

# СОЦИАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ И ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ

## Отто Герхард Эксле КУЛЬТУРНАЯ ПАМЯТЬ ПОД ВОЗДЕЙСТВИЕМ ИСТОРИЗМА

### ИСТОРИЯ КАК ИСТОРИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРОЛОГИЯ

В предлагаемых размышлениях речь пойдет о двух основных понятиях - "историзме" и "культурной памяти" (das kulturelle Gedachtnis). Они самым тесным образом связаны с третьим понятием, которое в Германии на протяжении последних десяти-пятнадцати лет все больше становится ключевым для теории и практики исторически ориентированных дисциплин. Это понятие - "культура". Однако стоило бы говорить скорее о возвращении ему ключевой роли: ведь в начале XX в. слово "культура" уже было весьма значимо. Следует ли усматривать в этом всего лишь скоропреходящее явление моды? Или же здесь вырисовываются очертания нового спора германских историков о методе исторической науки, как недавно было сказано, новой "дискуссии об основах". Парадигма "История как историческая социальная наука" (Geschichte als Historische Sozialwissenschaft), очевидно, сменяется новой "История как историческая культурология" (Geschichte als Historische Kulturwissen-schaft) Это недавно констатировал даже Ханс-Ульрих Велер - яркий представитель как раз исторической социальной науки. В самом деле, сейчас ставятся вопросы, которые не разрабатывались в контексте истории как исторической социальной науки, или "социальной истории" (Gesellschaftstgeschichte), например, вопрос о культурных смыслах, определяющих образ действий индивидов и групп .

Многие составляющие этого процесса, обозначившегося в конце XX в., лучше поддадутся осмыслению, если сам этот процесс попытаться определить с помощью средств исторической науки. Он наметился в начале 80-х годов в изучении — на первых порах филологами-германистами, а затем и историками - истории слова "культура" как в неспециализированном словоупотреблении, так и (с XVIII в.) в научном языке. Удивительно, однако, что именно тогда же, с начала 80-х годов, стал все четче проявляться интерес к представителям исторической культурологии рубежа XIX-XX столетий (точнее говоря, полувека - между 1880 и 1932 гг.) - началось новое освоение, а отчасти и открытие заново их трудов. С этого времени к сочинениям Макса Вебера, Георга Зиммеля или Аби Варбурга подходят по-новому: изучают историю их создания, . .

историю затрагиваемых в них проблем, историю самих авторов, оценивают их возможное значение для настоящего и будущего культурологических дисциплин. В результате родились проекты многотомных изданий сочинений этих авторов. С 1984 г. начата публикация трудов Макса Вебера; с 1988 г. - Георга Зиммеля. Новое полное собрание сочинений теолога, философа, социолога и историка Эрнста Трельча готовится к изданию в серии "Исследования по Трельчу" (серия выходит с 1982 г.). Планируется и новое издание трудов Аби Варбурга, поскольку с 80-х годов становится все яснее, что Варбург не только классик искусствознания, его значение гораздо шире - он культуролог, и всем культурологам стоит (а может быть, и необходимо) поучиться на его капитальных трудах. Большое значение имеет также начатое в 1995 г. издание не публиковавшихся ранее текстов философа Эрнста Кассирера (предполагается выпустить 21 том). Кассирера изгнали из Германии в 1933 г., его труды были запрещены и даже после 1945 г. почти полвека оставались в забвении. То же самое можно сказать и о трудах специалиста в области социологии знания Карла Манхайма, которому также пришлось покинуть Германию в 1933 г.; новое открытие его только что началось.

Такая волна многотомных издательских начинаний, предполагающих систематический и исторический анализ публикуемых текстов, представляет собой нечто большее, чем модное поветрие. Это, как я думаю, исторический и культурный феномен, который, с одной стороны, заслуживает собственного исторического осмысления, а с другой — может иметь значение для грядущих ориентации исторической науки и иных культурологических дисциплин, для определения возможностей и направления их дальнейшего развития.

## "КУЛЬТУРА" И "КУЛЬТУРНАЯ ПАМЯТЬ"

Стоит нам соотнести понятие "культура" с теми толкованиями, которые давались ему на рубеже XIX-XX вв. - еще на стадии возникновения исторической культурологии, - как тотчас же теряют смысл звучащие в последнее время жалобы на "переливчатость" смысла этого понятия, на его якобы "неопределенность".

М. Вебер, например, выводил понятие "культура" из "субъективности индивидов и групп" и вытекающих отсюда их "социальных действий". Построение культуры, писал он в 1904 г., основывается на "ценностных идеях" (Wertideen), т.е. на способности и воле людей "сознательно определять свое отношение к миру и наделять его смыслами". Из таких установок и "осмысливаний", конкретизирующихся в "ценностных идеях", из таких мыслительных форм, ментальностей, картин мира, духовных позиций индивидов и групп возникает социальное действие человека, порождающее, в свою очередь, свои объективированные выражения - произведения литературы и искусства, символы, формы жиз-

ни, ритуалы и институции. "Культура", таким образом, оказывается отнюдь не тем, что "остаётся" после того, как проведен анализ "власти" и "экономики" "Культура", как когда-то объяснял Г. Зиммель, не является фрагментом, а скорее целым, "тотальностью", т.е. всеобщей совокупностью деятельности человека во всех областях жизни, совокупностью, которая с течением времени постоянно преобразуется и переосмысливается, понимается или не понимается, усваивается или отторгается индивидами и группами. Следовательно, по Максус Веберу, "культурологические науки" это те, что "стремятся постичь жизненные явления в их культурной значимости".<sup>7</sup> Поэтому понятие "культура" не вытесняет и не замещает понятие "общество". Скорее "общество" и "культура" - это "различные аспекты одного и того же явления".<sup>10</sup> Ведь, с одной стороны, "общество" надо понимать как "часть нематериальной культуры", как тот "аспект культуры, который структурирует постоянно меняющиеся отношения человека с ему подобными". С другой стороны,<sup>8</sup> очевидно, что "общество" не только следствие "культуры", оно еще и "непременное для нее условие".<sup>11</sup> "Общество" основывается на "культуре", поскольку "культура" отвечает за толкование и осмысливание "реальности", что только и обеспечивает возможность действия. К тому же "культура" — "явление общественное", поскольку она порождает те значения и смыслы, которые приобретают действительность только через "общество".<sup>12</sup> . . . .

Возвращение понятия "культура" означает также и возвращение субъектов истории : становится неприемлемой фикция бессубъектных "структур" и "дискурсов", которые часто изображали как самостоятельно действующие субъекты "истории". Возрождается интерес к "осмысливающей, оценивающей и объясняющей деятельности" людей как к "конститутивному элементу всякого социума",<sup>13</sup> наблюдается возврат к вопросу роли индивидов (и образуемых ими групп) в конструировании социальных связей.<sup>14</sup> Субъекты истории возвращаются, и притом двояким образом. Во-первых, это исторически-конкретные действующие лица на присущих им исторически-конкретных местах. Во-вторых, что не менее важно, это и столь же конкретные наблюдатели и интерпретаторы, например историки, с их всякий раз специфическим кругом объяснений, с их жизненным опытом, с их способами восприятия действительности и с их предубеждениями, т.е. со всем, что может, конечно, создавать помехи познанию, но все же всегда составляет творческий и стимулирующий потенциал, более того - обязательное условие всякого познания.<sup>15</sup> .

"Культура" - это не только исследовательский термин, определяющий объект изучения и предполагающий специфические приемы и постановки задач. Не в меньшей степени это понятие применимо и к сегодняшней культуре, и к тому месту, которое в ней занимает историк или культуролог. Еще раз обратимся к Максус Веберу: культурология ориентирована на формулирование "больших содержательных проблем культуры" современности, на "сцепления жизненных порядков и

ценностных сфер современного мира и вследствие этого - одновременно на создание предпосылок научного познания; последнее должно само <sup>16</sup>определять размеры и пределы своих претензий, а значит, и собственное место в жизненном пространстве" Термин "культура", таким образом, не только обозначает объектную область науки - он в то же время обозначает понятие, при помощи которого наука осмысливает самое себя. .

Это не означает, конечно же, некоей произвольности в процессе культурологического познания и в составе культурологического знания. Ведь и культурология подчиняется собственной профессиональной методологии: формулирование ставящихся в ней проблем подлежит рефлексии, а способы продвижения вперед "эмпиричны" в том смысле, что привязаны к конкретике изучаемого материала. С одной стороны, "культурология" - это "наука о реальности" (Wirklichkeitswissenschaft) и опыте (Макс Вебер) <sup>17</sup> С другой - культуролог знает, что его выводы основываются на научных постановках проблем, т.е. на распределении смыслов. Постановки проблем в культурологии - это "схемы", "опытные" и "смысловые" одновременно. То же относится и к самому понятию "культура". Таким образом, культурологу необходимо постоянно осознавать культурологическую обусловленность своих возможностей ставить исследовательские вопросы. Соответственно "объективность" его познания существует не сама по себе — она привязана к самоконтролю за культурно-обусловленной "субъективностью" исследователя. .

С новой рецепцией понятия "культура" и возвращением концепта "культурология" связано и определение понятия "культурная память". Его ввел в оборот египтолог Ян Ассманн в своей книге 1992 г. "Культурная <sup>18</sup>память. Письменность, воспоминание и политическая идентичность в древних цивилизациях" .

Ассманн определяет "культурную память" как особую в каждом отдельном случае "форму передачи и осовременивания культурных смыслов", как "обобщающее понятие для всякого знания, которое управляет поступками и переживаниями в специфических рамках взаимодействия внутри <sup>19</sup>определенного общества и подлежит повторяющемуся из поколения в поколение наставлению и заучиванию" Исходя из этого, Ассманн не только представил в своей книге "культуру воспоминания" (Erinnerungskultur) Древнего Египта в созданных там текстах, изображениях и памятниках, но и заложил основы сравнительного анализа различных "культур воспоминания" в Древнем мире, обратившись не только к Египту, но еще к Израилю и Греции. Тем самым Ассманн как бы пригласил всех культурологов (и, конечно, историков) к сравнительному изучению "культур воспоминания" прошлого и "культурной памяти" каждой из них. .

Не случайно в книге Ассманна есть прямые ссылки на достижения исторической культурологии рубежа XIX-XX вв. Идеи данного направления повлияли на концепцию Ассманна — это хорошо видно, например, в том, как он эксплицитно следует за Аби Варбургом в трактовке "соци-

альной памяти" и ее изобразительных проявлений. Кроме того, Ассманн разделяет позиции французского социолога Мориса Альбвакса, ученика Эмиля Дюркгейма, предпринявшего в 20-е годы XX столетия, как и Вар-бург, попытку перенести изучение проблемы складывания и передачи надындивидуального знания из сферы биологии в сферу культуры. Альбвакс показал в книге "Память и ее социальные условия" (1925), что воспоминание отнюдь не элементарная данность, но скорее социальная конструкция, которая возводится на основе настоящего и связана с разными видами общения и взаимодействия в группах, а значит, обусловлена традициями семей, религиозных объединений или же (как в случае с дворянством) даже надгрупповыми и сословными традициями.

Ассманн уделил специальное внимание и той стороне понятия "культура", которая относится к рефлексии. В своей относительно недавно вышедшей книге "Египет. История смыслов" (1996)<sup>20</sup> он рассказывает историю смыслов, рожденных культурой Древнего Египта в известной мере самостоятельно, но затем воспринимавшихся, продолжавшихся и переинтерпретированных в чужих, а также более поздних по времени культурах - в Израиле, в греческой и римской традициях, в патристике, и культуре Возрождения и так далее - вплоть до историзма XIX в. Таким образом, речь идет о "значении Египта как образа-воспоминания (Erinnerungsbild) (или же, возможно, точнее - образов-воспоминаний) для культурной памяти Запада". Ведь "культурная память" не только предмет познания: и в науке и за ее пределами - "в жизни" - она одновременно еще и форма познания. Говоря словами Ассманна, «культурная память не "встречается" с прошлым, но несет его в себе самой. Не только она "пристает" к прошлому с<sup>21</sup> вопросами, анализом и оценками, но прошлое настигает ее (es wird auch von ihr heimgesucht)» .

Как раз это и было главной темой исследований основателей исторической культурологии на рубеже XIX-XX вв., причем, как мы убедились, не только у А. Варбурга. Последние публикации Я. Ассманна, безусловно, примыкают к процессу нового освоения "исторической культурологии" в это время и усиливают его. Кроме того, выясняется, до какой степени представители культурологии, в частности исторической, периода<sup>22</sup> от рубежа XIX-XX вв. и вплоть до 1932 г. осознавали себя представителями "культурной памяти"

## ИСТОРИЗМ

Такой заданный в самих понятиях "культура" и "культурная память" двойной уровень, как познание объектов, с одной стороны, и рефлексия относительно условий этого познания - с другой, следует постоянно иметь в виду, когда далее речь пойдет о культурной памяти под знаком историзма.

Понятие "историзм" имеет фундаментальное значение для всех гуманитарных дисциплин. Его история на протяжении "современной эпо-

хи", т.е. XIX-XX вв., вплоть до сегодняшнего дня (Die Moderne)\*, была весьма запутанной. Я использую это понятие не в том смысле, как оно применялось в немецкой исторической науке начиная с вышедшей в 1936 г. работы Фридриха Майнеке "Возникновение историзма" (отчасти применяется и поныне). Согласно его трактовке, "историзм" - это та форма историографии, представленная в значительной степени историко-писанием Леопольда фон Ранке, которая была направлена против идей Просвещения. Я же использую это понятие скорее в том смысле, в каком его использовали представители исторической культурологии на рубеже XIX-XX вв. и позже - вплоть до 1933 г. В 1922 г. Э. Трельч определил "историзм" как всеохватывающее "принципиальное историзирование нашего знания и нашего мышления", начавшееся с рубежа "современной эпохи", т.е. с конца XVIII в. Такой подход предполагает, что всё и вся возникло в результате исторического развития и в ходе него же передается далее<sup>24</sup>.

Речь идет не просто о способе историописания (и тем более не о способе ранкеанском), который уже с конца XVIII в. представлял собой лишь одно из следствий "историзма". "Историзм" - это скорее особый, присущий "современной эпохе" способ "мыслить в категориях истории", принципиально отличающийся от форм исторического мышления предыдущих столетий. Или же, говоря словами социолога Карла Ман-хайма, историзм - это "духовная сила... неизмеримой мощи, это подлинный стержень нашего мировоззрения, это принцип, который не только незримой рукой организует всю работу в области гуманитарных наук, но и пронизывает повседневную жизнь"<sup>25</sup>. Историзм принадлежит к тем великим основополагающим факторам, которые имеют конститутивное значение для "современной эпохи" и решающим образом определяют ее характер. Его следует поставить в один ряд с Просвещением, с политической революцией, с индустриализацией, с прогрессом современного естествознания и его техническими последствиями. Историческая мысль существует во всех культурах, в том числе в культуре западной. Но историзм как сплошное историзирование всего, что существует, - это специфическая черта западной "современной эпохи". Можно сказать и по-другому: "культурная память" "современной эпохи", т.е. характерная именно для "современной эпохи" форма передачи и актуализации истории, исторического смыслополагания, во многом определена "историзмом".

Этот тезис примыкает к старым дебатам начала XX в., но одновременно указывает и на ряд недавних споров в исторической науке. В этих спорах намечается иное, нежели существовавшее доселе, понимание историзма как определенной формы исторической науки<sup>26</sup>. Прежде всего

\* В немецкой историографии термином "Die Moderne" обозначается эпоха, которую в нашей историографии принято называть новым и новейшим временем. В данном тексте она обозначается заключенными в кавычки словами "современная эпоха" или "современность". - Примеч. переводчика.

необходимо было освободиться от заданного Ф. Майнеке (1936) увязывания понятия "историзм" с историописанием Ранке и восстановить историзм как понятие, учитывающее все стороны жизни в "современную эпоху", а потому позволяющее интегрировать все прочие гуманитарные дисциплины<sup>27</sup>.

Сразу же возникает много вопросов, касающихся, во-первых, истории "современной эпохи", во-вторых, способов, какими история проживается, и, наконец, в-третьих, способов осмысления и истории, и современности. В каких измерениях и из каких элементов возникал этот "современный" "историзм"? Какое воздействие оказал он на современный образ жизни? И как все это осознавалось в исторической культурологии рубежа веков? На эти вопросы мне хотелось бы ответить в следующих разделах статьи - пусть в самом сжатом виде.

### ИЗМЕРЕНИЯ ИСТОРИЗМА

Прежде всего - о возникновении историзма в его отдельных элементах и измерениях. Этот вопрос еще мало обсуждался, хотя тезис Майнеке о возникновении историзма просто как формы историописания, направленной против идей Просвещения, сознательно отвергается в современной историографии, в том числе историками, занимающимся XVIII в., т.е. Просвещением<sup>28</sup>. Для лучшего осмысления сути историзма весьма интересно обратить внимание на исследования в истории теологии, права, литературы и искусства<sup>29</sup>. Однако у собственно историков, к сожалению, мало практики в восприятии данных соседних дисциплин. Я буду говорить об исследованиях в области истории искусства.

Искусствовед Вернер Хоффман уже в 1960 г. нарисовал в своей книге "Земной рай", картину "раздвоенного" XIX в., и показал, как европейское искусство с конца XVIII в. начало совершенно по-новому осознавать относительность всех ценностей, а значит, и собственную историческую обусловленность, вследствие чего открыло для себя «два главных пути к самопредъявлению: один ведет, пользуясь словами Ницше, к "истории", другой - к "жизни"». Точно так же и отдельный художник в наше время в историко-художественном процессе осознает настоящее и прошедшее как два разных жизненных пространства. Но любопытно, что оба они имеют общее происхождение - мировоззрение "историзма". Ведь "история" и "жизнь" как "два различных пространства представлений" в искусстве XIX в. должны были возникнуть "в результате релятивирования всех ценностных представлений". Именно поэтому XIX век предстает в своем искусстве "раздвоенным столетием": "Великодушное *laissez faire* по отношению к историзму", с одной стороны-и противопоставляемое ему "требование к настоящему не быть не чем иным, как самим собой" - с другой<sup>30</sup>.

Прорыв к историзму начался в искусстве рано, его можно усмотреть — опять-таки вместе с В. Хоффманом<sup>31</sup> — в возрождении готики в се-

редине XVIII в. и в итоге - в возникновении той "бифокальности" классицизма и готики (а точнее, воображаемой античности в воображаемого средневековья), которая впервые предоставила возможность ценностного выбора и "контрастного сопоставления" (В. Хофман), в чем как раз и выразилось ядро современного историзма. В парках конца XVIII в. греческие храмы оказываются рядом с "готическими домами", как, например, в Strawberry Hill Горация Уолпола, где античность и готика предстают как существующие одновременно, но противоположные образы желанной целостности и гармонии, как одновременные, но противоположные представления о ценностных мирах. При этом столь очевидная стилевая конфронтация превращала "и старые образцы в целом, и их отдельные детали в некий набор форм, постоянно пригодных для использования"<sup>32</sup>. Уже в одном этом можно угадать и перспективу развития и вместе с тем характер будущих обвинений (например, в "дезинтеграции", в действительно имплицитно обозначающемся расчленении художественно-стилевых форм). Иными словами, расширению возможностей исторического восприятия и культурно-исторической ориентации противостоит одновременное ослабление и релятивирование этих ориентации, поскольку присутствие их всех ставит под вопрос обязательность и нормативность каждой из них в отдельности. При взгляде на творчество Джованни Баттисты Пиранези (1700-1778) литературовед Норберт Миллер говорил о "гнетущей уверенности в слишком позднем появлении", "пессимизме позднерожденных", которым приходится "преклоняться перед могущественным предпрошедшим"<sup>33</sup>.

Вот несколько примеров из Германии первой половины XIX в. Знаменитый архитектор Карл Фридрих Шинкель (1781-1841) рисует воображаемые средневековые города и готические соборы, но параллельно с этим пишет и большую картину "Взгляд на расцвет Греции" (1825). Для церкви в берлинском районе Фридрихсвердер он создает как антикизирующие, так и готические проекты. С одной стороны, это демонстрирует, какие возможности открывал историзм искусству да и всей жизненно-культурной сфере. Но, с другой стороны, название знаменитого памфлета архитектора Генриха Хюбша "В каком стиле мы должны строить?" (1828) хорошо намечает проблему или даже дилемму, которую таит в себе такое развитие. Всего несколько лет спустя (1844) философ и теоретик искусства Фридрих Теодор Фишер обозначит ее следующим образом: "Мы пишем богов и мадонн, героев и крестьян так, как строим - на греческий, византийский, мавританский, готический, флорентийский лад, а ля Ренессанс или рококо, — но только не в том стиле, который был бы нашим собственным. Мы изображаем все, что только возможно, мы господа Везде и Нигде... В раздумье стоит сейчас художник, выбирая среди всех мыслимых материалов, которые когда-либо были созданы, и не видит леса за деревьями"<sup>35</sup>. Как раз эта же мысль три десятилетия спустя прозвучит в памфлете Ницше "О пользе и вреде истории для жизни" (1874) и будет, как мы увидим, обобщена при взгляде на историю, которая превратилась в науку.<sup>34</sup>



Второй элемент, также с самого начала определявший содержание "историзма", возник из вызванного Просвещением и Революцией "Низложения моралей и религий", как однажды выразился, оглядываясь назад, Якоб Буркхардт<sup>36</sup>. Что должно было занять их место? Французская исследовательница социальной истории Мона Озуф в своей книге о праздниках Французской революции указала на страх пустоты (l'horreur du vide), который пришлось весьма болезненно ощутить уже самим революционерам. Разрушенные традиции, упраздненные обычаи следовало заменить новыми - эта потребность ощущалась уже в ходе самой революции - "ou bien parce qu'on est persuade que sans rites toute existence se defait dans la paresse ou dans Г incoherence... ou bien parce qu'on prevoit que le vide ainsi laisse par Fexpulsion du merveilleux sera le lieu d'une germination redoutable" [то ли из-за убеждения, что без ритуалов все сущее утратит живость и внутренние связи... то ли в силу предвидения того ужасного, что может произрасти на том пространстве, которое осталось пустым после изгнания чудесного]<sup>37</sup>. Поэтому еще во время революции была сделана попытка заново конституировать разрушенные обычаи средствами исторического воспоминания, т.е. путем творения собственной, новой "культурной памяти", и, более того, создать при помощи исторических воспоминаний новые обряды и новую религию<sup>38</sup>. Знаменитый праздник Верховного существа 20 прериаля II года Республики (показательно, что этот день - 7 мая 1794 г. - был днем пасхального воскресенья), инициированный и руководимый самим Робеспьером, а оформленный не кем иным, как Жаком-Луи Давидом, хорошо показал, к чему шло дело. Грандиозное шествие от Тюильри до Марсова поля под музыку, написанную Госсексом, сопровождавшееся декламацией стихов Мари-Жозефа Шенье, а главное, историческими инсценировками, создавало новую нормативную символику, которая легитимировалась "присвоением" сохраненных исторической традицией персонификаций, аллегорий и костюмов. Новая религия революции была совершенно историчной. Иными словами, революция порождает историзм и она же его использует.

Уже здесь выявился принципиальный недостаток "современной эпохи" - и одновременно замысел его восполнения. Исторические эпохи и их декор обрели теперь важное значение для формулирования политических и моральных ориентации современности. По-настоящему это продолжится только после революции; хорошо известное увлечение средневековьем у романтиков представляло собой лишь часть куда более широкого культурного процесса. Так, например, именно на материале средневековья велась значительная часть теоретической "полемики с Революцией" - полемики относительно ее предпосылок, причин и следствий, которая имела место во Франции в период Реставрации и Июльской монархии и послужила<sup>39</sup> упорядочению, прояснению и легитимации актуальных политических и социальных реальностей. При этом средневековье могло выступать в двух противоположных образах одновременно. "Традиционному средневековью" противников револю-

ции, тех, кто тосковал о прошлом, романтиков и теоретиков легитимизма, противостояло "средневековые революционеры", которые идентифицировали себя, ориентируясь на "революционно-либеральный" образ средневековья, нарисованный, к примеру в "Рассуждениях о Французской революции" мадам де Сталь или же во "Введении в научные труды XIX века" Анри де Сен-Симона. Средние века оказываются не просто какими-то давно прошедшими временами и даже не просто образцовыми прошедшими временами, но "решающей эпохой в истории, к которой необходимо постоянно обращаться, поскольку именно в ней заключены все истоки"<sup>40</sup>. Но средневековье, понимаемое таким образом, тотчас же вступает в конкурентные отношения с "воображаемым" Ренессансом, который, в свою очередь, также воспринимался как именно та эпоха, когда состоялся "прорыв в современность" - под знаком открытия мира и человека и освобождения личности, как гласит знаменитое определение, данное в середине XIX в. Ж. Мишле и развитое позже Я. Буркхардтом. "Средневековье" и "Ренессанс" превращались при этом в воображаемые эпохи. Эти два представления стали оружием в борьбе за современность, потому что борьба вокруг "смысла" современности, интерпретации современности, легитимности современности велась при помощи средств исторической памяти, именно этих конкурирующих друг с другом и даже более того - исключаящих друг друга образов<sup>41</sup>.

Можно сказать и так: со времени Просвещения и Революции происходило создание "новых мифологий" (Манфред Франк) В Германии под впечатлением от Французской революции тоже создавались новые мифологии, призванные обосновать новые духовные порядки и новые общественные связи после разочарований и разрушений эпохи Просвещения и Революции. Так называемая самая ранняя систематическая программа немецкого идеализма (1796) - ее связывают с именем Гегеля - требовала какой-то "новой мифологии разума", которая одновременно могла бы заложить и основы "новой религии"<sup>43</sup> Особенно впечатляющим и вместе с тем влиятельным воплощением одной такой мифологии,<sup>44</sup> безусловно, стала речь Новалиса (Фридриха фон Харденберга) "Христианство и Европа" в 1799 г. В ней он впервые высказал идею "нового средневековья", которой в Германии было суждено большое будущее. Историческое средневековье Новалис славил как счастливую, но оставшуюся далеко в прошлом эпоху единства, целостности и общности, как время единой христианской культуры, состоявшей под благотворным водительством церкви, эпоху, которой положили конец Реформация и гуманизм, а более всего Просвещение — ключ ко всем чудовищным феноменам новейшего времени". Поэтов-то новое время и "настоящее" отмечены упадком. Впрочем, уже начинает ощущаться приближение новой эпохи: после "уничтожения всего позитивного" новая религия - "новая созидательница мира" поднимает "свою осененную славой голову". "Лишь немного терпения, и оно придет, оно должно прийти, благословенное время вечного мира, . .

в котором новый Иерусалим станет столицей всего света", - так закончил Новалис свою речь. Взгляд, таким образом, устремлялся в будущее - прочь от скверного настоящего, преодоление или даже уничтожение которого объявляется необходимым условием лучшего будущего. Трехчастная схема последовательной смены древности, средневековья, нового времени, сложившаяся в XVIII в. на основе общей идеи прогресса, здесь заменяется другой, состоящей также из трех следующих одна за другой эпох, но понимаемых совершенно иначе: эпохи былого исторического и образцового средневековья, эпохи нового времени, "современной эпохи", отмеченной упадком и анархией, и, наконец, идущего ей на смену "нового средневековья" — оно уже близко, и по некоторым признакам можно даже уловить его отдельные черты. Таким образом, здесь мы имеем дело не с романтической ностальгией по средневековью, а с ожиданием, исполненным пафоса будущего и уверенностью в нем. Особое воздействие этой идеи состоит в том, что на место мифологической древности, вроде *augea aetas* (золотого века), выдвигается вполне реальная историческая эпоха, а именно средневековье, конкретные детали которой используются для создания концепции грядущего "нового средневековья", противопоставляемого скверному настоящему.

#### ФОРМЫ ПРОЯВЛЕНИЯ ИСТОРИЗМА И ЕГО ВОЗДЕЙСТВИЕ НА ПРОТЯЖЕНИИ XIX-XX ВЕКОВ

Итак, мы рассмотрели два момента, определивших складывание историзма с середины XVIII в., - во-первых, множественность переданных из прошлого ценностных миров (на примере искусства) и, во-вторых, складывание обосновываемых в значительной степени при помощи истории "новых мифологий", которые были призваны восполнить утраты в традициях и нормах, вызванные Просвещением и Революцией. Наряду с этими двумя моментами генезиса историзма и его двумя сторонами можно было бы указать и на иные, однако и эти два аспекта сами по себе представляются весьма существенными.

Анализ только этих двух данностей позволил бы нарисовать историю историзма с начала XIX в. в самых разных областях жизни: в политике и обществе, в архитектуре, искусстве и литературе. При этом можно было бы либо уделить преимущественное внимание чертам историзма, общим во всех европейских странах, либо же его специфическим моментам и особым национальным проявлениям в каждой отдельно взятой стране. Можно было бы, например, задаться вопросом, в чем заключались различия между "историзирующим" искусством Германей с его воображаемыми мирами и используемыми для их выражения художественными формами<sup>45</sup>, и "историзирующим" искусством России, столь впечатляюще представленном в Третьяковской галерее. Чем от-

личается псевдоготика - "готицизм" в Германии от увлечения готическими мотивами в Англии, проявившимися как в искусстве, так и в тесно связанных с ним размышлениях об обновлении и упорядочении общества в викторианской Англии (А.У. Пуджин, У. Моррис, Дж. Раскин и др-)?<sup>46</sup> Какова специфика увлечения историзмом и, напротив, критики историзма во Франции, например у Флобера ("Саламбо", "Бувар и Пекюше") и у символистов (Ф. Юсман) в сравнении с современными им размышлениями и спорами по поводу историзма в Германии, в частности у Ницше и тех, на кого повлияла его философия?<sup>47</sup> А чем отличались в разных европейских странах на протяжении XIX в. дебаты по поводу отношения к историческим памятникам - их "сохранения" или же "реставрации" (Георг Дехио), споры, воплощенные результаты которых еще и в конце XX столетия зримо представляют нам в исходном виде основные проблемы историзма?<sup>48</sup>

Весьма продуктивным было бы сопоставление отмеченных историзмом "новых мифологий", в Германии, например у Рихарда Вагнера<sup>49</sup>, Пауля де Лагарда ("Немецкие записки", 1878) и Юлиуса Лангбе-ена ("Рембрандт как воспитатель", 1890), и далее, вплоть до Штефана Георге и георгеанцев<sup>50</sup>. В XIX в. речь не всегда шла прямо о создании "новых мифологий", но постоянно имелась в виду легитимация современности путем "присвоения" истории: например, в литературе и исторической живописи. И не только в живописи - была и "архитектурная легитимация": достройка средневековых соборов<sup>51</sup>, трансцендентный, имманентно включающий в себя новое понимание благочестия историзм замков баварского короля Людвига II<sup>52</sup> или же легитимация новой империи Гогенцоллернов 1871 г. при помощи аллюзий на "имперское величие" Гогенштауфенов (это лишь отдельные примеры); и наконец, историзм ратуш, театров и опер, вокзалов, тюрем, частных вилл, которым с последней трети XIX в. и вплоть до 1914 г. образованная и состоятельная буржуазия, уверенная в своем настоящем и будущем, творила собственную легитимацию, удостоверяя свои исторические корни<sup>53</sup>.

"Средневековье" и "Ренессанс" могли в равной степени служить выражению такой легитимации. Но в русле всеобщей веры в прогресс, в то, что "смысл истории" состоит в нарастающем "открытии мира и человека", на первых порах и почти до конца XIX столетия воображаемой путеводной эпохой для настоящего и будущего представлялось скорее Возрождение. Этот взгляд начал меняться с 80-х годов вместе с надломом самой парадигмы прогресса, вместе с усиливающимися тяготами современности с ее "позитивированностью", специализацией, технизацией всех областей жизни. Наряду с поиском в истории подтверждений для легитимации настоящего, постепенно (примерно с конца XIX столетия, но особенно на рубеже веков), все чаще и громче начала звучать критика современности, причем тоже обосновываемая исторически, прежде всего с тем или иным привлечением средне-вековья<sup>54</sup>.

Исторически воображаемое средневековье становится теперь как бы воплощением антисовременности, веком целостности и общности, противопоставляемым современному социуму с его фрагментированностью, партикуляризацией, специализацией и индивидуализацией. И в этом противопоставлении постепенно крепнет надежда на приближение нового средневековья. Здесь стоит вспомнить социолога Фердинанда Тенниса и его знаменитую книгу "Общность и общество" (1887), содержащую фундаментальную критику<sup>55</sup> деструктивности "современной эпохи", основанную на противопоставлении ей средневековья. Стоит также вспомнить и серьезные дебаты в сфере теории и истории искусства о "духе готики" и новом искусстве: современности требуется новое искусство, которое, конечно же, может возникнуть только из "духа" некоей новой "готики"<sup>56</sup> — идея, повлиявшая на "Баухауз" на заре его становления в конце 10-х — начале 20-х годов. Очевидным "ме-диевализмом" были проникнуты ранние фильмы Фрица Ланга, например "Нибелунги" (1924) и "Метрополис" (1927), а также значительные литературные произведения 20-х годов - "Волшебная гора" Томаса Манна (1924), в которых противопоставление "средневековья" "современной эпохе" обыгрывается то в духе притягания современности, то, напротив, в духе ее критики, "Лунатики" Германа Броха (1931-1932) с его критикой "разрушения ценностей" в эпоху Ренессанса, "средневековые"<sup>57</sup> романы Германа Гессе "Нарцисс и Гольдмунд" (1930) и "Игра в бисер" (начат в 1931 г.) . Знаменитый роман Роберта Музиля "Человек без свойств" (начат в 1920 г., опубликован в 1930 г.) - это вообще законченный анализ и критика историзма и созданных им общественных проблем современности. .

Лишь мимоходом упомянем многочисленные высказывания теологов, философов, социологов, правоведов и искусствоведов, чьи размышления о политике и обществе в Германии после 1918 г. строились с использованием противопоставления "Средневековье" - "Возрождение". На волне увлечения идейными конструкциями так называемой консервативной революции после катастрофы 1918 г. и опустошающих последствий (также и в области ментальности) так называемой инфляции 1923 г. речь Новалиса 1799 г. превратилась в культовое сочинение. Для многих историков и философов, искусствоведов, теологов, литературоведов, юристов и социологов идея грядущего нового средневековья оказалась тогда настолько убедительной, что в итоге они и в захвате власти национал-социалистами в 1933 г. усмотрели начало именно этого нового средневековья, которое преодолет индивидуализм, сможет основать новое "сообщество" и вообще раз и навсегда устранил все зло "современности", и не в последнюю очередь - сам историзм со всем его ценностным плюрализмом и релятивизмом. Антрополог и социолог Хельмут Плеснер первым проанализировал этот процесс в своей опубликованной еще в эмиграции (в 1935 г.) книге "Судьба немецкого духа на исходе буржуазной эпохи"<sup>59</sup> . 58

## ИСТОРИЗМ И ЕГО ВОЗДЕЙСТВИЕ НА НАУКУ. "КРИЗИС ИСТОРИЗМА"

Я обрываю мои рассуждения о формах проявления историзма в XIX-XX вв. и его воздействии на жизнь вообще, чтобы обратиться к другой теме: роль историзма в науке и в ее собственной рефлексии.

Я снова ограничусь Германией. Здесь для рассуждений об историзме начала XX в. центральным окажется понятие "кризис историзма" - кризис, в который и историческое мышление, и историческая наука были загнаны историзмом. Однако вернемся в XIX век. С начала этого столетия, а точнее, примерно с 30-х годов историческая наука переживала блистательный подъем и вскоре превратилась едва ли не в ведущую дисциплину века. Но каким образом историческое знание могло обосновать себя как науку? Вопрос об "исторической действительности", об условиях и возможностях, о широте и пределах этого знания стал вопросом фундаментальным, и ответы были даны весьма различные. Я попытаюсь кратко перечислить их в пяти пунктах.

1. Историческое познание Л. фон Ранке - "как это было на самом деле" - строилось как возможно более точное отображение исторической действительности. основополагающая идея Ранке: "узнавать, постигать и излагать факты такими, какими они являются" (так он формулировал<sup>60</sup> ее в письме к Генриху Ранке от 21 ноября 1831 г.), вытекала из своеобразной "исторической религии" а именно из понимания исторического познания как постижения идей, содержащихся в божественной мысли. Но могло ли такое обоснование сохранять свою убедительность в век стремительного исчезновения религиозных убеждений?

2. Уже в 40-е годы молодой Я. Буркхардт обозначил этот неслыханный подъем исторической науки как "истористический", как поиск замены традиций, утраченных в ходе Революции и переломов рубежа XVIII-XIX вв.<sup>61</sup> Историческая наука (как и другие дисциплины, оказавшиеся под влиянием исторической науки или же конструировавшиеся по ее образцу - теология, правоведение, экономика) анализировала себя под историческим углом зрения и оказывалась при этом порождением историзма. Но становление исторической науки в русле историзма имело и еще одну, куда более важную сторону. Через десять лет после Буркхардта И.Г. Дройзен в своей "Историке" (1857) писал: «Историческое исследование предполагает, что содержание нашего "я" также является многократно транслированным результатом исторического развития»<sup>62</sup> Соответственно историческая мысль, находящаяся под влиянием историзма, рассматривает "историю" не только в качестве предмета - ей приходится воспринимать и себя самое в качестве "исторического явления", т.е. явления, исторически сложившегося и исторически обусловленного. Тезис Дройзена шел вразрез с трансцендентно обосновываемым Ранке познанием идей. На основе кантианского критицизма Дройзен определил историческое познание как "исследование" .

(Forschung), а именно как познание в форме гипотез, продвигающееся вперед эмпирическими путями<sup>63</sup>

3. Столь непростое состояние исторической науки, находящейся в русле историзма, было осложнено еще двумя новыми "вызовами". Первый - возникновение эмпирической науки о природе, чье победное шествие также началось на рубеже 30-40-х годов с открытия основополагающего значения клетки для жизни растений, животных и человека<sup>64</sup>. Это открытие стало началом взлета эмпирического естествознания в современном понимании. Развитие нового эмпирического естествознания шло параллельно с развитием исторической науки и столь же блистательно. Однако, как известно, эмпирическое естествознание заявило претензию быть эталоном, сравнение с которым позволяет выяснить, является ли та или иная дисциплина наукой или же не является. Как могли историки ответить на этот вызов? В то время как ранкеанцы и неоранкеанцы, опираясь (впрочем, со временем все меньше) на свою "историческую религию", упорствовали в отстаивании исторического познания как постижения того, "как это было на самом деле", позитивистски настроенные сциентисты, вроде Т. Бокля или Г. Зибеля, пропагандировали приспособление к нормам познания естественнонаучной эмпирии<sup>65</sup>. В противоположность им Дройзен, как говорилось выше, обосновывал историческую науку на базе кантовской трансцендентальной философии как "исследование", дополняющее естественные науки, а философ Вильгельм Дильтей в своем "Введении в науки о духе" (1883) основывал историческое познание на "внутреннем опыте", утверждая при этом превосходство такой "науки о духе" над всеми "науками о природе", поскольку последние в состоянии охватить только "внешнюю сторону явлений"<sup>66</sup>.

4. К вызову со стороны естествознания в 70-е годы прибавился и второй. Ф. Ницше поставил под вопрос основы всякой науки вообще, в частности естественной и исторической. Ведь для Ницше историческая наука, определяемая историзмом, была глупостью, совращением и болезнью. Глупа история, ставшая наукой, потому что она постоянно продуцирует исторические факты, которые сама уже не в состоянии поставить ни в какую связь друг с другом. Совращением эта наука оказывалась потому, что провозглашаемая ею научная "объективность" в действительности есть фикция, не что иное, как идейное выражение воли к власти. И наконец, перепроизводство исторического знания (которое позволяет все что угодно показать в становлении и разложении) парализует всякие решения и всякие действия. Историческая наука парализует жизненные силы, а потому является «болезнью человека "современной эпохи"». Для излечения исторической науке следует перестать быть наукой и снова поставить себя на службу "жизни"<sup>67</sup>.

5. Так в чем же вообще может состоять смысл исторического познания, отмеченного историзмом, а значит и постоянным стремлением к собственному историзированию? Осталось ли в нем место для объективности и если да, то какого она рода? И что означает эта объектив-

ность в сравнении с объективностью эмпирического естествознания, претендующей быть нормативной? Эти вопросы с конца XIX в. задавали себе такие представители исторической культурологии, как Г. Зиммель, М. Вебер, Э. Кассирер и Э. Трёлч. Исходным пунктом их размышлений был историзм как<sup>68</sup> всеобщее историзирование всего существующего. Их ответы заслуживают специального изучения - по сочинению Зиммеля "Проблемы философии истории" (1892, 1905), по работе М. Вебера "Объективность социально-научного и социально-политического познания" (1904) и его знаменитому докладу "Наука как призвание"<sup>\*</sup>, который он произнес перед студентами в 1917 г.; по "Исследованиям об основных вопросах критики познания" (под названием "Сущностное понятие и функциональное понятие") Э. Кассирера (1910) и по многочисленным трудам Э. Трёлча, из которых мне хотелось бы особенно выделить его работу "Кризис историзма" (1921).

Названием этого сочинения Трёлч, как мы уже знаем, дал ключевое слово для всех последующих дискуссий. "Кризис историзма" — это кризис, в который историзм завел историческую мысль, историческое познание. Этот кризис, как объяснял Трёлч, имеет три измерения: вопрос об условиях исторического познания вообще (вместе с "болезненным вопросом о его объективности"), далее, вопрос об общественных условиях исторического познания и, наконец, вопрос о ценностях, на которых строится научное познание (здесь же имплицитно содержится и "обратный" вопрос: что именно может научное познание привнести в обоснование ценностей, т.е. вопрос об общественной значимости науки).

Ответы были весьма различными. М. Вебер и Г. Зиммель вновь попытались на основе кантовского критицизма<sup>69</sup> определить историческую науку как "исследование", "дополняющее" приемы и установки естествознания<sup>70</sup> Вебер при этом назвал исторически ориентированную культурологию "наукой о действительности"<sup>71</sup>. Э. Трёлч, напротив, попытался найти новое метафизическое обоснование подлинного исторического познания и с его помощью создать "культурный синтез" истории, который преодолет отрицательные последствия историзма и сможет убедительно обосновать новые ценности, подходящие для современного общества. Таким образом, Трёлч пытался установить новое единство<sup>71</sup> "науки" и "жизни" средствами науки в то время как Вебер и Зиммель (а после них, в конце 20-х годов и К. Манхейм) видели "решение" проблемы в осознании парадоксов - в признании существования полярных отношений между "наукой" и "жизнью", между "познавательным" . ,

\* На русском языке этот доклад известен под названием "Наука как призвание и профессия". Такой, несколько вольный, перевод должен был подчеркнуть двойственность значения немецкого слова Beruf. М. Веберу не нужно было объяснять своим слушателям, что он обыгрывает в заголовке общеизвестное (по крайней мере у протестантов) "этико-этимологическое" замечание Мартина Лютера о том, что "профессия" (Beruf) является Призванием (Berufung). — Примеч. переводчика.



192 Социальная история и история культуры

суждением" и "ценностным суждением", между "страстностью" и "профессионализмом", между "универсальностью" науки и очевидными, задаваемыми ею же самой "пределами", между "бесконечной наукой" и "конечным действием". К тому же речь шла не только об условиях, значимости и границах исторического познания в русле историзма, но всегда еще и об обосновании современной науки как культурной памяти, именно в форме "культурологии". А. Варбург открыто положил эту тему в основу своих исследований<sup>72</sup>. Широкий замысел оставшейся лишь в виде фрагмента работы Трёлча "Культурный синтез" (европейской истории) - это культурная память, точно так же, как и у Зиммеля в его так называемой большой "Социологии" (1908), с ее исследованиями форм обобществления, в которую включены обширные исторические изыскания. И, конечно же, здесь необходимо напомнить об исторических исследованиях Макса Вебера с предпринятым им сопоставлением культур и глубоким диахроническим охватом (в последний раз в "Собрании работ по социологии религии", 1920 г.). И наконец, "Философия символических форм" (1923-1929 гг.) Э. Кассирера - попытка обосновать в целом философию человеческой культуры, все ее ведущие линии и одновременно ее способы научного познания<sup>73</sup>.

#### ИСТОРИЗМ И ИСТОРИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРОЛОГИЯ СЕГОДНЯ

От тех подходов, которые были с 1880 по 1932 г. предложены в "осевом времени" культурологии, после 1933 г., как и после 1945 г., мало что осталось. Многие были оттеснены на второй план и забыты уже в 1918 г. и 20-е годы. Еще примечательнее то, что и сам процесс забывания в немалой степени погрузился в забвение. Исторические труды Трёлча вместе с представленной в них либеральной протестантской теологией были после 1918 г. подвергнуты критике и вытеснены так называемой диалектической теологией (в частности, Карл Барт), ориентировавшейся на Ницше<sup>74</sup>. Опубликованный в 1919 г. доклад М. Вебера "Наука как призвание" сразу же вызвал ожесточенные возражения со стороны представителей всех гуманитарных дисциплин. Результатом был массовый отказ от веберовской теории исторического познания и ее ориентации<sup>75</sup>. Пришла пора не "науки" (даже в форме, определенной кантовским критицизмом, которая позволяла сознавать не только значимость, но и пределы ее возможностей), но "жизни", не "отношений", но "сущностей" (Фридрих Гундольф). Не парадоксы современной науки были нужны, но все больше и больше - новая однозначность под знаком "целостности" и "сообщества". Такого рода замещения означали очень многое, причем отнюдь не только в академических вопросах. Ведь и М. Вебер (умер в 1920 г.), и Э. Трёлч (умер в 1923 г.) принадлежали, как известно, к тем ведущим ученым, которые поставили на службу молодой республике не только свой научный, но и политический автори-

тет, притом не только в качестве так называемых разумных республиканцев. Творчество Э. Кассирера было в 1933 г., как уже упоминалось, отправлено вместе с автором в изгнание и осталось там на многие десятилетия (даже после 1945 г.) - вплоть до конца 80-х годов. И здесь тоже есть над чем поразмыслить.

Почему, однако, происходит это возвращение проблемы историзма и почему новая рецепция исторической культурологии происходит в конце XX в.? Заключена ли в этом лишь тяга к почтительному поминовению прошлого? Я усматриваю в этом нечто гораздо большее, а именно воздействие историко-культурного процесса, значение которого заслуживает отдельного осмысления. Конечно, тут есть прямая связь с переломными 1989-1991 гг. "Смысл истории" драматически изменился в 1989 г., и это вновь ясно "продемонстрировало нам ее относительность", как недавно точно сформулировал Я. Ассманн<sup>76</sup>. Через 200 лет после Просвещения и Французской революции, но все еще в эпоху историзма мы вступаем в пору новых способов историзирования. А это означает, что мы заново оцениваем не только историю, но и историю исторической науки и историю ее исторических интерпретаций. Похоже, время множественных способов историзирования, в сущности, только сейчас и началось. Конечно, заслуживает осмысления то обстоятельство, что эта новая фаза, как мы уже видели, началась не одновременно с годом политического поворота - 1989, а несколько его предвосхитила. Поэтому, оставляя в стороне политические перемены 1989—1991 гг., стоило бы, возможно, признать, что новая рецепция исторической культурологии рубежа XIX-XX вв. отразила ту "неудачу в интеллектуальном осмыслении современности" в Германии, вехами которой стали 1914, 1918 и 1933 гг.<sup>77</sup> А уже за этим, в свою очередь, могло бы последовать признание того, что нам стоит воспринимать эпоху между 1890 и 1914 гг. или же между 1880 и 1933 гг. как "подлинное время расцвета современной культуры<sup>78</sup>, которая тогда поставила именно те эпохальные проблемы, которые волнуют нас еще и сегодня". Речь идет, таким образом, не о новом прочтении того или иного классика, а о целом ансамбле "классиков" с их постановкой и анализом того круга проблем, который отражает "современность" в ее целостности; эти проблемы встали во времена кризиса и стремительных изменений и сохраняют свою значимость и сегодня: "Мы признаем за классиками их значение, поскольку они были обеспокоены этими временами перемен и их интеллектуальным освоением"<sup>79</sup>.

Но какое конкретное значение для практики исторической науки сегодня может иметь напоминание об исторической культурологии рубежа веков - напоминание, которому следует быть чем-то большим, недели только исполненной пиетета "культурной памятью"? Помимо прочего, оно могло бы способствовать новому развитию "культурологических" подходов к вопросам, задаваемым историей<sup>80</sup>. Это могло бы означать и ставшее уже необходимым "раздисциплинирование" традиционных "гуманитарных" предметов. Р. Шартье недавно говорил о том,

что сейчас пришло время разрушать установившиеся границы между дисциплинами. Разумеется, такое необходимое, как я полагаю, "раздис-циплинирование" требует, чтобы в то же время параллельно шло, напротив, "дисциплинирование": отдельные культурологические предметы должны осмысливать под историческим углом зрения как свои специфические достижения, так и свои специфические возможности добиваться достижений и использовать эти возможности. Дело состоит не в упразднении и даже не в сглаживании специальных особенностей этих дисциплин, а в открытии их взаимодополняемости. Путь к созданию такой "культурологии" лежит не только через усилия по налаживанию "междисциплинарных" связей, недостатка в которых и без того нет, но только через осознание задачи установления общего "культурологического" сознания. .

- <sup>1</sup> Oexle O.G. Geschichte als Historische Kulturwissenschaft // Kulturgeschichte Heute / Hg. v. W. Hardtwig, H.-U. Wehler. Göttingen, 1996. S. 14-40; Idem. Auf dem Wege zu einer Historischen Kulturwissenschaft // Konkurrenten in der Fakultät. Kultur, Wissen und Universität um 1900 / Hg. v. C. König, E. Lammert. Frankfurt a. M., 1999. S. 105-123.
- <sup>2</sup> Hardtwig W., Wehler H.-U. Einleitung // Kulturgeschichte Heute... S. 7-13; Wehler H.-U. Kommentar // Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft / Hg. v. T. Mergel, T. Welskopp. München, 1997. S. 351-366.
- <sup>3</sup> Naturplan und Verfallskritik. Zu Begriff und Geschichte der Kultur / Hg. v. H. Brackert, F. Wefelmeyer. Frankfurt a. M., 1984; Kultur. Bestimmungen im 20. Jahrhundert / Hg. v. H. Brackert, F. Wefelmeyer. Frankfurt a. M., 1990. С позиции филолога-германиста см. также: Bollenbeck G. Bildung und Kultur: Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters. Frankfurt a. M., 1994. S. 229 ff.; Kultur und Kulturwissenschaften um 1900: Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft / Hg. v. Rudiger vom Bruch u. a. Stuttgart, 1989; Jaeger F. Bürgerliche Modernisierungskrise und historische Sinnbildung: Kulturgeschichte bei Droysen, Burckhardt und Max Weber. Göttingen, 1994.
- <sup>4</sup> овое открытие Кассирера началось с выходом книги: Krois J.M. Cassirer. Symbolic Forms and History. New Haven; L., 1987. За прошедшее с тех пор время литература о Кассирере стала практически необозримой. Ср.: Schwemmer O. Ernst Cassirer: Ein Philosoph der europäischen Moderne. B., 1997. Н
- <sup>5</sup> Lichtblau K. Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kulturosoziologie in Deutschland. Frankfurt a. M., 1996. S. 458 ff; близка к завершению гёттингенская диссертация Райнхарда Лаубе о социологии знания Карла Манхейма: Mannheims Wissenssoziologie: Eine Antwort auf die "Krise des Historismus".
- <sup>6</sup> Weber M. Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis // Idem. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen, 1982. S. 146-214, особенно S. 180-181.
- <sup>7</sup> Wehler H.-U. Deutsche Gesellschaftsgeschichte. München, 1987. Bd. 1. S. 10 ff.
- <sup>8</sup> Ср.: Tenbruck F. Representative Kultur // Idem. Perspektiven der Kulturosoziologie-Gesammelte Aufsätze. Opladen, 1996. S. 99-124, особенно: S. 104 ff. О практике ср.: Oexle O.G. Memoria als Kultur // Memoria als Kultur / Hg. v. O.G. Oexle. Göttingen, 1995. S. 9-78.

- <sup>9</sup> Weber M. p. cit. S. 175. O
- <sup>10</sup> Tenbruck FOP. cit. S. 105. .
- <sup>11</sup> Berger P.L. Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie. Frankfurt a. M., 1973. S. 7-8.
- <sup>12</sup> Tenbruck F. . 105. Op. cit. S
- <sup>13</sup> Soeffner H.G. Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags II. Frankfurt a. M., 1995. S. 16.
- <sup>14</sup> Daniel U. Quo vadis Sozialgeschichte? Kleines Pladoyer für eine hermeneutische Wende // Sozialgeschichte, Alltagsgeschichte, Mikro-Historie / Hg. v. W. Schulze. Gottingen, 1994. S. 54-64, особенно S. 60.
- <sup>15</sup> Chartier R. L'Histoire Culturelle entre "Linguistic Turn" et Retour au Sujet // Wege zu einer neuen Kulturgeschichte. Mit Beiträgen von Rudolf Vierhaus und Roger Chartier / Hg. v. H. Lehmann. Gottingen, 1995. S. 29-58, особенно S. 46; cp.: Idem. Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquietude. P., 1998.
- <sup>16</sup> Scoff L.A. Max Webers Begriff der Kultur // Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik / Hg. v. G. Wagner, H. Zipprian. Frankfurt a. M., 1994. S. 678-699; цитату см.: S. 686.
- <sup>17</sup> Weber M. Op. cit. S. 170 ff., 192 ff; Barrelmeyer U. Geschichtliche Wirklichkeit als Problem. Untersuchungen zu geschichtstheoretischen Begründungen historischen Wissens bei Johann Gustav Droysen, Georg Simmel und Max Weber. Münster / Westf., 1997; Oexle O.G. Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft. Momente einer Problemgeschichte // Naturwissenschaft, Geschichtswissenschaft, Kulturwissen-schaft: Einheit - Gegensatz - Komplementarität? / Hg. v. O.G. Oexle. Gottingen, 1998. S. 99-151; Kruse V. "Geschichts- und Sozialphilosophie" oder "Wirklichkeit-swissenschaft"? Die deutsche historische Soziologie und die logischen Kategorien Rene Konigs und Max Webers. Frankfurt a. M., 1999.
- <sup>18</sup> Assmann J. Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München, 1992.
- <sup>19</sup> Ibid. S. 21; cp.: Idem. Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität // Kultur und Gedächtnis / Hg. v. J. Assmann, T. Holscher. Frankfurt a. M., 1988. S. 9-19, особенно S. 9.
- <sup>20</sup> Assmann J. pten: Eine Sinngeschichte. München; Wien, 1996. Agy
- <sup>21</sup> Ibid. S. 475.
- <sup>22</sup> Oexle O.G. Memoria als Kultur... S. 69 ff.
- <sup>23</sup> Idem. Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus: Studien zu Problemge-schichten der Moderne. Gottingen, 1996 (статьи 1984-1996 гг., относящиеся к данной теме). Кроме того, см.: Wittkau A. Historismus. Zur Geschichte des Begriffs und des Problems. Gottingen, 1992; Ed. 2. 1994; Germer A. Wissenschaft und Leben: Max Webers Antwort auf eine Frage Friedrich Nietzsches. Gottingen, 1994.
- <sup>24</sup> Troeltsch E. Die Krisis des Historismus // Die neue Rundschau. 1922. XXXII. Jahrgang der freien Bühne 1. S. 572-590. Ср. также большой труд Трёльча 1922 г.: Der Historismus und seine Probleme (Gesammelte Schriften 3, 2). Aalen, 1977 (перепечатка с издания: Tübingen, 1922).
- <sup>25</sup> См.: Oexle O.G. Troeltschs Dilemma (в печати). Mannheim K. Historismus // Idem. Wissenssoziologie. Auswahl aus deni Werk // Hg. v. K.H. Wolff. Neuwied, 1970. S. 246.
- <sup>26</sup> Ср. сборники: Historismus in den Kulturwissenschaften. Geschichtskonzepte, Historische Einschätzungen, Grundlagenprobleme / Hg. v. O.G. Oexle, J. Riisen. Köln; Weimar; Wien. 1996; Historismus am Ende des 20. Jahrhunderts. Eine internationale

- Diskussion / Hg. v. G. Scholtz. B., 1997. Оценку дискуссии см.: Werner M. La critique de l'historisme chez Benjamin: quelques remarques sur la conception de l'histoire dans l'oeuvre tardive // *Etudes Germaniques: Revue de la Societe des Etudes Germaniques*. 1996. 51. P. 29-42; Veit-Brause I. Eine Disziplin rekonstruiert ihre Geschichte: Geschichte der Geschichtswissenschaft in den 90er Jahren (I) // *Neue Politische Literatur*. 1998. 43. S. 36-66; Schulin E. Neue Diskussionen über Historismus // *Storia della Storiografia*. 1998. 33. S. 109-117.
- <sup>27</sup> Oexle O.G. Meinecke's Historismus: Über Kontext und Folgen einer Definition // *Historismus in den Kulturwissenschaften...* S. 139-199. Ср. также основополагающие статьи И. Рюкерта: Ruckert J. Vom Umgang mit der Geschichte, juristisch und historisch // *Geschichtsdiskurs*. Bd. 3: Die Epoche der Historisierung / Hg. v. W. Kuttler u.a. Frankfurt a. M., 1997. S. 298-320; Scholtz G. Zur Strukturwandel in den Grundlagen kulturwissenschaftlichen Denkens (1880-1945) // *Ibid.* Bd. 4: Krisenbewußtsein, Katastrophenerfahrungen und Innovationen 1880-1945 / Hg. v. W. Kuttler u.a. Frankfurt a. M., 1997. S. 19-50; Graf F.W. Geschichte durch Übergeschichte überwinden. Anthistoristisches Geschichtsdenken in der protestantischen Theologie der 1920er Jahre // *Ibid.* S. 217-246.
- <sup>28</sup> Cp.: Aufklärung und Geschichte. Studien zur deutschen Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert / Hg. v. H.E. Bodeker u.a. Göttingen, 1986.
- <sup>29</sup> Niefanger D. Produktiver Historismus. Raum und Landschaft in der Wiener Moderne; Tübingen, 1993; *Historismus und literarische Moderne* / Hg. v. M. Bafiler u.a. Tübingen, 1996.
- <sup>30</sup> Hofmann W. Das Irdische Paradies. Motive und Ideen des 19. Jahrhunderts. München, 1974. S. 254 ff.
- <sup>31</sup> Hofmann W. Das entzweite Jahrhundert. Kunst zwischen 1750 und 1830. München, 1995.
- <sup>32</sup> Der Traum vom Glück. Die Kunst des Historismus in Europa / Hg. v. H. Fillitz. Wien; München, 1996. S. 114—115. Этот внушительный том носит лишь описательный характер.
- <sup>33</sup> Miller N. *Archaologie des Traums: Ein Versuch über Giovanni Battista Piranesi*. München, 1978 und 1994.
- <sup>34</sup> Hofmann W. Das entzweite Jahrhundert... S. 119 ff.
- <sup>35</sup> Цит. по: Hofmann W. *Das Irdische Paradies...* S. 256.
- <sup>36</sup> Burckhardt J. *Über das Studium der Geschichte* / Hg. v. P. Ganz. München, 1982. S. 229.
- <sup>37</sup> Ozouf M. *La fête révolutionnaire 1789-1799*. P., 1976. P. 322 ff.
- <sup>38</sup> Ritter H. Die Religion der Zukunft // *Frankfurt Allgemeine Zeitung*. 29.3.1997.
- <sup>39</sup> Hoeges D. Der Kampf um die Geschichte. Das Mittelalter in Restauration und Julimonarchie - Ein Paradigma selektiver Rezeption // *Mittelalter-Rezeption* / Hg. -R.R. Grimm. Heidelberg, 1991. S. 227-242. v
- <sup>40</sup> *Ibid.* S. 231.
- <sup>41</sup> Oexle O.G. Die Moderne und ihr Mittelalter. Eine folgenreiche Problemgeschichte // *Mittelalter und Moderne: Entdeckung und Rekonstruktion der mittelalterlichen Welt* / Hg. v. P. Segl. Sigmaringen, 1997. S. 307-364.
- <sup>42</sup> Frank M. *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*. Frankfurt a. M., 1982. T. I; *Idem. Gott im Exil: Vorlesungen über die Neue Mythologie*. Frankfurt a. M., 1988. T. II.
- <sup>43</sup> *Mythologie und Vermittlung. Hegels "ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus"* / Hg. v. C. Jamme, H. Schneider. Frankfurt a. M., 1984.
- <sup>44</sup> Oexle O.G. Die Moderne und ihr Mittelalter... S. 326 ff.
- <sup>45</sup> См., напр.: Gross F. *Jesus, Luther und der Papst im Bilderkampf 1871 bis 1918: Zur Malereigeschichte der Kaiserzeit*. Marburg, 1989.

- <sup>46</sup> Kemp W. John Ruskin. Leben und Werk. Munchen, 1983; Viktorianische Malerei / Hg. v. r. Hamlyn u.a. Munchen; L., 1993; Gothic Revival. Architecture et arts decoratifs de l'Angleterre victorienne. P., 1999.
- <sup>47</sup> Qexle O.G. Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus... S. 53 ff., 75 ff.
- <sup>48</sup> Denkmalpflege. Deutsche Texte aus drei Jahrhunderten / Hg. v. N. Huse. Munchen, 1984.
- <sup>49</sup> Walther H.G. Abschied von der Geschichte und Mythenzauber. Das Mittelalter des 19. Jahrhunderts in Richard Wagners "Ring des Nibelungen" // Mittelalter und Moderne: Entdeckung und Rekonstruktion... S. 253-278.
- <sup>50</sup> Qexle O.G. Das Mittelalter als Waffe: Ernst H. Kantorowicz' "Kaiser Friedrich der Zweite" in den politischen Kontroversen der Weimarer Republik // Idem. Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus... S. 163-215, особенно S. 186 ff. На рус. яз. см.: Эксле О.Г. Немцы не в ладу с современностью. "Император Фридрих II" Эрнста Канторовича в политической полемике времен Веймарской республики // Одиссей 1996. М., 1996. С. 213-236.
- <sup>51</sup> Borger-Keweloh N. Die mittelalterlichen Dome im 19. Jahrhundert. Munchen, 1986.
- <sup>52</sup> Evers H.G. Ludwig II. von Bayern. Theaterfurst - Konig - Bauherr. Gedanken zum Selbstverstandnis. Munchen, 1986.
- <sup>53</sup> Об этом см., напр.: Krings U. Bahnhofsarchitektur. Deutsche GrofJstadtbahnhofe des Historismus. Munchen, 1985.
- <sup>54</sup> Oexle O.G. Die Moderne und ihr Mittelalter... S. 329 ff.
- <sup>55</sup> Ibid. S. 320 ff.
- <sup>56</sup> Bushart M. Der Geist der Gotik und die expressionistische Kunst. Kunstgeschichte und Kunsttheorie 1911-1925. Munchen, 1990.
- <sup>57</sup> Oexle O.G. Die Moderne und ihr Mittelalter... S. 338 ff.
- <sup>58</sup> Об этом см.: Oexle O.G. Das Mittelalter und das Unbehagen an der Moderne. Mittela-Iterbeschworungen in der Weimarer Republik und danach // Idem. Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus... S. 137-162; Idem. oderne und ihr Mittelalter... S. 338 ff., 348 ff. Die M
- <sup>59</sup> Pefiner H. Die verspatete Nation. Uber die politische Verfuhrbarkeit burgerlichen Geistes. Stuttgart, 1959. Первое издание 1935 г. вышло под названием "Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner burgerlichen Epoche".
- <sup>60</sup> Cp.: Hardtwig W. Geschichtsreligion - Wissenschaft als Arbeit - Objektivitat. Der Historismus in neuer Sicht // Historische Zeitschrift. 1991. Bd. 252. S. 1-32.
- <sup>61</sup> Hardtwig W. Geschichtsschreibung zwischen Alteuropa und moderner Welt. Jacob Burckhardt in seiner Zeit. Gottingen, 1974. S. 37 ff.
- <sup>21</sup> Droysen J.G. Historik. Rekonstruktion der ersten vollstandigen Fassung der Vorlesungen (1857), Grundrip der Historik in der ersten handschriftlichen (1857/1858) und der letzten gedruckten Fassung (1882) /Textausgabe v. P. Leyh. Stuttgart; Bad Cannstatt, 1977/78. 399.
- <sup>63</sup> Barrelmeyer U. Op. cit. S. 32 ff.
- <sup>64</sup> Oexle O.G. Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft. S. 107 ff.; cp.: Wittkau-Horgby A. Materialismus. Entstehung und Wirkung in den Wissenschaften des 19. Jahrhunderts. Gottingen, 1998.
- <sup>65</sup> Fuchs E. Henry Thomas Buckle, Geschichtsschreibung und Positivismus in England <sup>u</sup> nd Deutschland. Leipzig, 1994; Idem. Positivistischer Szientismus in vergleichender Perspektive: Zum nomothetischen Wissenschaftsverständnis in der englischen, ainerikanischen und deutschen Geschichtsschreibung // Geschichtsdiskurs. Bd. 3: Die Epoche der Historisierung. S. 396-423.

<sup>66</sup> Oexle O.G. aturwissenschaft und Geschichtswissenschaft. S. 117 ff. N

<sup>67</sup> Germer A. p. cit. O

<sup>68</sup> Kruse V. cit. S. 39 ff. Op.

<sup>69</sup> Barrelmeyer V. Op. cit.

<sup>70</sup> Это точно объясняет Крузе: Kruse V.

<sup>71</sup> Oexle O.G. Troeltschs Dilemma.

<sup>72</sup> Капу R. Mnemosyne als Programm. Geschichte, Erinnerung und die Andacht zum Unbedeutenden im Werk von Usener, Warburg und Benjamin. Tübingen, 1987. S. 129 ff.

<sup>73</sup> См. в ретроспективном ракурсе очерк Кассирера "An Essay on Man" 1944 г. (также: New Haven; L., 1972); ср.: Cassirer E. Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur. Frankfurt a. M., 1990.

<sup>74</sup> Graf F.W. p. cit. O

<sup>75</sup> Oexle O.G. Das Mittelalter als Waffe... S. 191 ff.

<sup>76</sup> Assmann J. Agypten... S. 10.

<sup>77</sup> Lichtblau K. Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende... S. 25.

<sup>78</sup> Lichtblau K. Georg Simmel. Frankfurt a. M.; N.Y., 1997. S. 14.

<sup>79</sup> Rammstedt O. Umgang mit Klassikern // Soziologische Revue. 1995. 18. S. 515-520.

<sup>80</sup> Oexle O.G. Geschichte als Historische Kulturwissenschaft...

<sup>81</sup> Chartier R. L'Historie Culturelle... P. 49.

Перевод с немецкого М.А. Бойцова Op. cit.