

<sup>7</sup> Поп.: Rösen J. Die Ordnung der Geschichte. Moderne, Postmoderne und Erinnerung // Rösen J. Geschichte im Kulturprozeß. – Köln, 2002; Rösen J. Historical Objectivity as a Matter of Social Values // Leerssen J., Rigney A. (Eds). Historians and Social Values. – Amsterdam, 2000. – S. 57–66.



виявляється в ньому шанс людської діяльності на майбутнє, який можна наповнити надією, не відкидаючи значущості історичного досвіду і не обмежуючи його. Я хотів би продемонструвати, що зміст історії опирається на таке майбутнє, яке перевершує досвід минулого. (Відтак я свідомо протиставляю свій аналіз традиційному способу історичного мислення, за яким усяке аргументування починається від початків і джерел.)

Говорячи метафорично, я хотів би показати історію як місце утопійного, нехай це й звучить парадоксально. Історичний час як експлікую як місце позбавленого місця, а історичний досвід схарактеризую як вихід за межі досвіду в перебігові людського життя.

Основне питання можна сформулювати чітко й просто: чи має історія *щасливий кінець*? Або ж дещо гостріше: чи має засмучений Чарлі Браун рацію, складаючи надії на майбутнє й переживання про нинішній день у сподівання: «Я ще таки сподіваюсь, що вчора стане кращим»?<sup>8</sup>

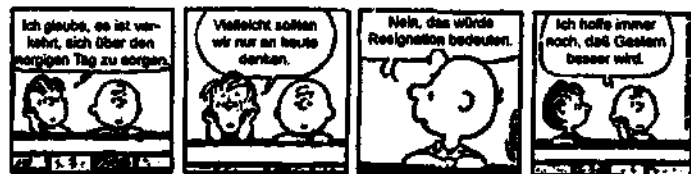


Рис. 1.

Ця езопівська мудрість із коміксу не така нам вже й чужа. Бо модерне суспільство, спираючись на давніші уявлення про блаженство,<sup>9</sup> вписало до своїх культурних надбань подібний мотив. Замість наводити приклади голлівудських фільмів і коміксів, можна звернутися до документа вищої культури з тривалим політичним впливом.

<sup>8</sup> Schulz Ch. M. *Charlie Brown und seine Freunde // Peanuts*. – Nr. 699. – 1979.

<sup>9</sup> Поп.: Bellebaum A., Barheier K. (Eds). *Glücksvorstellungen. Ein Rückgriff in die Geschichte der Soziologie*. – Opladen, 1997.

Як відомо, американська декларація про незалежність розглядає «прагнення щастя» як конститутивний елемент модерного, цивільного суспільства. «Ми виходимо з тієї очевидної істини, що всі люди створені рівними, і що Творець наділив їх невіддільними правами, серед яких життя, свобода і прагнення щастя». Чи стосується ця санкціонована в царині прав людини істина й історичного мислення? Моє питання в тому, що б це могло означати: реалізовувати історичне мислення як *прагнення щастя*.

Здається, що відповідь на це запитання може бути тільки негативною: Чарлі Браун «безнадійно сподівається».<sup>10</sup> Ернст Шулін недвозначно на цьому наголошує і застерігає від небезпеки «керованої владою ідеології історії», яка інтерпретує минуле, пристосовуючи його до своїх потреб. Але не лише з політичних причин, як стверджує Е. Шулін, шкідливий такий підхід. Історіографічне інтерпретування загалом не сміє вивисуватися понад «філософськими уявленнями попередніх часів».<sup>11</sup> Такі надмірні претензії до минулого нівелюють ідеал об'єктивності науки й у недопустимий спосіб наголошують елемент фікції в історичному мисленні. Бо минуле не можливо змінити згодом. Що сталося, те сталося. Що зроблено, те зроблено, і вороття назад немає.

Наука слугує «покращенню» лише тоді, коли вона подає «точніший, правильніший образ» минулого.<sup>12</sup> Шулін виокремлює ще п'ять функцій науки, які можна розглядати як «покращення». Враження минулості й занепаду заступає досвід, життя триває. Враження, що зла не перемогти, стає відносним, позаяк історичні знання допомага-

<sup>10</sup> Schulin E. «Ich hoffe immer noch, daß gestern besser wird» – Bemerkungen zu einem von Jörn Rüsen gewählten Motto // Blanke H.-W., Jaeger F., Sandkühler Th. (Eds). *Dimensionen der Historik. Geschichtstheorie, Wissenschaftsgeschichte und Geschichtskultur heute*. Jörn Rüsen zum 60. Geburtstag. – Köln, 1998. – S. 6.

<sup>11</sup> Там само. – С. 11.

<sup>12</sup> Там само. – С. 6.

ють знаходити «противаги».<sup>13</sup> Таке часте враження неминучості історичних подій стає відносним, ба навіть зникає взагалі. Стає зрозумілим, як випадковості й людська діяльність впливали на перебіг історії. Минуле попри свою неповторюваність може нам щось сказати, щось означати. Зрештою історичні знання можуть допомогти зрозуміти, «що твоє коріння все ж таки краще, аніж ти думав».<sup>14</sup>

Усяке інше припущення про те, що минуле змінює свій характер завдяки історичному мисленню, ґрунтується на «визначеному християнською історичною теологією» «ідеалістичному історичному мисленні», яке лише вводить в оману. Як приклад Шулін наводить Гервінуса, чия концепція історії, за його ж зізнанням, зазнала краху. Історичне мислення Гервінуса зазнало краху радше через його прогностичний, аніж через його, так би мовити, «ре-гностичний» зміст. Не минуле має стати кращим, а майбутнє, що вийшло з нього. Хай там як, але в Гервінуса воно набуває значущості для майбутнього завдяки тому, як його інтерпретують, що надає змісту теперішньому і його проектам на майбутнє.<sup>15</sup> Тут Шулін висловлюється лаконічно й каже, що зміст в такий спосіб надавали завжди. Правильно, тільки що тут ідеться не про прикре непорозуміння в межах історичного мислення, а про суттєвий елемент його логіки. Без такого надавання змісту історіографія взагалі не можлива.<sup>16</sup>

Замість ненадійного для Шуліна прикладу Гервінуса можна взяти приклад Буркгардта, який вважав, що історичне мислення має силу перетворювати біди минулого на полегшувальне історичне пізнання. «Те, що колись приносило

<sup>13</sup> Там само. – С. 7.

<sup>14</sup> Там само. – С. 9.

<sup>15</sup> Поп.: Rösen J. Der Historiker als «Parteimann des Schicksals» – Georg Gottfried Gervinus // Rösen J. Konfigurationen des Historismus. Studien zur deutschen Wissenschaftskultur. – Frankfurt am Main, 1993. – S. 157–225.

<sup>16</sup> Поп. в загальному: Rösen J. Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte. – Köln, 2001.

нестямну радість чи було бідною, має стати пізнанням...»<sup>17</sup> Принаймні в історичній «споглядальності»<sup>18</sup> минуле стає кращим. Воно втрачає жакливі риси нещастя й неминучості і формується в «загальний образ людства», в якому дисгармонія окремого еднається в гармонії цілого. «З висоти й далечини, звідки історик і має споглядати, всі дзвони разом лунають гарно, незалежно від того, чи зблизка вони дисгармонують чи ні: discordia concors.»<sup>19</sup> Історик, так би мовити, поліпшує дисгармонію окремих жакливих подій у минулому, перетворюючи їх на гармонійність естетично привабливого цілого історії.<sup>20</sup>

Подібно й у Ранке. Йому відоме гнітюче відчуття, яке може спричинити історичний досвід: «Цілий час тільки й бачиш, як сильніший долає слабшого, аж прийде ще сильніший і його знищить; і так зрештою до наших днів, куди прийшли сильні, яких чекає той самий кінець. ... Не залишається нічого, окрім відчуття нікчемності всього і всіх, а ще відрази до всіх злодіянь, що ними запламували себе люди». Втім це відчуття виникає у Ранке лише через брак пізнання: «Не видно, для чого це все робилося, для чого жили всі ці мужі; навіть внутрішнього зв'язку не видно».

<sup>17</sup> Burckhardt J. Über das Studium der Geschichte. Der Text der «Weltgeschichtlichen Betrachtungen». Aufgrund der Vorarbeiten von Ernst Ziegler nach den Handschriften hg. von P. Ganz. – München, 1982. – S. 168; Burckhardt J. Weltgeschichtliche Betrachtungen. Historische Fragmente. Aus dem Nachlaß, hg. A. Oeri, E. Dürr / Gesamtausgabe. – Bd. 7. – Stuttgart, 1929. – S. 6.

<sup>18</sup> Там само. – С. 32.

<sup>19</sup> Там само. – С. 192.

<sup>20</sup> Поп.: Rösen J. Der ästhetische Glanz der historischen Erinnerung – Jacob Burckhardt // Rösen J. Konfigurationen des Historismus. Studien zur deutschen Wissenschaftskultur. – Frankfurt am Main, 1993. – S. 276–330. Поп. також: Jaeger F. Bürgerliche Modernisierungskrise und historische Sinnbildung. Kulturgeschichte bei Droysen, Burckhardt und Max Weber. – Göttingen, 1994; Große Kracht K. «Das Weiterleben der verletzten Menschheit» – Kultur und Kompensation bei Jacob Burckhardt // Storia della Storiografia. – 1996. – 30. – S. 125–133.

Втім історична наука через пізнання й усупереч відразу до людських зlodіянь віднаходить в реліктах минулого, що в ньому відбуваються ці зlodіяння, «внутрішній зв'язок» і ба: все виглядає інакше. Ранке висуває вимогу, «щоб ми, глибше й глибше занурюючись у те, що реально відбувалося, могли сягнути набагато ширшого розуміння історичних подій».<sup>21</sup> З-під пригнічення й насильства пробиває собі шлях свобода й сила людського духу. Історичний погляд разом із духовними джерелами практики власного життя відкриває спостерігачеві часові глибини його національної і загально-людської ідентичності.

Це як відлуння давно минулого історичного мислення сьогодні може навіяти хіба що меланхолійний смуток або насмішквате дистанціювання залежно від того, як розглядати відмову від засадничої тут філософії й релігії історії,<sup>22</sup> як утрату чи як здобуток. Утім у концепції історії класичного історизму я вбачаю радше нагоду вивільнити той вимір історичного мислення, в якому поміж минулим і сучасним є щось більше за пізніше (предметно-об'єктивне чи поетично-суб'єктивне) сприймання, а саме властивий «внутрішній зв'язок» (Ранке), що в ньому живуть і те, і те. Минуле живе у своєму історичному значенні для сучасних проєктів на майбутнє, а сучасне живе у своєму пізнанні минулого, що породжує історичне тлумачення його становлення.

Цей зв'язок життєвої корисності історичного, в якому минуле не минуло, а є майбутнім (тобто може «стати кращим»), я хотів би проаналізувати й уgruntувати з пізна-

<sup>21</sup> Ranke L. von. Vorlesungseinleitungen, ed. Volker Dotterweich u. Walther Peter Fuchs / Aus Werk und Nachlaß. – Bd. IV. – München, 1975. – S. 185, 191; подібно й S. 124.

<sup>22</sup> Поп.: Hardtwig W. Geschichtsreligion – Wissenschaft als Arbeit – Objektivität. Der Historismus in neuer Sicht // Historische Zeitschrift. – 1991. – 252. – S. 1–32; Rüsen J. Historische Methode und religiöser Sinn – Vorüberlegungen zu einer Dialektik der Rationalisierung des historischen Denkens in der Moderne // Rüsen J. Geschichte im Kulturprozeß. – Köln, 2002.

вально-теоретичного погляду й висувати звідти кілька підходів до способів формування історичного змісту.

Я опираюся на *орієнтирну функцію історичних знань*. У ній сходяться історична наука і культурна пам'ять. Вони поділяють між собою фундаментальні критерії змісту історичного мислення, які загалом (наративно) формують значення і досвід. За цими критеріями змісту тлумачать історичний досвід. До того ж він не лише не втрачає нічого зі свого фактажу, а навпаки, те, що реально відбулося, набуває рис пізнішого пізнання, в якому може з'явитися навіть більше фактів, аніж гадалося. Витлумачене минуле набуває статусу історії для сучасного (це так, як проінтерпретований життєвий шлях стає біографією). Завдяки цьому значенню минуле здатне орієнтувати людські дії і страждання у відповідно актуальній часовій змішваності обставин життя. Суто історичний засіб такого орієнтування – це уявлення про перебіг часу, яке сучасну практику життя забезпечує досвідом минулого й очікуваннями на майбутнє. За допомогою цього уявлення образ минулого долучається до культурних орієнтирних рамок сучасної практики життя. І в цих рамках минуле стає «кращим». Це означає, що в рамках уявлення про перебіг часу, визначального для історичного мислення, минуле *узгоджується з метою діяльності*.<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Заради спрощення до цієї узгодженості з метою діяльності я заховую й орієнтирну функцію, яку виконує історичне мислення у формуванні *людської ідентичності*. Втім у такому разі телос орієнтування – це вже не мета діяльності, за допомогою якої проєктують майбутнє, а «я» (індивідуальне й колективне) людини, точніше її часова когерентність. Тоді діяльність – це не дії у світі й зі світом, а ментальна діяльність у ставленні людини до самої себе, яка постійно супроводжує ці дії, тобто діяльність суб'єктивності в собі й щодо себе. Як сказав К'єркегор, це та діяльність і те страждання, за чєю допомогою людина, яка є відношенням до світу і до інших людей, відноситься до самої себе. Я залишаю поза увагою відмінності між телеологією внутрішньої і зовнішньої діяльності, внутрішнього і зовнішнього страждання, через які людина впливає на свій світ і на себе. «Зовнішня» діяльність, звичайно, має за мету й те, щоб її суб'єкт, аби могли жити, ставав, був і залишався собою.

Немає жодного історичного мислення, в якому таке наповнене змістом, значуще й інтерпретаційне уявлення про перебіг часу не відігравало б конститутивної ролі.

Діяльність у своїй часовій визначеності завжди *телеологічна*. (Страждання – це досвід і провадження життя, а воно теж визначене телеологічно: воно спонукає діяльність до того, щоб вона пододала чи уникнула його, або ж вимагає змісту, а зміст передбачає телеологію діяльності.)<sup>24</sup> Будь-який зміст діяльності виявляє телеологічні риси і саме тоді, коли він відкриває керовані діяльністю перспективи майбутнього, тобто сприяє визначенню і встановленню мети. (Зміст – це не те саме, що мета, а її зумовленість та критерій її визначення.) Позаяк історичне мислення конститутивно пов'язане зі змістовою визначеністю діяльності, а до цієї змістової визначеності належить телеологічний елемент, воно завжди має телеологічну спрямованість. Воно має бути пов'язане принаймні з телеологією діяльності, якщо воно має бути змістовним. (Без телеології діяльності немає змісту часу.) Телеологічна спрямованість з релевантністю діяльності була в давнішому історичному мисленні звичною річчю. Воно саме вкладалося в логіку телеології діяльності (і заступало відповідно діяльний суб'єкт історичного перебігу, такий як бог, суспільство, рід, культура, нація тощо).

Таку телеологічну спрямованість історичного мислення достатньо критикували (і аргументи Шуліна проти іdealістичного історичного мислення ґрунтуються саме на цій критиці). Насправді ж нинішня історична наука у своїх найпрогресивніших формах вже більше не мислить телеологічно, а реконструктивно. *Втім це нічого не змінює у функційній потребі її узгодженості з метою діяльності*. Навпаки, реконструктивно не-телеологічно утру-

<sup>24</sup> Щоб не вдаватися до розлогих аргументів, я вже більше не зупинятимуся на аспекті страждання, хоча для людського життя і його тлумачення він так само конститутивний, як і аспект діяльності.

тована історія вже більше не зводиться до принципу причиновості, а ставить питання про пояснювальні умови можливості. Відтак вона волею-неволею надає простір для можливостей історичного пояснення як такого. Свобода стає пояснювальною величиною (а відтак опосередковано стимулює діяльність і зменшує страждання).

Водночас історичне пояснення, якщо воно долучається до орієнтирних рамок практики життя, стає відкритішим до майбутнього й надає більше можливостей для свободи, аніж досі. Воно відкриває простір можливостей для цілей діяльності, який для телеологічно утрунтованого перебігу історії взагалі не відомий, і підсилює водночас неемпіричний, а інтерпретаційний характер цілей діяльності. Реконструкція сприяє телеології практики і свободі, тоді як теоретична телеологія історичного мислення у формі відповідних метаоповідей змушує практику орієнтуватися на якусь одну окрему мету діяльності. Відтак вона обмежує свободу, а у крайніх випадках стає навіть тоталітарною (на що цілком справедливо звертає увагу Шулін).

А ще потрібно зауважити, що узгодженість з метою діяльності може надати критерій для типологічного виокремлення різних типів формування історичного змісту.<sup>25</sup> Залежно від того, який досвід часової змінності людини і її світу потрібно опрацьовувати в інтерпретуваннях, і які є можливості для діяльності відповідних осіб, спосіб історичного тлумачення може бути різний, а саме: традиційний, екземплярний, критичний або генетичний. Узгодженість з метою діяльності – це транснарративний конститутивний критерій змісту історичної нарації. За традиційного й екземплярного типів формування змісту історичне мислення не здатне скористатися тими шансами здійснити свідомі зміни у значущості минулого, які містяться у відношенні часів

<sup>25</sup> Rüsen J. Die vier Typen des historischen Erzählens // Rüsen J. Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens. – Frankfurt am Main, 1990. – S. 153–230.

між собою. Зате добрий шанс відкривається через критичне дистанціювання сучасного відносно минулого і найкраще це відбувається за генетичного типу формування змісту.<sup>26</sup>

Яскраві приклади орієнтирно-значущих історій – метаоповіді, які формують уявлення великих груп про їхню належність, про їхню колективну ідентичність. Вони беруть до уваги сучасні події й реорганізують самоусвідомлення людей, залучаючи новий досвід до культурних орієнтирів практики їхнього життя. Тобто вони допомагають їм у їхній діяльності. Це аж ніяк не означає, що минулому відмовляють у його властивому праві бути минулим, у чому часто звинувачують презентизм в історіографії. Як об Буркгардт, наприклад, іронізував з приводу того, що німецька історична братія після 1871 року почала, «можливо, що не без підказки згори, по-інакшому морщити чоло, аніж в останні 4–5 років».<sup>27</sup> Утім, попри свою зневагу до скороспеченого нового суспільства, він сам використовував події своєї сучасності (а він дуже ретельно за ними спостерігав) для підтвердження своєї теорії історичних криз.<sup>28</sup> Його історичного мислення взагалі не можна собі уявити без його безпосередньої сучасності. Подібно можна розглядати й зміни, яких зазнали історичні оцінки нації в німецькій історіографії останніх років. Ці зміни завдячують новій орієнтирній потребі німців після 1989 року. Ігнорування цього залишило б історіографію поза грою. Буркгардтова критика, а наша мала б опиратися на неї, була справедлива там, де нові обставини настільки були спроектовані назад

<sup>26</sup> На це звертає увагу Шулін: «Ich hoffe immer noch, daß gestern besser wird» – Bemerkungen zu einem von Jörn Rüsen gewählten Motto // Blanke H.-W., Jaeger F., Sandkühler Th. (Eds). Dimensionen der Historik. Geschichtstheorie, Wissenschaftsgeschichte und Geschichtskultur heute. Jörn Rüsen zum 60. Geburtstag. – Köln, 1998. – S. 11.

<sup>27</sup> Лист до Фрідріха фон Преена 5 березня 1871 року.

<sup>28</sup> Поп.: Jaeger F. Bürgerliche Modernisierungskrise und historische Sinnbildung. Kulturgeschichte bei Droysen, Burckhardt und Max Weber. – Göttingen, 1994.

у минуле, що вони видаються його наслідком, тобто так, начебто інакше й бути не могло. Відтак звужується простір для альтернатив, який розширює свободу історичного пізнання, якщо його беруть до уваги.

Навіть там, де такі метаоповіді тематизують утрати, невдачі, гноблення й переслідування, а зрештою й масові вбивства, вони все одно слугують орієнтуванню причетних, яке зміцнює їхню ідентичність. Наприклад, історію своїх страждань вони можуть так концептувати, що вона виступатиме протилежністю, надією на кращий світ. Відтак через відмежування від причетних до злочинів їхня ідентичність набуває позитивних рис. Негативний історичний досвід не схиляє жертв, а навпаки, випростує їх.

Як результат цих пізнавально-теоретичних міркувань можна констатувати таке: історії через конститутивний зв'язок з часовим орієнтуванням практики людського життя у визначенні змісту і спрямованості людської діяльності і людських страждань завжди мають щасливий кінець. Бо їхній «кінець» – це та діяльність, що її вони скеровують. А цей кінець «щасливий», бо всяка діяльність спрямована на «щастя», на змістовну, скеровану на мету й закладену в основу діяльності нормативно наповнену позитивність людського існування (нехай навіть і заради уникнення чи усунення перешкод).

Таке покращення майбутнього, закладене в основу будь-якої людської діяльності, через функційну телеологію історичного мислення спрямоване в минуле. Чи стане воно через це «кращим»? Виглядає так, що тиск очікувань на майбутнє можна перекласти на інтерпретування минулого. І в такий спосіб воно справді може стати чимось іншим, аніж воно було, перш ніж бажання й надії на майбутнє стануть справою реального життя. Але чи видніється воно тільки у відблисківі сповнених надій проєкцій майбутнього, які з тим, що було, не мають нічого спільного?

Було б так, тоді «покращення» минулого у процесі його історичного усучаснення було б можливе лише коштом

історичного досвіду і методично зобов'язаного йому мислення. Втім насамперед потрібно пам'ятати, що історичне мислення не просто вкладається в телеологію діяльності, а ставиться до неї *загалом критично*. Воно ґрунтується на тому елементарному факті, що зміни людського світу в часі, власне, *не* вкладаються в телеологічну логіку діяльності. Історичне мислення – це відповідь людського духу на проблематичний досвід, на те, що наприкінці спрямованої до мети діяльності виявляється не те, чого очікували. Історії розповідають для того, щоб побороти це емпіричне безглуздя телеології діяльності у перебігові часу. Собою вони завдячують ментальному імпульсові корисності для життя, спрямованому на те, щоб ліквідувати структурні відмінності між намірами й результатами діяльності, в яких перманентно зароджується контингентність як досвід часу.

Можна сказати ще й так: діяльність спрямована на досягнення щастя, втім лише зрідка приводить до нього. Аби все ж таки триматися цього напрямку, потрібне, так би мовити, меташастя історичного мислення, в якому контингентність результатів діяльності, відмінних від її намірів, буде так опрацьована, що наміри діяльності, спрямовані на досягнення щастя, в подальшому можна буде змістовно втілювати.

Отож традиційна телеологія історичного мислення була, так би мовити, *метателеологією* для зцілення беззмістовності в контингентному досвіді неочікуваних наслідків діяльності.<sup>29</sup> Що це означає для якості минулого в рамках такого історичного мислення? Чи через його спрямованість на досягнення щастя тих, що діють, обіцятиме минуле більше щастя, стане щасливішим, міститиме більше надій?

Насамперед потрібно зважити на те, що історичне мислення, звичайно, не змінює фактів минулого, *res gestae*, «справ». «Кращими» мають стати не ці факти, а інтенційне

<sup>29</sup> Гегель, як відомо, схарактеризував цю метателеологію як «хитрість розуму».

оцінне переважання намірів людської діяльності й інтерпретування страждань над наявними передумовами й обставинами діяльності та страждань. Минуле в цих передумовах і обставинах завжди *сучасне*. А тому в діяльності і в стражданнях ми завжди поза минулим у сучасному. Історичне ж мислення повертає людське життя через його передумови, зумовленості й обставини до минулого. Воно представляє минуле як історію й воно набуває свого значення. У такий спосіб минуле перетворюється з *передісторії в сучасності* на значущу історію для сучасності і для її змістовного подовження в майбутнє. Оце «поза» пов'язують із фактами минулого. Чи стають вони через це «кращими»?

Звичайно, що ні, якщо «краще» означає зміну чи ліквідацію негативної якості у сенсі прикрашання чи відбілювання. У цьому сенсі можна цілком і повністю погодитися з Шуліном, хоча й невідомо, чи таке відбілювання постійно відбувається в ментальних процедурах пам'яті. Воно вкладає факти до золотої скрині пам'яті й або стирає негарні риси, або засипає глибокі борозни безглуздості в досвіді. Втім з такої природної тенденції пам'яті до покращення не можна вивести правила історичного мислення доти, доки воно відповідатиме методичним директивам контролювання досвіду.

Історичне мислення у модерному сенсі через свій критичний підхід робить минуле навіть гіршим. Воно виявляє і презентує й ті факти, які стали жертвою тенденції пам'яті до покращення. (Принаймні норми дослідження передбачають критичну перевірку емпіричних фактів на досвіді.) Поезію кращого минулого воно перетворює на прозу аргументативно обґрунтованого викладу обставин. А тому історію і пам'ять протиставляють одну одній. Але чи її твереза проза означає беззмістовність? Навряд чи можна дати негативну відповідь на це питання. Але якщо зміст передбачає досвідне переважання значення, тоді ствердна відповідь стає сумнівною. Бо саме тут ідеться про те, щоб «стати кращим». «Стати кращим» – означає вийти за межі

голого фактажу і стати значущим і змістовним. А це можливо принципово й загалом в історичному мисленні.

Отже, можна сказати, що минуле стає «кращим». Під «кращим» я розумію той статус, що його набувають факти минулого як зумовлювальні фактори в реальному житті сучасності, коли ті, кого вони стосуються, пізнають і тлумачать їх (усвідомлюють самих себе історично в своїй історичній зумовленості). «Краще» – означає, що минуле витлумачують і роблять значущим як осад успадкованих обставин із тягарем страждань. Застигле минуле розтоплюють, і воно перетікає до практики людського життя, до актуального, здійснюваного в діях і стражданнях становлення того, що сталося. Історичне мислення речам свого світу награв мелодію їхнього історичного значення, а ті під цю мелодію заводять танок. «Краще» – означає глибше, не обумовлювати фактами, а впливати змістом.

Чи таке ставання кращим – це лише значення постфактум, що ми його накидаємо минулому згодом? Звичні в сьогоднішньому гуманітарно-науковому дискурсі метафори («винайдення» й «конструкція») на позначення ментального процесу тлумачення минулого й перетворення його на історію вагоме тому свідчення. Але не варто забувати, що те, що стається згодом, базується на попередньому, до того ж у подвійному сенсі. По-перше, аж ніяк не можна заперечити того, що ми самі, так би мовити, винайдені і сконструйовані (пов'язані з історичними передумовами обставин нашого життя), перш ніж ми у відношенні до них самі винаходимо й конструємо. (Загалом тут ідеться не тільки про якесь «до того» й «після того», а ще й про «водночас».) Минуле до того ж завжди живе й у нашому «винайденні» його змісту, бо до зумовленості того, хто ми є, належать і інтерпретаційні зразки та критерії змісту історичного мислення. Вони – частина культури, що нас породила, перш ніж ми почали самостійно й критично в ній діяти. Тож минуле – це щось більше, аніж застигла проєкційна площина наших зрепроектованих потреб у змістах.

Воно в своєму значенні історії, так би мовити, вже саме собою «краще», тобто воно змістовно (не предметно в сенсі причинового поєднання) долучається до проєктування майбутнього, в якому сучасність у діяльності й стражданнях людей перевершує минуле.

Вальтер Бен'ямін окреслив спрямованість минулого в майбутнє у відомому формулюванні про те, що «нас очікували».<sup>30</sup> З погляду теорії історії це означає, що в досвіді минулого завжди є сподіване майбутнє. Це майбутнє і сподівання на нього обличковують «внутрішній» бік історичного досвіду. В ньому йдеться про *темпоральну інтерсуб'єктивність*. Темпоральна інтерсуб'єктивність – це зв'язок між людьми минулого і сучасними людьми, який перебуває на рівні змістовності практики їхнього життя. Надії, очікування і страхи в ланцюгу поколінь якоюсь мірою «передають у спадок». Одна з парадигм цієї темпоральної інтерсуб'єктивності – це міжпоколінневий зв'язок культурної орієнтації.<sup>31</sup> У цьому зв'язку проєкти на майбутнє, окреслювані в актуальній діяльності, через поєднання з історично усучасненим минулим пов'язані з формуваннями змістів, що були в цьому минулому.

Минуле – це не якийсь сталий фактаж, бо суб'єктивність людей, що діяли й страждали в ньому, приводила його в часовий рух, який у ментальному зв'язку поколінь більших і менших колективів сягає аж до нас. Точніше, він сягає нашого ества, сягає глибин нашої суб'єктивності,

<sup>30</sup> Benjamin W. Über den Begriff der Geschichte / Gesammelte Schriften. – Bd. 1. – Frankfurt am Main, 1991. – S. 694.

<sup>31</sup> Під «парадигмою» я розумію те, що внутрішній змістовий зв'язок, у якому минуле, так би мовити, виношуючи зміст, сягає сучасного, можна продемонструвати на прикладі змінюваності поколінь, хоча він і не обмежується лише цією змінюваністю. Про історично-філософські передумови й імплікації цього зв'язку див.: Liebsch B. Geschichte als Antwort und Versprechen. – München, 1999; Liebsch B. Geschichte im Zeichen des Abschieds. – München, 1996.

проходить крізь нас і сягає майбутнього, яке ми, визнаючи змісти, проектуємо для своєї діяльності.

Сам історичний зміст – це дієвий елемент історичного фактажу. Соціальна реальність вже сама собою наративна, перш ніж ми, розповідаючи, впевнюємося в її часовому триванні.<sup>32</sup> Відтак телеологія діяльності причетних у часовій змінюваності їхнього світу є елементом нашого реконструювання й інтерпретування (нашої історичної метателеології) цієї змінюваності, що до неї ми вдаємося згодом. Вона завжди є в нашому історичному мисленні з його культурними передумовами. Померлим ми не просто надаємо нашого історичного змісту, а випродуковуємо цей зміст із попередніх часів нашого світу, де вони залишаються для нас живими. Через історичну інтерпретацію ми пов'язуємо свою телеологію діяльності з присутньою в історичному досвіді телеологією померлих, з їхніми страхами й надіями, з їхніми розчаруваннями, раціоналізацією й подоланням гнітучої дійсності.

У попередньому поєднуванні наших намірів з намірами померлих (поєднання в передісторії як у сучасному) вони не мертві, вони – частина нашого життя. З цієї передісторії вони входять до нашої історії, ми визволяємо їх з безмовної зумовленості нашої діяльності і наших страждань, ми вивільняємо їх і розташовуємо в мові історичного значення того, що сталося з ними і через них. Привиди стають «прабатьками». Фактична зумовленість стає діяльним духом.

<sup>32</sup> На це неодноразово звертав увагу Дейвід Карр: Carr D. *Time, Narrative, and History. Studies in phenomenology and existential philosophy.* – Bloomington, 1986; Carr D. *Getting the stories straight: Narrative and historical knowledge* // Topolski J. (Ed.) *Historiography between modernism and postmodernism. Contribution to the methodology of the historical research* // *Poznan Studies in the philosophy of the sciences and the humanities.* – Vol. 51. – Amsterdam, 1994. – S. 119–133; Carr D. *Phenomenology and historical knowledge* // Orth E. W., Chan-Fai Cheung (Eds) *Phenomenology of interculturality and life-world / Phänomenologische Forschungen, Sonderband.* – Freiburg, 1998. – S. 112–130.

Ці зміни означають «покращення». Гола зумовленість нашої діяльності через установлені наперед її обставини контингентна для телеології цієї діяльності. Цю контингентність через історичне мислення трансформують в уявлення про змістовний і значущий перебіг часу. І тому минуле стає «кращим».

Що це означає? У наративному процесі історичного мислення контингентний досвід, який виникає через відмінність між намірами й результатами діяльності, трансформують у змістовний часовий зв'язок. Цей часовий зв'язок уявляють як перебіг часу, а це уявлення орієнтує практику людського життя. До того ж воно ліквідує відмінність між результатами діяльності в минулому й намірами на майбутнє, виробленими в сучасному. Прикладів цього достатньо, скажімо, розмови про «спадщину», «завдання», «традицію», «свідчення» тощо.

Чи розчиняються події минулого в надлишкові змісту історичного орієнтування нашої діяльності? Хто дає ствердну відповідь на це запитання, той мислить категоріями ідеалістичної філософії історії. Вона угрунтована як теодицея людського страждання (у внутрішньому взаємозв'язку подій) й у ході розвитку перетворює страдницький досвід на поступ. Через історичне тлумачення вона перетворює «бойню... на якій приносили в жертву щастя шліх народів, мудрість держав і чесноти окремих людей»,<sup>33</sup> на рух до поступу, що сягає свого апогею в сучасності. І так не тільки в Гегеля, а й у Ранке.<sup>34</sup> На противагу цьому потрібно зауважити, що негативний історичний досвід не здатний зникати, це те, що Якоб Буркгардт назвав горем багатьох. Голокост – парадигматичний приклад цього.

<sup>33</sup> Hegel G. W. F. *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. Johannes Hoffmeister. 5. Aufl. – Hamburg, 1955. – S. 82.

<sup>34</sup> «У залученні різних націй та індивідів до ідеї людства й культури поступу доконечний»: Ranke L. von. *Über die Epochen der neueren Geschichte*, ed. Theodor Schieder u. Helmut Berding / *Aus Werk und Nachlaß.* – Bd. 2. – München, 1971. – S. 80.



Тож чи є лише протилежність змістовного «внутрішнього зв'язку»? Чи мусить суцільне розчинення досвіду минулого у спрямованому в майбутнє змісті телеології нашої діяльності перетворюватися на розрив, на перерваність? Якщо б так сталося, то зруйнувався б логічно конститутивний для самого історичного мислення синтез досвіду й інтерпретації. Тоді мали б облишити умову історичного змісту, його узгодженість з телеологією діяльності. Пішло б у небуття історичне мислення, а з ним і історія. Нею б або втішалися в музеї, або поринули б у смуток через те, що вона не виконує своєї функції орієнтиру для практики людського життя.<sup>35</sup>

Тут я хотів би звернути увагу на те, що потрібно визнавати беззмістовність в історичному тлумаченні й історичному значенні минулого й у синтезі історичної нарації пов'язувати її з історичним змістом. У цьому зв'язку *тема «траума»* – засадниче категоріальне питання історичної науки й історичного мислення. У цій категорії історична інтерпретація *опрацьовує беззмістовність. Ми, як наступники наших попередників, опрацьовуємо ту беззмістовність, якої зазнали померлі, або ж яку вони самі випродукували й залишили нам, і спрямовуємо її в часову перспективу сподіваного майбутнього нашої сучасності. Ми навіть почуваємося відповідальними за цю беззмістовність.*<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Щодо першого пор.: Bolz N. Das Happy End der Geschichte // Beier R. (Ed.). *Geschichtskultur in der Zweiten Moderne*. – Frankfurt am Main, 2000. – S. 53–69. Вражає те, як після таких історичних катастроф ХХ ст. можна естетично розчиняти історичний досвід: «Історія нині – це лише спектр кольорів на палітрі моди». – S. 61. Зворотний бік цієї постмодерної медалі – інтелектуальна кон'юнктура, позначена меланхолійністю. Пор.: Bohrer, K.-H. *Der Abschied. Theorie der Trauer: Baudelaire, Goethe, Nietzsche, Benjamin*. – Frankfurt am Main, 1996. – особливо див.: S. 40. Див. також: Heidbrink L. (Ed.). *Entzauberte Zeit. Der melancholische Geist der Moderne*. – München, 1997; Heidbrink L. *Melancholie und Moderne. Zur Kritik der historischen Verzweiflung*. – München, 1994.

<sup>36</sup> Див.: розділ 2.

Парадигматична ментальна процедура такого поводження з минулим, в якому тягар його досвіду розчиняється в стимулюванні діяльності заради іншого майбутнього, – це жалоба.<sup>37</sup> І справді є сенс стверджувати, що минуле, в якому сталася гнітюча втрата, через жалобу стає кращим. Минуле, що не може минути через порушення змісту, у процесі жалоби перетворюється. Його освоюють по-новому, й воно набуває здатності на майбутнє. Таке перетворення можна перенести й на історичне мислення. Воно так само може поводитися з гнітючими порушеннями змісту у сплетінні історичного значення минулого для теперішнього і з зумовленості беззмістовного минулого відкривати перспективи на майбутнє людського життя.

Як це відбувається?

Насамперед просто через розповідання того, що сталося. Через свідчення очевидців жахіття минулого, так би мовити, «заспокоюють», скидають з них пелену таємничості, називають, демонструють їх. Те, що свідчення очевидців дає надію тим, зміст чийого життя було знищено, переконливо продемонстровано в одному з епізодів «Шоа» Клода Ланцманна, в якому Філіп Мюллер, член спеціальної бригади, чийм завданням було прибирати трупи з газових камер, і який вижив, повідомляє:

Навіщо було жити,  
для чого?

І пішов я до газової камери,  
з тими,  
й постановив померти.  
З ними.

[...]

А тут одна й каже:  
«Хочеш умерти. Але ж смерть  
немає жодного сенсу.

<sup>37</sup> Пор.: Liebsch B., Rösen J. (Eds). *Trauer und Geschichte // Beiträge zur Geschichtskultur*. – Bd. 22. – Köln, 2001.

Твоя смерть не врятує  
нам життя.  
Це не подвиг.  
Ти мусиш вибратися звідси,  
ти мусиш ще розказати про те,  
як ми страждаємо,  
якої кривди нам заподіяно...  
що з нами сталося.»<sup>38</sup>

Що означає оце «розказати» для народжених потім, що живуть у міжпоколінньому зв'язку з жертвами або злочинцями і потребують історичного орієнтування?<sup>39</sup> Їхній історичний синтез досвіду й значення має зазнати фундаментального втихомирення значення через рефлексивне визнання його меж за наявного універсального уявлення про зміст.<sup>40</sup>

<sup>38</sup> Lanzmann C. Shoah. – München, 1988. – S. 219.

<sup>39</sup> Пор.: розділ 8.

<sup>40</sup> Пор. у цьому зв'язку аргументацію Нікласа Луманна: «Зміст завжди вказує на зміст і ніколи не виходить поза межі змістовного й не вказує на щось інше. А тому системи, пов'язані зі змістом, не можуть функціонувати без змісту. ... Навіть заперечення мають зміст і саме тому їх можна ув'язувати у якихось поєднаннях. Тобто будь-яка спроба заперечення змісту взагалі знову ж таки передбачає зміст. ... Тож зміст – це беззаперечна, необмежена категорія. ... А тому «беззмістовності» ніколи не можна досягнути через заперечування змістовності»: Luhmann N. Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. – Frankfurt am Main, 1985. – S. 96. А аргументування Алоїза Гана зводиться до того, «що в теорії надавання змісту це можна зробити дещо по-іншому і потрібно розрізняти між змістом як передумовою комунікації і передумовою мислення. Ми не можемо мислити, не оперуючи змістами, і ми не можемо комунікувати, також не оперуючи змістами. Але принаймні в німецькій мові поняття «надавання змісту» (нім. *Sinngebung*) має ширше значення, і я вважаю, що для людей, а в деякому сенсі і для культур, життя хочеш-не-хочеш, а мусить видаватися змістовним. В одному випадку йдеться про те, щоб розуміти кожне речення, що я його вимовляю, чи принаймні кожне речення. Тобто зміст і розуміння. А в другому випадку йдеться ще й про те, що

Потрібно здолати змістовне уявлення історичного мислення про перебіг часу, пов'язане з ланцюгом фактичних подій. Для цього потрібні концепції часу, які у властивій їм змістовності не пов'язуються з хронологією подій, а навпаки, які можна виробити на протигагу перебігові часу, ба навіть усупереч йому: утопія, мить, джерела, есхатон, контрафактні приписування значення тощо.

Така історія не закінчується щасливо у телеології нашої діяльності і не заперечує беззмістовного для телеології діяльності досвіду. Вона так інтегрує беззмістовність в історичне орієнтування телеологічно зорієнтованої і сформованої діяльності, що та, як ніколи досі, триває в самій діяльності, у житті людини й у її світі і саме як зусилля їй же й протидіяти. «Утихомирений» через розповідання, а ще краще, продемонстрований жах потрібно як досвід так опрацювати, щоб він став мотивацією до діяльності задля його протилежності, тобто щоб він став рушійною силою для формування змісту.

Досвідчена беззмістовність як шанс для діяльності й готовність страждати стала б передостаннім словом історичного мислення. А останнім його словом став би щасливий кінець телеології нашої діяльності, у якій би завжди йшлося про щастя кращого майбуття. А найостаннішим словом було б мовчання незнаного досі майбутнього, що вивільняло б наші дії з себе, і що в ньому ми завжди закінчуємо нашу діяльність. Це було б мовчання, порушити яке мають наші нащадки, якщо вони, аби бути собою, пов'язуватимуть себе з нами в історичному інтерпретуванні.

світ і життя можуть комусь видатися абсурдними. Протилежне поняття цьому – це зміст. Зміст як протилежність абсурдності. У мене склалося враження, що це не достатньо чітко розрізняють у відповідних пасажах соціальних систем. І я це трохи жартівливо критикував. А Луманн, як видно з реакції на його міркування, відразу ж це підхопив: Kölbl C., Scheloske A. Wissenschaft als Passion. Interview mit Alois Hahn // *Handlung, Kultur, Interpretation. Zeitschrift für Sozial- und Kulturwissenschaften*. – 2001. – 10. – S. 150.

## Розділ 12 Майбутнє минулого<sup>1</sup>

*Хто не пам'ятає, того покарає майбутнє.<sup>2</sup>*

Для сучасної дискусії про майбутні перспективи модерних суспільств у процесі глобалізації характерна дивна позиція стосовно історії: майбутнє виглядає прощанням з дотеперішнім. Здається, що заданість того чи того суспільства мати майбутнє, значно залежить від того, чи й наскільки воно може порвати зі своїм минулим. Такий спосіб проектування майбутнього досить-таки проблематичний. Небажання конструкторів майбутнього зважати на минуле має на меті виробити здатність мати таке майбутнє, яке б було протилежністю минулого.

Щоб проілюструвати те, про що тут йдеться, візьму за приклад цікаву ситуацію з Рурською областю. Тут, як відомо, простежуються проблеми майбутнього індустріального суспільства в сконцентрованому вигляді. Вони набули навіть драматичних форм. У цьому зв'язку симптоматичний той факт, що в Рурській області 100 історичних музеїв. Майже половина з них засновані в останні двадцять років, тобто в період кризи індустріальної реструктуризації. До

<sup>1</sup> Уперше опубліковано в: Universitas. – 1998. – 53. – Nr. 621. – S. 228–237.

<sup>2</sup> Напис на поштівці, яку продавали на виставці «Вогонь і полум'я» в Газометрі в Обергаузені, що була організована 1994 року з нагоди 200-річчя Рурської області: Feuer & Flamme – 200 Jahre Ruhrgebiet: Eine Ausstellung im Gasometer Oberhausen. 22. Juli bis 1. November 1994. – Essen, 1994.

того ж в основу дев'яности відсотків давніших музеїв, що існували ще до 1960 року, після 1980 року була закладена цілком нова концепція.<sup>3</sup>

Цей факт свідчить сам про себе, якщо зважити на те, що на відміну від подібних регіонів в інших країнах реструктуризаційну кризу цієї індустріальної області спільними зусиллями, вартими подиву, долають підприємці, профспілки й уряд. Заснування музеїв засвідчує, що ця робота має й культурний бік. Подолання кризи як забезпечення майбутнього індустріального регіону передбачає культурну мобілізацію минулого. Без нього не можливо мати якогось прийняттого майбутнього. Це саме те, про що йдеться в дискусії про майбутнє: нам не розв'язати економічних і соціальних проблем майбутнього нашого суспільства без культурних зусиль, присвячених минулому.

Чому музеї, чи загальніше, чому історія й пам'ять, коли йдеться про майбутнє? Чи звертаються до істориків, коли на порядку денному стоять проблеми майбутнього? Звертаються радше до фахівців з прогнозування, а це зрідка гуманітарії. У давнішій дискусії про завдання гуманітарних наук, що відбувалася в Німеччині, їхню функцію окреслили лишень як компенсаційну.<sup>4</sup> Їх ізолювали від реальних процесів перемін в індустрії й економіці. Майбутнє суспільства в процесі модернізації сприйняли як долю й передали у відання протагоністів і експертів цього майбутнього. Минуле залишили собі й використовували його як резервуар культури, за допомогою якої шкоду від модернізації хоча й не вдається ліквідувати повністю, зате можна буде її зменшити, а через історичну пам'ять зменшити й стра-

<sup>3</sup> Поп.: Grütter H. Th. Museumshandbuch Ruhrgebiet. Die historischen Museen. – Essen, 1989.

<sup>4</sup> Поп.: Marquard O. Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften // Marquard O. Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien. – Stuttgart, 1986. – S. 98–116; Marquard O. Verspätete Moralistik. Bemerkungen zur Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften // Kursbuch. – 1988. – 91. – S. 13–18.

хи, пов'язані з майбутнім. Вважалося, що запаморочення в модерних суспільств у зв'язку зі швидкими змінами в усіх ділянках життя можна позбутися, утримуючи свій світ, що зникає, а з ним і належність до тієї чи тієї культури в образі його минулого. Цього образу потребує прагнення зберегти гуманне, прагнення постійності та збереження свого, але це, власне, лише *компенсування*, а не *орієнтування*.<sup>5</sup>

Ця теза про функцію компенсації заступає погляд на значення культури й гуманітарних наук для розвитку надійних перспектив майбутнього. Силу культури, без якої у формуванні орієнтирних перспектив на майбутнє не обійтися, власне, компенсаторно відхиляють, ба навіть паралізують. Принаймні не зважають на її вагу в царині пам'яті, без якої майбутнє стане випробувальним майданчиком для технікратичних проектів у суперечці фахівців від технічного прогнозування й оцінювання побічних ефектів.

Саме майбутнє – це лише половина справи. Людське життя орієнтує себе в часі загалом і завжди в поєднанні очікування й пам'яті.<sup>6</sup> За відсутності пам'яті майбутньому бракуватиме саме культурного елемента живого минулого, який перетворює його на *наше* майбутнє, тобто насамперед на орієнтирну часову перспективу, бракуватиме частки нашого «я», нашої ідентичності, без чого будь-яке майбутнє хирітиме від змістової порожнечі. Якщо те, чим ми стали, ми не зможемо взяти з собою в майбутнє, що в нього ми спрямовуємо наше життя, тоді ми втратимо себе в майбутньому й не матимемо його. У найгіршому разі воно матиме нас, а ми не матимемо самих себе в ньому. Тоді це буде майбутнє не для нас, а всупереч нам.

<sup>5</sup> Поп.: Mittelstraß J. Glanz und Elend der Geisteswissenschaften. – Oldenburg, 1989; Steiner U. «Können die Kulturwissenschaften eine neue moralische Funktion beanspruchen?» Eine Bestandsaufnahme // Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. – 1997. – 71. – S. 5–38.

<sup>6</sup> Поп.: Rösen J. Historische Orientierung. Über die Arbeit des Geschichtsbewußtseins, sich in der Zeit zurechtzufinden. – Köln, 1994.

Опитування, проведене в Німеччині кілька років тому й опубліковане та обговорюване на сторінках газети «Франкфуртер Альгемайне Цайтунг»,<sup>7</sup> може бути вагомим свідченням того, що я маю на увазі під поняттям «частка нас самих», яка належить до прийняттого проекту майбутнього. Переважна більшість моїх земляків змальовує негативну картину майбутнього. Це поєднується з думкою про доконечність іншого майбутнього через активні зміни в обставинах свого життя. Втім здебільшого це розглядають як технічне пристосовування до вимог глобалізації і не пов'язують з тими цінностями, щодо яких почувуються зобов'язаними, і які визначають, чи й наскільки прийнятна або й навіть бажана та чи та форма життя. *Бажання вижити й потреба у змісті дуже далеко відійшли одне від одного*. Умови гуманного акцептування видаються гальмом поступу. Потреба в реформах, потреба заощаджувати, структурні зміни, чинники розташування виробництва, освітні цілі, глобалізація – це одне. Їх вважають доконечностями для конструювання майбутнього і відповідно враховують у раціоналізації цілей. Ціннісні переконання, відчуття належності й увялення про якість життя відокремлені від цього й передані у відання чуттєвої раціональності, в якій майбутнє як орієнтирна величина не стимулюватиме, а щонайменше відлякуватиме й бентежитиме. Здається, що ті змістовні ідеї, що їх Макс Вебер наділяв орієнтирною силою культурного інтерпретування економічних і політичних інтересів,<sup>8</sup> втратили своє місце у структурі часу, бродять попідтинню в удаваній утраченій вітчизні.

Це культурна проблема щонайвищого ступеня. Один бік, гуманний, можна протиставити іншому бокові, боко-

<sup>7</sup> Köcher R. Nach der Vertreibung aus dem Paradies. Die zukunfts-trächtige Verbindung von Effizienz und Humanität ist noch nicht gefunden // Frankfurter Allgemeine Zeitung, 12. November 1997. – S. 5.

<sup>8</sup> Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. – Bd. 1. – Stuttgart, 1988. – S. 252.

ві дискурсу експертів від економіки, і ти вже серед авторів бестселерів.<sup>9</sup> Але це тільки загострює проблему, а не розв'язує її. Чого варте гуманне сердечне тепло коштом раціональної, опертої на досвід прагматики? Прірву між ними потрібно засипати, вони мають злитися в одній єдиній перспективі майбутнього. Це суто культурне завдання, яке стосується й гуманітарних наук. І лише коли візьмемося до цього завдання, лише тоді ми справді зможемо говорити про майбутнє, в якому нова економіка стимулюватиме діяльність і буде здатна на консенсус. Отож без пам'яті, яка дає нам змогу нас самих узяти до майбутнього, майбутнього як такого ми не матимемо. Лише через пам'ять майбутнє набуває своєї здатності і стає мотиваційним і мобілізаційним елементом нашої сучасності.

Цю підвалину підривають тоді, коли хочуть якогось цілком інакшого, якогось нового майбутнього, в якому вади минулого буде раз і назавжди подолано. Здебільшого це відбувається на підставі принципу чи уявлення, начебто майбутнє можна спроектувати цілком по-новому, ба навіть якоюсь мірою почати з чистого аркуша. Це можуть бути політичні утопії, що передбачають якусь нову людину, що тільки нею може бути справжня й властива людина. Тоді стару, звичну нам людину, що нею якоюсь мірою ми й самі є, заради цього майбутнього потрібно ліквідувати. Пол Потт свого часу проголошував: «...ми створимо «Нову Людину», яка не матиме в собі ніяких шлаків старого суспільства. Вона має бути чистим аркушем.»<sup>10</sup> Нам добре відомі згубні наслідки таких утопійних проєктів майбутнього. Але треба критично ставитися й до менш радикальних утопій, що вдають із себе агнів, посилаючись на раціональність, і часто виступають не утопіями, а методами шанованих наук. Вони проєктують нову людину в формі позбавленої будь-яких

<sup>9</sup> Forrester V. Der Terror der Ökonomie. – Wien, 1997.

<sup>10</sup> Промова Пол Потта, яку транслювало радіо Пномпеня 30 вересня 1977 року. Цит. у: Freitag. – Nr. 46 vom 7. November 1997. – S. 10.

політичних і соціальних обмежень гомо економікус, чий нічим не обмежений особистий інтерес у вільній взаємодії з так само нічим не обмеженими особистими інтересами інших має уможливити найвище благо успішного господарювання задля загального добра. І в тому, і в тому випадку (звичайно, є ще й інші різновиди таких майбутніх) минуле відтинають, зводять до рівня пройденого і відтак розривається внутрішній зв'язок між пам'яттю й очікуванням, між досвідом і проєктом. А без цього зв'язку майбутнє буде порожнім і проблематичним.

З іншого боку, не всяка пам'ять має перспективи майбутнього, не кажучи вже про те, що вона їх містить. Нам усім відомі форми й змісти історичної свідомості, яка повертається до майбутнього спиною, звужуючи відтак його перспективу або ж і перекриваючи її загалом: ностальгія, вперте тримання за дотеперішнє, традиціоналізм, романтизм, фундаменталізм. У цих випадках використовують культурну силу пам'яті для того, щоб зупинити динаміку часового розвитку модерних суспільств чи змінити його напрям.

Тож про що йдеться? Минуле, що ми його потребуємо заради майбутнього, я хотів би схарактеризувати за допомогою ситуації на старті у змаганнях з бігу. Раніше бігуни на сто метрів стартували стоячи без уступів чи колодок для стартування. Згодом почали спиратися на коліно й випростовувалися в уступах або на стартових колодках, аби набрати більшого розгону. На цьому прикладі я хотів би продемонструвати, що нам потрібна культурна пам'ять, у якій минуле надає таке опертя майбутньому. Як можна і як потрібно історично мислити й аргументувати, як можна і як потрібно формувати історичну пам'ять і спрямовувати історичне орієнтування нашого суспільства, щоб нашій діяльності і нашому мисленню відкрилося таке майбутнє, яке ми акцентуватимемо як справді наше? Відповідаючи на це запитання, перелічу чотири умови для пам'яті, що здатна мати майбутнє.

1. Перша умова в тому, щоб не втратити ґрунту під ногами. Цей ґрунт для майбутнього мають готувати історична пам'ять та історична свідомість. Вони, за словами Яна Ассманна, виконують «функцію уґрунтовування».<sup>11</sup> Це означає, що без міцних традицій майбутнє буде усіченим. Такому майбутньому доведеться через свідому історичну пам'ять поновлювати випробуване, тобто набути субстанцію власної форми життя. Наведу два приклади: традиція контролювання влади в рамках прав людини й громадянина і стандарти соціального забезпечення гідних умов життя, здобуті насамперед у межах робітничого руху. Самі собою ці традиції не втримаються. (Про це свідчить, приміром, та легковажність, з якою політично випробуваний принцип федералізму в Німеччині поставили під сумнів заради короточасної політичної потреби.) Принципи політичної культури, соціального життя й економічної діяльності, що, на перший погляд, видаються звичними й зрозумілими самі собою, зазнаватимуть корозії або й узагалі занепадуть, якщо вважати їх простою даністю й не підкріплювати культурною практикою загально чинної історичної пам'яті. Ні, такі традиції потрібно свідомо плекати й забезпечувати їхню здатність на майбутнє.

2. Якщо можна опертися на минуле як на підґрунтя теперішнього, то теперішнє має бути відкритим до майбутнього. Тобто не можна загрузати в уступах для стартування чи прилипати до стартових колодок. Тут, на мою думку, масмо дивовижний феномен того, що й щонайкраще обґрунтовані пропозиції про переорієнтування економіки на екологічного чисте виробництво за очевидної катастрофічності дотеперішнього господарювання в цьому сенсі формують малоефективну загальнопоширену мотиваційну силу. Ймовірно, вплив минулого індустріального

<sup>11</sup> Assmann J. Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. – München, 1992. – S. 76.

прогресу на цьому етапі такий великий, що для нього досить складно сформувати якесь інше майбутнє.

Тож минуле потрібно ще й так пам'ятати, щоб воно й відпускало. Іншими словами: здатність культури мати майбутнє залежить від її здатності забувати. Не могли забути – означає відчувати минуле на своїх плечах як тягар, що заважає йти вперед. Тут я маю на увазі не стільки величезну масу випродукованих історичними науками знань про минуле, бо ж лише невелика їх частка долучається до культурної орієнтації суспільства. Науки, звісно, мають докласти всіх зусиль, щоб брати активну участь у виборі й визначенні сили практичного орієнтування їхніх знань. Багато з того, що сталося, забувається саме собою, бо воно не піднялося до рівня значущості. Йдеться не про таке забування, а про те, щоб факти, закладені в колективній історичній пам'яті, тобто ще живу історію, перевіряти на її здатність для майбутнього, переписуючи їх відповідно до змінених умов життя в сучасності. Ми вже більше не святкуємо дня перемоги під Седаном і забули про споконвічну ворожнечу з французами, що колись виступало провідною лінією національної політики. Таке забування теж проходить не саме собою, його досягають через активну діяльність історичної свідомості в царині осмислення й переосмислювання.

Інша діяльність, спрямована на забування, складніша. Всі історичні культури мають болісне минуле, бо воно суперечить системі цінностей, за критеріями якої сучасні люди себе оцінюють і формують свою історичну ідентичність. Таке минуле радше замовчують, а в особливо тяжких випадках витісняють. Я маю на увазі націонал-соціалізм у німецькій історії, періоди колабораціонізму в історії наших сусідів, сталінізм і Гулаг в російській історії, масові винищення людей у Китаї в японській історії. Замовчувана й витіснена історія – не забута, вона причаїлася в темряві підвалин, шкодить проектам на майбутнє і чинить небажаний вплив на їх реалізацію. Можна говорити про те, що народи

й нації з тягарем минулого позбавляють себе вагомого виміру майбутнього, бо в школі історичної пам'яті вони залишилися на другий рік і не закінчать цієї школи доти, доки не засвоять уроку минулого, яке в замовчуванні й витісненні ніяк не хоче минати.

Культурну роботу, що її потрібно здійснювати над цим минулим і з цим минулим, не можна характеризувати як «пам'ятливе забування», як це зробив Гіндерк Емріх.<sup>12</sup> Це означає, що його не потрібно викорінювати, вдаючись до якихось трюків у підсвідомому свого «я», а що його потрібно усвідомлювати й *опрацьовувати*, вдаючись до культурних можливостей формування історичного змісту. Відтак можна позбутися того тиску, що його чинить минуле, від якого відреклися. Але воно не зникне, просто люди, причетні до нього, почуватимуться відносно нього вільно, коли воно стане частиною пам'яті, над якою, не покладаючи рук, працюватиме історичне інтерпретування. Таке опрацювання пам'яті болісне, воно натикатиметься на заперечування й протести, але воно доконечне заради майбутнього причетних до цієї пам'яті.

3. Якщо вдалося не загрузнути в уступах для стартування чи не прилипнути до стартових колодок, тоді для ривка вперед потрібна сила й розмах. Історична пам'ять виконує тут умову доконечного дистанціювання з теперішнім, щоб одержати майбутнє як інноваційний шанс. Потрібно перейти за горизонт одержаного з минулого, тобто історичного розвитку, затверділого в сучасних обставинах життя, і в цьому прислужиться саме та культурна робота, що її називають *історизацією*. Висловлюючись поетично, історизація сучасним обставинам життя награв мелодію їхньої історії, аби ті закружляли в танку. Щоб мати майбутнє, як щось нове, відмінне від старого і до того ж своє, потрібно це старе

<sup>12</sup> Поп.: Rösen J. Menschen- und Bürgerrechte – Vorschläge zur Interpretation und didaktischen Analyse // Rösen J. Historisches Lernen. Grundlagen und Paradigmen. – Köln, 1994. – S. 204–235, насамперед S. 226–229.

й своє динамізувати в часі. Одновимірність того, що, на перший погляд, видається звичною даністю, потрібно перевести до багатовимірності його змінювання, а це відбувається через історизацію. Тоді історична пам'ять прислугується знеодночасненням в інтерпретуванні реальних умов життя. Вона мобілізує досвід минулого як опертя для контрафактичного проєкту майбутнього. Лише коли минуле набуде якості іншого, лише тоді майбутнє може стати інакшим, аніж сучасне, не потрапляючи до пастки утопійності.

Як можна досягнути такої мобілізації минулого всупереч начебто й так зрозумілого й усупереч одновимірності обставин сучасного життя? Та просто пов'язуючи історичну пам'ять евристично з новими потребами в орієнтуванні сучасності. Сучасність має піддавати її сумнівові, щоб вона стала підґрунтям для змін у цій сучасності. Елемент критики – визначальний для цієї ролі пам'яті. Вже не можна більше відкладати справжньої реабілітації чинника критики в дискурсі про пам'ять. Інакше гуманітарні науки загрузнуть у виконанні своїх компенсаторних завдань, а суспільство в шахрайський спосіб позбавлять суттєвих елементів історичного орієнтування на його шляху до майбутнього.

Найкрасномовніший приклад критичної мобілізації минулого задля знеодночаснення сучасності, в якій народжується потреба в нових орієнтирах, – це проблема довілля. У зв'язку з цією проблемою історичний досвід набуває такої перспективи, яка, якісно виходячи за межі сучасності, веде до іншого майбутнього. Немає потреби переконувати в тому, що подальше втілення дотеперішнього поняття прогресу, вкарбованого в основи нашого суспільства, неминуче призведе до катастрофи.

В опрацюванні одновимірності розуміння сучасного через історизацію, властиво, народжується мотиваційна сила утопійного, не потрапляючи в уже згадувану пастку. Бо ж прагнення змінитися цілком і повністю на тлі історичного досвіду повертає до підвалин реальності,

перетворюючись відтак на силу наснаги історизації, яка сучасність наділяє перспективою майбутнього, що цілковито виходить поза межі дотеперішнього і звичного.

Загалом з тієї ж самої історії можна видобути критичний потенціал пам'яті, який просто-таки змушуватиме до якісного подолання дотеперішніх набутків регулювання політичної влади, ґрунтованої на основних правах громадянина. В ідеї громадянської рівності і свободи імпліцитно закладений природний закон необмеженої експлуатації (через поняття праці і власності), що, як нам відомо, не має майбутнього.<sup>13</sup> Що це означатиме для розвитку нашого уявлення про основні права, питання відкрите. Хай би як ми на нього відповідали, незаперечний той факт, що візії на майбутнє воно виводитиме з історичного досвіду.

4. Відштовхнувшись від опертя на історичний досвід і зачерпнувши наснаги в прагненні до цілковито інакшого, часова спрямованість практики життя потребує орієнтуру, щоб не заблукати в безмежжі. Я не виступаю за оновлення історичної телеології, однак обома руками голосую за те, щоб проектування майбутнього й реконструювання минулого звести до когерентного в часі відношення, щоб були переконливими вихід за межі успадкованих сучасних обставин життя і вступ до нового майбутнього, опертого на напрями розвитку від минулого до сучасного. Це матиме позитивний розвиток, якщо досвід минулого позбавити візії некомпенсованого майбутнього. Приміром, тривалий розвиток основних прав виглядає як незакінчений процес, у якому соціальне уможливлення політичної участі належить до нерозв'язаних завдань регулювання політичної влади, ґрунтованої на основних правах. Соціальне гарантування статусу громадянина, що

<sup>13</sup> Поп.: Rösen J. Menschen- und Bürgerrechte – Vorschläge zur Interpretation und didaktischen Analyse // Rösen J. Historisches Lernen. Grundlagen und Paradigmen. – Köln, 1994. – S. 204–235, насамперед S. 226–229.

його мають (повинні мати) суб'єкти організованої державної влади в модерній демократії – нерозв'язана проблема. Здається, що після краху комуністичної альтернативи громадянсько-правове регулювання політичної влади щораз менше усвідомлює потребу в такому регулюванні. Вистачить короткого погляду в історію, щоб побачити, що з розвитком і втіленням політичних основних прав постали соціальні проблеми, які досі не були повністю розв'язані в громадянських системах влади. Але орієнтирні напрями на майбутнє можна виводити і з негативного досвіду. У цьому сенсі особливо важливий Голокост. Те, що щось подібне ніколи не повинно повторитися, є універсальним консенсусом як імператив формування політичного майбутнього.

Завдяки цим чотирьом модусам історичної пам'яті гуманітарні науки – це інтегральна частина створення вартості сучасного життя, через що воно трансформується в майбутнє і до того ж так, що у змінюванні умов життя те, чим ми є, і чим хочемо бути, бо ми ним стали, не зникає, а набуває нових властивостей.

Образ старту в змаганнях з бігу, що я до нього вдався у попередньому викладі, не враховує одного факту. Ми ж бо не стартуємо відразу в майбутнє, а увесь час рухаємося в потоці часу. А тому я хотів би змінити цей образ і вдатися до образу естафетного бігу, під час якого одне покоління передає наступному відповідно своє й особливе, вартє пам'яті і здатне мати майбутнє, те, на чому ґрунтується історична ідентичність. Трансформування обставин нашого сучасного життя в нове майбутнє має не лише забезпечити виживання нашого суспільства, а й гарантувати неперервність культури, що з нею ідентифікуємо ми себе в щонайглибших глибинах нашого ества, ба що нею ми самі є. Без праці історичної пам'яті, у якій вагому участь беруть гуманітарні науки, таке майбутнє не можливе. Це вже інше питання, чи і як гуманітарні науки виконують це завдання, і чи вони самі у своїй праці



над історичною пам'яттю не потребують стимулювання задля нового майбутнього.

Хай там як, але греки не передавали, так як ми, простого дерев'яного естафетного патичка під час бігу, вони передавали смолоскипа. Наше майбутнє ми можемо виводити з інспірацій, що виникають унаслідок передавання смолоскипа через нашу пам'ять від попередніх поколінь до нашої сучасності. Мета нашого бігу в майбутнє – наступне покоління. Наше майбутнє має ввійти до пам'яті нащадків так, щоб воно надихало їх на своє майбутнє. Те, як ми, черпаючи значення з історичної пам'яті, формуємо наше майбутнє, сягне свого довершення тоді, коли ми разом з нашими нащадками йтимемо тим самим шляхом, що ним ми прямуємо з минулого в майбутнє. Тоді ми справді дамо їм смолоскипа в руку, що освятиме шлях у незвідане.

## Бібліографія

- Acham K. Historismus – Multikulturalismus – Kommunitarismus // Scholtz G. (Ed.). Historismus am Ende des 20. Jahrhunderts. Eine internationale Diskussion. – Berlin, 1996. – S. 155–173.
- Adorno Th. W. Erziehung nach Auschwitz // Adorno Th. W. Stichworte. Kritische Modelle 2. – Frankfurt am Main, 1969. – S. 85–101.
- Adorno Th. W. Erziehung zur Mündigkeit. – Frankfurt am Main, 1971.
- Alföldy G. Das Imperium Romanum – ein Vorbild für das vereinte Europa? // Jacob Burckhardt-Gespräche auf Castelen. – 9. – Basel, 1999.
- Ammann L. Das Ansinnen der islamischen Offenbarung // Kulturwissenschaftliches Institut im Wissenschaftszentrum Nordrhein-Westfalen (Ed.). – Jahrbuch 1997/98. – S. 36–55.
- Anderson P. Zum Ende der Geschichte. – Berlin, 1993.
- Angehrn E. Geschichte und Identität. – Berlin, 1985.
- Anhalt I. Abschied von meinem Vater // Heimannsberg B., Schmidt C. J. (Eds.). Das kollektive Schweigen. Nazivergangenheit und gebrochene Identität in der Psychotherapie. – Heidelberg, 1988. – S. 25–42.
- Ankersmit F. R. Historical Representation // History and Theory. – 1988. – 27. – S. 205–228.
- Appleby J., Hunt L., Jacob M. Telling the truth about history. – New York, 1994.
- Assmann A. Arbeit am nationalen Gedächtnis. Eine kurze Geschichte der deutschen Bildungsidee. – Frankfurt am Main, 1993.
- Assmann A. Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. – München, 1999.
- Assmann A. Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer. – Köln, 1999.
- Assmann A., Frevert U. Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit. Vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945. – Stuttgart, 1999.
- Assmann J. Ägypten. Eine Sinngeschichte. – München, 1996.
- Assmann J. Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. – München, 1992.

- Auchter Th. Jenseits des Versöhnungsprinzips. Die Grenzen des Erinnern // *Universitas*. – 1997. – 52. – S. 230–240.
- Balke F. u. a. (Ed.). *Zeit der Ereignisse – Ende der Geschichte?* – München, 1992.
- Bann S. *The Clothing of Clio. A Study of the Representation of History in Nineteenth Century Britain and France*. – Cambridge, 1984.
- Bann S. *The Invention of History. Essays on the representation of the past*. – Manchester, 1990.
- Bandau I. *Fiktion* // Ritter J. (Ed.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. – Bd. 2. – Basel, 1972.
- Barrelmeyer U. *Fiktionales Wissen in der Geschichtswissenschaft. Eine Analyse am Beispiel der mikrohistorischen Zeitgeschichtsforschung* // Fulda D., Prüfer Th. (Eds.). *Faktenglaube und fiktionales Wissen. Zum Verhältnis von Wissenschaft und Kunst in der Moderne*. – Frankfurt am Main, 1997. – S. 289–303.
- Baumgartner H. M. Die Erzählstruktur des historischen Wissens und ihr Verhältnis zu den Formen seiner Vermittlung. Ein Diskussionsvorschlag // Quandt S., Süßmuth H. (Eds.). *Historisches Erzählen. Formen und Funktionen*. – Göttingen, 1982. – S. 73–75.
- Becher U. A. J. *Personale und historische Identität* // Bergmann K., Rüsen J. (Eds.). *Geschichtsdidaktik: Theorie für die Praxis*. – Düsseldorf, 1978. – S. 57–66.
- Bédarida F. (Ed.). *The social responsibility of the historian*. – Oxford, 1995.
- Beir R. (Ed.). *Geschichtskultur in der Zweiten Moderne*. – Frankfurt am Main, 2000.
- Bell J. C. *The historic Sense* // *Journal of Educational Psychology*. – 1917. – 5. – S. 317–318.
- Bellah R. N. *Religiöse Evolution* // Seyfarth C., Sprondel W. M. (Eds.). *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung*. – Frankfurt am Main, 1973. – S. 267–302.
- Bellebaum A., Bartheier K. (Eds.). *Glücksvorstellungen. Ein Rückgriff in die Geschichte der Soziologie*. – Opladen, 1997.
- Benjamin W. *Über den Begriff der Geschichte / Gesammelte Schriften*. – Bd. 1. – Frankfurt am Main, 1991. – S. 691–704.
- Bentley M. (Ed.). *Companion to Historiography*. – London, 1997.
- Berger P. L., Luckmann Th. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. – Frankfurt am Main, 1979.
- Bergmann M. *Fünf Stadien in der Entwicklung der psychoanalytischen Trauma-Konzeption* // *Mittelweg*. – 1996. – 36, 5. – H. 2. – S. 12–22.

- Bergmann W. *Die Reaktion auf den Holocaust in Westdeutschland von 1945 bis 1989* // *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*. – 1992. – 43. – S. 327–350.
- Bitterli U. *Amerikanische Entdeckungsreisen im Wandel* // Stoll A. (Ed.). *Sypharden, Morisken, Indianerinnen und ihresgleichen. Die andere Seite der hispanischen Kultur*. – Bielefeld, 1995. – S. 161–176.
- Blanke H.-W., Jaeger F., Sandkühler Th. (Eds.). *Dimensionen der Historik. Geschichtstheorie, Wissenschaftsgeschichte und Geschichtskultur heute. Jörn Rüsen zum 60. Geburtstag*. – Köln, 1998.
- Bohleber W. *Traumata und deren Bearbeitung in der Psychoanalyse // Bios*. – 1998. – 11.
- Boher K. *Der Abschied. Theorie der Trauer: Baudelaire, Goethe, Nietzsche, Benjamin*. – Frankfurt am Main, 1996. – S. 40.
- Bolz N. *Das Happy End der Geschichte* // Beier, Rosemarie (Ed.). *Geschichtskultur in der Zweiten Moderne*. – Frankfurt am Main, 2000. – S. 53–69.
- Borries B. von. *Das Geschichtsbewußtsein Jugendlicher. Erste repräsentative Untersuchung über Vergangenheitsdeutungen, Gegenwartswahrnehmungen und Zukunftserwartungen von Schülerinnen und Schülern in Ost- und Westdeutschland*. – Weinheim, 1995.
- Borries B. von, Pandel H.-J., Rüsen J. (Eds.). *Geschichtsbewußtsein empirisch*. – Pfaffenweiler, 1991.
- Borries B. von. *Geschichtsbewußtsein Hamburger Schülerinnen und Schüler 1988. Empirische Befunde einer qualitativen Pilotstudie* // Borries B. von, Pandel H.-J., Rüsen J. (Eds.). *Geschichtsbewußtsein empirisch*. – Pfaffenweiler, 1991. – S. 121–220.
- Borries B. von. *Geschichtslemen und Geschichtsbewußtsein. Empirische Erkundungen zu Erwerb und Gebrauch von Historie*. – Stuttgart, 1988.
- Brecht B. *Der gute Mensch von Sezuan, Epilog / Gesammelte Werke in 20 Bänden*. – Bd. 4; Stücke 4. – Frankfurt am Main, 1967.
- Breisach E. *Historiography – Ancient, Medieval and Modern*. 2. Aufl. – Chicago, 1994.
- Bronfen E., Erdle B. R., Weigel S. (Eds.). *Trauma. Zwischen Psychoanalyse und kulturellem Deutungsmuster*. – Köln, 1999.
- Broszat M. *Nach Hitler. Der schwierige Umgang mit unserer Geschichte*. – München, 1988.
- Brude-Firmau G., MacHardy K. J. (Eds.). *Fact and Fiction. German History and Literature 1848–1924*. – Tübingen, 1990.
- Brunlik M. *Im Niemandsland des Verstehens. Was kann heißen: Sich der Shoah zu erinnern und ihre Opfer zu betrauern?* // Eschenhagen W.

(Ed.). *Die neue deutsche Ideologie. Einsprüche gegen die Entsorgung der Vergangenheit.* – Darmstadt, 1988. – S. 78–99.

Brumlik M. *Trauerarbeit und kollektive Erinnerung* // Köppen M. (Ed.). *Kunst und Literatur nach Auschwitz.* – Berlin, 1993. – S. 197–203.

Brumlik M. *Trauer und Solidarität. Zu einer Theorie öffentlichen Gedenkens* // Brumlik M., Kuni P. (Eds.). *Reichspogromnacht. Vergangenheitsbewältigung aus jüdischer Sicht.* – Frankfurt am Main, 1988. – S. 111–119.

Brunner J. *Pride and Memory. Nationalism, Narcissism, and the Historians' Debates in Germany and Israel* // *History and Memory.* – 1997/98, – 9. – S. 246–290.

Bundeszentrale für politische Bildung (Ed.). *Bundesrepublik Deutschland. Geschichte, Bewußtsein.* – Bonn, 1989.

Burckhardt J. *Ästhetik der bildenden Kunst. Der Text der Vorlesung «Zur Einleitung in die Aesthetik der bildenden Kunst».* Aufgrund d. Handschriften komment. u. ed. Irmgard Siebert. – Darmstadt, 1992.

Burckhardt J. *Gesamtausgabe, Bd. 7: Weltgeschichtliche Betrachtungen. Historische Fragmente.* Aus dem Nachlaß, ed. Albert Oeri, Emil Dürr. – Stuttgart 1929.

Burckhardt J. *Über das Studium der Geschichte. Der Text der «Weltgeschichtlichen Betrachtungen».* Aufgrund der Vorarbeiten von Ernst Ziegler nach den Handschriften ed. von Peter Ganz. – München, 1982.

Calließ J. (Ed.). *Historische Orientierung und Geschichtskultur im Einigungsprozeß* // *Loocumer Protokolle.* – 1991. – 8. – Rehburg-Loocum, 1991.

Calließ J. *Europäische Geschichtskultur im 21. Jahrhundert.* – Bonn, 1999.

Carr D. *Die Realität der Geschichte* // Müller K. E., Rüsen J. (Eds.). *Historische Sinnbildung – Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien.* – Reinbek, 1997. – S. 309–327.

Carr D. *Getting the stories straight: Narrative and historical knowledge* // Topolski J. (Ed.). *Historiography between modernism and post-modernism. Contribution to the methodology of the historical research / Poznan, Studies in the philosophy of the sciences and the humanities.* – Vol. 51. – Amsterdam, 1994. – S. 119–133.

Carr D. *Narrative and the Real World: An Argument for Continuity* // *History and Theory.* – 1986. – 25. – S. 117–131.

Carr D. *Time, Narrative, and History. Studies in phenomenology and existential philosophy.* – Bloomington, 1986.

Carr D. *Phenomenology and historical knowledge* // Orth E. W., Cheung, Chan-Fai (Eds.). *Phenomenology of interculturality and life-*

*world / Phänomenologische Forschungen.* – Sonderband. – Freiburg, 1998. – S. 112–130.

Caruso I. A. *Die Trennung der Liebenden. Eine Phänomenologie des Todes.* – München, 1994.

Caruth C. *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative, and History.* – Baltimore, 1996.

Danto A. C. *Analytische Philosophie der Geschichte.* – Frankfurt am Main, 1974.

Danyel J. (Ed.). *Die geteilte Vergangenheit. Zum Umgang mit Nationalsozialismus und Widerstand in beiden deutschen Staaten.* – Berlin, 1995.

De Civitate Dei XIV, 6 / vom Gottesstaat, eingeleitet und übertragen von Wilhelm Thiemme. – Bd. 2. – Zürich, 1955. – S. 168.

Deleuze G. *Logik des Sinns.* – Frankfurt am Main, 1993.

Diner D. *Perspektivenwahl und Geschichtserfahrung. Bedarf es einer besonderen Historik des Nationalsozialismus?* // Pehle W. H. (Ed.). *Der historische Ort des Nationalsozialismus. Annäherungen.* – Frankfurt am Main, 1990. – S. 94–113.

Diner D. *Zwischen Aporie und Apologie. Über Grenzen der Historisierung der Massenvernichtung* // *Babylon.* – 1986. – 1. – S. 23–33.

Diner D. *Zwischen Aporie und Apologie. Über Grenzen der Historisierbarkeit des Nationalsozialismus* // Diner D. (Ed.). *Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit.* – Frankfurt am Main, S. 62–73.

Dohnanyi K. Von. *Eine Friedensrede. Martin Walsers notwendige Klage* // *Frankfurter Allgemeine Zeitung.* – 14. November 1998. – S. 33.

Droysen J. G. *Historik. Historisch-kritische Ausgabe,* ed. Peter Leyh. – Bd. 1. – Stuttgart, 1977.

Dubiel H. *Niemand ist frei von der Geschichte. Die nationalsozialistische Herrschaft in den Debatten des Deutschen Bundestages.* – München, 1999.

Dürrenmatt F. *21 Punkte zu den Physikern* // Dürrenmatt F. *Die Physiker. Eine Komödie in zwei Akten. Neufassung.* – Zürich, 1980.

Dux G. *Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte.* – Frankfurt am Main, 1982.

Dux G. *Wie der Sinn in die Welt kam, und was aus ihm wurde* // Müller K. E., Rüsen J. (Eds.). *Historische Sinnbildung – Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien.* – Reinbek, 1997. – S. 195–217.

Eggert H., Profflich U., Scherpe K. R. (Eds.). *Geschichte als Literatur. Formen und Grenzen der Repräsentation von Vergangenheit.* – Stuttgart, 1990.

Eliade M. Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr. – Reinbek, 1966.

Erdheim M. Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit. Eine Einführung in den ethnopsychanalytischen Prozeß. – Frankfurt am Main, 1990.

Erdheim M. Zur psychoanalytischen Konstruktion des historischen Bewusstseins // Rösen J., Straub J. (Eds.). Die dunkle Spur der Vergangenheit. Psychoanalytische Zugänge zur Geschichte / Erinnerung, Geschichte, Identität. – Bd. 2. – Frankfurt am Main, 1998. – S. 174–193.

Erdheim M. Psychoanalyse und Unbewußtheit in der Kultur. – Frankfurt am Main, 1988.

Evans R. J. Fakten und Fiktionen. Über die Grundlagen historischer Erkenntnis. – Frankfurt am Main, 1998.

Faulenbach B. Ideologie des deutschen Weges. Die deutsche Geschichte in der Historiographie zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus. – München, 1980.

Flaig E. Die pompa funebris. Adelige Konkurrenz und annalistische Erinnerung in der römischen Republik // Oexle O. G. (Ed.). Memoria als Kultur. – Göttingen, 1995. – S. 115–148.

Forrester V. Der Terror der Ökonomie. – Wien, 1997.

Franz O. (Ed.). Vom Sinn der Geschichte. – Stuttgart, 1976.

Friedländer S. Die Metapher des Bösen. Über Martin Walsers Friedenspreis-Rede und die Aufgabe der Erinnerung // Die Zeit. – Nr. 49. – 26. November 1998. – S. 50.

Friedländer S. Kitsch und Tod. Der Widerschein des Nazismus. – München, 1984.

Friedländer S. Trauma, Memory, and Transference // Hartman G. H. (Ed.). Holocaust Remembrance: the Shapes of Memory. – Oxford / Cambridge, 1994. – S. 252–263.

Friedländer, S. Writing the history of the Shoa: Some major dilemmas // Blanke H. W., Jaeger F., Sandkühler Th. (Eds.). Dimensionen der Historik. Geschichtstheorie, Wissenschaftsgeschichte und Geschichtskultur heute. Jörn Rösen zum 60. Geburtstag. – Köln, 1998. – S. 407–414.

Frei N. Vergangenheitspolitik. Die Anfänge der Bundesrepublik und die NS-Vergangenheit. – München, 1996.

Freud S. Totem und Tabu. – Wien, 1913; Frankfurt am Main, 1964.

Freud S. Trauer und Melancholie / Gesammelte Werke. – Bd. 10. – Frankfurt am Main, (1917). – S. 428–446.

Fröhlich K., Grütter H. Th., Rösen J. (Eds.). Geschichtskultur. – Pfaffenweiler, 1992 (= Jahrbuch für Geschichtsdidaktik 3 [1991]).

Fukuyama F. The End of History? // The National Interest. – 1989. – 16. – S. 3–35.

Fukuyama F. Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? – München, 1992.

Fußmann K., Grütter H. Th., Rösen J. (Eds.). Historische Faszination. Geschichtskultur heute. – Köln, 1994.

Giesen B. Die Intellektuellen und die Nation. Eine deutsche Achsenzeit. – Frankfurt am Main, 1993.

Giesen B. Kollektive Identität. Die intellektuellen und die Nation II. – Frankfurt am Main, 1999.

Giesen B. (Ed.). Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtsein in der Neuzeit. – Frankfurt am Main, 1991.

Graeve H. Die offene Zukunft. Orientierung in der Gegenwart aus den Lehren der Geschichte. – Gräfeling, 1996.

Graml H. Die verdrängte Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus // Broszat M. (Ed.). Zäsuren nach 1945. Essays zur Periodisierung der deutschen Nachkriegsgeschichte. – München, 1990. – S. 169–183.

Große Kracht K. «Das Weiterleben der verletzten Menschheit» – Kultur und Kompensation bei Jacob Burckhardt // Storia della Storiografia. – 1996. – 30. – S. 125–133.

Grütter H. Th. Museumshandbuch Ruhrgebiet. Die historischen Museen. – Essen, 1989.

Gumbrecht H. U. Versuch zur Anthropologie der Geschichtsschreibung // Koselleck R., Lutz H., Rösen J. (Eds.). Formen der Geschichtsschreibung / Theorie der Geschichte, Beiträge zur Historik. – Bd. 4. – München, 1982. – S. 507.

Harpprecht K. Thomas Mann. Eine Biographie. – Bd. 1. – Reinbek, 1996.

Hardtwig W. Geschichtsreligion – Wissenschaft als Arbeit – Objektivität. Der Historismus in neuer Sicht // Historische Zeitschrift. – 1991. – 252. – S. 1–32.

Hausen K. «Day of national mourning» in Germany // Sider G., Smith D. (Eds.). Between History and Histories. The making of silences and commemorations. – Toronto, 1997. – S. 127–146.

Hegel G. W. F. Die Vernunft in der Geschichte, ed. Johannes Hoffmeister. 5. Aufl. – Hamburg, 1955.

Heidbrink L. (Ed.). Entzauberte Zeit. Der melancholische Geist der Moderne. – München, 1997.

- Heidbrink L. Melancholie und Moderne. Zur Kritik der historischen Verzweiflung. – München, 1994.
- Herbert U. Best. Biographische Studien über Radikalismus, Weltanschauung und Vernunft 1903–1989. 3. Aufl. – Bonn, 1996.
- Herbert U. Zweierlei Bewältigung // Herbert U., Groehler O. (Eds.). Zweierlei Bewältigung. Vier Beiträge über den Umgang mit der NS-Vergangenheit in den beiden deutschen Staaten. – Hamburg, 1992.
- Hering J. Geschichte erfahrbar. Die Wiederentdeckung des erzählenden Geschichtsunterrichts. – Dortmund, 1985.
- Herzog R. // Der Spiegel. – 30. 1. 1995. – S. 36.
- Heuß A. Verlust der Geschichte. – Göttingen, 1959.
- Hoffmann C. Stunden Null? Vergangenheitsbewältigung in Deutschland 1945 und 1989. – Bonn, 1992.
- Huntington S. Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. – Wien, 1996.
- Huntington S. The Clash of Civilizations // Foreign Affairs. – 1993. – 72. – S. 22–49.
- Huntington S. The Clash of Civilizations. – New York, 1996.
- Husserl E. Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, ed. Martin Heidegger. 2. Aufl. – Tübingen, 1980.
- Illhardt F.-J. Trauer. Eine moraltheologische und anthropologische Untersuchung. – Düsseldorf, 1982.
- Jaeger F. Bürgerliche Modernisierungskrise und historische Sinnbildung. Kulturgeschichte bei Droysen, Burckhardt und Max Weber / Bürgertum. Beiträge zur europäischen Gesellschaftsgeschichte. – Bd. 5. – Göttingen, 1994.
- Jaeger F. Bürgerlichkeit. Deutsche und amerikanische Philosophien einer Lebensform zu Beginn des 20. Jahrhunderts // Tenfelde K., Wehler H.-U. (Eds.). Wege zur Geschichte des Bürgertums. – Göttingen, 1994. – S. 171–206.
- Jaeger F., Rüsen J. Geschichte des Historismus. Eine Einführung. – München, 1992.
- Jäger L. Seitenwechsel: der Fall Schneider/Schwerte und die Diskretion der Germanistik. – München, 1998.
- Jeismann K.-E. Didaktik der Geschichte: Das spezifische Bedingungs-  
feld des Geschichtsunterrichts // Behrmann G. C., Jeismann K.-E., Süsmuth H. Geschichte und Politik. Didaktische Grundlegung eines kooperativen Unterrichts. – Paderborn, 1978. – S. 50–108.

- Jeismann K.-E. Didaktik der Geschichte. Die Wissenschaft von Zustand, Funktion und Veränderung geschichtlicher Vorstellungen im Selbstverständnis der Gegenwart // Korsthorst E. (Ed.). Geschichtswissenschaft. Didaktik – Forschung – Theorie. – Göttingen, 1977. – S. 9–33.
- Jeismann K.-E. Didaktik der Geschichte. Die Wissenschaft von Zustand, Funktion und Veränderung geschichtlicher Vorstellungen im Selbstverständnis der Gegenwart // Jeismann K.-E. Geschichte als Horizont der Gegenwart. Über den Zusammenhang von Vergangenheitsdeutung, Gegenwartsverständnis und Zukunftsperspektive. – Paderborn, 1985.
- Jeismann K.-E. Geschichtsbewusstsein // Bergmann K. u. a. (Eds.). Handbuch der Geschichtsdidaktik. 3. Aufl. – Düsseldorf, 1985. – S. 40–43.
- Jeismann K.-E. Geschichtsbewusstsein als zentrale Kategorie der Geschichtsdidaktik // Schneider G. (Ed.). Geschichtsbewusstsein und historisch-politisches Lernen / Jahrbuch für Geschichtsdidaktik 1. – Pfaffenweiler, 1988. – S. 1–24.
- Jeismann K.-E., Riemenschneider R. (Eds.). Geschichte Europas für den Unterricht der Europäer: Prolegomena eines Handbuchs der Europäischen Geschichte für die Lehre der Sekundarstufe II. – Braunschweig, 1980.
- Jung C. G. Zur Psychologie der Tricksterfigur // Jung C. G. Archetypen. – München, 1990. – S. 159–178.
- Kaes A. Deutschlandbilder. Die Wiederkehr der Geschichte als Film. – München, 1987.
- Keiser-Hayne H. Beteiligt euch, es geht um eure Erde. Erika Mann und ihr politisches Kabarett die «Pfeffermühle» 1933–1937. – München, 1990.
- Kershaw I. Interview // Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 1. Oktober 1998. – S. 44.
- Kielmansegg P. G. Lange Schatten. Vom Umgang der Deutschen mit der nationalsozialistischen Vergangenheit. – Berlin, 1989.
- Kirsch J.-H. «Wir haben aus der Geschichte gelernt» Der 8. Mai als politischer Gedenktag in Deutschland // Beiträge zur Geschichtskultur. – Bd. 16. – Köln, 1999.
- Klüger R. Weiter leben. Eine Jugend. – Göttingen, 1992.
- Knigge V. «Triviale» Geschichtsbewusstsein und verstehender Geschichtsunterricht / Geschichtsdidaktik. Studien, Materialien. – Neue Folge Bd. 3. – Pfaffenweiler, 1988.
- Kocka J. Zurück zur Erzählung? Plädoyer für historische Argumentation // Geschichte und Gesellschaft. – 1984. – 10. – S. 395–408.

Köcher R. Nach der Vertreibung aus dem Paradies. Die zukunftssträngige Verbindung von Effizienz und Humanität ist noch nicht gefunden // Frankfurter Allgemeine Zeitung. – 12. November 1997. – S. 5.

Koelme W. Typik u. Atypik. Zum Geschichtsbild der kirchenpolitischen Publizistik (11.-14. Jahrhundert) // Speculum Historiale. Festschrift Johannes Spoerl. – München, 1965. – S. 277–302.

Kohlberg L. Die Psychologie der Moralentwicklung. – Frankfurt am Main, 1996.

Kohlberg L. The stages of ethical development: From childhood through old age. – London, 1991.

Kohlstruck M. Zwischen Erinnerung und Geschichte. Der Nationalsozialismus und die jungen Deutschen. – Berlin, 1997.

Kölbl C., Scheloske A. Wissenschaft als Passion. Interview mit Alois Hahn // Handlung, Kultur, Interpretation. Zeitschrift für Sozial- und Kulturwissenschaften. – 2001. – 10. – S. 138–157.

Kolk B. A. van der. The body keeps the score: Memory and the evolving psycho-biology of post-traumatic stress // Harvard Review of Psychiatry. – 1994. – 1. – S. 253–265.

Kolk B. A. van der, Harth O. van der. The intrusive past. The flexibility of memory and the engraving of trauma // American Imago. – 1991. – 48. – S. 425–454.

König H. (Ed.). Der Fall Schwerte im Kontext. – Opladen, 1998.

König H., Kuhlmann W., Schwabe K. (Eds.). Vertuschte Vergangenheit. Der Fall Schwerte und die NS-Vergangenheit der deutschen Hochschulen. – München, 1997.

Konrad G. Die Freiheit des Erinnerns. Nachtrag zu der Kontroverse zwischen Martin Walser und Ignaz Bubis // Die Zeit. – 22. Dezember 1998. – S. 38–39.

Korff G., Roth M. (Eds.). Das historische Museum. Labor, Schaubühne, Identitätsfabrik. – Frankfurt am Main, 1990.

Koselleck R. Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt // Koselleck R., Mommsen W. J., Rüsen J. (Eds.). Objektivität und Parteilichkeit / Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik. – Bd. 1. – München, 1977. – S. 17–46.

Koselleck R. Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. – Frankfurt am Main, 1979.

Koselleck R. Vier Minuten für die Ewigkeit // Frankfurter Allgemeine Zeitung. – 9. Januar 1997.

Koselleck R., Jeismann M. (Eds.). Der politische Totenkult. Kriegerdenkmäler in der Moderne. – München, 1994.

Kristeva J. Fremd sind wir uns selbst. – Frankfurt am Main, 1991.

Kuss H. Geschichtskultur im Geschichtsunterricht. Eine neue Chance für historisches Lernen // Geschichte, Politik und ihre Didaktik / Zeitschrift für historisch-politische Bildung. – 2001. – 29. – Heft 1/2. – S. 10–21.

Küttler W., Rüsen J., Schulz E. (Eds.). Globale Konflikte, Erinnerungsarbeit und Neuorientierungen / Geschichtsdiskurs 5. – Frankfurt am Main, 1999.

LaCapra D. Revisiting the Historians' Debate. Mourning and Genocide // History and Memory. – Vol. 9, no. 1&2, fall 1997: Passing into History: Nazism and the Holocaust beyond Memory / Honour of Saul Friedländer on His Sixty-Fifth Birthday, ed. Gulie Ne'eman Arad. – Bloomington, 1997. – S. 80–112.

Landeszentrale für politische Bildung Nordrhein-Westfalen (Ed.). Streitfall deutsche Geschichte. Geschichts- und Gegenwartsbewußtsein in den 80er Jahren. – Essen, 1988.

Lanzmann C. Shoah. – München 1988.

Laotse: Tao Te King. Die Seidentexte von Mawangdui, ed. Hans-Georg Möller. – Frankfurt am Main, 1995. – S. 129 (in alter Zählung Kap. 73).

Laub D. Knowing and not-knowing. Massive psychic trauma: Forms of traumatic memory // International Journal of Psycho-Analysis. – 1993. – 74. – S. 287–302.

Le Goff J. Geschichte und Gedächtnis. – Frankfurt am Main, 1992.

Liesch B. Geschichte als Antwort und Versprechen. – München, 1999.

Liesch B. Geschichte im Zeichen des Abschieds. – München, 1996.

Liesch B., Rüsen J. (Eds.). Trauer und Geschichte // Beiträge zur Geschichtskultur. – Bd. 22. – Köln, 2001.

Lorenz C. Konstruktion der Vergangenheit. Eine Einführung in die Geschichtstheorie // Beiträge zur Geschichtskultur. – Bd. 13. – Köln, 1997.

Lorenz C. «You got your history, I got mine.» Some reflections on truth and objectivity in history // Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaft. – 1999. – 10. – S. 563–584.

Loth W., Rusinek B.-A. (Eds.). Verwandlungspolitik. NS-Eliten in der westdeutschen Nachkriegsgesellschaft. – Frankfurt am Main, 1998.

Lübbe H. Der Nationalsozialismus im deutschen Nachkriegsbewußtsein // Historische Zeitschrift. – 1983. – 236. – S. 579–599.

Lucas F. J. Zur Geschichtsdarstellung im Unterricht // Geschichte in Wissenschaft und Unterricht. – 1965. – 16. – S. 285–298.

Luckmann Th. Lebenswelt und Gesellschaft. – Paderborn, 1980.

- Luhmann N. Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. 2. Aufl. – Frankfurt am Main, 1985.
- Lützel P. M. Die Schriftsteller und Europa. Von der Romantik bis zur Gegenwart. – München, 1992.
- Lützel P. M. Geschichte in der Literatur. Studien zu Werken von Lessing bis Hebbel. – München, 1987.
- Lützel P. M. Geschichtsschreibung und Roman. Interdependenzen und Differenzen // Zeitgeschichte in Geschichten der Zeit. Deutschsprachige Romane im 20. Jh. – Bonn, 1986.
- Lützel P. M. (Ed.). Plädoyers für Europa. Stellungnahmen deutschsprachiger Schriftsteller 1915–1949. – Frankfurt am Main, 1987.
- Lützel P. M. Vom Ethnozentrismus zur Multikultur. Europäische Identität heute // Kessler M., Wertheimer J. (Eds.). Multikulturalität. Tendenzen, Probleme, Perspektiven im europäischen und internationalen Horizont. – 1996. – S. 91–105.
- Lyotard J.-F. Das postmoderne Wissen. Ein Bericht. – Graz, 1986.
- Mall R. A. Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung. – Darmstadt, 1995.
- Mann Th. Bruder Hitler // Mann Th. Politische Schriften und Reden. – Bd. 3. – Frankfurt am Main, 1968. – S. 53–58.
- Margalit A., Motzkin G. Die Einzigartigkeit des Holocaust // Deutsche Zeitschrift für Philosophie. – 1997. – 45. – S. 3–18.
- Marquard O. Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften // Marquard O. Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien. – Stuttgart, 1986. – S. 98–116.
- Marquard O. Verspätete Moralistik. Bemerkungen zur Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften // Kursbuch. – 1988. – 91. – S. 13–18.
- Marquard O. Zur Diätetik der Sinnerwartung. Philosophische Bemerkungen // Eifler G. u. a. (Eds.). Sinn im wissenschaftlichen Horizont / Mainzer Universitätsgespräche. – Sonderschrift 1983. – S. 35–52.
- Megill A. Jörn Rüsen's Theory of Historiography between Modernism and Rhetoric of Inquiry // History and Theory. – 1994. – 33. – S. 39–60.
- Megill A. History, Memory, Identity // History of the Human Sciences. – 1998. – Bd. 11. – Nr. 3. – S. 37–62.
- Meier C. 40 Jahre nach Auschwitz. Deutsche Geschichtserinnerung heute. 2. Aufl. – München, 1990.
- Meinecke F. Die deutsche Katastrophe. – Wiesbaden, 1946.
- Meyer M. Ende der Geschichte? – München, 1993.

- Miller A. Das Drama des begabten Kindes und die Suche nach dem wahren Selbst. – Frankfurt am Main 1982.
- Mitscherlich A., Mitscherlich M. Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens. – München, 1967; Leipzig, 1990.
- Mitscherlich-Nielsen M. Die Notwendigkeit zu trauern // Psyche. – 1979. – 33. – S. 981–990.
- Mittelstraß J. Glanz und Elend der Geisteswissenschaften. – Oldenburg, 1989.
- Moser T. «Über die Weitergabe des stummen Entsetzens» // Wardi D. Siegel der Erinnerung. Das Trauma des Holocaust. Psychotherapie mit Kindern von Überlebenden. – Stuttgart, 1997. – S. 9–18.
- Müller K. E. Das magische Universum der Identität. Elementarformen sozialen Verhaltens. Ein ethnologischer Grundriß. – Frankfurt am Main, 1987.
- Müller K. E. Der gesprungene Ring. Wie man Seele gewinnt und verliert. – Frankfurt am Main, 1997.
- Müller K. E. Identität und Geschichte. Widerspruch oder Komplementarität? Ein ethnologischer Beitrag // Paideuma. – 1992. – 38. – S. 17–29.
- Müller K. E. Sterben und Tod in den Naturvölkern // Becker H. u. a. (Eds.). Im Angesicht des Todes. Ein internationales Kompendium I. – St. Ottilien, 1987. – S. 49–89.
- Müller K. E. Zeitkonzepte in traditionellen Kulturen // Müller K. E., Rüsen J. (Eds.). Historische Sinnbildung – Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien. – Reinbek, 1997. – S. 221–239.
- Mütter B. «Geschichtskultur» – Zukunftsperspektive für den Geschichtsunterricht am Gymnasium? // Geschichte, Politik und ihre Didaktik. – 1998. – 26. – S. 165–177.
- Mütter B., Schönemann B., Uffelman U. (Eds.). Geschichtskultur. Theorie – Empirie – Pragmatik. – Weinheim, 2000.
- Mütter B., Uffelman U. (Eds.). Emotionen und historisches Lernen. Forschung – Vermittlung – Rezeption. – Frankfurt am Main, 1992.
- Nagl-Docekal H. Ist Geschichtsphilosophie heute noch möglich? Nagl-Docekal H. (Ed.). Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophische Debatten. – Frankfurt am Main, 1996. – S. 7–63.
- Negt O., Kluge A. Geschichte und Eigensinn. – Frankfurt am Main, 1981.
- Neumann E. Tiefenpsychologie und neue Ethik. – Frankfurt am Main, 1985.

- Neumann E. Ursprungsgeschichte des Bewußtseins. – Frankfurt am Main, 1986.
- Niethammer L. Jenninger – vorzeitiges Exposé zur Erforschung eines ungewöhnlich schnellen Rücktritts // *Babylon*. – 1989. – 5. – S. 40–46.
- Niethammer L. Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende? – Reinbek, 1989.
- Nietzsche F. Jenseits von Gut und Böse // Kritische Studienausgabe, ed. Giorgio Colli u. Mazzino Montanari. – Bd. 5. – München, 1988.
- Nietzsche F. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben // Kritische Studienausgabe, ed. Giorgio Colli und Mazzino Montanari. – Bd. 1. – München, 1988. – S. 243–334.
- Noak C. Stufen der Ich-Entwicklung und Geschichtsbewusstsein // Borries B. von, Pandel H.-J. (Eds.). Zur Genese historischer Denkformen. Qualitative und quantitative empirische Zugänge. – Pfaffenweiler, 1994. – S. 9–46.
- Nolte E. Zwischen Geschichtslegende und Revisionismus? // «Historikerstreit»: Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung. Texte von Augstein u. a. – München, 1987. – S. 13–35.
- Nolte E. Das Vergehen der Vergangenheit. Antwort an meine Kritiker im sogenannten Historikerstreit. – Berlin, 1987.
- Nolte E. Goldhagen und die Deutschen // Internationale Zeitschrift für Philosophie. – 1997. – H. 1. – S. 119–123.
- Nora P. Zwischen Geschichte und Gedächtnis. – Berlin, 1990.
- Novick P. Nach dem Holocaust. Der Umgang mit dem Massenmord. – Stuttgart, 2001.
- Novick P. The Holocaust in American Life. – Boston, 1999.
- Oehler K. Geschichte in der politischen Rhetorik. Historische Argumentationsmuster im Parlament der Bundesrepublik Deutschland / Beiträge zur Geschichtskultur. – Bd. 2. – Hagen, 1989.
- Oehler K. Glanz und Elend der öffentlichen Erinnerung. Die Rhetorik des Historischen in Richard von Weizsäckers Rede zum 8. Mai und Philipp Jenningers Rede zum 9. November // Fröhlich K., Grütter H. Th., Rösen J. (Eds.). Geschichtskultur / Jahrbuch für Geschichtsdidaktik. – Bd. 3. – Pfaffenweiler, 1992.
- Oexle O. G., Rösen J. (Eds.). Historismus in den Kulturwissenschaften. Geschichtskonzepte, historische Einschätzungen, Grundlagenprobleme. – Köln, 1996.

- Olick J. K., Levy D. Collective Memory and Cultural Constraint: Holocaust Myth and Rationality in German Politics // *American Sociological Review*. – 1997. – 62. – S. 921–936.
- Pandel H.-J. Geschichtsbewusstsein // *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*. – 1993. – 44. – S. 725–729.
- Paul H. Brücken der Erinnerung. Von den Schwierigkeiten, mit der Nationalsozialistischen Vergangenheit umzugehen. – Tübingen, 1999.
- Pingel F. Europa im Geschichtsbuch // *Stiftung Haus der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland* (Ed.). Europäische Geschichtskultur im 21. Jahrhundert. – Bonn, 1999. – S. 215–237.
- Pingel F. (Ed.). Macht Europa Schule? Die Darstellung Europas in Schulbüchern der europäischen Gemeinschaft. – Frankfurt am Main, 1995.
- Platt K. Gedächtnis, Erinnerung, Verarbeitung. Spuren traumatischer Erfahrung in lebensgeschichtlichen Interviews // *Bios*. – 1998. – 11.
- Platt K., Dabag M. (Eds.). Generation und Gedächtnis. Erinnerungen und kollektive Identitäten. – Opladen, 1995.
- Pol Pott. Rede ausgestrahlt von Radio Phnom Penh am 30. 09. 1977 // *Freitag*. – Nr. 46 vom 7. November 1997. – S. 10.
- Popol Vuh. Das Buch des Rates. Mythos und Geschichte der Maya. Aus d. Quiché übertr. u. erläut. v. Wolfgang Cordan. 3. Aufl. – Köln, 1982.
- Quirin M. Kein Weg außerhalb der sechs Klassiker oder doch? Bemerkungen zum Verhältnis von gelehrter Tätigkeit und persönlicher Wertpraxis bei Cui Shu (1740–1816) // *Monumenta Serica*. – 1994. – 42. – S. 361–395.
- Ranke L. von. Das Briefwerk, ed. Walther Peter Fuchs. – Hamburg, 1949.
- Ranke L. von. Geschichten der romanischen und germanischen Völker 1494–1515 / Sämtliche Werke. 2. Aufl. – Bd. 1. – Leipzig, 1874.
- Ranke L. von. Über die Epochen der neueren Geschichte, historisch-kritische Ausgabe, ed. Theodor Schieder und Helmut Berding / *Aus Werk und Nachlaß*. – Bd. 2. – München, 1971.
- Ranke L. von. Vorlesungseinleitungen, ed. Volker Dotterweich und Walter Peter Fuchs / *Aus Werk und Nachlaß*. – Bd. IV. – München, 1975.
- Rauh H. D. Im Labyrinth der Geschichte. Die Sinnfrage von der Aufklärung zu Nietzsche. – München, 1990.
- Raulff U. Von der Kulturgeschichte zur Geschichtskultur. Eine wissenschaftsgeschichtliche Skizze // Hansen K. P. (Ed.). Kulturbegriff und Methode. Der stille Paradigmenwechsel in den Geisteswissenschaften. Eine Passauer Ringvorlesung. – Tübingen, 1993.



Ricoeur P. Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen // Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge. – Bd. 2. – Göttingen, 1998.

Ricoeur P. Gedächtnis – Vergessen – Geschichte // Müller K. E., Rösen J. (Eds.). Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien. – Reinbek, 1997. – S. 433–454.

Ricoeur P. Geschichte und Rhetorik // Nagl-Docekal H. (Ed.). Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophische Debatten. – Frankfurt am Main, 1996. – S. 107–125.

Ricoeur P. Temps et Récit. 3 Bde. – Paris, 1983–1985.

Ricoeur P. Zeit und Erzählung / Bd. 1: Zeit und historische Erzählung. – München, 1988; Bd. 2: Zeit und literarische Erzählung. – München, 1989; Bd. 3: Die erzählte Zeit. – München, 1991.

Rigney A. Semantic Slides: History and the Concept of Fiction // Torstendahl R., Veit-Brause I. (Eds.). History-Making. The Intellectual and Social Formation of a Discipline. Proceedings of an International Conference, Uppsala 1994. – Stockholm, 1996. – S. 31–46.

Rossanda R. Sartre und die politische Praxis // Rossanda R. Über die Dialektik von Kontinuität und Bruch. – Frankfurt am Main, 1975. – S. 155–196.

Röttgers K. Geschichtserzählung als kommunikativer Text // Quandt S., Süßmuth H. (Eds.). Historisches Erzählen. Formen und Funktionen. – Göttingen, 1982. – S. 73–75.

Rösen J. Ansätze zu einer Theorie des historischen Lernens // Rösen J. Historisches Lernen. Grundlagen und Paradigmen. – Köln, 1994.

Rösen J. Ästhetik und Geschichte. Geschichtstheoretische Untersuchungen zum Begründungszusammenhang von Kunst, Gesellschaft und Wissenschaft. – Stuttgart, 1976

Rösen J. Der ästhetische Glanz der historischen Erinnerung – Jacob Burckhardt // Rösen J. Konfigurationen des Historismus. Studien zur deutschen Wissenschaftskultur. – Frankfurt am Main, 1993.

Rösen J. Der Historiker als «Parteimann des Schicksals» – Georg Gottfried Gervinus // Rösen J. Konfigurationen des Historismus. Studien zur deutschen Wissenschaftskultur. – Frankfurt am Main, 1993. – S. 157–225.

Rösen J. Der Teil des Ganzen – Über historische Kategorien // Rösen J. Historische Orientierung. Über die Arbeit des Geschichtsbewußtseins, sich in der Zeit zurechtzufinden. – Köln, 1994.

Rösen J., Straub J. (Eds.). Die dunkle Spur der Vergangenheit. Psychoanalytische Zugänge zum Geschichtsbewußtsein / Erinnerung, Geschichte, Identität. – Bd. 2. – Frankfurt am Main, 1998.

Rösen J. Die Ordnung der Geschichte. Moderne, Postmoderne und Erinnerung // Rösen J. Geschichte im Kulturprozeß. – Köln, 2002.

Rösen J. Die vier Typen des historischen Erzählens // Rösen J. Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens. – Frankfurt am Main, 1990. – S. 153–230.

Rösen J. Die Zukunft der Vergangenheit // Rösen J. Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte. – Köln, 2001. – S. 131–144.

Rösen J. Für eine interkulturelle Kommunikation in der Geschichte. Die Herausforderungen des Ethnozentrismus in der Moderne und die Antwort der Kulturwissenschaften // Rösen J., Gottlob M., Mittag A. (Eds.). Die Vielfalt der Kulturen / Erinnerung, Geschichte, Identität. – Bd. 4. – Frankfurt am Main, 1998. – S. 12–36.

Rösen J. Fortschritt. Geschichtsdidaktische Überlegungen zur Fragwürdigkeit einer historischen Kategorie // Rösen J. Historische Orientierung. Über die Arbeit des Geschichtsbewußtseins, sich in der Zeit zurechtzufinden. – Köln, 1994.

Rösen J. (Ed.). Geschichtsbewußtsein. Psychologische Grundlagen, Entwicklungskonzepte, empirische Befunde. – Köln, 2000.

Rösen J. Geschichtsschreibung als Theorieproblem der Geschichtswissenschaft. Skizzen zum historischen Hintergrund der gegenwärtigen Diskussion // Rösen J. Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens. – Frankfurt am Main, 1990.

Rösen J. Historische Erinnerung – zweideutig – eindeutig. Zum 5. Jahrestag der Deutschen Wiedervereinigung // Schulverwaltung. Zeitschrift für Schulleitung und Schulaufsicht. Ausgabe Nordrhein-Westfalen. – 1995. – 6. Jg. – Nr. 9. – S. 239–240.

Rösen J. Historisches Erzählen // Rösen J. Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte. – Köln, 2001. – S. 43–105.

Rösen J. Historisches Lernen. Grundlagen und Paradigmen. – Köln, 1994.

Rösen J. Historische Methode und religiöser Sinn – Vorüberlegungen zu einer Dialektik der Rationalisierung des historischen Denkens in der Moderne // Küttler W., Rösen J., Schulin E. (Eds.). Geschichtsdiskurs 2: Anfänge modernen historischen Denkens. – Frankfurt am Main, 1994. – S. 344–377.

Rösen J. Historical Objectivity as a Matter of Social Values // Leerssen J., Rigney A. (Eds.). Historians and Social Values. – Amsterdam, 2000. – S. 57–66.

Rösen J. Historische Orientierung. Über die Arbeit des Geschichtsbewußtseins, sich in der Zeit zurechtzufinden. – Köln, 1994.

- Rüsen J. Historical studies between modernity and postmodernity // *South African Journal of Philosophy*. – 1994. – 13. – S. 183–189.
- Rüsen J. Historische Vernunft. Grundzüge einer Historik / Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft. – Bd. 1. – Göttingen, 1983.
- Rüsen J. Holocaust-Erinnerung und deutsche Identität // Rüsen J. Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte. – Köln, 2001. – S. 279–300.
- Rüsen J. Kann Gestern besser werden? Essays zum Bedenken der Geschichte. – Berlin, 2002.
- Rüsen J. Konfigurationen des Historismus. Studien zur deutschen Wissenschaftskultur. – Frankfurt am Main, 1993.
- Rüsen J. Kontinuität, Innovation und Reflexion im späten Historismus: Theodor Schieder // Rüsen J. Konfigurationen des Historismus. Studien zur deutschen Wissenschaftskultur. – Frankfurt am Main, 1993. – S. 357–397.
- Rüsen J. Krise, Trauma, Identität // Rüsen J. Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte. – Köln, 2001. – S. 145–180.
- Rüsen J. Lebendige Geschichte. – Göttingen, 1989.
- Rüsen J. Menschen- und Bürgerrechte – Vorschläge zur Interpretation und didaktischen Analyse // Rüsen J. Historisches Lernen. Grundlagen und Paradigmen. – Köln, 1994. – S. 204–235.
- Rüsen J. Narrativität und Objektivität // Stückrath J., Zbinden J. (Eds.). Metageschichte. Hayden White und Paul Ricœur. Dargestellte Wirklichkeit in der europäischen Kultur im Kontext von Husserl, Weber, Auerbach und Gombrich. – Baden-Baden, 1997.
- Rüsen J. Rekonstruktion der Vergangenheit. Grundzüge einer Historik II: Die Prinzipien der historischen Forschung. – Göttingen, 1986.
- Rüsen J. Rhetorics and Aesthetics of History: Leopold von Ranke // *History and Theory*. – 1990. – 29. – S. 190–204.
- Rüsen J. Schöne Parteilichkeit – Feminismus und Objektivität in der Geschichtswissenschaft // *Historische Orientierung*. Über die Arbeit des Geschichtsbewußtseins, sich in der Zeit zurechtzufinden. – Köln, 1994.
- Rüsen J. Sinnverlust und Sinnbildung im historischen Denken am Ende des Jahrhunderts // Küttler W., Rüsen J., Schulin E. (Eds.). Globale Konflikte, Erinnerungsarbeit und Neuorientierungen / *Geschichtsdiskurs* 5. – Frankfurt am Main, 1999. – S. 360–377.
- Rüsen J. The Development of Narrative Competence in Historical Learning – An Ontogenetic Hypothesis Concerning Moral Consciousness // *History and Memory* 1. – 1989. – No. 2. – S. 35–60.

- Rüsen J. The development of narrative competence in historical learning: an ontogenetical hypothesis concerning moral consciousness // Rüsen J. *Studies in Metahistory*. – Pretoria, 1993. – S. 63–84.
- Rüsen J. The Didactics of History in West Germany: Towards a New Self-Awareness of Historical Studies // *History and Theory*. – 1987. – 26. – S. 275–286.
- Rüsen J. Theoretische Zugänge zum interkulturellen Vergleich historischen Denkens // Rüsen J., Gottlob M., Mittag A. (Eds.). Die Vielfalt der Kulturen / Erinnerung, Geschichte, Identität. – Bd. 4. – Frankfurt am Main, 1998. – S. 37–73.
- Rüsen J. Über die Ordnung der Geschichte. Die Geschichtswissenschaft in der Debatte über Moderne, Postmoderne und Erinnerung // Borsdorf U., Grütter Th. H. (Eds.). Orte der Erinnerung. Denkmal, Gedenkstätte, Museum. – Frankfurt am Main, 1999. – S. 79–100.
- Rüsen J. Die Zukunft der Vergangenheit // *Universitas*. – 1998. – 53. – Nr. 621. – S. 228–237.
- Rüsen J., Gottlob M., Mittag A. (Eds.). Die Vielfalt der Kulturen / Erinnerung, Geschichte, Identität. – Bd. 4. – Frankfurt am Main, 1998.
- Rüsen J. Vom Umgang mit den Anderen – zum Stand der Menschenrechte heute // *Internationale Schulbuchforschung*. – 1993. – 15. – S. 167–178.
- Rüsen J. Was heißt Sinn der Geschichte? (Mit einem Ausblick auf Vernunft und Widersinn) // Müller K. E., Rüsen J. (Eds.). Historische Sinnbildung – Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien. – Reinbek, 1997. – S. 17–47.
- Rüsen J. Was ist Geschichtskultur? Überlegungen zu einer neuen Art, über Geschichte nachzudenken // Rüsen J. *Historische Orientierung*. Über die Arbeit des Geschichtsbewußtseins, sich in der Zeit zurechtzufinden. – Köln, 1994. – S. 211–234.
- Rüsen J. (Ed.). Westliches Geschichtsd Denken – eine interkulturelle Debatte. – Frankfurt am Main, 1998.
- Rüsen J. Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens. – Frankfurt am Main, 1990.
- Rüsen J. Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte. – Köln, 2001.
- Santner E. L. Stranded Objects. Mourning, Memory, and Film in Postwar Germany. – Ithaca, 1990.
- Sartre J.-P. Antwort an Albert Camus // *Les temps modernes*. – 1952.
- Sato M. Imagined Peripheries. The World and its Peoples in Japanese Cartographic Imagination // *Diogenes*. – 1996. – 44. – S. 119–145.

Schellack F. Nationalfeiertage in Deutschland von 1871–1945. – Frankfurt am Main, 1990.

Schmidt H.-G. «Eine Geschichte zum Nachdenken». Erzähltypologie, narrative Kompetenz und Geschichtsbewußtsein: Bericht über einen Versuch der empirischen Erforschung des Geschichtsbewußtseins von Schülern der Sekundarstufe I (Unter- und Mittelstufe) // *Geschichtsdidaktik*. – 1987. – 12. – S. 28–35.

Smith G., Emrich H. M. (Eds.). Vom Nutzen des Vergessens. – Berlin, 1996.

Schneider C. Jenseits der Schuld? Die Unfähigkeit zu trauern in der zweiten Generation // *Psyche*. – 1993. – 47. – S. 754–774.

Schneider C., Stillke C., Leineweber B. Das Erbe der Napolä. Versuch einer Generationengeschichte des Nationalsozialismus. – Hamburg, 1996.

Schneider G. (Ed.). Geschichtsbewußtsein und historisch-politisches Lernen / *Jahrbuch für Geschichtsdidaktik*. – Bd. 1. – Pfaffenweiler, 1988.

Schörken R. Geschichte im Alltag. Über einige Funktionen des trivialen Geschichtsbewußtseins // *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*. – 1979. – 30. – S. 73–89.

Schörken R. Geschichtsdidaktik und Geschichtsbewußtsein // *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*. – 1972. – 23. – S. 81–89.

Schöttler P. (Ed.). Geschichtsschreibung als Legitimationswissenschaft. 1918–1945. – Frankfurt am Main, 1997.

Schulin E. «Ich hoffe immer noch, daß gestern besser wird» – Bemerkungen zu einem von Jörn Rüsen gewählten Motto // Blanke H.-W., Jaeger F., Sandkühler Th. (Eds.). *Dimensionen der Historik. Geschichtstheorie, Wissenschaftsgeschichte und Geschichtskultur heute*. Jörn Rüsen zum 60. Geburtstag. – Köln, 1998. – S. 3–12.

Schulz Ch. M. Charlie Brown und seine Freunde // *Peanuts*. – 1979. – Nr. 699.

Schulz-Hageleit P. Geschichte: erfahren – gespielt – begriffen. – Braunschweig, 1982.

Schulz-Hageleit P. Was lehrt uns die Geschichte? Annäherungsversuche zwischen geschichtlichem und psychoanalytischem Denken. – Pfaffenweiler, 1989.

Schütz A. Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. – Frankfurt am Main, 1974.

Schütz A., Luckmann Th. Strukturen der Lebenswelt. 2 Bde. – Frankfurt am Main, 1979, 1984.

Schwemmer O. Mischkultur und Kulturelle Identität. Einige Thesen zur Dialektik des Fremden und Eigenen in der Einheit der Kultur // *Divination. Studia Culturologica Series*. – Vol. 8, Autumn–Winter. – Sofia, 1998. – S. 75–86.

Seebacher-Brandt B. u. a. (Eds.). Kampf der Kulturen oder Weltkultur? Diskussion mit Samuel P. Huntington. – Frankfurt am Main, 1997.

Seidensticker M. Werbung mit Geschichte. Ästhetik und Rhetorik des Historischen / *Beiträge zur Geschichtskultur*. – Bd. 10. – Köln, 1995.

Simon C. *Historiographie. Eine Einführung*. – Stuttgart, 1996.

Spence D. P. Narrative Truth and Historical Truth. Meaning and Interpretation in Psychoanalysis. – New York, 1982.

Steenblock V. Historische Vernunft – Geschichte als Wissenschaft und als orientierende Sinnbildung. Zum Abschluß von Jörn Rüsens dreibändiger «Historik» // *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*. – 1992/3. – 8. – S. 367–380.

Steiner U. «Können die Kulturwissenschaften eine neue moralische Funktion beanspruchen?» Eine Bestandsaufnahme // *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. – 1997. – 71. – S. 5–38.

Stierlin H. Adolf Hitler. Familienperspektiven. – Frankfurt am Main, 1995.

Straub J. (Eds.). *Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte*. – Frankfurt am Main, 1998.

Straub J. Temporale und narrative Kompetenz – zeit- und erzähltheoretische Grundlagen einer Psychologie biographischer und historischer Sinnbildung // Rüsen J. (Ed.). *Psychologische Grundlagen, Entwicklungskonzepte, empirische Befunde*. – Köln 2000.

Straub J. Verstehen, Kritik, Anerkennung. Das Eigene und das Fremde in der Erkenntnisbildung interpretativer Wissenschaften / *Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge*. – 4. – Göttingen, 1999.

Strauß B. Wollt ihr das totale Engineering? // *Die Zeit*. – Nr. 52. – 20. Dezember 2000. – S. 59–61.

Sybel H. von. Über den Stand der neueren deutschen Geschichtsschreibung // Sybel H. von. *Kleine historische Schriften*. 3. Aufl. – Stuttgart, 1880. – S. 343–359.

Syberberg H.-J. Hitler – ein Film aus Deutschland. – Reinbek, 1978.

Taylor Ch. *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. – Frankfurt am Main, 1993.

- The American Anthropological Society: Statement on human rights // *American Anthropologist*. – 1947. – 49. – S. 539–543.
- Trommler F. Arbeitsnation statt Kulturnation? Ein vernachlässigter Faktor deutscher Identität // *Akten des VII. Internationalen Germanistenkongresses*. – Bd. 9. – Göttingen, 1985. – S. 220–229.
- Wardi D. Siegel der Erinnerung. Das Trauma des Holocaust. Psychotherapie mit Kindern von Überlebenden. – Stuttgart, 1997.
- Weber M. Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis / *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. 3. Aufl., ed. Johannes Winckelmann. – Tübingen, 1968. – S. 146–214.
- Weber M. Die protestantische Ethik. Eine Aufsatzsammlung. ed. Johannes Winckelmann. – München u. a., 1965.
- Weber M. Die protestantische Ethik II: Kritiken und Antikritiken. – München, 1968.
- Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. – Bd. 1. – Stuttgart, 1988.
- Weber W. Völkische Tendenzen in der Geschichtswissenschaft // Puschner U. u. a. (Eds.). *Handbuch zur «Völkischen Bewegung» 1871–1918*. – München, 1996. – S. 834–858.
- Webber J. Erinnern, Vergessen und Rekonstruktion der Vergangenheit. Überlegungen anlässlich der Gedenkfeier zum 50. Jahrestag der Befreiung von Auschwitz aus jüdischer Perspektive // *Fritz Bauer Institut (Ed.). Auschwitz. Geschichte, Rezeption und Wirkung*. – Frankfurt am Main, 1996. – S. 23–53.
- Wehler H.-U. *Entsorgung der deutschen Vergangenheit? Ein polemischer Essay zum «Historikerstreit»*. – München, 1988.
- Wehler H.-U. (Ed.). *Geschichte und Psychoanalyse*. – Frankfurt am Main, 1974.
- Weizsäcker R. von. Zum 40. Jahrestag der Beendigung des Zweiten Weltkrieges // *Bergmann K. u. a. (Eds.). Handbuch der Geschichtsdidaktik*. 3. Aufl. – Düsseldorf, 1985. – S. 233–240.
- Welsch W. *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*. – Frankfurt am Main, 1996.
- Welskopp Th. *Westbindung auf dem ‚Sonderweg‘. Die deutsche Sozialgeschichte vom Appendix der Wirtschaftsgeschichte zur Historische Sozialwissenschaft* // *Küttler W., Rüsen J., Schulfin E. (Eds.). Globale Konflikte, Erinnerungsarbeit und Neuorientierungen / Geschichtsdiskurs 5*. – Frankfurt am Main, 1999. – S. 191–237.

- White H. *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*. – Frankfurt am Main, 1992.
- White H. *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*. – Baltimore, 1973.
- White H. *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*. – Baltimore, 1978.
- White H. *Auch Klio dichtet oder die Fiktion des Faktischen. Studien zur Topologie des historischen Diskurses*. – Stuttgart, 1986.
- Wielenga F. *Schatten deutscher Geschichte. Der Umgang mit dem Nationalsozialismus und der DDR-Vergangenheit in der Bundesrepublik*. – Vierow bei Greifswald, 1995.
- Wiese L. von. Die gegenwärtige Situation, soziologisch betrachtet // *Verhandlungen des Achten Deutschen Soziologentages vom 19. Bis 21. September 1946, Frankfurt am Main*. – Tübingen, 1948.
- Wiesel E. *Brief an einen jungen deutschen Freund. Wie Kultur die Welt neu schafft* // *Die Zeit*. – 27. August 1998. – S. 42.
- Wineburg S. S. Introduction: Out of Our Past and Into Our Future – *The Psychological Study of Learning and Teaching History // Educational Psychologist*. – 1994. – 29,2. – S. 57–60.
- Wingert L. *Haben wir moralische Verpflichtungen gegenüber früheren Generationen? Moralischer Universalismus und erinnernde Solidarität // Babylon*. – 1991. – 9. – S. 78–94.
- Winter J. *Sites of Memory, Sites of Mourning. The Great War in European Cultural History*. – Cambridge, 1995.
- Zeller E. *Geist der Freiheit. Der zwanzigste Juli*. 4. Aufl. – München, 1963.
- Zuckermann M. *Gedenken und Kulturindustrie. Ein Essay zur neuen deutschen Normalität*. – Berlin, 1999.
- Zuckermann M. *Zweierlei Holocaust. Der Holocaust in den politischen Kulturen Israels und Deutschlands*. – Göttingen, 1998.

Наукове видання

Йорн Рюзен  
**НОВІ ШЛЯХИ  
ІСТОРИЧНОГО МИСЛЕННЯ**

*Переклав з німецької*  
Володимир Кам'янець

Редактор  
*Мирослава Прихода*

Комп'ютерна верстка  
*Андрій Василів*

Художні редактори:  
*Романа Романишин,*  
*Андрій Лесів*

Видавництво «Літопис»  
вул. Костюшка, 2,  
79000 м. Львів  
тел./факс (032) 2721571  
kms@litech.net, litopys@ukr.net  
www.litopys.lviv.ua

Свідоцтво про державну реєстрацію:  
серія ДК №426 від 19.04.2001

Здано на складання 29.09.09  
Підп. до друку 10.02.10  
Формат 84x108 1/32  
Гарнітура Times New Roman  
Папір офсетний  
Офсетний друк