Жак Рансьер

Понятие анахронизма и истина историка

В предисловии к своей книге «Проблема неверия в XVI веке. Религия Рабле» Люсьен Февр сообщает нам следующее: «Проблема заключается в том, чтобы с точностью установить, какие нужно принять предосторожности и каким правилам нужно следовать, чтобы избежать тягчайшего из всех грехов, непростительного греха — анахронизма» [Febvre, 1968, p. 15].

Этот отрывок ставит перед нами сразу три вопроса, которые я постараюсь здесь разграничить. Первое: почему анахронизм является для историка самым непростительным из всех грехов? Второе: чем должен быть анахронизм, чтобы стать таким грехом? Третье: чем должна быть история, чтобы анахронизм можно было наделить статусом смертного греха, направленного против ее духа? Эти три вопроса вписываются в более широкую рамку — рамку размышления над вопросом об истине в истории, размышления, направление которого задается определенной гипотезой. Сперва я обозначу ее в самом общем виде. Моя гипотеза заключается в том, что формирование истории в качестве научного дискурса вовлекает целый узел философских проблем, которые не имеют ничего общего с вопросами «методологии» или «эпистемологии» истории. Этот узел проблем касается отношения между временем, речью и истиной. Но в рассуждениях историков он никогда не рассматривается как таковой. Имея дело с этим узлом философских проблем, историки пользуются поэтическими средствами создания исторического повествования. Слово «поэтический» я употребляю здесь в классическом смысле — как то, что связано с *tekhnè* — с умением создать некий сюжет, продумать его композицию и надлежащим образом выразить словами (то есть с тремя традиционными функциями *inventio*, *dispositio* и *elocutio*. Итак, мою гипотезу можно сформулировать следующим образом: история как наука формируется через использование литературных приемов при решении философских

Жак Рансьер — французский политический философ, professor emeritus Университета Париж-VIII.

Перевод с французского выполнен Валерией Земсковой по изданию: Rancière Jacques. Le concept d'anachronisme et la vérité de l'historien // L'Inactuel n°6, Calmann-Lévy, 1996. P. 53-68. Публикуется с разрешения автора.

вопросов, которые она не признает в качестве таковых. Поэтому к нашему рассмотрению проблемы стоит добавить следующее: анахронизм — это *поэтическое* понятие, которое используется вместо философского правила при решении вопросов, касающихся статуса истины в дискурсе историка.

Теперь мы можем вернуться к нашей цитате и к первому вопросу, который она ставит перед нами: в чем состоит отличительная негативная особенность (*privilège négatif*) анахронизма?

Чтобы ответить на этот вопрос, мы прежде всего должны спросить себя, каково первое значение (*signification minimale*) этого слова. В словаре Робера[1] приводится следующее определение: «Помещение события, обычая, персоналии и т. д. в эпоху, отличную от той, к которой они принадлежат или которой они соответствуют в действительности». Это определение ставит перед нами новую проблему. Первое значение приставки *ана-* указывает на движение от позади стоящего к стоящему впереди, от более позднего времени к более раннему, и согласно этому значению анахронизм — ошибка, связанная с тем, что какое-либо событие помещается слишком рано. Логично предположить, что существует и симметричная ошибка, при которой какое-либо событие помещается слишком поздно. На самом деле, словари XIX века свидетельствуют о попытке внести подобный рационализм в лексику. В противовес греху анахронизма был создан грех парахронизма. Более того — было изобретено и обобщающее понятие: «метахронизм», видами которого являлись «прохронизм» и «парахронизм». Однако это разделение просуществовало недолго, и в итоге для описания всех видов хронологических ошибок осталось лишь понятие анахронизма.

В чем же особенность этого термина? На мой взгляд, она состоит в двойном значении приставки *ана-*. Эта приставка описывает также и другой тип движения: снизу вверх, из чего можно вывести следующую гипотезу: анахронизм называется именно так потому, что речь идет не только о правильной последовательности. Проблема касается не горизонтальной плоскости порядка времен, но вертикальной плоскости порядка времени в иерархии сущностей. Это проблема разделения времени (*partage du temps*) — в смысле того, что «кто-то получает свою долю» («*ce que l'on reçoit en partage*»). Вопрос анахронизма касается того, что время разделяет с истиной, когда речь идет о вертикальном порядке, который соединяет время с тем, что существует над временем, то есть с тем, что обычно называют вечностью.

---

1 Толковый словарь французского языка — здесь и далее все постраничные сноски, в том числе ссылки на книги сделаны переводчиком.

Рассмотрим по отдельности составляющие проблемы. Подчеркнем еще раз, что анахронизм не связан с простым движением назад (*la remontée*) от одной даты к другой. Он связан с движением вверх (*la remontée*)[1] от исчисляемого времени к тому, *что не является исчисляемым временем*. Это движение, в свою очередь, описывает два разных типа отношений, о которых я последовательно расскажу. Первое — это движение к временам, события которых датировать невозможно — к легендарным временам. Европейская гуманистическая культура знала три значительные системы летоисчисления: христианскую, определяемую рождением Иисуса Христа, римскую, ведущую отсчет *ab urbe condita*[2] и греческую, связанную с олимпиадами. Итак, сначала анахронизм был связан с соединением времен. Он состоял в совмещении легендарных времен и времен с утвержденной хронологией (какова бы ни была ее точность). В классическую эпоху в качестве главного примера анахронизма приводилась Вергилиева история о влюбленных Дидоне и Энее. Отметим: в данном случае анахронизм, ошибка против истории par excellence, касается двух вымышленных персонажей, никак не связанных с исторической реальностью. Причина этой кажущейся странности очень проста: прежде чем определить обязанности историка, анахронизм определяет права поэзии и литературы. Вергилий виноват не в том, что то, что было позже (Карфаген), он поместил раньше (во времена Троянской войны). Но он совместил две эпохи, которые подчиняются двум разным режимам истины и предъявляют вымыслу неодинаковые требования. Троянская война и Эней принадлежат легендарным временам, а основание Карфагена, даже если оно предшествовало основанию Рима, относится к римской системе летоисчисления. По отношению к временам Энея поэт обладает неограниченной свободой — за исключением того, что он не должен противоречить Гомеру. Но в отношении времени Карфагена ситуация совершенно иная — оно не может сочетаться ни с каким другим временем.

Таким образом, анахронизм подчиняется истине в поэзии прежде, чем истине в науке. И именно в споре о правах вымысла определятся те характеристики понятия «анахронизм», которые перейдут в наследство к историкам [подробнее об этом: Nelson, 1973]. В оживленных спорах XVI века о правах поэтов родилось следующее важное правило: права вымысла обратно пропорциональны приближенности событий во времени. Чем ближе они к настоящему, тем

1 Французский глагол *remonter* соединяет в себе как значение «подниматься по реке», то есть «возвращаться назад», так и значение «подниматься вверх».

2 От основания города (лат.).

меньше позволено выдумывать, тем больше вымысел приближается к границе, где ложь становится проверяемой. Дискуссии о поэзии высвободили идею сущностной связи между истиной и настоящим, и далее мы увидим, какие последствия это имело для науки.

Это относилось к движению от исторических времен к легендарным. Но сущностная связь между истиной и настоящим проявляется в другом типе движения (*dans une autre remontée*). Грех против порядка следования исторических времен отсылает к другому греху — греху против иерархического порядка, согласно которому время последовательностей подчиняется времени, которое не знает последовательности; время хронологии зависит от времени без хронологии: от чистого настоящего или вечности. Анахронизм, как мы уже поняли, это ошибка, связанная не с датами, но с эпохами. А эпохи — это не просто отрезки длящихся последовательностей, эпохи маркируют особые режимы истины, отношения между порядком времени и порядком того, что находится вне времени. В начале «Разговора о всеобщей истории» Ж.-Б. Боссюэ указывает своему ученику — наследнику престола — на необходимость различать разные времена, то есть, прежде всего, отличать, что́ принадлежит ко времени закона природы, что́ — ко времени писаного закона, а что́ — ко времени закона Евангелия. Таким образом, эпоха — это отрезок времени, который определяется экономией откровения, экономией такого вида, в котором вечность проявляет истину и делает ее познаваемой во времени.

Христианская экономия откровения — это экономия искупления ошибки. Но за искуплением ошибки во времени еще существует вопрос искупления самого времени. За отношением слабого (*faillible*) и смертного человека к Вечности существует отношение порядка становления к порядку того, что всегда тождественно самому себе. То есть, скажем кратко, речь идет об отношении между *Хроносом* и *Эоном*, между временем и вечностью. За Библией и Блаженным Августином — Тимей и ставшая известной формула (хотя в таком виде она и не присутствует в тексте): «Время — это подвижный образ неподвижной вечности»[1]. Эта формула уточняет идею «искупления времени». Искупить время, искупить ложность становления — значит сделать время как можно более «похожим» на то, копией чего оно является: на вечность Эона. И достоверность истории зависит — еще до всякого «метода» — от этого акта искупления. Итак, искупить время — это не значит внести в него правильный порядок согласно закону последовательности, потому что именно зависимость от последовательности делает время непохожим на вечность. Как раз нао-

1 См.: Платон. Тимей, 37c-38b (пер. С. С. Аверинцева).

борот, искупить время — значит избавиться от последовательности как таковой и заменить ее образом, настолько похожим на вечность истины, насколько возможно. Это значит противопоставить время, которое есть тотальность, времени, которое есть разнородность последовательно расположенных частей. При этом существует два основных образа тождественности истины во времени. Первый — это причинно-следственный порядок, который помещает связь причины и следствия на место «до» и «после» событий. Второй — это постоянство, время, свернувшееся в эпохи, которые внутренне определяются присущими им феноменами.

Первый образ тождественности истины во времени, первый способ искупления времени заменяет порядок последовательности событий логическим порядком их взаимной обусловленности — тем, что Полибий во II веке до нашей эры назвал их *symplokhè*[1]. Задача историка, согласно Полибию, впервые ее определившего, — сделать видимым это *symplokhè*, которое действует таким образом, что не существует сначала одного события, а потом другого, но существует значащая тотальность. Совершенно ясно, что Полибий в своем описании опирается на вполне конкретный текст Аристотеля — не «Физику», а «Поэтику». Теория *symplokhè* соответствует аристотелевской иерархии между философией, поэзией и историей. Аристотель утверждает, что в поэзии больше философского, чем в истории. История — это сфера *kath'hekaston*, «одного за другим». История сообщает нам, что сначала было одно событие, а после него — другое. А вот поэзия — это сфера общего, *katholon*, поскольку поэзия помещает все действия в единую общность. Она создается двумя способами — согласно необходимости либо согласно правдоподобию. Поэзия, которая создает правдоподобную связь между выдуманными событиями, обладает теоретическим превосходством над историей, которая точно говорит, что сначала было одно достоверное событие, потом другое, а затем третье.

Важное следствие, вытекающее отсюда, некоторым образом ставит под сомнение телеологическую честность победы научных истин над поэтическими вымыслами: повышение значимости истории в качестве истинного дискурса происходит за счет ее способности стать похожей на поэзию и имитировать у себя наличие силы поэтической всеобщности. Именно это и делает Полибий, когда вводит в науку философскую интригу будущего, интригу необходимости. Полибию нужно было описать пятидесятилетний отрезок времени, отмеченный постоянными победами римлян над карфагенянами и македонянами. Создание истории как науки со-

1 Переплетение (греч.).

стояло, таким образом, в том, чтобы показать, что ряд этих побед и ошеломительная экспансия Римской империи — дело не случая, но провидения. Итак, режим исторической истины создается благодаря особой связи между поэтической логикой, подчиняющей сюжет необходимости или правдоподобию и «теологической» логикой проявления порядка божественной истины в порядке человеческого времени.

Таков первый способ искупить время и укоренить историю в истине. Он состоит в том, чтобы подчинить время необходимой последовательности событий (*subsumer le temps sous l'intrigue d'un enchaînement nécessaire*). Теперь я перехожу к описанию второго способа искупить время, который ведет нас к самой сути вопроса, заданного нами в самом начале. Речь идет о том, чтобы представить время как целое. Этот способ связан не с тем, что это целое мыслится как переплетение причин и следствий согласно некоему трансцендентному принципу. Речь идет о том, чтобы конституировать само время как принцип имманентности, подчиняющий все феномены закону внутреннего соответствия (*loi d'intériorité*). Таким образом, историческая истина — это имманентность времени в качестве принципа со-присутствия и со-принадлежности (*co-présence et de co-appartenance*) феноменов. И время функционирует так, что становится похожим на вечность или замещает ее. Оно удваивается, будучи принципом настоящего — и вечности — внутреннее по отношению к темпоральности феноменов. Этот второй способ искупления времени лежит в основе современного определения научности истории. И именно по этой причине история считает анахронизм смертным грехом: грехом против присутствия вечности во времени, существования вечности *в качестве* времени.

Чтобы проиллюстрировать эти утверждения, мы вернемся к цитате из книги Люсьена Февра, которая стала нашим отправным пунктом. Один из основателей «Анналов», отец-основатель французской исторической школы, Люсьен Февр, как известно, является воплощением одной из современных парадигм научности истории. Также известно, что основание этой школы покоится на нескольких принципах, связанных с теоретическим разрывом. Первый принцип утверждает разрыв с так называемой событийной историей, аристотелевской историей *kath'hekaston*, воплощенной в последовательности королей, войн и соглашений и рассказанной придворными историками. В дальнейшем мы увидим, что грех анахронизма не может (не противореча этому разрыву) быть связан с ошибкой в хронологии и помещением событий в более раннее время. Второй принцип порывает с первой формой искупления событийности. Эта форма, созданная Полибием и усовершенствованная Блаженным Августином и Боссюэ, представляет историю в виде последователь-

ности событий, направляемых провидением. Между XVIII и XIX веками эта провиденциальная история была рационализирована. Сначала она приняла секуляризованную форму универсальной истории как истории развития человеческого разума, а потом научную форму причин, которые с необходимостью вытекают из условий человеческих действий. Научная парадигма истории, разработанная школой «Анналов», равным образом отвергает и такого рода научность в истории, оперирующую понятиями законов и причин. Чем же тогда будет определяться научность исторического дискурса? Традиционно она определяется через две инверсии — по двум осям — диахронии и синхронии. По первой оси противопоставляется долгое время — циклов и структур — и краткое время событий. По второй оси история королей, войн и соглашений противопоставляется толще социального, то есть переплетению способов действовать, жить и думать — от простейших форм продуктивной и репродуктивной деятельности до более или менее разработанных представлений, через которые люди проживали свое отношение к этим простейшим формам (*ces conditions élémentaire*).

Моя гипотеза состоит в том, что это двойное превосходство — долгого времени над кратким и превосходство глубины социального над поверхностностью событий — это, прежде всего, превосходство определенного типа времени: времени, которое производит свою собственную истину, производит вечность, которая растворяется в нем. Я бы хотел показать это на конкретном примере из книги Люсьена Февра, на примере его рассуждения о «религии» Рабле. Эта книга была рождена во вполне определенных обстоятельствах, она была ответом на предисловие, написанное Абелем Лефраном к его изданию «Пантагрюэля»[1]. По мнению Лефрана, формы раблезианской пародии скрывают за собой попытку разрушить христианскую религию как таковую. Люсьен Февр берется опровергнуть этот тезис, согласно которому Рабле был человеком неверующим, но вынужденным (под давлением своего времени) скрывать неверие за двусмысленностью пародии. Однако задача Люсьена Февра состоит не в том, чтобы защитить Рабле от обвинений в атеизме. Его задача — опровергнуть концепцию истории, которая поддерживает утверждения Абеля Лефрана, концепцию, согласно которой в данной эпохе существуют люди, опережающие свое время. То есть задача Февра — сражаться с анахронизмом. Только — отметим это особо — анахронизм касается не фактов, а мышления.

1 Абель Лефран был одним из крупнейших исследователей творчества Рабле. С 1912 года под его редакцией стало выходить комментированное издание произведений Рабле, первой книгой которого был «Пантагрюэль».

Тезис Люсьена Февра состоит в следующем: ошибочно представлять Рабле как неверующего, прячущегося под маской пародии, поскольку это анахронизм. Говорить так — значит приписывать времени Рабле мысли, которые этому времени не принадлежат. Февр говорит нам, что Абель Лефран «допустил серьезнейший и нелепейший анахронизм из всех возможных — как если бы (только в области идей) — он снабдил Диогена зонтиком, а Марса — пулеметом». Сравнение хоть и яркое, но только кажущееся правильным.

На самом деле, у нас достаточно оснований, чтобы утверждать, что во времена Диогена не использовали зонтики и что во времена — не Марса, конечно, — изображавших его скульпторов и их моделей не пользовались пулеметами. И мы можем сказать с достаточной степенью уверенности, что у Диогена не было зонтика, а у римских полководцев не было пулеметов. Но утверждение, будто у Рабле не могло возникнуть мысли, что христианская религия — лишь пустая шутка, ставит совсем другие с точки зрения верифицируемости проблемы. И именно там, где заканчивается область проверяемого, вступает в игру обвинение в анахронизме. Оно указывает не на то, что нечто не существовало в определенное время, а на то, что это нечто *не могло существовать* в это время.

Именно так и поступает Люсьен Февр. Его первоначальный вопрос можно было бы сформулировать так: правда ли, что Рабле был неверующим? Но, как говорит нам Февр, такая формулировка годится лишь для школьного экзамена. Ученый же поставит вопрос по-другому. Он спросит: «Возможно ли, чтобы Рабле был неверующим?» А историк изменит (*modalisera et temporalisera*) эту логическую формулировку так: «*Возможно ли, чтобы он не был верующим*?»

Конечно, заданный таким образом, этот вопрос требует почти машинального ответа. Рабле не мог быть неверующим. А почему? Не потому, что нам доподлинно известно, что он им не был. Мы никогда не узнаем, о чем думал Рабле. Но он не мог быть неверующим, потому что, чтобы быть неверующим, нужно, чтобы было возможно им быть. А для этого необходимо, чтобы существовала возможность такой возможности. Вопрос, как утверждает Февр, не в том, чтобы узнать, легко ли жилось неверующим в XVI веке. Во все времена существовали «горячие головы» (*«cerveaux brûlés»*), которые могли утверждать или отрицать все, что угодно — причина, по которой они становились также и горящими телами (*«corps brûlés»*). Горячие головы, которые не знают, что́ возможно, а что́ невозможно, не доказывают ничего. И поэтому стоит придерживаться строгой формы вопроса: «Не будем спрашивать себя, дался ли разрыв легко, но спросим, были ли выполнены условия, которые могли сделать такой разрыв возможным» [Febvre, 1968, p. 307]. Ответ на этот вопрос отрицательный: условия для возникновения возможности такой

возможности во времена Рабле выполнены не были. Почему же? Очень просто — потому что на это не было времени. Реальность эмпирического времени подтверждает невозможность, которая была вписана во время в качестве трансцендентального условия. «Эпоха» Рабле не позволяла ему быть неверующим, поскольку эмпирическое время, трансцендентальным принципом которого является сама эта эпоха, было временем, в своем «распорядке» полностью обусловленным христианской религией. Именно это демонстрирует нам Февр, прослеживая условия индивидуализации и социализации некоего индивида: «Ребенок рождается. Он живет. Его сразу же несут в церковь и крестят там под звон колоколов, которые сами были торжественно освящены епископом (...) Человек умирает. Были или не были оговорены детали похорон в завещании (впрочем, редко находятся те, кто уклоняется от этой обязанности), его хоронят «как положено», по-христиански, в его фамильном склепе, а чаще всего — в какой-нибудь церкви при монастыре якобинцев, кордельеров[1] или кармелитов. Никакой социальной разницы нет — это происходит и с бароном, и с простым ремесленником. Отказаться от христианского погребения? Невозможно и немыслимо (...) Человек ест — и религия окружает его трапезу предписаниями, обрядами и запретами. (...) Люди болеют. Они страшатся болезни. Конечно, врач здесь, он облегчает их страдания, но настоящее исцеление зависит только от Бога — напрямую или через посредничество святых. Речь идет об эпидемии, о чуме? Скорее, совершите паломничество и помолитесь Святому Себастьяну. (...) Во всем христианстве нет ничего, что не начиналось бы с молитвенного обращения и крестного знамения» [Ibid., p. 309, 310, 312, 313, 314].

В общем, и частная, и профессиональная, и общественная жизнь имеют свое время, полностью регламентированное и проговоренное (*scandé*) религией. Это относится как к повседневности будней, так и к исключительности событий. Вывод очевиден: «Христианство — это плащ Девы Милосердия (*Vierge de Misericorde*), так часто изображаемой в наших церквах. Люди всех сословий укрываются под этим плащом. Хотеть сбежать? Невозможно. Спрятавшиеся под складками ее материнского плаща люди даже не чувствуют, что они в плену. Чтобы восстать против этого плена, нужно сначала удивиться» [Ibid., p. 323]. Времена Рабле не позволяли ему не верить, потому что форма времени тождественна форме веры. Принадлежность ко времени обусловливает для смертных сам факт того, что они существуют. Итак, эта принадлежность ко времени строго тождественна принадлежности к вере. Не исповедовать веру своего

1 Монахи доминиканского и францисканского орденов.

времени означало для Рабле не существовать. Альтернатива проста: либо Рабле не существовал, либо он верил. Итак, он существовал, следовательно, он верил.

Конечно, Люсьен Февр не столь наивен. Он чувствует, что в его рассуждениях есть брешь. «Представим, однако, человека исключительного, из числа тех немногих, кто способен опередить свой век и высказать истины, которые будут признаны только через пятьдесят, шестьдесят или сто лет» [Ibid.]. Но, чтобы подняться над системой верований своего времени, нужен, как утверждает Февр, некий подъемник. А где бы Рабле мог его взять? Ни философия, ни наука его времени не давали ему необходимых для этого средств. Следовательно, для него было невозможно создать систему достаточно веских, достаточно обоснованных аргументов, чтобы действительно выступать против христианства, которое являлось формой организации жизни всех и каждого. Одним словом, для того чтобы Рабле мог быть предшественником свободомыслия, у него должны были быть свои предшественники. Чтобы Рабле мог быть свободомыслящим, необходимо было, чтобы условия для свободомыслия, подлинного свободомыслия, уже существовали. Их не было. Альтернатива предстает перед нами в новом виде: Рабле не был неверующим либо же был им, однако без достаточных на то оснований. Из этого следует, что его неверие было лишь личной фантазией сумасброда. Эта фантазия не была неверием своего времени, *в* своем времени. У нее не было исторического наполнения. «В целом, она не заслуживает бóльшего внимания, чем болтовня пьяницы в таверне, который, смеясь, заявляет, будто Земля движется под ним и вместе с ним на такой огромной скорости, что ее даже невозможно почувствовать» [Ibid., p. 324]. Если и существовал в XVI веке человек по фамилии Рабле, отрицавший христианство, его неверие не является предметом истории. «И с этой точки зрения историку ничего не остается, кроме как забыть обо всем этом и оставить Рабле в покое» [Ibid.].

Итак, быть предметом истории — это исповедовать веру «своего времени», принадлежать своему времени в плане веры, быть неразрывно связанным со своим временем. Вот что пишет об этом альтер-эго Люсьена Февра, Марк Блок (его формула кажется банальной, однако вовсе не является таковой): «История — это наука о людях во времени». Марк Блок любил иллюстрировать эту формулу арабской пословицей: «Люди больше походят на свое время, чем на своих отцов»[1]. Придадим этим фразам теоретический смысл. Они сообщают нам следующее: чтобы история была наукой, то есть чтобы

1 См.: Блок М. (1986) Апология истории, или Ремесло историка. М., Наука: 23.

в ней присутствовало что-то от вечности, время этой истории должно быть похожим на вечность настолько, насколько это возможно. А каким образом время может походить на вечность? Только будучи чистым настоящим. Чтобы время было искуплено, необходимо чистое настоящее — основание со-присутствия субъектов истории. Они должны «быть похожими» на свое время, то есть быть похожими на основание своего со-существования. Здесь сразу два условия: первое — это время, которое является основанием не последовательности, а одновременности, со-существования, а второе — люди, которые похожи на свое время (по принципу со-существования), а не на своих отцов (по принципу последовательности), люди, которые телесно и интеллектуально определены не случайностью последовательностей, а тем, что они являются современниками «своего» времени; люди, которые носят свое время в своих телах, в том, как они живут и действуют, а также в своих душах — в качестве веры.

Ранее я приводил формулу из «Тимея», которая гласит, что время — это «подвижный образ неподвижной вечности». В том же самом тексте эта аналогия обретает полноту в другой аналогии, сформулированной так: «Чем сущность является для становления, тем истина является для веры»[1]. Конечно, для Платона эта аналогия связана с противопоставлением двух миров, имеющих совершенно разное онтологическое содержание. Для историка же вечность одновременности помещена во время последовательностей как его внутренний принцип. А это также значит, что «вера» станет знаком этой истины, расположенной в самом времени. Вера есть не что иное, как субъективная форма времени. Она есть сходство агента истории с его временем. И это сходство есть эрзац вечности, который утверждает дискурс историка в качестве истинного. Сходство с вечностью во времени возможно тогда, когда время навязывает свое присутствие в качестве веры. Пример тому — повседневность времени Рабле, которая не оставляла времени не верить, не оставляла времени, чтобы не принадлежать своему времени.

Итак, теперь мы понимаем, что кроется за осуждением анахронизма: узел между временем и верой, который подтверждает искупление времени, а следовательно, «истинность» дискурса историка. И мы лучше поймем, в чем заключается непростительность «греха анахронизма», если сравним анализ, сделанный Люсьеном Февром, с анализом, сделанным историком, чья открытая приверженность ницшеанству ставит его в оппозицию к твердому радикально-социалистическому рационализму Люсьена Февра. Историк этот Поль

1 Платон. Тимей, фрагмент 29c. В переводе С. С. Аверинцева: «Как бытие относится к рождению, так истина относится к вере».

Вен. В своей книге «Хлéба и зрелищ» он описывает, как в античном Риме были организованы практики, связанные с благотворительностью, и между прочим поднимает вопрос о милостыне у христиан — только выраженной не в теологических спекуляциях, а в новизне и свежести Нагорной проповеди. Исследуя предмет как историк, Поль Вен говорит нам, что евангельский идеал, выраженный в этих текстах, не содержит в себе ничего оригинального. Этот идеал уже существовал — в иудейской вере времен Христа. Следовательно, зарождающееся христианство не могло не присвоить его и себе — по двум причинам. Первая причина касается того, что необходимо учитывать общие настроения — «ни один проповедник не заставит других слушать себя, если он не делает того же, что и остальные». Вторая причина — более существенная — заключается в том, что ни один проповедник не мог даже помыслить не соответствовать этим общим настроениям: «Как Иисусу было не принять эту идею? Он сам был всего лишь человеком из народа, частью этой толпы, которая с восхищением смотрит наверх — на тех, кто живет во дворцах в почете и роскоши (...). Как в евангельской морали, так и в универсализме: не следует задавать вопросы, которые человек из толпы, каким бы гениальным он ни был, не мог себе задать» [Veyne, 1976, p. 46-47]. В общем, о какой бы эпохе ни шла речь, можно быть только верующим, то есть современником своего времени. Иисус мог быть только иудеем своего времени, Рабле — христианином своего. Другими словами, у христианства было не больше причин родиться во времена первого, чем умереть во времена второго. Мне представляется, что этот текст наглядно демонстрирует изменение статуса истины, определяющей современную историческую науку. В эпоху Просвещения и критики возникает вопрос: является ли все то, о чем повествуют Евангелия, верифицируемой исторической реальностью? Или это всего лишь выдумки? Какие у нас есть свидетельства того, что некий человек по имени Иисус произносил в то время эти слова и творил чудеса, которые ему приписывают евангелисты? В один миг современный историк все меняет и предлагает другую идею истины: не «правда ли, что?», а «возможно ли, что не?» Слова евангелистов истинны, потому что для любого современника Иисуса было невозможно говорить нечто иное, чем то, что сказано в Евангелиях. Вера является для истины тем же, чем становление является для сущности. Необходимость веры утверждает истину науки, то есть — в платоновских терминах — утверждает присутствие сущности в становлении.

Конечно, этот процесс имеет весьма своеобразную форму. Вера есть предмет науки. У аналогии и знания немало общего. Для агента истории быть похожим на свое время — значит быть на него похожим в плане веры, то есть не знать свое время. Быть сделанным

из времени — значит быть сделанным из незнания. Только с другой точки зрения — с точки зрения ученого — «сходство» со временем видится, как оно есть. Время агента истории, как его описывает Люсьен Февр, — это чистое настоящее. А вот время ученого, который один только и знает подлинно это настоящее, его время — это сверхнастоящее (*surprésent*), больше-чем-настоящее (*plus-que-présent*); в нем остается сходство со своим временем, но элиминируется тождественность незнанию.

Сходство человека с его временем и невозможность помыслить что-либо сверх того, что время делает мыслимым, становится аллегорией отношения науки к ее предмету. Вспомним опять Платона: тот, кто верит — это тот, кто не знает. Так аллегорически выражается разница между наукой ученого и незнанием незнающего, незнанием, которым наделен предмет науки. Теория времени, которая скрывается за изобличением анахронизма, имеет, таким образом, двойную силу. С одной стороны, она искупает время, она делает его похожим на вечность настолько, насколько это возможно. А тех, кто обусловлен временем, она приравнивает к вере/сходству. И в этом смысле она обеспечивает истинность истории. Но она обеспечивает эту истинность и другим способом — когда дает науке в качестве основного предмета изучения ее *иное*, то есть существо, сделанное из времени, а значит — из веры, а значит, — из незнания. Идея «сходства» со временем регулирует одновременно и науку ученого, и незнание незнающего. Она связывает принуждение истины с социальным принуждением. Ранее я ссылался на формулировку из «Тимея», согласно которой время есть подвижный образ вечности. В системе платоновских диалогов «Тимей» следует за другим диалогом, за «Государством». И там время играет роль своеобразного водораздела. Существуют те, у кого есть время, и те, у кого его нет. Во второй книге именно время, то есть *отсутствие времени*, отсутствие другого времени, привязывает ремесленников к их месту. У них, говорит Сократ, нет времени на что-либо другое, кроме «их дела», ремесла, которое отвечает их природе и их функции[1]. Также время устанавливает соответствие между распределением положений в социуме и распределением знаний. Время разграничивает разные способы принимать участие в делах полиса, которые подражают вечности справедливости во времени человеческих дел. С одной стороны, существуют те, у кого есть время заниматься созерцанием божественного образца и тех временны́х форм, в которых он воплощается. С другой стороны, существуют те, у кого нет времени и кто, следовательно, подражает вечности только пассивно — тем,

1 См.: Платон. Государство, 374c-374d (пер. А. Н. Егунова).

что не имеет времени делать что-либо другое помимо того занятия, к которому его предназначила природа.

Во времена, когда история стала наукой, конечно, больше нет трехчастного деления на сословия, как у Платона. Но тем не менее у времени остается функция разделения. Остается это характерное отношение истины ко времени, связанное, во-первых, с подражанием истине во времени и, во-вторых, с разделением людей на тех, кто знает и тех, кто не знает. В историческом знании эта «вера», которая не может быть ничем иным, чем то, что она есть, является эквивалентом *sôphrosúnê*[1], оказывающимся — по Платону — единственной добродетелью третьего сословия, добродетелью, состоящей исключительно в соблюдении порядка теми, кто не может быть нигде, кроме своего места[2]. Полис современных гуманитарных и социальных наук подобен философскому полису Платона. Отношение порядка времени к порядку вечности должно быть удостоверено специалистами — согласно строгому распределению ролей. Если что и угрожает философскому полису Платона, так это ремесленники, которые пытаются выйти из своего сословия, которые хотят заниматься чем-то бóльшим, чем «своим делом», например, делами города, и даже философией. Таким же образом полису исторической науки угрожают слова и мысли, вышедшие из подчинения вере, которая похожа на время. Угрожает такое положение дел, при котором обыкновение продуктивной и репродуктивной жизни оказывается поймано и разделено силой слов, отделяющих тела от их предназначения. Угрожает *ересь*, что первоначально значило «*отделение*», жизнь, отделенная от себя самой силой слов, размыкающих прочную связь времени и вечности, выраженную в строгом расположении тел в городе и расположении предметов науки. И то, что снова и снова утверждает порядок, поставленный под угрозу, это вера — в самом сильном значении этого слова: такое положение человека, в котором он не может не думать того, что его время представляет ему в качестве единственно мыслимого. Посмотрим на эти шаблонные фразы, которыми усеяны труды по истории ментальностей, посвященные верованиям людей, живших в средневековье или в классическую эпоху: «Как они могли бы?», «Как они могли бы не?» — это фразы, производящие режим очевидности, который теоретически не осмысляется. Регулирование времени, в котором нуждается история, чтобы подтвердить свою научность, есть философская проблема, но решается она не философски, а поэтически. Книга Люсьена Февра является прекрасным тому примером.

1 Сдержанность, рассудительность. См.: Там же, 430c-434c.

2 См.: Там же, кн. IV.

Удвоение времени, которое придает истинность нашему знанию о вере, не осмысливается теоретически. Не будучи названным, это удвоение заключено в самом устройстве нарратива. В описании универсума XVI века, не допускавшего неверия, используется два поэтических приема, которые можно соотнести, если употребить классическое разделение, с *dispositio* и *elocutio*.

Dispositio связано со способом так представить некий образ, что «анахронический» элемент — неверие — кажется в нем элементом, визуально несовместимым с другими: цветом, который не сочетается с другими цветами, деталью, которая создана из другого материала. «Анахроничный», как мы помним, это такой, который не принадлежит или *не соответствует* тому времени, куда его поместили. Там, где нельзя доказать отсутствие принадлежности, то есть там, где речь идет о том, что некая идея была или не была в чьей-то голове, — там говорят о несоответствии. Таким образом, наличие «анахроничного» демонстрируется согласно хорошо организованной поэтической логике, логике правдоподобного и неправдоподобного. Отметим, что идея правдоподобия (как и истины) претерпела существенные изменения начиная с эпохи романтизма. Во времена Вольтера и Лагарпа были разработаны правила соответствия правдоподобию, которым необходимо было следовать при описании определенных типов исторических персонажей или изображении определенных эпох. Во времена Люсьена Февра указание на «анахроничность» больше не регулируется какими-то правилами, оно действует напрямую. Описание прямо-таки с ощутимой очевидностью дает нам понять, что́ на картине находится на своем месте, а что́ — нет. Так, в описании повседневной жизни человека XVI столетия неверие является выбивающейся деталью. Как если изобразить сурового средневекового вельможу в напудренном парике.

Второй поэтический прием, *elocutio*, касается синтаксического строя. Этот прием состоит в создании больше-чем-настоящего. Вернемся еще раз к цитате, приведенной нами ранее: «Ребенок рождается. Он живет. Его сразу же несут в церковь». Разумеется, здесь нужно читать: «Если он живет» — то есть если он не умер при рождении, как многие дети, — «то тогда его несут в церковь». Но появление этого «если», конечно, нежелательно. Теперь замедлим ход рассказа и внесем элемент случайности в его исключительно утвердительную структуру. Если эту случайность вычеркнуть, то вовсе не вероятное с точки зрения статистики выживание становится жизнью. Не жизнью этого конкретного ребенка, а жизнью вообще, жизнью, силой само-утверждения (*puissance d'auto-attestation*), которая предъявляет себя как очевидное тождество действительного и возможного. «Этот» ребенок помещен в настоящее, в котором общее правило и его кон-

кретная иллюстрация неразличимы. То же самое касается фразы: «Человек умирает», которую следовало бы читать так: «Рассмотрим случай, когда человек только что умер»; или фразы: «Свирепствует чума? Процессии». Система наклонений и времен проявляется здесь лишь в одном времени — настоящем времени изъявительного наклонения, в почти-времени, лишенном своей временно́й составляющей, субстантивированном, сделанном похожим на отсутствие времени: именным предложением. «Отказаться от христианского погребения? Невозможно и немыслимо». «Нормальная» фраза выглядела бы почти так же: «Он не мог даже представить себе, как можно отказаться от христианского погребения, это было для него немыслимо». Но поместить эту невозможность в прошедшее время — значит уменьшить ее, придать ей меньшую степень существования. Конечно, лучше использовать настоящее время, так называемое время рассказа: «Он не может отказаться...» Но еще лучше написать просто: «Невозможно», упразднить всякий намек на временно́й характер явления, всякий намек на действие, чтобы лучше чувствовалось, как время Рабле непосредственно определяет бытие тех, кто живет в этом времени, тех, в ком живет это время. Благодаря использованию сверхнастоящего, которое завершается не-временем (*non-temps*), существование каждого человека кажется тождественным его сущности, описание некоего конкретного эмпирического случая — общим правилом.

Такая временна́я система скрывает оппозицию, на которую указывал Бенвенист, — между планом речи, подчиненным настоящему времени и планом исторического повествования, подчиненным прошедшему времени[1]. Согласно этой оппозиции допустимо рассматривать историю как соединение, которое описывает события, используя систему прошедших времен, а объясняет их, используя настоящее время. Люсьен Февр представляет нам совершенно другой вид связи между синтаксисом истории и ее семантикой. Повествование у Февра — благодаря факту использования настоящего и даже сверхнастоящего времени — само являет свой собственный смысл. Эту манеру рассказывать, как известно, Февр заимствовал у Мишле, который сформулировал программу истории, связанную с искуплением: историк — это тот, кто переплывает реку мертвых, чтобы искупить прошлое, незнание и смерть. Люсьен Февр не нуждается в том, чтобы ставить задачу историка таким образом, в том, чтобы драматизировать отношение истины истории к не-истине времени. Это все потому, что у Февра есть то, что создал Мишле —

1 См.: Бенвенист Э. (2002) Общая лингвистика. М., УРСС (гл. XXI «Отношения времени во французском глаголе»).

повествование, в котором исчезает продолжительность, повествование в настоящем времени, и это повествование упраздняет одновременно и не-истину слов и не-истину времени, показывает триумф настоящего времени или присутствия (*du présent ou de la présence*), триумф имманентности смысла в телах, в которых он присутствует. Таково описание праздника Федерации 14 июля 1790 года, в котором многословные, но немые (*muets-bavards*) очевидцы исчезают, уступая место картине, которая заставляет говорить — вместо них — силу внутреннего смысла жизни, силу природы во время жатвы и обилия цветов [здесь я позволю себе отослать читателя к моей книге: Rancière, 1992]. В этом описании используется то же самое смешение планов речи/повествования, которое навязывает себя в коротких фразах, заставляющих нас буквально *увидеть* в повседневной жизни человека эпохи Возрождения отсутствие того, что́ эта эпоха исключает, то есть отсутствие возможности того, что Рабле мог быть неверующим.

Анахронизм, следовательно, связан с чем-то совершенно иным, чем неверная хронология. Это символическое понятие, с помощью которого история утверждает свою исключительность и свою научность. Анахронизм символизирует такое понятие и использование времени, при котором время бесследно поглощает свойства своей противоположности — вечности. Первый парадокс заключается в том, что такой способ показать научность истории позаимствован из арсенала средств, которыми пользуется поэзия и риторика. Именно поэтическое правдоподобие действует в этих живых картинах (tableaux vivants)[1], которые показывают нам невозможность того, что некая мысль располагается в той сцене, которой не соответствует. Как мы уже сказали, именно эта поэтика управляет мыслью, не ставя вопрос об отношении истины к речи и времени. Но также эта поэтика управляет мыслью еще и таким образом, что сама становится невидимой, исчезает в производстве непосредственного присутствия понятия в существовании. Философский вопрос скрыт за поэтическим решением. Но поэтическое решение тоже в свою очередь скрыто — чтобы сделать из очевидности существования анахронизма неявный онтологический аргумент. Время, основание со-существования феноменов, для которых это время является настоящим, становится само́й формой возможности этих феноменов. Существовать — это значит принадлежать или «соответствовать» времени. Это значит «соответствовать» понятию времени, отождествленному с принципом достаточного основания. Это значит «соответствовать»

1 Вид пантомимы, популярной в XVIII — начале XIX века, в которой неподвижно стоящие люди изображали известные картины, скульптуры.

философскому принципу достаточного основания, отождествленному со старым аргументом, касающимся возможного и невозможного, вокруг которого совершилось рождение риторики и благодаря которому она утвердила свою власть. «Как это могло быть?» Разработка этого вопроса для того, чтобы компенсировать неатрибутированность истины (*une vérité inassignable*), создала судебную власть риторики. «Как это могло не быть?» — вот принявшая философский облик форма риторического аргумента, ставшего онтологическим аргументом, в котором историческая наука (под видом хорошего метода) закрывает (*enferme*) истину и подчиняет ее времени, отождествленному с возможностью. Поэтические приемы закрыли (*ont enfermé*) вечность во времени. И время, в свою очередь, становится условием принадлежности к этой вечности или соответствия ей. В итоге, вечность истины сводится к обслуживанию риторического аргумента, которому, чтобы утвердить несуществование, нужно всего лишь сообщить о невозможности существования. Под видом освобождения науки от «истины» судей, последнее решение отдается правдоподобию речей адвокатов.

Побочный продукт этого аргумента понятен. Негационизм[1] есть не что иное, как провокативная форма этого постыдного онтологического аргумента, который подчиняет историческое существование этой «возможности согласно времени». Она же, в свою очередь, сама подчиняет принцип достаточного основания удобству риторики [Рансьер, 2013; Rancière, 1994]. Но необходимо вывести следствия из этого аргумента. Негационизм — это не просто извращение, своим появлением обязанное излишней предосторожности (*un détournement vicieux de la précaution*) против анахронизма. Понятие анахронизма извращенно само по себе. И на самом деле, именно подчинение существования возможности в основе своей антиисторично. Историк не должен выносить вердикт о несуществовании в соответствии с невозможностью, чей статус не определен. Тем более, он не должен отождествлять условия возможности и невозможности с формой времени. Сама идея анахронизма как хронологической ошибки должна подвергнуться деконструкции. Утверждение, что у Диогена был зонтик — это просто (в соответствии с нашими знаниями) ошибка в отношении вещей, существовавших в Афинах в IV веке до нашей эры. Нет никаких оснований помещать эту ошибку в особый класс ошибок, которые были бы «ошибками против вре-

1 Негационизм — термин, введенный историком Анри Руссо для обозначения отрицания Холокоста. Впоследствии этот термин стал использоваться для того, чтобы описать отрицание или преуменьшение масштаба и других исторических событий, связанных с преступлениями против человечества.

мени». Говорить, что Рабле был неверующим — значит высказать гипотезу, которую наши познания в области форм верований того времени и в области биографии самого Рабле позволяют подвергнуть серьезному сомнению. Но говорить, напротив, о том, что он не мог быть неверующим, поскольку его время не делало это неверие возможным — значит использовать неподобающим образом как категорию возможности, так и категорию времени.

Деконструировать понятие анахронизма — значит развязать двойной узел, связывающий время с возможностью и с вечностью. Это значит, во-первых, освободить историческое знание от тайных игр возможного. Это значит также избавить время от идеи со-существования, которая, с одной стороны, неявно помещает вечность во время, а с другой стороны, делает из этого ставшего вечностью (*éternisé*) времени основание возможности и невозможности. Понятие анахронизма антиисторично потому, что оно на самом деле скрывает условия существования историчности. История существует лишь постольку, поскольку люди «не похожи» на свое время, поскольку они действуют в разрыве со «своим» временем, с той временно́й линией, которая помещает людей на их место, внушая им «использовать» свое время тем или иным образом. Но разве не верно, что этот разрыв возможен лишь благодаря возможности соединить эту временну́ю линию с другими, благодаря множественности временны́х линий, присутствующей в одном времени?

Именно эту игру гетерогенных временны́х серий я старался показать в своей работе «Ночь пролетариев»[1]. В этой книге я хотел поставить под вопрос связь между временем, возможностью и истиной, которая была утверждена в классическом определении пролетария как «рабочего крупной промышленности». Согласно этому определению «пролетарий» — это понятие, обозначающее существование, которое было возможно только в конкретный момент времени в ходе истории. Считалось, что до тех пор, пока промышленная революция не достигла определенной точки развития, настоящих пролетариев быть не могло. Следовало выждать время, пока не случилось так, что это время прошло.

Моя собственная гипотеза (по причинам, прямо противоположным указанным выше) заключалась в том, что «пролетарий» — это именование агента истории и исторического способа «делать историю». Именование разрыва сходства рабочих с «их» временем, временем обычного цикла времени, цикла дня, посвященного работе, и ночи, посвященной отдыху, которая удерживает рабочих от того, чтобы заниматься — вспомним Платона — чем-то другим помимо

1 Rancière J. (1981) La Nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier, Fayard.

своего дела. Моя идея заключалась, строго говоря, в переворачивании «их» времени и соединении этого перевернутого времени с другими временны́ми линиями: с новой линией истории, связанной с идеей истории как с текущим процессом, рожденной из разрыва с длительностью, уже завершенной революциями в Англии, Америке и Франции; с развивающимся временем вновь рождающихся религий; а также с разбитым временем, которое характеризует жизнь слов, фраз и смысла. У слова «пролетарий», на самом деле, очень любопытная история. В тексте, написанном во II веке нашей эры, в «Аттических ночах» Авла Геллия современный читатель с удивлением обнаружит главу под названием «*Quid sit proletarius*?» Еще больше он удивится, увидев, что она посвящена дискуссии между римскими учеными мужами о возможном значении этого слова, которое в их время полностью вышло из употребления. Изучая древние тексты, эти мужи в конце концов обнаружили значение этого архаичного понятия в Законах двенадцати таблиц, древнем римском своде законов. Они выяснили, что «*proletarius*» происходит от слова «*proles*», обозначавшего род и потомство. В первые века существования Древнего Рима этот термин обозначал тех людей, которые не делали ничего, кроме того, что жили и производили на свет детей, которым, однако, не могли дать ни имени, ни идентичности, ни символического статуса в городе.

Эта древняя дискуссия о слове, на тот момент вышедшем из употребления, может помочь нам понять, почему термин «пролетарий» в современную эпоху может стать адекватным словом для того, чтобы особым образом описать разрыв с временно́й логикой продуктивной и репродуктивной деятельности. Даже сама долгота периода забвения этого слова, которое едва могло быть понято во II веке нашей эры, дала ему силу именовать новую связь времен, силу соединить время разрыва с обыкновенностью работы и дней, будущее новых времен и разбитое время, которое характеризует жизнь слов и смысла.

Анахронизма не существует. Но существуют разные способы выстраивания связей, которые мы можем, оценив положительно, назвать анахрониями. Это события, понятия, значения, которые противоположны времени, которые позволяют смыслу двигаться таким образом, что он оказывается избавлен от всякой современности, от всякой тождественности времени «самому себе». Анахрония — это слово, событие, значащая последовательность, покинувшие «свое» время и способные определять неявные временны́е сдвиги (*aiguillages*), утверждать скачок от одной временно́й линии к другой или их связь. И именно благодаря этим сдвигам, скачкам и связям существует возможность «делать» историю. Множественность временны́х линий, даже смыслов времени, включенных

в «одно и то же» время, являются условием действия в истории. Понимание этого факта должно стать отправной точкой для исторической науки, заботящейся не столько о своей «научности», сколько о том, что вообще означает «история».

Библиография

Рансьер Ж. (2013) *Несогласие: Политика и философия.* Пер. и прим. В. Е. Лапицкого. СПб., Machina.

Febvre L. (1968) *Le Problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais.* Albin Michel.

Nelson W. (1973) *Fact or Fiction. The Dilemma of the Renaissance Story Teller.* Harvard University Press.

Rancière J. (1992) *Le Noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, Le Seuil.

Rancière J. (1994) Les énoncés de la fin et du rien. *Traversées du nihilisme: Séminaire, J.J. Forté et G. Leyenberger (éd.)*, Osiris.

Veyne P. (1976) *Le Pain et le cirque*, Le Seuil.

References

Febvre L. (1968) *Le Problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*, Albin Michel.

Nelson W. (1973) *Fact or Fiction. The Dilemma of the Renaissance Story Teller.* Harvard University Press.

Rancière J. (1992) *Le Noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, Le Seuil.

Rancière J. (1994) Les énoncés de la fin et du rien. *Traversées du nihilisme: Séminaire*. J.J. Forté, G. Leyenberger (éds), Osiris.

Rancière J. (2013) *Nesoglasie: Politika i filosofiia [Disagreement: politics and philosophy]*. Per. i prim. V.E. Lapitskogo, SPb.: Machina.

Veyne P. (1976) *Le Pain et le cirque*, Le Seuil.