



Питер Бёрк

Что такое культуральная история?



СЕРИЯ

ИССЛЕДОВАНИЯ

КУЛЬТУРЫ

ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ

WHAT IS CULTURAL HISTORY?

PETER BURKE

2nd Edition

Polity

ЧТО ТАКОЕ КУЛЬТУРАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ?

ПИТЕР БЁРК

Перевод с английского
ИРИНЫ ПОЛОЇСКОЙ



*Издательский дом
Высшей школы экономики*
МОСКВА, 2015

УДК 930.85
ББК 63.3-7
Б48

Составитель серии
ВАЛЕРИЙ АНАШВИЛИ

Научный редактор
АНДРЕЙ ЛАЗАРЁВ

Дизайн серии
ВАЛЕРИЙ КОРШУНОВ

Бёрк, П.

Б48 Что такое культуральная история? [Текст] / пер. с англ. И. Полонской; под науч. ред. А. Лазарева; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2015. — 240 с. — (Исследования культуры). — 1000 экз. — ISBN 978-5-7598-1207-4 (в пер.)

Один из ведущих современных историков Питер Бёрк предлагает существенно обновленный во втором издании путеводитель по прошлому, настоящему и будущему культуральной истории не только в англоговорящем мире, но и в континентальной Европе, Азии, Южной Америке.

Бёрк начинает с рассмотрения «классического» этапа культуральной истории, связанного с именами Якоба Буркхардта и Йохана Хейзинги, и марксистской реакции на него от Фредерика Антала до Эдварда Томпсона. Далее он предлагает картографию направлений культуральной истории в более позднее время, уделяя внимание преимущественно исследовательской активности представителей сегодняшнего поколения. Погружая культуральную историю в ее собственный культурный контекст, Бёрк акцентирует связи между новыми подходами к исторической мысли (и ее текстуальному выражению) и развитием феминизма, постколониальных исследований и повседневного дискурса, в котором идея культуры играет все более важную роль. Им также сделан обзор последних инноваций в этом исследовательском поле и обозначены возможные направления культуральной истории в XXI в.

Книга адресована всем интересующимся историей, антропологией, культурологией и литературоведением.

УДК 930.85
ББК 63.3-7

Перевод выполнен по изданию: Burke P. What is Cultural History? Second Edition (Polity, 2008).

This edition is published by arrangement with Polity Press Ltd., Cambridge.

ISBN 978-5-7598-1207-4 (рус.)
ISBN 978-0-7456-4409-7 (англ.)

Copyright © Peter Burke 2008
© Перевод на рус. яз., оформление.
Издательский дом
Высшей школы экономики, 2015

СОДЕРЖАНИЕ

БЛАГОДАРНОСТИ	9
ВВЕДЕНИЕ	10
I. ВЕЛИКАЯ ТРАДИЦИЯ	18
КЛАССИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ	19
Портреты века	19
От социологии к истории искусств	23
Великая диаспора	28
КУЛЬТУРА И ОБЩЕСТВО	31
ОТКРЫТИЕ НАРОДА	34
II. ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРАЛЬНОЙ ИСТОРИИ	38
ПЕРЕСМАТРИВАЯ КЛАССИКУ	38
МАРКСИСТСКИЕ ДЕБАТЫ	42
Проблемы марксистской истории	44
ПАРАДОКСЫ ТРАДИЦИИ	46
НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА ПОД ВОПРОСОМ	48
ЧТО ТАКОЕ КУЛЬТУРА?	51

III. МОМЕНТ ИСТОРИЧЕСКОЙ
АНТРОПОЛОГИИ 53

ЭКСПАНСИЯ КУЛЬТУРЫ 53

Культуральные объяснения..... 56

МОМЕНТ ИСТОРИЧЕСКОЙ
АНТРОПОЛОГИИ 58

ПОД МИКРОСКОПОМ..... 72

ПОСТКОЛОНИАЛИЗМ
И ФЕМИНИЗМ 77

IV. НОВАЯ ПАРАДИГМА? 82

ЧЕТВЕРО ТЕОРЕТИКОВ 85

Голоса Михаила Бахтина 85

Цивилизация Норберта Элиаса 87

Режимы Мишеля Фуко 88

Нужды Пьера Бурдьё 91

ПРАКТИКИ 94

История чтения 98

РЕПРЕЗЕНТАЦИИ..... 101

Ориентализм в музыке..... 104

История памяти..... 106

МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА..... 109

ИСТОРИЯ ТЕЛА..... 114

Революция в культуральной истории? 117

V. ОТ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ К КОНСТРУИРОВАНИЮ	120
ВОСХОД КОНСТРУКТИВИЗМА	121
Возвращение к Мишелю де Серто	123
Восприятие литературы и искусства	125
Изобретение изобретения	126
НОВЫЕ КОНСТРУКЦИИ	127
Конструирование класса и гендера	129
Конструирование сообществ	131
Конструирование монархии	135
Конструирование индивидуальных идентичностей	139
ПЕРФОРМАНСЫ И СИТУАЦИИ	143
Перформирование культуральной истории	143
Расцвет окказионализма	150
ДЕКОНСТРУКЦИЯ	152
 VI. ЧТО ТАМ, ЗА КУЛЬТУРАЛЬНЫМ ПОВОРОТОМ?	157
ВОЗВРАЩЕНИЕ БУРКХАРДТА	158
ПОЛИТИКА, НАСИЛИЕ И ЭМОЦИИ	160
Культуральная история политики	161
Культуральная история насилия	165
Культуральная история эмоций	168
Культуральная история восприятия	172
РЕВАНШ СОЦИАЛЬНОЙ ИСТОРИИ	175

ГРАНИЦЫ И СБЛИЖЕНИЯ.....	182
Интерпретируя встречи культур	185
НАРРАТИВ В КУЛЬТУРАЛЬНОЙ ИСТОРИИ	189
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	195
ПОСЛЕСЛОВИЕ: КУЛЬТУРАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ В ХХІ ВЕКЕ	197
МЕНЯЮЩАЯСЯ СЦЕНА	200
КУЛЬТУРАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ И ЕЕ СОСЕДИ.....	206
КУЛЬТУРА ПОД ВОПРОСОМ.....	216
ИЗБРАННЫЕ ПУБЛИКАЦИИ ПО КУЛЬТУРАЛЬНОЙ ИСТОРИИ, 1860–2007 ГОДЫ: ХРОНОЛОГИЧЕСКИЙ ПЕРЕЧЕНЬ	220
ЛИТЕРАТУРА ДЛЯ ДОПОЛНИТЕЛЬНОГО ЧТЕНИЯ	227

БЛАГОДАРНОСТИ

Я читал лекции о культуральной истории, так же как и по ней, столько лет, что уже трудно вспомнить, кто и какой именно ценный комментарий сделал или какой именно задал провокационный вопрос. Но я знаю, что многое уяснил из бесед с многочисленными историками, так же как и из текстов, написанных многими историками, о которых упоминается в этой книге. Среди них Кит Томас из Оксфорда, Даниель Рош, Роже Шартье и Дени Крузе из Парижа, Натали Дэвис и Роберт Дарнтон из Принстона, а также круг датских историков, включающий Антона Блока, Иэна Бреммера, Рудольфа Деккера, Флорике Эгмонд и Германа Руденбурга. По истории памяти я особенно много узнал, слушая Алейду и Яна Ассмана и Джея Уинтера. Дискуссии с Патриком Чабалом в то время, когда он писал свою книгу по культуральному подходу к политике «Проблемы культуры» («Culture Troubles»), помогли мне определиться с моими собственными идеями, а также снабдили меня информацией по смежной дисциплине. Я извлек для себя пользу и из комментариев анонимных читателей к первому изданию, а также к предпоследней версии книги. Мне хотелось бы также поблагодарить моего друга и коллегу Джеймса Дункана за комментарии к послесловию.

Особенно глубоко я признателен своей жене, тоже культуральному историку, Марии и Палларес-Берк. Я познакомился с ней, когда она пригласила меня прочесть лекцию по «так называемой новой истории» в Университете Сан-Пауло. Мы неоднократно обсуждали с ней культуральную историю, особенно когда она издавала свою книгу интервью «Новая история: признания и диалоги» («The New History: Confessions and Conversations»). Она прочла мою книгу в рукописи и, как обычно, внесла несколько неоценимых замечаний, сделавших ее совершеннее. Эту книгу я посвящаю ей.

ВВЕДЕНИЕ

Культуральная история — когда-то Золушка среди других дисциплин, на которую свысока взирали более удачливые сестры, — была открыта заново в 1970-е годы, о чем свидетельствует хронологический перечень публикаций в конце этой книги. С тех пор и началось ее возрождение, как минимум в академическом мире; история, представляемая телевидением, по крайней мере британским, остается преимущественно военной, политической и — в меньшей степени — социальной. Для того, кто, как я, занимается этой дисциплиной около 40 лет, такое возрождение интереса весьма отраднo, но все же нуждается в объяснении.

Цель этой книги — как раз объяснить не только это «открытие заново», но и то, что такое культуральная история, или, точнее, чем занимаются культуральные историки, уделяя при этом внимание разногласиям, дебатам и конфликтам, но также и установившимся общим точкам зрения, и традиции. Таким образом, мы в этой книге попытаемся совместить два противоположных, но комплементарных друг другу подхода: подход «изнутри», сосредоточенный на решении последовательно возникающих проблем внутри дисциплины, и подход «извне», соотносящий то, что историки делают, и время, в которое они живут.

Подход «изнутри» видит в нынешнем оживлении культуральной истории критическую реакцию на предшествующие подходы к изучению прошлого, упускающие из виду нечто неумовное, но важное. С точки зрения этого «взгляда изнутри» культуральный историк добирается до тех

зон прошлого, которые недоступны другим историкам. Установка на изучение культур как «целостностей» полезна при нынешней расщепленности этой дисциплины на специалистов по истории населения, дипломатии, женщин, идей, бизнеса, войны и т.д.

Внешнему подходу, или «взгляду извне», тоже есть что предложить. Прежде всего, он связывает оживление культуральной истории с более масштабным «культуральным поворотом» в политической науке, географии, экономике, психологии, антропологии, археологии и с «культуральными исследованиями», подробнее рассматриваемыми в послесловии. В этих дисциплинах — хотя и у меньшинства исследователей — произошел сдвиг от признания всегда одинаковой рациональности (теория рационального выбора, например, в процессе голосования или потребления) к нарастающему интересу к ценностям, которых придерживаются конкретные группы в конкретных местах и в конкретные периоды.

Знаменем времени стало обращение американского политолога Сэмюэла Хантингтона к идее, что в сегодняшнем мире культурные различия важнее, чем политические или экономические, и то, что мы видим после окончания холодной войны, — не столько международный конфликт интересов, сколько «столкновение цивилизаций». Еще один индикатор интеллектуального климата — международный успех культуральных исследований. В России 1990-х годов, например, «культурология» (как там называют культуральные исследования) стала обязательным курсом в системе высшего образования, специально касающимся российской идентичности и зачастую преподаваемым экс-профессорами марксизма-ленинизма, обратившимися

от экономической интерпретации истории к культуральной¹.

Этот культуральный поворот — сам по себе часть культуральной истории последнего поколения. За пределами академической сферы он связан со сдвигом в восприятии, который находит выражение во включении в обиход таких выражений, как «культура бедности», «культура страха», «воинская культура», «подростковая культура» или «корпоративная культура» (см. гл. III, подгл. «Экспансия культуры»), а также и в так называемых «культурных войнах» в США и дебатах о «мультикультурализме» во многих странах. Сегодня многие люди по злободневным поводам упоминают о «культуре», а 20 или 30 лет назад они в связи с теми же поводами говорили бы об «обществе».

Из-за популярности таких выражений все труднее сказать, что же нельзя рассматривать как «культуру». Изучение истории — не исключение из этой общей тенденции. Что такое «культуральная история»?² Этот вопрос был задан публично более 100 лет назад, в 1897 г., германским историком-первопроходцем Карлом Лампрехтом, бывшим и кем-то вроде диссидента. Хорошо это или плохо, но вопрос все еще ожидает недвусмысленного ответа. Читателям в последнее время

¹ Huntington S.P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. N.Y., 1996 (пер. на рус.: Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003); Scherrer J. *Kulturologija* // Budapest Review of Books. 2003. No. 12/1–2. P. 6–11.

² Необходимо помнить о довольно зыбкой, но существующей терминологической разнице. Если для русского языка «культуральный» — это новый термин, относящийся именно к области изучения «культуральных исследований» (если, конечно, речь идет не о биологии, где «культуральный» — это высеянный, *in vitro*), то для английского *cultural* — термин очень старый и обозначает все имеющее отношение к культуре. Таким образом, в 1897 г. вопрос о *cultural history* скорее касался «истории культуры» — Примеч. ред.

были предложены исследования по культуральной истории долгожительства, пениса, колючей проволоки и мастурбации. Границы предмета определенно расширились, но становится все труднее точно сказать, что именно в них заключено.

Одним из решений проблемы определения культуральной истории могло бы стать переключение внимания с объектов на методы исследования. Однако и здесь мы тоже находим лишь разногласия и противоречия. Некоторые культуральные историки работают интуитивно, как, по его собственным словам, работал Якоб Буркхардт. Кое-кто пытается использовать количественные методы. Некоторые расценивают свою работу как поиски смысла, другие фокусируют внимание на практиках и репрезентациях. Некоторые видят свою цель как принципиально дескриптивную, другие считают, что культуральная история, как и политическая, может и должна быть представлена как повествование.

В качестве общей почвы для всех культуральных историков можно указать интерес к символическому и к интерпретации. Символы — осознаваемые или нет — можно найти повсюду, от искусства до повседневной жизни, но подход к прошлому с точки зрения символизма — всего лишь один подход среди других. Культуральная история брюк, например, отличалась бы от экономической истории этого же предмета ровно настолько, насколько культуральная история парламента отличалась бы от политической истории этого института.

В этой ситуации неразберихи (с точки зрения не одобряющих) или диалога (по мнению тех, кто находит ее продуктивной) мудрее всего было бы переиначить афоризм Жан-Поля Сартра о человеке³ и заявить,

³ En l'homme, l'existence précède l'essence (фр.) — существование человека предшествует его сущности (Sartre J.-P. L'Existentialisme est un humanisme, 1946). — Примеч. ред.

что хотя у культуральной истории нет сущности, зато у нее есть своя собственная история. Чтение и написание текстов о прошлом настолько же связано с временем, насколько и другие виды деятельности. Поэтому мы в этой книге время от времени будем комментировать культуральную историю культуральной истории, видя в ней одно из частных проявлений культурной традиции, вечно трансформирующейся и постоянно адаптируемой к новым обстоятельствам.

Если же сказать немного точнее, то деятельность культуральных историков как индивидуальностей должна быть вписана в какую-либо из ряда различных традиций, в целом разделяемых по национальным границам. Значимость германской традиции начиная с конца XVIII в. станет очевидной на последующих страницах, несмотря на то что относительная нехватка значимого вклада германских исследователей в этот вид истории за последние 50 лет — это проблема, к которой мог бы обратиться какой-нибудь будущий культуральный историк. В датской традиции можно увидеть ответвление германской, но продолжающее цвести. В англоговорящем мире существует значительный контраст между североамериканской традицией интереса к культуральной истории и английской традицией сопротивления ей. Британские антропологи на протяжении какого-то количества лет называли себя «социальными», в то время как их американские коллеги — «культуральными». Кроме того, именно североамериканцы, особенно потомки германоговорящих иммигрантов, от Питера Гэя до Карла Шорске, восприняли или переняли германскую традицию культуральной истории, трансформировав ее на свой манер. Связь между интересом американцев к культуре и традицией иммиграции представляется очень тесной. Если это так,

то в Британии у культуральной истории великое будущее.

Особенность французской традиции, среди прочего, — стремление обходить понятие «культура», во всяком случае до недавнего времени, фокусируя внимание вместо этого на цивилизации (*civilization*), коллективных ментальностях (*mentalites collectives*) и социальном воображении (*imaginaire social*). Историки, ассоциированные с журналом «Анналы», на протяжении трех или четырех поколений вносили замечательный вклад в этой области; в историю ментальностей, чувствований или «коллективных представлений» — в эпоху Марка Блока и Люсьена Февра; в историю материальной культуры (*civilisation materielle*) — в эпоху Фернана Броделя; и в историю ментальностей (опять) и социального воображения — в эпоху Жака Ле Гоффа, Эмманюэля Ле Руа Ладюри и Алена Корбена. Неиссякающая креативность школы историков на протяжении трех или четырех поколений столь замечательна, что нуждается в историческом объяснении. Мое собственное предположение относительно того, чем она так ценна, состоит в том, что ее лидеры были достаточно харизматичными, чтобы привлечь одаренных последователей, но и достаточно открытыми, чтобы позволить им развиваться своим путем. Эта обособленная традиция ассоциировалась с тем, что можно было бы назвать «противостоянием» германскому стилю культуральной истории (хотя заслуживает упоминания энтузиазм Февра по отношению к Йохану Хейзинге). Это противостояние, по-видимому, было преодолено к тому времени, когда французская историографическая традиция начала утрачивать свою обособленность.

Как и в истории культуры на более общем уровне, мы увидим на следующих страницах, что направле-

ния или течения часто приходят к внезапному концу не потому что истощили свой потенциал, но потому, что их вытеснили соперники. Эти соперники, «дети», как мы можем их назвать, постоянно акцентировали разницу между собственным подходом и подходом их отцов и матерей, позволяя следующему поколению понять, что их интеллектуальные дедушки и бабушки были в конечном счете способны к некоторым прозрениям.

Как культуральному историку, годами практиковавшему некоторые из рассмотренных на следующих страницах подходов, от социальной истории высокой и народной культуры и исторической антропологии до истории перформанса, мне бы хотелось вместе с Эдит Пиаф сказать: «*Je ne regrette rien*» («Я ни о чем не жалею») — я вижу, что все эти подходы продолжают приносить результаты.

В следующих главах будут в хронологическом порядке представлены принципиальные способы, которыми культуральную историю писали раньше, пишут сегодня и будут, могут или должны писать в будущем. При рассмотрении конкретных примеров я пытался, насколько это позволяет мое неполное знание фрагментированного поля, установить некоторую гармонию между различными историческими периодами, различными частями мира и продукцией различных академических кафедр, включая кафедры искусства, архитектуры, географии, литературы, музыки и науки, так же как и просто «истории».

Ценой этого решения с необходимостью стало то, что я упустил изрядную долю потрясающих работ, касающихся раннемодерного времени, в большинстве — моих друзей и коллег. Позвольте мне, тем не менее, подчеркнуть здесь раз и навсегда, что ниже следующее — иллюстрированный примерами обзор

тенденций, а не попытка перечислить или проанализировать все лучшие труды, созданные ныне живущим поколением.

Цитируемые в тексте исследования приведены под названиями их английских переводов — там, где они сделаны, но при этом указывается дата публикации оригинала.

I. Великая традиция

Культуральная история — не новое открытие или изобретение¹. Более двух столетий назад ею уже занимались в Германии под этим же названием (*Kulturgeschichte*). До этого времени истории философии, живописи, литературы, химии, языка и так далее существовали по отдельности. Но начиная с 1780-х годов мы уже имеем дело с историей человеческой культуры, или культуры различных регионов или наций².

В XIX в. в Британии и Германии все чаще стало использоваться понятие «культура» (французы предпочитали говорить о *цивилизации*). Так, в 1869 г. поэт Мэтью Арнольд опубликовал свою работу «Культура и анархия», в 1871 г. — антрополог Эдвард Тайлор книгу «Первобытная культура», а в Германии 1880-х годов острый конфликт между государством и церковью обрел известность под названием «борьба за культуру» (*Kulturkampf*), или, как мы это называем сегодня, «культурные войны»³.

В таком кратком обзоре, как этот, места хватит лишь для беглого очерка истории культуральной истории: чтобы отметить несколько основных ее тече-

¹ См. примеч. о терминологии выше. — *Примеч. ред.*

² *Burke P. Reflections on the Origins of Cultural History* (1991; repr. in: *Varieties of Cultural History*. Cambridge, 1997); *Kelley D. The Old Cultural History // History and the Human Sciences*. 1996. No. 9. P. 101–126.

³ Классическим описанием английской части изложения остается *Williams R. Culture and Society, 1780–1950*. L., 1958. По поводу *Kulturkampf* (термин введен Рудольфом Вирховом, ранним ученым-антропологом), см.: *Clark C., Kaiser W. (eds). Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*. Cambridge, 2003.

ний и показать, как они переплетались. Все повествование можно разделить на четыре этапа: классический этап; этап социальной истории искусства, начавшийся в 1930-е годы; возникновение истории народной культуры в 1960-е годы; и «новая культуральная история», которая будет рассмотрена в последних главах. Однако важно не терять из виду того, что границы между этапами в то время не были столь четкими, каковы они для людей, вспоминающих их после самого события, и мы укажем в соответствующих местах много сходных черт или проявлений преемственности между старыми и новыми стилями культуральной истории.

КЛАССИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ

Портреты века

Период примерно с 1800 по 1950 г. — это эпоха, которую можно назвать классикой культуральной истории. Заимствуя выражение у английского критика Ф.Р. Ливиса, озаглавившего так свою книгу о романе, можно говорить о «великой традиции». Эта традиция включает классиков, таких как швейцарский историк Якоб Буркхардт с его работой «Цивилизация Возрождения в Италии», впервые опубликованной в 1860 г., и голландский историк Йохан Хейзинга с его «Осенью Средневековья» (1919), — обе книги сохраняют ценность для читателей, и в обеих имплицитно присутствует представление об историке, «рисующем портрет эпохи», — мы цитируем подзаголовок работы третьего классика, Дж.М. Янга, «Викторианская Англия» (1936).

Этот период можно назвать классическим еще и в том смысле, что в это время в центре внимания культуральных историков были история классики, «канон» шедевров искусства, литературы, философии,

науки и т.д. И Буркхардт, и Хейзинга были художниками-любителями и поклонниками искусства и взялись за написание своих знаменитых книг, чтобы, помещая в исторический контекст, понять некоторые произведения: Хейзинга — живопись братьев ван Эйк, а Буркхардт — картины Рафаэля⁴.

Различие между этими мыслителями и специалистами — историками искусства или литературы заключалось в том, что культуральные историки интересовались именно связью между различными видами искусства. Они сосредоточивались на целом, а не на частях, анализируя связь всех этих отдельных искусств и того, что, вслед за Гегелем и другими философами, часто именовали «духом времени», или *Zeitgeist*.

Поэтому некоторые немецкие историки в это время говорили о себе как о занимающихся *Geistesgeschichte* — это понятие часто переводилось как «история духа» или «история мышления», но можно истолковать его и как «культуральную историю». Занимавшиеся ею «прочитывали» отдельные картины, стихотворения и т.п. как свидетельство о данной культуре и периоде, породившем данное произведение. Тем самым они расширяли идею герменевтики, искусства интерпретации. Термин «герменевтика» изначально относился к интерпретациям текстов, особенно Библии, но в XIX в. его значение распространилось и на интерпретацию артефактов и действий.

Не случайно, конечно, величайшие культуральные историки этого периода, Якоб Буркхардт и Йохан Хейзинга, хотя и были профессиональными академическими учеными, писали свои книги прежде всего для широкой публики. Не случайно и то, что культуральная история формировалась в германоязычном мире до объединения Германии, когда нация представляла

⁴ Haskell F. *History and its Images*. New Haven, 1993. P. 335–346, 482–494.

собой скорее культурное, чем политическое сообщество, и то, что культуральную и политическую истории стали рассматривать как вещи альтернативные или даже противоположные. В Пруссии, однако, доминировала политическая история. Последователи Леопольда фон Ранке отбрасывали культуральную историю как маргинальную или дилетантскую, поскольку она не основывалась на официальных документах из архивов и не помогала в решении задачи государственного строительства⁵.

В своей классической работе Буркхардт создает широкую панораму: от Древней Греции — через раннехристианские столетия и итальянское Возрождение — до мира фламандского художника Питера Пауля Рубенса. Он относительно мало внимания уделяет истории событий, предпочитая обращаться к культуре прошлого и выделяя в ней то, что называет «непреходящими, постоянными и типичными» ее элементами. Он работает интуитивно, погружаясь в искусство и литературу изучаемого периода и делая обобщения, которые иллюстрирует примерами, эпизодами и цитатами, оживающими в его живой прозе.

Например, в своей самой знаменитой книге Буркхардт описывал то, что называл индивидуализмом, состязательностью, самосознанием и модерностью в искусстве, литературе, философии и даже политике Италии эпохи Возрождения. В своей посмертно опубликованной «Истории культуры Греции» он вернулся к этой теме, подчеркнув значимость состязания (*agon*) в древнегреческой жизни, в войне, политике и музыке, так же как и в гонках на колесницах или в Олимпийских играх. И если в более ранней книге акцент делался на развитии индивидуальности, то в последней акцентировалось напряжение между тем, что ав-

⁵ Gossmann L. *Basel in the Age of Burckhardt*. Chicago, 2000. P. 226, 254.

тор называет «нерегенерирующим индивидуализмом» и влечением к славе, и требованием к индивиду подчиняться своему городу.

У Хейзинги тоже был широкий размах: от Древней Индии до Запада и от Франции XII в. до датской культуры XVII столетия и современных ему Соединенных Штатов Америки. Он одновременно был и критиком интерпретации Буркхардтом Возрождения, которое он мыслил как эпоху, резко отличающуюся от Средних веков, и последователем его метода. В работе, вышедшей в 1915 г., Хейзинга рассматривал многообразие жизненных идеалов, представлений о золотом веке, например культ рыцарства или классический идеал, с такой силой взывавший к европейским элитам в промежутке между Возрождением и Великой французской революцией.

В другой работе, опубликованной в 1929 г., Хейзинга провозгласил, что главная цель культурального историка в том, чтобы запечатлеть культурные образцы, иными словами, описать характерные для той или иной эпохи мысли и чувства и их выражения, или воплощения, в произведениях литературы и искусства. Историк, считал он, выявляет эти культурные образцы, исследуя «темы», «символы», «чувства» и «формы». Формы, иначе говоря, культурные правила, были важны для Хейзинги и в жизни, и в творчестве, и ему мешало наслаждаться американской литературой то, что он называл «отсутствием чувства формы»⁶.

В «Осени Средневековья» Хейзинги вводятся в практику рекомендации, сделанные им в его программных работах. В этой работе рассматриваются жизненные идеалы, такие как рыцарственность. В ней затрагиваются такие темы, как чувство упадка,

⁶ *Huizinga J. The Task of Cultural History // Huizinga J. Men and Ideas. N.Y., 1952. P. 77–96, 17–76; America. N.Y., 1972 [1918]. P. 192 (пер. на рус.: Хейзинга Й. Задачи истории культуры // Хейзинга Й. Homo ludens. М., 1997).*

и в этой связи — место символизма в искусстве и мысли позднего Средневековья и такие ощущения, как страх смерти. Центральное место в книге отводится формам или стандартам поведения. Согласно Хейзинге, «страстная и грубая душа этой эпохи» нуждалась в обрамлении формализма. Как и благочестие, любовь и война ритуализировались, эстетизировались и подчинялись правилам. В этот период «каждое событие, каждое действие было еще воплощено в экспрессивные и величественные формы, возводившие их до высоты ритуалов».

Можно сказать, что подход Хейзинги к культуральной истории по своей сущности был морфологическим. В центре его внимания был стиль культуры как целого, так же как и стиль отдельных картин или поэм.

Эта программа культуральной истории не была такой абстрактной, какой она может показаться в столь кратком очерке. «Какие представления об эпохе можем мы сформировать, — писал Хейзинга, — если мы в ней не видим людей? Если мы можем только давать обобщенные описания, что мы и делаем, но создаем пустыню и называем ее историей». И действительно, «Осень Средневековья» изобилует индивидуальностями — от поэта и авантюриста Франсуа Вийона до мистика Генриха Сузо, от популярного проповедника Оливье Мейяра до придворного хрониста Жоржа Шатлена. Его проза чувственна, внимательна и к звукам, таким как звон колоколов и бой барабанов, и к визуальным образам. Эта книга — настолько же литературный шедевр в стиле *fin de siècle*, насколько и историческая классика.

От социологии к истории искусств

В этот период величайший вклад в культуральную историю, особенно в Германии, сделали исследователи, работавшие вне исторических факультетов. Социолог Макс Вебер опубликовал свою знаменитую

работу «Протестантская этика и дух капитализма» (1904), где подверг анализу культурные корни того, что называл «экономической системой, господствующей в Западной Европе и Америке». С равным успехом эту работу Вебера можно было бы назвать и «Капитализм и культура протестантизма», или «Протестантизм и культура капитализма».

Основной замысел книги состоял в том, чтобы предложить культуральное объяснение экономических изменений с акцентом на роли протестантского этоса или системы ценностей, особенно идеи «призвания», в процессе накопления капитала и широкомасштабного роста торговли и промышленности. В другом своем исследовании Вебер доказывал, что этос конфуцианства, как и католицизма, враждебен капитализму (он бы удивился, узнав о росте экономических «тигров»).

В следующем поколении другой немецкий социолог, Норберт Элиас, в некотором отношении последователь Вебера, опубликовал исследование «Процесс цивилизации» (1939), представляющее собой, по сути, культуральную историю. Он опирался на работу Фрейда «Недовольство культурой» (1930), в которой утверждалось, что культура требует от индивида жертв в сфере пола и в сфере агрессии.

Основываясь на исследовании Хейзингой «страстной и грубой души эпохи», Элиас сосредоточил свое внимание на истории столового этикета, чтобы показать постепенное нарастание при дворах Западной Европы самоконтроля, или контроля над эмоциями, связывая то, что он назвал «социальным давлением в сторону самоконтроля», между XV и XVIII вв., с централизацией управления и укрощением или окультуриванием воинственной знати.

Элиас утверждал, что пишет о «цивилизации», а не о культуре, о «поверхности человеческого существования», а не о его глубинах, об истории вилки и но-

сового платка, а не человеческого духа. Как бы то ни было, он внес огромный вклад в изучение того, что сегодня вполне можно было бы назвать культурой самоконтроля.

Один из самых оригинальных и, по крайней мере, наиболее влиятельных представителей культуральной истории в немецком стиле совсем не делал академической карьеры. Аби Варбург был человеком с собственными средствами, сыном банкира, отказавшимся от своей доли наследства в пользу младшего брата в обмен на удовлетворившее его позволение покупать все книги, которые ему нужны, — а ему понадобилось много книг, поскольку его широкие интересы включали как философию, психологию и антропологию, так и историю западной культуры от Древней Греции и до XVII столетия. Его главной целью было внести свой вклад в общую «науку о культуре» (*Kulturwissenschaft*), обойдя то, что он называл «пограничной охраной» на границах между гуманитарными дисциплинами.

Варбург был большим поклонником Буркхардта и его «безошибочных интуитивных обобщений», но его собственная работа была одновременно и более богатой, и более фрагментарной. Убежденный в том, что «Бог — в деталях», он предпочитал писать эссе по конкретным аспектам жизни Италии эпохи Возрождения тому, что называл «великой задачей синтеза истории и культуры»⁷. Варбург особенно интересовался классической традицией и ее трансформациями на протяжении долгого периода. В изучении этой традиции центром его внимания была схема, или формула, культуры и восприятия, например жест, выражавший определенное чувство, или способ изображения ветра в волосах девушки поэтами и художниками.

⁷ Работы Аби Варбурга наконец переведены на английский: *Warburg A.M. Renewal of Pagan Antiquity*. Los Angeles, 1999.

Сама идея схемы оказалась невероятно вдохновляющей для культуральных историков и историков вообще. Психологи утверждали, что без схемы невозможно ничего воспринять или вспомнить. Некоторые философы соглашались с ними. Карл Поппер заявил, что нельзя наблюдать природу, не имея гипотезы для верификации, принципа селекции, который позволил бы наблюдателю увидеть узор, а не путаницу. Аналогичным образом и Георг Гадамер утверждал, что интерпретация текстов основывается на том, что он называл *Vorurteil*, то есть «предрассудок», или, точнее, «предсуждение».

Исследователи литературы шли в том же направлении. Эрнст-Роберт Курциус в своей книге «Европейская литература и латинское Средневековье» (1948), посвященной памяти Варбурга, показал непреходящую важность риторических *топосов*, или общих мест, таких как идеальный пейзаж, перевернувшийся мир или метафора «книга природы». Исследование Уильяма Тиндела о Джоне Беньяне (рассматриваемое нами в гл. V), — еще один пример текстуального исследования, посвященного схеме.

Но с наибольшей полнотой идея культуральной схемы была развита, безусловно, в работе Эрнста Гомбриха. Гомбрих, написавший интеллектуальную биографию Варбурга, тоже основывался на экспериментальной психологии и философии Карла Поппера. В работе «Искусство и иллюзия» (1960) центральной темой Гомбриха стала связь того, что он называет по-разному: то «истиной и стереотипом», то «формулой и опытом», то «схемой и корректировкой». Так, он описывал рост натурализма в искусстве Древней Греции как «постепенное накопление корректировок благодаря наблюдению за реальностью».

Культурные инновации — зачастую дело не индивидов, а небольших групп. Значимость Аби Варбурга не только в его исследованиях, сколь бы блестящи-

ми они ни были, но и в его центральном положении в группе ученых, часто встречавшихся в его библиотеке в Гамбурге, — ядре позднейшего Варбургского института. Эта группа исследователей, объединенных интересом к истории символов и к классической традиции, включала Эрнста Кассирера, автора «Философии символических форм» (1923–1929), и историков искусства Фрица Заксла, Эдгара Винда и Эрвина Панофски.

Панофски, в частности, написал классическую работу по интерпретации образов, визуальной герменевтике, где он проводит различие между «иконографией» (например, интерпретацией сути «Тайной вечери») и более широкой «иконологией», раскрывающей мировоззрение отдельной культуры или социальной группы, «сконденсированное в одном произведении»⁸. Еще один известный пример иконологического подхода из позднейшего периода карьеры Панофски — его провокационная лекция «Готическая архитектура и схоластика» («Gothic Architecture and Scholasticism», 1951). Эта лекция показательна своей явной и осознанной сконцентрированностью на возможных связях между различными сферами культуры.

Вначале Панофски высказывает наблюдение, что готическая архитектура и схоластическая философия, ассоциируемая с Фомой Аквинским, возникают в одно и то же время, в XII–XIII вв., и в одном и том же месте — в Париже или близ Парижа. Обе тенденции развиваются параллельно. Однако задача лекции — не просто проследить параллель между архитектурой и философией. Панофски заявляет также, что между этими двумя процессами есть связь.

⁸ Впервые опубликованная на немецком языке в 1932 г. и в измененном виде на английском в 1939 г., эта работа наиболее доступна в: *Panofsky E. Meaning in the Visual Arts*. N.Y., 1957. P. 26–54 (пер. на рус.: Панофски Э. Смысл и толкование изобразительного искусства. СПб., 1998).

Эту связь он описывает не только через понятие «духа времени», но тоньше: как просачивание из философии в архитектуру того, что он называет «ментальной привычкой», или «габитусом», — констелляции идей прозрачной организации и примирения противоположностей. Понимая, что его могут подвергнуть критике (как и произошло) за спекулятивность, Панофски хватается за «остатки свидетельств» — заметку, записанную в альбоме с эскизами, о двух архитекторах, ведущих «диспут», тем самым показывая, что «по крайней мере несколько французских архитекторов XIII в. мыслили и действовали в строго схоластических терминах».

Великая диаспора

Ко времени лекции о готической архитектуре и схоластике Панофски уже много лет жил в США. Когда в 1933 г. пришел к власти Гитлер, Аби Варбург был уже мертв, но другие исследователи, связанные с его институтом, нашли себе пристанище за границей. Сам институт, находившийся под угрозой из-за того, что его основатель был евреем, был перевезен или, если угодно, переведен в Лондон вместе с Заксом и Виндом, тогда как Кассирер, как и Панофски, и Эрнст Канторович, еще один исследователь, ассоциируемый с историей символов, остановились в Соединенных Штатах. Последствия этого передвижения в две враждебные страны для культуральной истории вообще и для истории искусства в частности были огромны. Этот эпизод — важная часть истории великой центральноевропейской диаспоры 1930-х годов, в большинстве своем состоявшей из евреев и включавшей ученых, писателей, музыкантов, гуманитариев⁹. Этот эпизод также иллюстрирует излюбленную тему вар-

⁹ *Snowman D. The Hitler Emigres: The Cultural Impact on Britain of Refugees from Nazism. L., 2002.*

бургианцев — тему передачи и трансформации культурных традиций.

В Соединенных Штатах начала XX в. ключевым было слово «цивилизация», а не «культура», как в книге «Восход американской цивилизации» («The Rise of American Civilization», 1927) Чарлза и Мэри Бирд. К этому времени возникают учебные курсы под названием «Цивилизация» — благодаря течению, известному как «Новая история», в которое были вовлечены Бирды и другие радикальные историки. В Колумбийском колледже, например, в 1920-е годы для вновь поступивших студентов читался курс о современной цивилизации. К середине столетия во многих американских университетах был заявлен курс по предмету «Западная цивилизация» — более или менее краткой истории западного мира от Древней Греции до настоящего времени, «от Платона до НАТО» («from Plato to NATO»)¹⁰.

На уровне исследований, с другой стороны, более прочной американской традицией, чем культуральная история, или по крайней мере более зримой, была «история идей», представленная работой Перри Миллера «Дух Новой Англии» («The New England Mind», 1939) и кругом Артура Лавджоя в Университете Джонса Хопкинса, центром которого был «Журнал истории идей», основанный в 1940 г. как междисциплинарный проект, соединивший философию, литературу и историю.

В Великобритании в 1930-е годы было написано несколько работ по интеллектуальной и культуральной истории, в основном вне исторических факультетов. Среди самых значительных произведений в этой традиции можно назвать работы «Основания XVII века»

¹⁰ Allardyce G. The Rise and Fall of the Western Civilization Course // American Historical Review. 1982. No. 87. P. 695–725; Segal D.A. “Western Civ” and the Staging of History in American Higher Education // American Historical Review. 2000. No. 105. P. 770–805.

Бэзила Уилли («The Seventeenth-Century Background», 1934), «исследование мышления эпохи», написанное профессором английской филологии и представленное как база литературы; «Картина елизаветинского мира» И.М.У. Тиллиарда («The Elizabethan World Picture», 1943) — еще один вклад факультета английской филологии Кембриджа; и «Викторианская Англия» Дж.М. Янга («Victorian England», 1936), работа одаренного любителя, стремившегося написать «портрет эпохи».

Основными исключениями из этого контекста, обусловленного акцентом на идеи, были «Создание Европы» Кристофера Доусона («The Making of Europe», 1932), работа, написанная в то время, когда ее автор был «лектором по истории культуры» в Эксетерском университете; многотомное «Исследование истории» Арнольда Тойнби («Study of History», 1934–1961), посвященное описанию 21 отдельной «цивилизации» и написанное директором Королевского института международных отношений; и монументальное исследование биохимика Джозефа Нидэма «Наука и цивилизация в Китае» («Science and Civilization in China»), запланированное в 1930-х годах, хотя его первый том так и не появился вплоть до 1954 г. Стоит отметить, что это один из редких явных случаев, когда произведение по культуральной истории, опубликованное в Британии в середине XX столетия, написано ученым.

Как и в Соединенных Штатах, в Великобритании великая диаспора сыграла важную роль в развитии культуральной истории, истории искусства, социологии и некоторых направлений философии. В качестве примера результативности этой встречи можно упомянуть чисто английскую исследовательницу Фрэнсис Йейтс, изначально шекспироведа. Встреча на званом обеде в конце 1930-х привела ее в крут Варбурга именно в то время, когда, как она сказала позднее, «вдохновляющие ученые и вдохновляющая библиоте-

ка только прибыли из Германии». Йейтс была «инициирована» в варбурговские методы использования визуальных свидетельств как исторических. Ее интерес к оккультным исследованиям — неоплатонизму, магии, каббале — стал еще одним следствием этой встречи¹¹.

В диаспору входила также группа марксистов, интересующихся отношением между культурой и обществом.

КУЛЬТУРА И ОБЩЕСТВО

В Соединенных Штатах, как и в Великобритании, еще до прибытия великой диаспоры уже проявился определенный интерес к отношениям между культурой и обществом. Одним из ранних примеров социальной истории культуры были Бирды — чета, занимавшая важное место в истории американского радикализма. Будучи студентом Оксфорда, Чарлз Бирд помогал основать школу Раскин-холл, призванную обеспечивать рабочему классу доступ к высшему образованию (достаточно показательно то, что этот институт, известный к тому времени уже как Раскин-колледж, стал колыбелью истории рабочего движения). Вернувшись в США, Бирд приобрел широкую известность благодаря своему противоречивому исследованию «Экономическая интерпретация конституции Соединенных Штатов» («An Economic Interpretation of the Constitution of the United States», 1913). Вместе со своей женой Мэри Риттер Бирд, ведущей суфражисткой и борцом за научную деятельность женщин, Чарлз Бирд написал работу «Восход американской цивилизации»

¹¹ Среди наиболее значимых книг Фрэнсис Йейтс: *Yates F.A. Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Chicago; L., 1964 (пер. на рус.: Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция. М., 2000); *Yates F.A. Astraea: The Imperial Theme in the Sixteenth Century*. L., 1975.

(«The Rise of American Civilization», 1927), исследование, предлагавшее экономическую и социальную интерпретацию культурных изменений. В финальной главе, «Эпоха машин», например, рассматривались роль автомобиля в распространении урбанистических ценностей и «стереотипизированных ментальных возбуждений», покровительство искусству со стороны миллионеров, практическая и популярная доминанта американской науки и расцвет джаза.

И все же прибытие группы ученых-эмигрантов из Центральной Европы заставило и британских, и американских ученых острее осознать связь между культурой и обществом. В британском случае решающую роль тут сыграли трое венгров, социолог Карл Маннгейм, его друг Арнольд Хаузер и историк искусства Фредерик Антал¹². Все трое были в прошлом членами дискуссионной группы «Воскресный круг», объединившимися вокруг критика Георга Лукача и встретившимися во время Первой мировой войны. Все трое эмигрировали в Англию в 1930-х годах. Маннгейм оставил кафедру во Франкфурте, сменив ее на лекции в Лондонской школе экономики, Антал сменил кафедру в Центральной Европе на лекции в Институте искусства Курто, а Хаузер был свободным автором.

Маннгейм, восторженный поклонник Маркса, а не марксист в строгом смысле этого слова, особенно интересовался социологией знания, к которой применял исторический подход, например в исследовании ментальности германских консерваторов. Живя в Германии, он оказал некоторое интеллектуальное влияние на две фигуры, уже упоминавшиеся в этой главе: Норберта Элиаса и Эрвина Панофски, хотя Панофски и отвергал социальный подход.

¹² Burke P. The Central European Moment in British Cultural Studies // Grabes H. (ed.). Literary History / Cultural History: Force-Fields and Tensions. Tübingen, 2001. P. 279–288.

Антал в своих книгах и статьях рассматривал культуру как выражение или даже «отражение» общества. Он видел во флорентийском искусстве эпохи Возрождения отражение буржуазного мировоззрения и находил интересным Уильяма Хогарта, потому что «его искусство раскрывает <...> взгляды и вкусы широких слоев общества»¹³. В число британских учеников Антала входили Фрэнсис Клингендер, автор работы «Искусство и промышленная революция» («Art and the Industrial Revolution», 1947), Энтони Блант, известный как историк искусства задолго до того, как стал печально известным как шпион, и Джон Бергер, также подходивший к искусству в социальной перспективе.

Что касается Арнольда Хаузера, более убежденного марксиста, то его значение скорее состояло в распространении знания о подходе, развиваемом этой группой, в работе «Социальная история искусства» («Social History of Art», 1951), тесно связавшей культуру с экономикой и социальным конфликтом и изменениями, в которой рассматривались, например, «классовая борьба в Италии в конце Средних веков», «романтизм как течение среднего класса» и связь между «эпохой кинематографа» и «кризисом капитализма».

Клингендера, Бланта и Бергера следует рассматривать не просто как примеры венгерского влияния, но как примеры «заимствования» или культурных контактов. С одной стороны, существовала проблема культурного сопротивления, заставлявшая Маннгейма жаловаться на трудности пересадки или «перевода» социологии в Британию. С другой стороны, некоторые интеллектуальные крути были уже готовы к принятию идей Маннгейма. Небольшая группа британских интеллектуалов-марксистов проявляла активность в 1930-е и 1940-е годы и внутри, и за преде-

¹³ *Antal F. Florentine Painting and its Social Background*. L., 1947; *Hogarth and his Place in European Art*. L., 1962.

лами академических кругов. Рой Паскаль, профессор немецкого языка в Бирмингеме с 1939 по 1969 г., писал по социальной истории литературы. Известное исследование драмы и общества филолога-классика Джорджа Томсона «Эсхил и Афины» («Aeschylus and Athens», 1941) явно вдохновлено Марксом. Джозеф Нидэм воспользовался рамочной структурой марксизма в своей работе «Наука и цивилизация в Китае» («Science and Civilization in China»). Ф.Р. Ливис, автор работы «Великая традиция» («The Great Tradition», 1948), тоже горячо интересовался отношениями между культурой и окружающей ее средой. Его акцент на зависимости литературы от «социальной культуры и искусства жить» был не столько позаимствован у Маркса, сколько порожден ностальгией по традиционному «органическому обществу». Однако оказалось нетрудным совместить «ливисианство» с марксистским подходом, как это сделал Реймонд Уильямс в книге «Долгая революция» («The Long Revolution», 1961), где рассматривались социальная история драмы и происхождение известного выражения «структуры чувства».

ОТКРЫТИЕ НАРОДА

Идея «народной культуры» (*Volkskultur*) родилась там же и тогда же, что и «культуральная история»: в Германии конца XVIII в. Именно в это время интеллектуалы — выходцы из среднего класса открыли для себя народные песни, сказки, танцы, ритуалы, искусство и ремесла¹⁴. Однако история народной культуры осталась на откуп антикварам, фольклористам и антропологам. И только в 1960-е годы группа академических историков, преимущественно — но не полностью —

¹⁴ Burke P. Popular Culture in Early Modern Europe. L., 1978 (revised ed. Aldershot, 2008). Ch. 1.

англофонных, обратилась к исследованию народной культуры.

Одним из ранних примеров была опубликованная в 1959 г. работа «Сцена джаза» («The Jazz Scene»), написанная «Фрэнсисом Ньютоном» — один из псевдонимов Эрика Хобсбаума. Как и можно было ожидать от выдающегося историка, стоящего на экономико-социальных позициях, автор исследовал не только музыку, но и слушающую ее публику, не говоря уже о джазе как бизнесе и форме социально-политического протеста. Он пришел к выводу, что джаз — это частный случай ситуации, «когда народная музыка не погибает, но утверждает себя в среде современной городской индустриальной цивилизации». Эта книга, полная тонких наблюдений над историей народной культуры, так никогда и не обрела того влияния на академический мир, которого заслуживала.

Наиболее влиятельным из исследований, осуществленных в 1960-е годы, была работа Эдварда Томпсона «Становление английского рабочего класса» («Making of the English Working Class», 1963). В этой книге Томпсон не ограничивается анализом той роли, которую сыграли в процессе формирования классов экономические и политические изменения, но исследует место в этом процессе народной культуры. В его книге есть живые описания ритуалов посвящения ремесленников, роли ярмарок в «культурной жизни бедняков», пищевого символизма и иконографии бунтов, от флагов или буханок хлеба на древках и до чучел объектов ненависти, развешанных на улицах. Для достижения того, что у Томпсона описывается — по словам Реймонда Уильямса — как «структура чувства рабочего класса», анализируется диалектная поэзия. Львиная доля внимания уделяется методизму, от стиля непрофессиональных проповедей и до образной структуры гимнов, с особым акцентом

на смещение «эмоциональных и духовных энергий», «конфискованных на службу церкви».

Влияние Томпсона на историков младшего поколения было очень велико. Об этом свидетельствует течение «История труда», основанное в 1960-е годы под руководством Рафаэля Сэмюэла. Сэмюэл, учившийся в оксфордском Раскин-колледже, центре для взрослых студентов — выходцев из рабочего класса, организовал множество конференций, которые предпочитал называть мастерскими, основал журнал «Историческая мастерская» («History Workshop») и своими бесчисленными статьями и семинарскими документами вдохновил многих на написание истории (включая культуральную историю) «снизу». Харизматик Томпсон стал также вдохновителем историков народной культуры от Германии до Индии (см. гл. VI, подгл. «Политика, насилие и эмоции», п. «Культуральная история политики»).

Именно в этом пункте работы французских историков, ассоциированных с инновативным журналом «Анналы» (см. выше, п. «От социологии к истории искусств»), начали сближаться со взглядами их коллег в других странах. Важный вклад в историю народной культуры внесли медиевисты, например Жак Ле Гофф и Жан-Клод Шмитт.

Почему интерес к истории народной культуры возник именно тогда? Этому есть, как обычно, два принципиальных объяснения, «внутреннее» и «внешнее». Сторонники «внутреннего» считают, что реагировали на недостатки более ранних подходов, особенно культуральной истории, забывшей о простых людях, а также политической и экономической истории, упустивших из виду культуру. Кроме того, они склонны видеть себя и своих единомышленников одиночными новаторами и редко замечают параллельные течения в других частях своей дисциплины, не говоря уже об иных дисциплинах или о чем-либо за пределами ака-

демического мира. Сторонники «внешнего» объяснения стремятся видеть более масштабную картину, замечать, что в Британии, например, подъем истории народной культуры в 1960-е годы совпал с ростом «культуральных исследований» по образцу Центра современных культуральных исследований при Бирмингемском университете под руководством Стюарта Холла. Международный успех движения за культуральные исследования предполагает, что они востребованы и стали ответом как на критику чрезмерного внимания к традиционной высокой культуре в школах и университетах, так и на необходимость понимать меняющийся мир товаров, рекламы и телевидения.

Подобно великой традиции и марксистскому подходу история народной культуры поставила проблемы, с годами ставшие гораздо более зримыми. Эти проблемы мы рассмотрим в следующей главе.

II. Проблемы культуральной истории

Как и во многих других видах человеческой деятельности, любое решение проблемы «как писать культуральную историю» рано или поздно порождает собственные проблемы. Если бы мы перестали читать Буркхардта, мы сами бы на этом и потеряли. Во всяком случае, совет старательно подражать его работе был бы для нас не лучшим советом, и не только потому, что его лук трудно согнуть: тут нужна такая степень чувствительности, которой у большинства из нас нет. Сто лет спустя слабые места его книг, книг Хейзинги и других классиков выглядят очевидными. Источники, методы и выводы этих исследований должны быть поставлены под вопрос.

ПЕРЕСМАТРИВАЯ КЛАССИКУ

Взять, например, то, как в классике культуральной истории обращаются со свидетельством. В частности, в «Осени Средневековья» Хейзинги снова и снова используются одни и те же немногочисленные литературные источники. Задействование и других авторов могло бы дать существенно иную картину эпохи. Видеть в текстах и образах того или иного периода зеркала, непроблематические отражения эпохи — искушение, которому не должен поддаваться культуральный историк.

Буркхардт в своей книге о Греции утверждает относительную достоверность выводов культуральных историков. Политическая история Древней Греции,

считает он, полна неясности, поскольку греки преувеличивали или даже лгали. «Культуральная история же, напротив, обладает высшей степенью точности, поскольку состоит по большей части из материала, переданного письменными источниками и материальными памятниками непреднамеренным, незаинтересованным образом или даже невольно»¹.

Если говорить об относительной достоверности, то Буркхардт, конечно, был прав. Его аргумент о «невольном» свидетельстве тоже убедителен: свидетели из прошлого могут поведать нам такое, о чем они сами не знали, что они это знают. И все равно наивно было бы полагать, что романы или картины всегда остаются незаинтересованными свидетелями, свободными от пристрастий или пропаганды. Культуральным историкам, как и их коллегам в политической или экономической истории, необходима критичность в отношении к источникам; нужно задаваться вопросом, зачем возник тот или иной текст или образ, не с целью ли, например, склонить зрителей или читателей к определенному действию.

Если же говорить о методе, то методы Буркхардта и Хейзинги часто подвергались критике как импрессионистские и даже анекдотичные. Хорошо известно: мы замечаем или запоминаем то, что интересует лично нас или согласуется с тем, в чем мы уже убеждены, но историки не всегда задумывались над моралью этих наблюдений. «Тридцать лет назад, — признавался историк экономики Джон Клэпхем, — я читал книгу Артура Юнга “Путешествия по Франции”, делая в ней пометки, и кое-что пересказывал студентам из помеченных абзацев. Пять лет назад я пробежал ее снова, чтобы найти, говорил ли когда-то Юнг о несчастном французе, и отметил это место, но многочисленные

¹ *Burckhardt J. The Greeks and Greek Civilization / transl. by S. Stern; ed. by O. Murray. L., 1998. P. 5.*

упоминания о счастливых или процветающих французах оставались не отмеченными». Можно заподозрить, что и Хейзинга поступал аналогично, иллюстрируя свое утверждение о том, что «никакая другая эпоха не акцентировала в такой степени мысль о смерти, как угасающее Средневековье».

Обречена ли культуральная история быть импрессионистской? И если нет, то в чем альтернатива?

Один из возможных вариантов — то, что французы называют «серийной историей», иными словами, анализ хронологических последовательностей документов. В 1960-е годы некоторые французские историки уже работали в таком ключе, изучая распространение грамотности и «историю книги». Например, они сравнивали количество книг, опубликованных по различным предметам в различные десятилетия во Франции XVIII в.² Серийный подход к текстам признан во многих областях культуральной истории и действительно использовался в анализе завещаний, уставов, политических памфлетов и т.д.

Таким методом анализировались и образы, например вотивные образы в конкретном регионе (скажем, в Провансе), что показывает изменения религиозных или социальных установок на протяжении столетий³.

Проблему субъективного прочтения текстов, поднятую Клэпхемом, разрешить гораздо труднее. Однако возможная альтернатива такому прочтению есть. Эта альтернатива известна как «контент-анализ», метод, использовавшийся в школах журналистики в США в начале XX в. прежде, чем он был принят во время Второй мировой войны как способ для союзников получать достоверную информацию из германских новостных бюллетеней. Процедура состоит в том, чтобы выбрать текст или корпус текстов, просчитать частоту

² Furet F. (ed.). *Livre et société dans la France du XVIII^e siècle*. Paris, 1965.

³ Cousin B. *Les ex-voto provençaux, images d'une société*. Aix, 1983.

ссылок на данную тему или темы и проанализировать их «ковариацию», иначе говоря, связанность одних тем с другими.

Например, можно таким методом проанализировать исторические записки Тацита, подметить примечательную частоту слов, обозначающих страх (*metus*, *pavor*), и увидеть в этом свидетельство осознаваемой или неосознаваемой незащищенности самого автора⁴. В 1970-е годы группа, называвшая себя «Лабораторией лексикометрии», базировавшаяся в Сен-Клу и занятая изучением Французской революции, разработала перечень тем, наиболее часто встречающихся в текстах Руссо, Робеспьера и других, отметив, например, что наиболее часто встречающееся в «Общественном договоре» Руссо существительное — слово *loi* («закон»), тогда как в текстах Робеспьера — *peuple* («народ»), и что Робеспьер был склонен связывать слово *peuple* со словами *droits* («права») и *souveraineté* («суверенитет»)⁵.

К контент-анализу такого рода есть несколько неудобных вопросов. Работа группы в Сен-Клу была чисто описательной, и можно заявить, что не стоит прикладывать такие усилия, не имея гипотезы для верификации. В любом случае переход от слов к темам — сложный шаг. Одно и то же слово в различных контекстах несет различные значения, и темы, ассоциируясь друг с другом, могут модифицироваться. Количественный подход слишком механичен, слишком нечувствителен к разнообразию, чтобы быть продуктивным самому по себе.

Но в сочетании с традиционными методами буквального прочтения контент-анализ хотя бы корректирует необъективность того рода, о которой пишет Клэпхем. Аналогичный вывод можно сделать

⁴ См. *metus* и *pavor* в: Gerber A., Graef A. *Lexikon Taciteum*. Leipzig, 1903.

⁵ Robin R. *Histoire et linguistique*. Paris, 1973. P. 139–158.

и в отношении «дискурс-анализа», лингвистического анализа текстов длиной более чем в одно предложение, метода, у которого есть нечто общее с вытесненным им контент-анализом, хотя он больше концентрируется на изучении повседневной речи, вербального схематизма, литературных жанров и форм нарратива⁶.

Еще один вид проблемы, проблема допущений, отмечается в лекции Эрнста Гомбриха «В поисках культуральной истории», представляющей собой критику Буркхардта, Хейзинги, а также марксистов, особенно Хаузера, за то, что они строят культуральную историю на «гегельянских основаниях», иначе говоря, на идее *Zeitgeist*, столь популярной в германоязычном мире на рубеже XVIII–XIX вв.⁷ Далее, однако, я противопоставлю подходы Буркхардта и Маркса к культуре, останавливаясь вначале на Марксовой критике классиков, а затем на проблемах, поставленных марксистской историей культуры.

МАРКСИСТСКИЕ ДЕБАТЫ

Главный критический аргумент марксистов в отношении классического подхода к культуре состоит в том, что последний «висит в воздухе», потеряв контакт с какой бы то ни было экономической или социальной основой. Буркхардт мало что мог сказать, как он позднее признал, об экономическом базисе итальянского Возрождения, а Хейзинга фактически проигнорировал «черную смерть», описывая ощущение смертности в позднее Средневековье. Опять-таки

⁶ Georgakopoulou A., Goutsos D. Discourse Analysis: An Introduction. Edinburgh, 1997.

⁷ Gombrich E. In Search of Cultural History. L., 1969 (repr. in: Ideals and Idols. L., 1979). P. 25–59.

и в работе Панофски мало что говорилось о контактах между двумя социальными группами, ответственными за достижения готической архитектуры и схоластики, — мастерами строительства и мастерами искусства.

Второй критический аргумент марксистов по отношению к классической культуральной истории состоял в обвинении классиков в переоценке гомогенности культур и игнорировании культурных конфликтов. Примечательно резкую формулировку этого критического аргумента можно найти в работе Эдварда Томпсона, где он называет понятие «культура» «термином для ленивых», сваливающим все в одну кучу, маскирующим различия и имеющим тенденцию «подталкивать к чрезмерно согласованным и холистичным представлениям»⁸. Необходимо учитывать различие культур социальных классов, культур мужчин и женщин, а также культур разных поколений, живущих в одном и том же обществе.

Еще одно полезное разграничение — того, что можно было бы назвать временными зонами. Как утверждал в 1930-е годы немецкий марксист Эрнст Блох, «не все люди существуют в одном и том же “теперь”». Они существуют в нем лишь внешне, в силу того факта, что их можно видеть сегодня». В действительности «они несут в себе элемент более раннего времени; и одно накладывается на другое»⁹. Блох имел в виду германских крестьян 1930-х годов, обедневший средний класс того времени, все еще живших в прошлом. Однако «одновременность не-современного», как он это обозначил, — гораздо более общий исторический феномен, подрывающий бывшее представление о культурном единстве эпохи.

⁸ *Thompson E. Custom and Culture. L., 1978 (repr. in: Customs in Common. L., 1993).*

⁹ *Bloch E. Heritage of Our Times (1935) / engl. transl. Cambridge, 1991.*

Этот пункт можно проиллюстрировать примерами из истории самой культуральной истории, поскольку классический подход, социальная история культуры и история народной культуры долгое время сосуществовали.

Проблемы марксистской истории

Марксистский подход и сам по себе создает неудобные проблемы. Быть марксистом / культуральным историком — значит обитать внутри парадокса, если не противоречия. Почему марксисты должны заниматься тем, что Маркс пренебрежительно считал всего лишь «надстройкой»?

Ретроспективному взгляду знаменитое исследование Эдварда Томпсона «Становление английского рабочего класса» (1963) видится вехой в истории британской культуральной истории. Но с другой стороны, когда книга Томпсона была опубликована, ее подвергли критике некоторые товарищи-марксисты за то, что они называли «культурализмом», иными словами, за то, что в ней основной акцент был сделан на опыте и идеях, а не на «базовых» экономических, социальных и политических реалиях. Ответом автора стала критика его критиков за «экономизм».

Эта напряженность между культурализмом и экономизмом имела творческий характер, по крайней мере иногда. Она вдохновляла «критику изнутри» центральных марксистских понятий экономической и социальной основы, или «базиса», и культурной «надстройки». Рэймонд Уильямс, например, характеризовал формулу «базис и надстройка» как «жесткую», предпочитая исследовать то, что он называл «отношениями между элементами в целостном образе жизни». Уильямса привлекала идея «культурной гегемонии», а именно предположение, в числе других, итальянского марксиста Антонио Грамши, что правя-

щие классы управляют не только непосредственно, через применение силы и угрозу силы, но и потому, что «подчиненные классы» (*classi subalterni*) восприняли их идеи¹⁰.

Для Томпсона идея культурной гегемонии тоже предполагала более удачную формулировку отношения между культурой и обществом, чем «надстройка». С присущим ему красноречием он утверждал в работе «Виги и охотники» («Whigs and Hunters», 1975):

Гегемония джентри и аристократии XVIII в. выражалась, помимо всего прочего, не в военной силе, не в мистификациях священства или печати, даже не в экономическом принуждении, но в ритуалах расследования мировых судов, в квартальных судебных сессиях, в помпезности ассиз и в театре публичных казней.

Проблемы остаются. Во-первых, марксизм, обходящийся без комплементарных понятий базиса и надстройки, рискует потерять свои отличительные качества. Во-вторых, критика Томпсоном «холистических представлений», похоже, делает культуральную историю невозможной или по крайней мере редуцирует ее до фрагментов. При всех различиях между обоими учеными Томпсон, похоже, указывает в том же направлении, что и Гомбрих, отвергавший «гегельянские основания» синтеза Буркхардта и Хейзинги. Эта критика поднимает фундаментальный вопрос: возможно ли изучать культуры как целостности без ложных допущений по поводу культурной гомогенности?

На этот вопрос было предложено два главных ответа. Один заключается в том, чтобы исследовать культурные традиции, а другой — в том, чтобы рассматривать культуру образованных слоев и культуру народную как «субкультуры» — частично, но не полностью раздельные или автономные.

¹⁰ Williams R. *Marxism and Literature*. Oxford, 1977.

ПАРАДОКСЫ ТРАДИЦИИ

Понятие культуры предполагает понятие традиции, определенного рода знания и навыков, передаваемых по вертикали от одного поколения к следующему. Поскольку в одном и том же обществе могут с легкостью сосуществовать многочисленные традиции — светские и клерикальные, мужские и женские, традиции пера и меча и т.д., — работать с понятием традиции значит освободить культуральных историков от допущения единства или гомогенности «эпохи»: Средних веков, эпохи Просвещения или какой бы то ни было. Среди историков, упоминавшихся в предыдущей главе, традицией как таковой занимались Аби Варбург и Эрнст-Роберт Курциус, в их случаях — судьбой классической традиции в постклассическом мире.

Понятие традиции выглядит фактически самоочевидным, но это традиционное понятие традиции, как можно было бы его назвать, нужно увидеть как проблематическое. Две основные проблемы можно было бы описать как двойной парадокс традиции.

Прежде всего, под кажущейся инновацией может скрываться непрерывность традиции. Во многих культурах — католической, протестантской, иудейской, индуистской и мусульманской — отмечалось сохранение религиозных установок в секуляризированной форме. Очевидный тому пример — сохранение некоторых пуританских установок и ценностей в Соединенных Штатах и сегодня: например, чувства значимости индивида, потребности в достижениях или озабоченности самоанализом. Историки миссионерства раньше фокусировались на «переходе» индивидов, групп и народов из одной религии в другую. Сегодня, осознавая непрерывность традиции, они делают больший упор на сознательное или бессознательное смешение или синтез верований и ценностей обеих участвующих религий. Так, французский социолог Роже Бастид, описывая Брази-

лию, пишет о реинтерпретации католицизма рабами из Западной Африки через фильтр их собственного мировоззрения, а в недавнем исследовании раннемодерной Японии утверждается, что «переход» и даже «христианин» — это в данном случае «вводящие в заблуждение ярлыки», и принимается местный термин «киришитан» для необходимого дистанцирования. Главное здесь то, что японская синкретическая традиция (включающая синтоизм, буддизм, конфуцианство и даосизм) облегчает людям принятие еще одной религии или, по крайней мере, еще одного культа.

Аналогичным образом и внешние признаки традиции могут быть маской, под которой скрыты инновации, что подчеркивается в коллективном труде «Изобретение традиции» (который рассматривается ниже, в гл. V, подгл. «Новые конструкции», п. «Конструирование сообществ»). Хорошо известна острота Маркса, что он не марксист. Видимо, она имеет отношение к извечной проблеме, которую можно назвать проблемой основателей и последователей. «Послание» успешного основателя движения, философии или религии на редкость просто. Оно адресовано множеству людей, поскольку многогранно. Некоторые последователи делают упор на одном аспекте, другие — на другом, в соответствии с собственными интересами или ситуацией. Проблема «внутреннего конфликта традиций», неизбежного конфликта между всеобщими правилами и специфическими, вечно меняющимися ситуациями, еще более фундаментальна¹¹.

¹¹ Bastide R. *The African Religions of Brazil*. Baltimore, 1978; Higashibaba I. *Christianity in Early Modern Japan*. Leiden, 2001. Примеры из Китая в: Schwartz B. *Some Polarities in Confucian Thought* // Nivison D.S., Wright A.F. (eds). *Confucianism in Action*. Stanford, 1959. P. 50–62; из Индии в: Heesterman J.C. *The Inner Conflict of Traditions*. Chicago, 1985. P. 10–25. Ср.: Phillips M.S., Schochet G. (eds). *Questions of Tradition*. Toronto, 2004 (особенно введение).

Иными словами, то, что транслирует изменения, в действительности и само должно меняться в ходе передачи новому поколению. Огромной слабостью исследования европейской литературы Курциусом было нежелание автора признать этот факт и его отношение к исследуемым им общим местам как к чему-то неизменному. Варбург же, напротив, остро сознавал изменения, происшедшие с классической традицией в течение столетий. Сегодня интерес культуральных историков к проблеме «принятия» (как мы увидим в гл. V) даже еще острее.

НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА ПОД ВОПРОСОМ

Другая очевидная альтернатива допущению культурной гомогенности — проведение дистинкции между культурой «образованных» и народной культурой. Однако, как и понятие *Zeitgeist* и понятие надстройки, понятие «народная культура» само стало предметом дебатов, в которые ценный вклад внесли такие теоретики, как Мишель де Серто и Стюарт Холл, и историки, такие как Роже Шартье и Жак Ревель¹².

Для начала: уже в определении предмета заключения трудность. Кто это — «народ»? Все и каждый, или только те, кто не-элита? Если это последние, то мы пользуемся остаточной категорией, и, как обычно бывает в случаях с остаточными категориями, рискуем приписать гомогенность подвергающимся вычитанию. Возможно, лучше было бы последовать примеру многих современных историков и теоретиков и мыслить народные культуры (или, как привыкли говорить

¹² Certeau M., Revel J., Julia D. La Beaute du mort (1970; repr. in: Certeau M. La Culture au pluriel. Paris, 1993. P. 45–72); Hall S. Notes on Deconstructing the “Popular” // Samuel R. (ed.). People’s History and Socialist Theory. L., 1981. P. 227–240; Chartier R. Cultural History. Cambridge, 1988. P. 37–40.

социологи, «субкультуры») во множественном числе: сельские и городские, мужскую и женскую, культуру пожилых людей и молодежи и т.д. Похоже, что понятие «субкультура» скоро выйдет из употребления, возможно, потому, что ассоциируется с делинквентностью или неверно понято как означающее более низкую позицию в культурной иерархии, а не часть более обширного целого. В любом случае множественность продолжает быть предметом дебатов.

Однако это решение в пользу множественности порождает новую проблему. Существует ли, например, автономная культура женщин, отличная от культуры мужской, в одном и том же обществе? Сказать «нет» — значит отрицать ощутимое различие, но если мы скажем «да», то вполне можем преувеличить эту разницу. Возможно, продуктивнее мыслить о более или менее автономных или ограниченных женских культурах или «субкультурах», всегда тем более автономных, чем более резко женщины отделены от мужчин: например, в традиционном средиземноморском мире, в культуре ислама или в монастырях (некоторые современные исследователи говорят о «монастырской культуре»).

В случае Древней Греции Джон Уинклер, исследователь-классик, вдохновляемый культуральной антропологией, показал, что, хотя сохраняющиеся источники — почти исключительно работа мужчин, их можно «прочитать от противного», чтобы обнаружить совершенно иной женский взгляд на пол и другие проблемы. Уинклер рассматривает лирику Сапфо и женский праздник Адонии как исключительно ценное свидетельство «иного понимания греческими женщинами значений пола и гендера по сравнению с теми, что были выражены их мужьями и отцами»¹³.

¹³ Lowe K.J.P. *Nuns' Chronicles and Convent Culture in Renaissance and Counter-Reformation Italy*. Cambridge, 2003; Winkler J.J. *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*. L., 1990. P. 162–209.

Другая проблема историков народной культуры состоит в том, должна ли последняя включать или исключать элиты, по крайней мере в определенные периоды. Исключение становится проблематичным из-за того факта, что люди с высоким статусом, обладающие большим богатством или существенным объемом власти, не обязательно отличаются в культурном отношении от простонародья. Например, во Франции XVII в. читателями «карманных книжек» — дешевых буклетов, традиционно считавшихся проявлением народной культуры, — были и знатные женщины, и даже графини. И это едва ли удивительно, поскольку образовательные возможности женщин в то время были жестко ограничены.

Поэтому Роже Шартье утверждал, что фактически невозможно называть «народными» ни объекты, ни культурные практики. Если сфокусироваться на социальных группах, а не на объектах и практиках, то можно обосновать, что элиты Западной Европы в раннее Новое время были «бикультуральными», участвуя и в том, что историки называют «народной культурой», и в культуре образованных, из которой простые люди были исключены. И только после середины XVII в. элиты полностью дистанцировались от участия в народной культуре¹⁴.

Исследователи часто указывали на многочисленные взаимодействия между культурой образованных слоев и народной культурой как на причину отказа от обоих определений. Проблема в том, что без этих определений невозможно описать взаимодействия между культурой образованных и культурой простонародья. Выход, возможно, в том, чтобы пользоваться обоими терминами, не придавая этой бинарной оппозиции чрезмерной жесткости, и поместить и образованных

¹⁴ Chartier R. Cultural History. Cambridge, 1988; Burke P. Popular Culture in Early Modern Europe. L., 1978 (3rd ed. Aldershot, 2008).

людей, и простонародье в более широкую рамочную структуру. Например, французский историк Жорж Дюби сделал это в разрушающей стереотипы статье о диффузии культурных моделей в феодальном обществе, исследуя восходящее и нисходящее движение объектов и практик без разделения культуры надвое¹⁵.

ЧТО ТАКОЕ КУЛЬТУРА?

Понятие «культура» — даже более проблематичное, чем определение «народная». Как отметил в 1882 г. Буркхардт, культуральная история — «туманное понятие». Оно обычно относится к «высокой» культуре, но было растянуто «вниз», чтобы, расширяя метафору, включить и «низкую», или простонародную, культуру. В более недавнее время оно было растянуто и вбок. Понятие «культура» обычно применяли по отношению к искусствам и наукам. Потом его использовали для описания народных эквивалентов искусств и наук — народной музыки, народной медицины и т.д. В последнем поколении это слово стало использоваться применительно к широкому диапазону артефактов (изображения, орудия, дома и т.д.) и практик (разговор, чтение, игры).

Это новое применение, строго говоря, вовсе не ново. В 1948 г. в своих «Заметках к определению понятия “культура”» («Notes Towards the Definition of Culture») Томас Стернс Элиот, американец, наблюдающий Англию глазами антрополога, описывал английскую культуру как включающую, среди других элементов, «финал розыгрыша кубка по футболу, <...> мишень для дротиков, <...> вареную капусту кусочками, свеклу в уксусе, неоготические церкви XIX в. и музыку Элгара». Антрополог Бронислав Малиновски тогда уже

¹⁵ Duby G. The Diffusion of Cultural Patterns in Feudal Society // Past and Present. 1968. No. 39. P. 1–10.

определял культуру «в широком смысле» в статье по этому предмету, которую он включил в энциклопедию социальных наук в 1931 г., как то, что включает «унаследованные артефакты, товары, технические процессы, идеи, навыки и ценности».

И ведь в 1871 г. другой антрополог, Эдвард Тайлор, в своей работе «Первобытная культура» предложил сходное определение культуры, «взятой в ее широком этнографическом смысле», как «того сложного целого, которое включает знание, веру, искусство, нравы, право, обычаи и любые другие способности и навыки, приобретенные человеком как членом общества». Антропологическое обращение к повседневности и к обществам с относительно незначительным разделением труда вдохновляло на использование понятия «культура» в широком смысле.

Именно это антропологическое понятие культуральные историки — и другие представители их культуры — приняли как свое в последнем поколении, в эпоху «исторической антропологии» и «новой культуральной истории». Эти два направления и составляют предмет следующих глав.

III. Момент исторической антропологии

Одним из наиболее характерных отличий практики культуральной истории с 1960-х по 1990-е годы стал поворот к антропологии. Этот поворот не ограничивался культуральной историей: некоторые из историков экономики, например, изучали экономическую антропологию. Но даже в этом случае полученный ими главный урок имел культуральный характер: он касался значимости ценностей для объяснения производства, накопления и потребления материальных благ.

Многие историки научились использовать понятие «культура» в широком смысле, рассматриваемом в конце последней главы. Некоторые из них, особенно во Франции, США и Британии, посещали семинары по антропологии, заимствовали ее понятия и разработали подход, получивший известность как «историческая антропология», хотя, возможно, ему лучше бы подошло название «антропологическая история». Одним из самых значительных изменений, следовавших за этим долгим моментом сближения истории и антропологии — сближения, не закончившегося и до сих пор, хотя, возможно, оно уже и не такое тесное, как прежде, — стало использование понятия «культура» во множественном числе и во все более широком смысле.

ЭКСПАНСИЯ КУЛЬТУРЫ

Интерес к культуре, культуральной истории и «культуральным исследованиям» в 1980-е и 1990-е годы

становился все очевиднее. В различных дисциплинах, однако, этот культуральный поворот имел различные последствия и даже, возможно, разный смысл.

Для культуральной психологии, например, он означает отход от представления, что мотивации у всех человеческих существ одинаковы, и восстановление близости с социологией и антропологией. Для культуральной географии это вызов, предлагающий избегать возвращения к традиционному представлению о «культурных ареалах», покрывающих социальные различия и социальные конфликты внутри конкретного региона. Для экономики интерес к культуре связан с возрастающим интересом к потреблению и осознанием того, что его тенденции невозможно удовлетворительно объяснить в рамках простой модели рационального потребителя. В политическом смысле, несмотря на продолжающееся господство модели рационального избирателя, растет стремление рассматривать политику как символическое действие и исследовать политическую коммуникацию в различных медиа. Даже твердолобые аналитики мировой политики, такие как Сэмюэл Хантингтон, сейчас заговорили о «столкновении культур» (см. гл. I, подгл. «Классическая культуральная история», п. «От социологии к истории искусств»)¹.

Что касается истории, то некоторые исследователи, создавшие себе репутацию как авторы текстов по политической истории, такие как Джон Эллиот в его работе «Восстание каталонцев» («Revolt of the Catalans», 1963), совершили культуральный поворот, в случае Эллиота — сотрудничая с историком искусства Джонатаном Брауном в работе «Дворец для короля» («A Palace for a King», 1980), исследовании строитель-

¹ О ситуации в политологии см.: Chabal P., Daloz J.-P. Culture Troubles: Comparative Politics and the Interpretation of Meaning. L., 2006.

ства и отделки дворца Буэн-Ретиро близ Мадрида как места демонстрации власти испанских Габсбургов. Сегодня историки более склонны, чем в минувшие десятилетия, пользоваться такими выражениями, как «культура книгопечатания», «придворная культура» или «культура абсолютизма». Возможно, для того чтобы показать тенденцию, достаточно следующих примеров названий книг, опубликованных в 1990-е годы: «Культура заслуг», «Культура предпринимательства», «Культура азартных игр», «Культура страхования жизни», «Культура любви», «Культура пуританства», «Культура абсолютизма», «Культура протеста», «Культура конспирации» и «Культура вежливости». Даже «культура оружия» нашла своего историка². Мы на пути к культуральной истории всего: снов, пищи, эмоций, путешествий, памяти, жеста, юмора, экзаменов и т.д.

Призыв к «новой культуральной истории» (NCH, НКИ) стал наиболее эффективным в США, объединив историков литературы, связанных с «новым историзмом» (см. ниже), историков искусства и историков науки, а также тех, кого можно было бы назвать «простыми» или «обычными» историками. Однако это интернациональное движение. Во Франции выражение «культуральная история» входило в язык медленно из-за наличия конкурентов, таких как *l'histoire des mentalites* (история ментальностей) и *l'histoire de l'imaginaire social* (история социального воображаемого) (см. гл. IV, подгл. «Репрезентации»), но Роже Шартье и другие определяют себя как культуральные историки. Работа «Культурные истоки Французской революции» Шартье («Cultural Origins of the French Revolution», 1990) была написана как ответ на классическое исследование Даниэля Морне «Интеллектуальные истоки Французской революции» («The Intellectual Origins

² Bellesisles M. Arming America: The Origins of a National Gun Culture. N.Y., 2000.

of the French Revolution», 1933), противопоставляющий тем самым более широкую культуральную историю более узкой интеллектуальной. Однако французская группа, чаще всех других использующая термин «культуральная история», *histoire culturelle*, — специалисты по XIX и XX вв.³

В Германии и Нидерландах НКИ была привита к традиции Буркхардта и Хейзинги с большим акцентом на так называемой истории повседневности. В Британии, напротив, несмотря на присутствие в Лондоне с 1930-х годов Института Варбурга, культуральная история — фактически новое направление. Как заметил Кит Томас в 1989 г., «в Соединенном Королевстве нет такого предмета. Едва ли найдется кафедра или курс лекций по культуральной истории, нет ни факультета культуральной истории, ни журналов по культуральной истории, ни конференций по этому предмету»⁴. Хотя положение постепенно меняется, в Британии последнего поколения происходит значительное развитие «культуральных исследований», а не культуральной истории.

Культуральные объяснения

Экспансия империи культуры включает и нарастающую склонность давать культуральные объяснения экономическим феноменам, например экономическому спаду Британии или богатству и бедности народов вообще. В 1961 г. Джон Эллиот опубликовал статью под названием «Упадок Испании» («The Decline of Spain»); 17 лет спустя он опубликовал другую статью

³ Rioux J.P., Sirinelli J.F. Pour une histoire culturelle. Paris, 1997; Poirrier P. Les Enjeux de l'histoire culturelle. Paris, 2004.

⁴ Thomas K. Ways of Doing Cultural History // Sanders R. et al. (eds). Balans and Perspectief van de nederlandse cultuurgeschiedenis. Amsterdam, 1991. P. 65.

в том же журнале «Прошлое и настоящее» («Past and Present»), на сей раз под названием «Самовосприятие и упадок в Испании начала XVII века» («Self-Perception and Decline in Early Seventeenth-Century Spain»). Сдвиг от интереса к объективным критериям упадка в сторону более обширного рассмотрения самого ощущения упадка — характерная черта целого поколения историков. Аналогичным образом, все чаще и чаще культуральные объяснения даются таким изменениям в политическом мире как революции, образование государств или даже шведская интервенция во время Тридцатилетней войны.⁵

Потрясающий пример культурального объяснения политических событий мы находим в работе обратившегося из политической истории в культуральную Ф.С.Л. Лайонса. В своей последней книге «Культура и анархия в Ирландии, 1890–1939» («Culture and Anarchy in Ireland, 1890–1939», 1979) Лайонс описывал эту страну как разделенную на четыре культуры — английскую, ирландскую, англо-ирландскую и культуру протестантов Ольстера, четыре сообщества, «не способные ни жить вместе, ни жить порознь». Он утверждал, что политические проблемы — это относительно поверхностные проявления лежащих более глубоко культурных конфликтов или «коллизий», и призывал внимательнее относиться к культуральной истории, которая, как он писал, в Ирландии «все еще в младенчестве».

Контраст между использованием понятия «культура» Лайонсом и Мэтью Арнольдом, название книги

⁵ Wiener M.J. English Culture and the Decline of the Industrial Spirit, 1850–1980. Cambridge, 1981; Landes D. The Wealth and Poverty of Nations. L., 1998; Van Young E. The New Cultural History Comes to Old Mexico // Hispanic American Historical Review. 1999. No. 79. P. 238; Ringmar E. Identity, Interest and Action: A Cultural Explanation of Sweden's Intervention in the Thirty Years War. Cambridge, 1996.

которого Лайонс переиначил, становится все более явным. В последние 30 лет или около того наблюдается постепенный сдвиг в использовании понятия «культура». Это понятие, референтом которого когда-то была высокая культура, сейчас включает и культуру повседневности, иначе говоря, привычки, ценности и образ жизни. Другими словами, историки ближе подошли к тому взгляду на культуру, которого придерживаются антропологи (см. гл. II, подгл. «Что такое культура?»).

МОМЕНТ ИСТОРИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Среди антропологов, наиболее тщательно штудиремых историками, — Марсель Мосс, писавший о даре, Эдвард Эванс-Притчард — о магии, Мэри Дуглас — о чистоте и Клиффорд Гирц — о Бали. Когда Клод Леви-Стросс был на вершине славы (в 1960-е и 1970-е годы), его структуралистский подход привлекал множество историков, часто лишь затем, чтобы обнаружить, что структурализм сопротивляется усвоению.

Ранний пример антропологического поворота мы видим в существовавшем тогда СССР. Покойный российский медиевист Арон Гуревич был специалистом по Скандинавии. Получив образование как историк сельского хозяйства, он заинтересовался концепциями собственности в средневековой Норвегии и Исландии. Для того чтобы понять систему, основывавшуюся на постоянном обмене движимых товаров, он обратился к антропологии⁶.

Гуревич сопоставил праздники скандинавов с описаниями праздника под названием «потлач» у куакиутль, индейского народа британской Колумбии (пот-

⁶ Gurevich A. *Wealth and Gift-Bestowal among the Ancient Scandinavians* (1968; repr. in: Gurevich A. *Historical Anthropology of the Middle Ages*. Cambridge, 1992. P. 177–189). Ср.: Davis N.Z. *The Gift in Sixteenth-Century France*. Oxford, 2000.

лач был особым социальным событием, когда вождь приглашал и равных себе, и соперников, чтобы показать им уничтожение ценных вещей). Он опирался на осуществленный Моссом анализ законов дарения в традиционных обществах, а именно обязанности принять дар и обязанности его возместить — либо в форме другого дара (спустя небольшой промежуток времени), либо проявлением лояльности по отношению к дарителю и оказанием ему услуг. Таким образом Гуревич объяснил множество упоминаний о дарении в исландских сагах, заключив, что в средневековой Скандинавии щедрость была не только моральным долгом высокопоставленных людей и условием поддержания их статуса; она была также и качеством с магическими свойствами, приносящим мир и обильные урожаи.

Эти выводы, конечно, можно распространить и на некоторые другие регионы Европы. В случае англосаксонской Англии политические цели празднеств и дарения колец и оружия, так живо описанных в эпической поэме «Беовульф», становятся понятнее в свете антропологической теории. В широком смысле пример антропологов вдохновил историков посмотреть в более позитивном свете на готов, вандалов, гуннов и других завоевателей Римской империи, чтобы попытаться реконструировать то, что можно было бы назвать «цивилизацией варваров».

Влияние трудов Эванс-Притчарда очевидно в работе одного из пионеров исторической антропологии в Британии Кита Томаса. Например, главы об астрологии и колдовстве в работе Томаса «Религия и упадок магии» («Religion and the Decline of Magic», 1971), исследовании по раннемодерной Англии, изобилуют упоминаниями Африки, такими как сравнение английского «лукавого народа» времен Тюдоров и Стюартов с африканскими предсказателями XX в. Анализ Томаса социальных функций веры в колдовство как

укрепления «принятых моральных стандартов» — по сути, развитие высказанного впервые Эванс-Притчардом предположения, что вера в колдовство у азанда (центральноафриканского народа) — «ценный корректирующий момент по отношению к злым намерениям, поскольку демонстрация раздражительности, низости или враждебности может позже иметь серьезные последствия»⁷.

Мэри Дуглас, ученица Эванс-Притчарда, тоже занималась полевыми исследованиями в Африке, но историков привлекло ее общее исследование «Чистота и опасность» («Purity and Danger», 1966), в особенности приковывающий внимание тезис, что грязь «существует в глазах наблюдателя» и что это некая форма нарушения порядка. Благодаря этой книге долгая история западной заботы о чистоте стала гораздо более зримой в столь далеких друг от друга сферах, как язык и так называемые позорные занятия, сосланные на периферию средневековых городов и варьирующиеся от связанных с физической загрязненностью (окрашивание одежды или дубление кожи) до моральной нечистоты (проститутки и палачи)⁸.

«Чистота и опасность» была отправной точкой в знаменитой статье американского историка Натали Дэвис о французских бунтах во время религиозных войн конца XVI в. Дэвис рассматривала войны «снизу» и наблюдала публичное насилие того времени, линчевание католиков протестантами и протестантов католиками глазами антрополога, интерпретируя волнения как вид ритуала, «ритуалы насилия», и как по-

⁷ Thomas K. Religion and the Decline of Magic. L., 1971. P. 216–217, 339, 463, 566, 645; ср.: Pallares-Burke M.L. The New History: Confessions and Conversations. Cambridge, 2002.

⁸ Blok A. Infamous Occupations // Honour and Violence. Cambridge, 2001. P. 44–68.

пытку очистить локальное сообщество от пятнающих его ереси или предрассудков⁹.

В то время как несколько англофонных историков читали Эванс-Притчарда и Дуглас, некоторые их французские коллеги открывали для себя произведения Леви-Стросса. Их интерес пробудила не его скорее эмпирическая работа о бразильских индейцах, таких как бороро и намбиквара, а его общая теория культуры, так называемый структурализм. Леви-Стросс научился у лингвистов исследовать отношения между элементами культурной или социальной системы, фокусируясь преимущественно на бинарных оппозициях: высокое и низкое, светлое и темное, сырое и приготовленное и т.д.

В период между 1964 и 1971 гг. появилось четырехтомное исследование Леви-Стросса, посвященное мифологии американских индейцев и вдохновившее некоторых историков, особенно Жака Ле Гоффа и Эмманюэля Ле Руа Ладюри, на аналогичный анализ европейских мифов. Еще одна работа Кита Томаса, «Человек и природный мир» («Man and the Natural World», 1983), следовала Леви-Строссу в предположении, что классификация животных в раннемодерной Англии была проекцией социальной структуры на природу.

Хорошим примером исторического исследования, использующего догадки структурализма или семиотики в русском, а не французском стиле, служит работа Юрия Лотмана о том, что он называет «поэтикой бытового поведения» в России XVIII в. Хотя Лотман и не цитирует антропологов, он в своей работе обосновывает антропологическое положение о том, что чем дальше от нас культура, тем легче нам рассматривать ее повседневность как объект изучения.

⁹ Davis N.Z. The Rites of Violence (1973; repr. in: Society and Culture in Early Modern France. Stanford, 1975. P. 152–188).

Преимущества выбора России XVIII в. для кейс-стади в том, что вестернизация культуры, осуществляемая Петром Первым и его приспешниками, сделала повседневность проблематической для русской знати, нуждавшейся в руководствах к поведению, таких как «Юности честное зерцало» (1767)¹⁰, чтобы такое руководство им поведало, как вести себя на западный манер. «Во времена Петра и после него русский аристократ был чем-то вроде иностранца в своей стране», поскольку простые люди видели в нем ряженого¹¹.

Лотман рассматривает понятие «поэтики» повседневной жизни как эксклюзивное, ограниченное рамками определенного периода русской истории, но сам подход может использоваться и использовался и в более общем контексте. Уже в 1860 г. Якоб Буркхардт создал прецедент эстетического подхода к политике и обществу Возрождения, рассматривая государство и общество как «произведения искусства», а Стивен Гринблат (см. ниже) предлагает более общее понятие «поэтика культуры».

Антропологом, вдохновлявшим большинство культуральных историков последнего поколения, особенно в Соединенных Штатах, был Клиффорд Гирц, чья «интерпретативная теория культуры», как он ее называет, полярно противоположна теории Леви-Стросса. Критикуя определение культуры как «знания, веры, искусства, нравов, права, обычая», данное Эдвардом Тайлором (см. гл. II, подгл. «Что такое культура?»),

¹⁰ Ошибка автора. «Зерцало» было подготовлено по приказу Петра I и напечатано в 1717 г. — *Примеч. ред.*

¹¹ *Lotman J.M. The Poetics of Everyday Behaviour in Russian Eighteenth-Century Culture // Lotman J.M., Uspenskii B.A. The Semiotics of Russian Culture. Ann Arbor, 1984. P. 231–56 (Лотман Ю.М. Поэтика бытового поведения в русской культуре XVIII века // Лотман Ю.М. Избранные статьи: в 3 т. Таллин, 1992. Т. I); ср.: Lotman J.M. Russlands Adel: Eine Kulturgeschichte von Peter I. bis Nikolaus I. Köln, 1997.*

на том основании, что оно «затемняет гораздо больше, чем проясняет», Гирц делает акцент на значении и на том, что в известной одноименной работе называется «насыщенным описанием». По его собственному определению, культура — это «исторически передаваемая структура (*pattern*) значений, воплощенных в символах, система унаследованных представлений, выраженных в символических формах, посредством которых люди сообщают, увековечивают и совершенствуют свое знание о жизни и установки по отношению к ней»¹².

Что это означает на практике, становится яснее, если бросить взгляд на этнографические работы самого Гирца, особенно его многократно процитированную интерпретацию петушиных боев на Бали, где он рассматривает этот спорт как «философскую драму», ключ к пониманию балийской культуры. Метод, посредством которого Гирц связывает петушиные бои с «более широким миром балийской культуры», состоит не в том, чтобы рассматривать их как «отражение» этой культуры. Напротив, он рассматривает петушиные бои как некий текст, «балийское прочтение балийского опыта, повествование, которое балийцы рассказывают сами о себе», сравнивая его с «Королем Лиром» или «Братьями Карамазовыми» Достоевского в нашей собственной культуре. Он описывает обычную практику заключения пари с высокими ставками на петушиную победу как «драматизацию статусных позиций». Именно это и придает игре «глубину»¹³.

Нетрудно увидеть, что Гирц обязан теоретику литературы Кеннету Берку, в 1940-е годы уже истолковавшему то, что он назвал «драматическим подходом»

¹² Geertz C. The Interpretation of Cultures. N.Y., 1973. P. 3–30 (определение дается на с. 89; пер. на рус.: Гирц К. Интерпретация культур. М., 2004).

¹³ Ibid. P. 412–453.

к культуре. Другой антрополог, мысливший параллельно линии Гирца, — Виктор Тернер, чья идея «социальной драмы», которой часто пользуются новые культуральные историки, выросла из его полевых исследований в Африке, где он подметил, что беспорядки в социальной жизни часто происходят в «более или менее регулярной последовательности», в которой можно выделить четыре фазы: нарушение нормальных социальных отношений, кризис, попытка восстановления и, наконец, «реинтеграция» или, наоборот, признание «раскола»¹⁴.

Развивая этот драматический или драматургический подход, Гирц пришел к написанию книги о том, что он назвал «театральным государством» на Бали XIX в. Это государство, применительно к которому, согласно автору, ошибочно было бы считать, как это делают многие западные политологи, что ритуал — посредник на службе у власти. Для балийца, каким его представил Гирц, все наоборот: «власть служит пышности, а не пышность — власти». Балийское государство могло быть слабым, но оно было зрелищным. Самим принципом его существования (*raison d'être*) было зрелище¹⁵.

Влияние творчества Гирца на культуральных историков может продемонстрировать книга Роберта Дарнтона «Великое кошачье побоище» («The Great Cat Massacre», 1984). Это сборник работ, выросший из семинара по истории и антропологии в Принстоне, где Дарнтон и Гирц были коллегами. Следуя за антропологами, Дарнтон определил задачу культурального историка как «покорение инаковости», а следуя за Гирцем в частности, предположил, что «ритуал или город можно прочесть, так же как сказку или философский

¹⁴ Turner V. Schism and Continuity in African Society. Manchester, 1957. P. 91–93, 230–232.

¹⁵ Geertz C. Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali. Princeton, 1980.

текст». «Великое кошачье побоище» — это собрание таких повествований для прочтения.

Статья, определившая название всей книги, связана с внешне тривиальным инцидентом, который произошел в типографии Парижа в 1730-е годы. Раздраженные завываниями местных котов, не дававших им всю ночь уснуть, работавшие в типографии подмастерья устроили на них охоту, за которой последовал пародийный суд над котами и их казнь через повешение к безумной радости организаторов. По крайней мере, так один из подмастерьев вспоминал этот инцидент в позднейшей жизни, когда писал свои мемуары.

Дарнтон начинает свой анализ со смеха подмастерьев, утверждая, что «наша неспособность увидеть во всем этом шутку — показатель дистанции, отделяющей нас от рабочих доиндустриальной Европы». Чтобы преодолеть эту дистанцию, он помещает инцидент в целый ряд контекстов — от трудовых отношений до ритуалов простонародья и от отношения к котам до взглядов на насилие. Тем самым он не только помогает читателям понять, почему подмастерья сделали то, что они сделали, но и превращает этот инцидент в точку входа в утраченный мир. Можно сказать, что он анализирует событие как «социальную драму», хотя и не в русле последовательности, описанной Тернером.

Такая интерпретация «бойни котов» была оспорена, особенно Роже Шартье, выступающим в частности против концепции «французскости» Дарнтона, отмечая парадоксальность акцентирования культурной дистанции между XVIII и XX вв. и подчеркивая непрерывность французского культурного стиля. Однако самого Гирца Шартье цитирует с одобрением¹⁶.

Почему работа Гирца, и статья о петушиных боях в частности, имели такое влияние? Его гуманистическая культура, его элегантная проза и отстаивание им

¹⁶ Chartier R. Texts, Symbols and Frenchness: Historical Uses of Symbolic Anthropology (1985; repr. in: Cultural History. P. 95–111).

интерпретации смыслов (в противоположность анализу социальных функций обычаев, практикуемому столь многими его коллегами-антропологами в 1960-е и 1970-е годы) — все это участвовало в этом теплом принятии. Увлеченность герменевтикой соединяет его с германской традицией культуральной истории. Во всяком случае, «аналогия с драмой», как Гирц это называет, — исключительно мощная, связывающая более давнюю заинтересованность «высокой культурой» с новым интересом к повседневности. Сила этой аналогии помогает объяснить восхищение, вызываемое не только творчеством Гирца и Тернера, но и книгой Ирвина Гоффмана «Представление себя другим в повседневной жизни» («The Presentation of Self in Everyday Life», 1959). Например, Гоффман описывал официанта, ведущего себя иначе с клиентами на «авансцене» ресторана, чем со своими коллегами на кухне, в сфере, которую можно представить как «закулисы».

Сила аналогии с драмой помогает и объяснить растущий исторический интерес к ритуалу. Традиция изучения официальных ритуалов, таких как коронации, восходит к 1920-м годам, если не к еще более раннему времени, но в 1960-е и 1970-е годы историки Эдвард Томпсон и Натали Дэвис открыли такие народные ритуалы, как чаривари, прежде чем продвинулись в описании и анализе еще более неформальных «практик» и «перформансов» (см. гл. IV, подгл. «Четверо теоретиков», п. «Нужды Пьера Бурдьё»), а германский исследователь Рихард ван Дюлмен в своей работе «Театр ужаса» («Theatre of Horror», 1985) рассматривал наказания в период раннего модерна.

Необычайно обоснованное использование аналогии с драмой можно найти в работе Риса Айзека «Преобразование Виргинии» («The Transformation of Virginia», 1982), показывающей с определенной ясностью ее ценность для культуральных историков. Представляя эту книгу как пример «этнографической истории», анализи-

руя свой метод в пространной финальной главе и взяв работы Гоффмана и Гирца как базовые пункты ссылок, Айзек предположил, что каждая культура имеет свой особый «драматургический набор», или репертуар.

В случае Виргинии идея социальной жизни как «серии перформансов» иллюстрируется посредством акцента на «церемониальном характере» трапезы в Великом доме, чаепития, гостеприимства, судебных процессов, выборов, переклички местной милиции, принятия и подписания резолюций. «Театральная модель» используется даже для интерпретации повседневных микрособытий, таких как встреча свободного и раба, когда последний принимает «позу преувеличенной покорности».

Однако интерес историков к антропологии, особенно в Западной Европе и США между 1960-ми и 1990-ми годами, идет гораздо дальше интереса к Гирцу или социальной драме. В чем же причина возрастающего запроса на антропологию в это время?

Сближения дисциплин, как и сближения культур, часто происходят по принципам конгруэнтности и конвергентности. То, что привлекает людей из одной культуры к другой, — часто представление или практика, аналогичные их собственным, такие знакомые и в то же время незнакомые. Следуя этому влечению, представления или практики обеих культур начинают походить друг на друга еще сильнее. В обсуждаемом нами случае мы можем сказать, что теория и практика «плотного описания» помогли группе историков продвинуться дальше в том направлении, в котором они и так уже шли. Как однажды высказался историк литературы Стивен Гринблат, встреча с работой Гирца «придала смысл тому, что я уже делал, вернув мне мои профессиональные навыки как более важные, более жизненные и более эвристичные, чем я сам раньше думал»¹⁷.

¹⁷ Greenblatt S. *Shakespearean Negotiations*. Oxford, 1988.

Многие ведущие культуральные историки конца XX в. — Эмманюэль Ле Руа Ладюри и Даниэль Рош во Франции, Натали Дэвис и Линн Хант в США, Карло Гинзбург в Италии, Ханс Медик в Германии — первоначально позиционировали себя как социальные историки и поклонники Маркса, если не как марксисты как таковые. С конца 1960-х годов и далее они повернулись к антропологии в поисках альтернативного способа соотнесения культуры и общества, такого, который не сводил бы культуру к рефлексии общества или к надстройке, «глазурь на торте»¹⁸.

Подъем интереса к народной культуре сделал антропологию даже более релевантной для историков. Антропологи отказались от покровительственного допущения, что люди, которых они изучают, сами не понимают собственных культур, и оценили локальное или неофициальное знание своих информантов.

Широкое понятие культуры у антропологов было и остается другим привлекательным моментом, связывающим изучение символов — когда-то оставленное чистыми историками специалистам по искусству и литературе — с повседневной жизнью, которую исследуют социальные историки. Отчасти сила аналогии с драмой проистекает из того, что она помогает в установлении подобной связи. Антропологическое понятие культурных «правил» или «протоколов» тоже привлекло культуральных историков: мысль, что им, подобно детям, придется учиться тому, как все делается, — как попросить пить, как входить в дом, как быть средневековым королем или контрреформаторским святым.

Не следует забывать, что некоторые историки старших поколений уже занимались исследованием символизма повседневной жизни. Наиболее известен из них Йохан Хейзинга, опиравшийся на современную ему антропологию при написании своего шедевра

¹⁸ См.: *Pallares-Burke M.L. (ed.). The New History: Confessions and Conversations. Cambridge, 2002. P. 50–79.*

о позднем Средневековье. В автобиографическом эссе Хейзинга писал, что раннее прочтение книги Тайлора «Первобытная культура» «открыло перспективы, которые, в каком-то смысле, всегда с тех пор меня вдохновляли», и среди них интерес к символизму¹⁹. В «Осени Средневековья» описывался религиозный человек, имевший обыкновение разрезать яблоки на три дольки в честь Троицы, и высказывалось предположение, что трапеза при дворе Карла Смелого «напоминала постановку великой и молчаливой пьесы».

Еще до Хейзинги датский исследователь Трельс Фредерик Трельс-Лунд, вдохновленный работой скандинавских фольклористов и германских культуральных историков, анализировал символизм повседневности на протяжении 14 томов «Повседневной жизни на Севере» («Daily Life in the North», 1879–1901) с разделами, посвященными значению одежды, пищи и празднеств²⁰.

В 1953 г. Л.П. Хартли начал свой роман «Посредник» («The Go-Between») эпиграфом «Прошлое — чужая страна. Там все делают иначе». Однако только в 1970-е годы группа историков стала цитировать Хартли и заявлять, что «культуральная история достигает большей когерентности и создает больше смысла, если видеть в ней своего рода ретроспективную этнографию»²¹.

Есть что-то парадоксальное в том, что, благодаря исследованиям далеких народов, таких как занде или балийцы, западным историкам довелось открыть

¹⁹ Huizinga J. My Path to History // Geyl P., Hugenholtz F.W.N. (eds). Dutch Civilisation in the 17th Century and Other Essays. L., 1968.

²⁰ Работа Трельс-Лунда, к сожалению, недоступна на английском языке, но обсуждается в: Stoklund B. Folklife Research between History and Anthropology. Cardiff, 1983.

²¹ Thomas K. Ways of Doing Cultural History // Balans and Perspectief... Amsterdam, 1991. P. 74.

символизм повседневности у собственного порога, но, как подметили Г.К. Честертон и другие, часто приходится попутешествовать, чтобы яснее увидеть то, что есть у нас дома. Сто лет назад несколько японцев пришли к более высокой оценке собственного культурного наследия, столкнувшись с западным восхищением ксилографией, театром Но и звуками сямисэна.

Антропологический поворот очевиден и в истории литературы, искусства и науки. Стивен Гринблат, например, перешел от истории литературы к тому, что он назвал «поэтикой культуры». Как и у других историков литературы в группе, ассоциируемой с «новым историзмом», течением, цель которого — помещение литературы в ее исторический или культуральный контекст, работа Гринבלата одновременно и вырастала из марксистской традиции «литературы и общества», и была обращена против нее. В «Шекспировских торгах» («Shakespearean Negotiations», 1988) он отверг традиционно марксистский взгляд на искусство как отражение общества. Вместо этого он сосредоточился на том, что назвал «обменами» или «торгами» между обеими этими сферами.

В статье из этой книги, озаглавленной «Шекспир и экзорцисты» («Shakespeare and the Exorcists»), Гринблат рассматривает связь между двумя очень разными видами текста, «Королем Лиром» и «Заявлением о вопиющих папистских мошенничествах». «Заявление», атака на практику экзорцизма, было опубликовано незадолго до шекспировской пьесы протестантским священнослужителем Сэмюэлом Харснетом. Главным аргументом Харснета против экзорцистов было то, что на самом деле они разыгрывали представление, но скрывали этот факт от аудитории. Центральной темой работы стало то, что Гринблат называет «переводом одержимости и экзорцизма из сакральной репрезентации в профанную». Он работает с «аналогией драмы», но вносит свой вклад в ее историю.

Некоторые исследователи, привыкшие называть себя историками искусства, теперь говорят, что занимаются изучением «визуальной культуры». Два потрясающих ранних примера этого поворота к визуальной культуре — работы Бернарда Смита и Майкла Баксендолла.

В работе Смита «Европейское видение и Южная часть Тихого океана» («European Vision and the South Pacific», 1959) утверждается, что, когда европейцы (включая художников, сопровождавших путешествия первооткрывателей) впервые вступили в этот регион, их восприятие тихоокеанских народов было ограничено культурой и происходило сквозь призму классической традиции стереотипов вроде «благородного дикаря». Тайтяне, например, рассматривались как народ, живущий в золотом веке, австралийские аборигены — как спартанцы или скифы. Антиподы воспринимались как инверсия Европы, своего рода мир, перевернутый вверх тормашками.

А в работе Баксендолла «Живопись и практика в Италии XV века» («Painting and Experience in Fifteenth-Century Italy», 1972) описывается то, что автор называет «оком эпохи», иными словами, связь между восприятием живописи и повседневными практиками от танцев до измерения вместимости бочек. Интерес Баксендолла к «набору образцов» — реминисценция Аби Варбурга (см. гл. I, подгл. «Классическая культуральная история», п. «От социологии к истории искусств»), но его подход релятивиста от культуры в той же мере есть и реминисценция антропологии, в частности интерпретативной антропологии Гирца, который, в свою очередь, анализировал книгу Баксандолла в одной из своих статей.

В аналогичном направлении двигались и историки науки, переопределяющие себя как культуральные историки, такие как Николя Жардин и его коллеги в книге, озаглавленной «Культуры естественной исто-

рии» («Cultures of Natural History», 1996), как Питер Гэлисон в своей работе «Образ и логика» («Image and Logic», 1997) о двух культурах физики XX в., теоретической и экспериментальной, и «торговых зонах» между ними. Недавнее исследование карьеры Галилео Галилея при дворе Медичи во Флоренции в работе Марио Бьяджоли «Придворный Галилео» («Galileo Courtier», 1993) можно привести в качестве примера исторической антропологии.

Бьяджоли опирается на Мосса и Малиновского, анализируя отношения между Галилео и его патроном, и на Гирца и Гоффмана — чтобы объяснить давление на ученого, представив его и его открытия драматическим образом. Например, Галилео приходилось отвечать на вопросы, заданные ему «в остроумной манере, соответствующей кодам придворной культуры». От него, иногда за столом после обеда, требовали участвовать в диспутах как форме ученого развлечения его патрона, великого герцога. В придворных развлечениях начала XVII в. «зрелище было важнее, чем конечный результат».

Должно быть ясно: некоторые из классиков антропологии доказали, что историкам полезно поразмышлять над их трудами, и предложили решения ряда исторических проблем. В любом случае было бы недальновидно объяснять подъем интереса к антропологии только с точки зрения внутренней истории исторического творчества. Историки, осознанно или неосознанно, реагировали на изменения в более широком мире, включая потерю веры в прогресс и подъем антиколониализма и феминизма.

ПОД МИКРОСКОПОМ

1970-е годы стали свидетелями расцвета, или, по крайней мере, маркировки нового исторического жанра, «микроистории», связанного с небольшой группой

итальянских историков, среди которых — Карло Гинзбург, Джованни Леви и Эдуардо Гренди. Это событие можно рассматривать с трех точек зрения.

Прежде всего, микроистория была реакцией протеста против определенного стиля социальной истории, следовавшего образцу истории экономической, которая пользуется количественными методами и описывает общие тенденции, не придавая большого значения разнообразию и специфичности локальных культур. В Германии противоборство двух этих стилей породило дискуссию, в которой микроисторию представлял Ханс Медик, а макроисторическую «историю общества» — Ханс-Ульрих Вехлер и Юрген Кокка.

Во-вторых, микроистория была реакцией на сближение с антропологией. Антропологи предложили альтернативную модель, модель расширенного кейс-стади, где было место культуре, свободе от экономического или социального детерминизма и индивидам, лицам в толпе. Микроскоп составил привлекательную альтернативу телескопу, позволяя конкретному индивиду или локальной практике вновь войти в историю²².

В-третьих, микроистория была ответом на растущее разочарование в так называемом «великом нарративе» прогресса, развития модерной западной цивилизации через Древнюю Грецию и Древний Рим, христианство, Возрождение, Реформацию, научную революцию, Просвещение и Французскую и промышленную революции. Это триумфалистское повествование игнорировало достижения и ценный вклад множества других культур, не говоря о социальных группах на Западе, не участвовавших в вышеперечисленных движениях. Есть очевидная параллель между

²² Среди наиболее впечатляющих работ: *Levi G. Micro-history // Burke P. (ed.). New Perspectives on Historical Writing. L., 1991 (2nd ed. Cambridge, 2001). P. 97–119* и *Revel J. (ed.). Jeux d'échelle. Paris, 1996.*

критикой этого великого нарратива в истории и критикой так называемого «канона» великих писателей в английской литературе или великих художников в истории западного искусства. За всей этой критикой можно увидеть протест против глобализации, подчеркивающий ценность региональных культур и локальных знаний.

Микроисторию вывели в свет две книги, опубликованные в середине 1970-х годов: «Монтайю» («Montaillou», 1975) Эмманюэля Ле Руа Ладюри и «Сыр и черви» («Cheese and Worms», 1976) Карло Гинзбурга, и обе они совмещали академический успех с обращением к гораздо более широкой публике.

«Монтайю» рисует исторический портрет небольшой французской деревни в Пиренеях и ее 200 с лишним обитателей в начале XIV в., портрет, ставший возможным благодаря сохранившимся протоколам инквизиции, в том числе допросов 25 поселян, заподозренных в ереси. Книга в целом имеет форму исследования территориальной общины, которое часто осуществляют социологи, но в отдельных главах поднимаются вопросы, уже обсуждавшиеся в то время французскими историками: например, о детстве, о сексуальности, о локальном ощущении времени и пространства или о крестьянском доме как репрезентации семейных ценностей. «Монтайю» был вкладом в культуральную историю в широком смысле, включавшем материальную культуру и ментальности.

Работа «Сыр и черви» тоже основывалась на протоколах инквизиции, на этот раз — XVI в., из Фриули в северо-восточной Италии, и концентрировала внимание лишь на одной персоне допрашиваемого по подозрению в ереси, мельника Доменико Сканделлы, известного как Меноккио. К удивлению инквизиторов, Меноккио отвечал на их вопросы очень пространно, раскрывая свое видение космоса. Эта книга обязана

своим названием вере Меноккио в то, что в начале все было хаосом, элементы которого образовали некую массу, «в точности как сыр в молоке, и в массе этой появились черви, и это были ангелы». В ходе допроса Меноккио он так же пространно говорил о прочитанных книгах и о том, как он их интерпретировал. В этом смысле исследование Гинзбурга было вкладом в новую «историю чтения» (см. гл. IV, подгл. «Практики», п. «История чтения»).

Работу «Сыр и черви» можно охарактеризовать как «историю снизу», потому что она концентрируется на мировоззрении выходца из того, что итальянский марксист Антонио Грамши называл «низшими классами». Героя книги Меноккио можно назвать «необычным обычным человеком», и автор исследует его идеи под разными углами зрения, рассматривая его порой как эксцентричного индивида, смущавшего допрашивающих своим несоответствием их стереотипу еретика, а в других случаях — как глашатая традиционной, устной сельской культуры. Этот аргумент, возможно, не всегда состоятелен, но всегда провоцирует мысль.

Другие исторические исследования, в большей степени вдохновляемые географией или фольклором, нежели антропологией, изучали более крупные локальные единицы, регион, а не деревню или семью. Например, Чарлз Питиан-Адамс попытался идентифицировать то, что он называет английской «культурной провинцией», рассматривая 14 провинций сразу: они крупнее, чем графства, но мельче, чем части привычного членения Англии: Северо-Восток, Мидлендс, Юго-Запад и т.д. Дэвид Андердаун, в свою очередь, сосредоточивается на разнообразии форм народной культуры в период раннего модерна, ассоциируя культурные формы с локальной экономикой и даже с культурными образцами поселений. Он считает, например, что футбол был особенно по-

пулярен «в низинах Уилтшира и Дорсета с их разрозненными деревнями и «овцеводческо-зерновыми хозяйствами»²³.

По другую сторону Атлантики в очень дискуссионной работе Дэвида Фишера «Семя Альбиона» («*Albion's Seed*», 1989) выделяются семь культурных регионов в сегодняшних США и четыре — в колониальной Америке, причем каждый из них приобрел свои очертания благодаря миграции из английского региона, из Восточной Англии в Массачусетс, из Южной Англии в Виргинию, из Северных Мидлендс в Делавер и, наконец, в XVIII в. из Северной Британии на «окраинный» запад Пенсильвании. По утверждению Фишера, то, что он называет «обычаями», — культурные черты, от языка до типов устройства жилищ, — в каждом из четырех регионов были сформированы британскими региональными традициями. Обшитые досками дома Новой Англии, например, воспроизводили строения Восточной Англии, акцент и лексикон жителей Виргинии выросли из диалектов Сассекса и Уэссекса, и т.д.

Начиная с 1970-х годов были опубликованы сотни микроисторических исследований, фокусирующихся на деревнях и индивидах, семьях и монастырях, восстаниях, убийствах и самоубийствах. Их многообразие впечатляет, но похоже, что эти исследования попадают под закон уменьшения числа интеллектуальных обращений к данному методу. Огромная проблема, с которой столкнулся Гинзбург, хотя и не все его подражатели, состоит в необходимости подвергнуть анализу связь между сообществом и миром за его пределами. Например, немецкий микроисторик Ханс Медик в своем исследовании швабской деревни

²³ *Phythian-Adams C. An Agenda for English Local History // Societies, Cultures and Kinship. Leicester, 1993. P. 1–23; Underdown D. Regional Cultures? // Harris T. (ed.). Popular Culture in England c. 1500–1850. L., 1995. P. 28–47.*

Лайхинген сделал особый акцент на отношении между локальным и глобальным²⁴.

Одним из самых интересных результатов микроисторического поворота стало открытие заново дебатов об историческом объяснении. Например, гражданские войны, которые на национальном уровне выглядят как идеологические конфликты, при рассмотрении на локальном уровне кажутся скорее похожими на бунты, связанные с конфликтами интересов²⁵.

ПОСТКОЛОНИАЛИЗМ И ФЕМИНИЗМ

Как мы предположили в предыдущем разделе, главной причиной протеста против великого нарратива западной цивилизации стало растущее осознание того, что он упускал из виду или делал незримым. Борьба за независимость в третьем мире и дебаты по поводу его продолжающейся экономической эксплуатации более богатыми странами привлекли внимание к силе колониальных предрассудков, а также к их сохранению в «постколониальные» времена. Таков был культурный контекст возникновения теории постколониализма, или, точнее, противоборствующих теорий, которые позднее приняли форму «постколониальных исследований» — междисциплинарной констелляции тем, включающей и аспекты культуральной истории²⁶.

Одной из книг, более всех послуживших вскрытию власти западных предрассудков, был «Ориентализм» Эдварда Саида («Orientalism», 1978). В этом провокационном исследовании отмечалась роль в западной

²⁴ Medick H. *Weben und Überleben in Laichingen, 1650–1900. Lokalgeschichte als Allgemeine Geschichte*. Göttingen, 1996.

²⁵ Пример из XVI в.: Contreras J. *Sotos contra Riquelmes*. Madrid, 1992.

²⁶ Young R.J.C. *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Oxford, 2001.

мысли бинарной оппозиции между Востоком и Западом, описываемой в терминах, определенно чем-то обязанных Леви-Строссу, и утверждалось, что это различие между «ими» и «нами» закрепили академические специалисты, которым следовало бы его преодолевать, — профессиональные ориенталисты. Саид предположил также, что с конца XVIII в. и далее ориентализм, явный или латентный, был чреват колониализмом и превратился в «западный стиль господства над Востоком, его реструктурирования и подчинения своей власти».

В «Ориентализме» проанализированы разнообразные схемы восприятия Ближнего Востока западными путешественниками, романистами и исследователями, такие стереотипы, как «отсталость», «дегенерация», «деспотизм», «фатализм», «роскошь», «пассивность» и «чувственность». Это была гневная книга, страстный призыв к иностранцам смотреть на культуры Ближнего Востока без зашоренности, враждебности или снисходительности. Она вдохновила множество похожих исследований, и не только Азии, Африки или Америк, но и Европы. Взгляды англичан на Ирландию были заклеены как «кельтизм», тогда как — интересное контрдвижение — стереотипы о «Западе» как «оксидентализм»²⁷.

Столь же масштабные последствия для культуральной истории имело еще одно направление борьбы за независимость — феминизм, одновременно благодаря и разоблачению мужских предрассудков, и акцентированию вклада женщин в культуру, который сделал фактически невидимым традиционный великий нарратив. В порядке обзора, сделанного в этом

²⁷ По поводу критической реакции на основной тезис Саида см.: MacKenzie J.M. *Orientalism: History, Theory and the Arts*. Manchester, 1995. Ср.: McCormack W.J. *Ascendancy and Tradition*. Oxford, 1985. P. 219–238 (о «кельтизме») и Carrier J. (ed.). *Occidentalism: Images of the West*. Oxford, 1995.

быстро расширяющемся поле, можно обратиться к пятитомной «Истории женщин на Западе» («History of Women in the West», 1990–1992), изданной французскими историками Жоржем Дюби и Мишель Перро и включающей множество статей по культуральной истории — например, о женском образовании, о мужском взгляде на женщин, женской набожности, авторах-женщинах, книгах для женщин и т.д.

Для кейс-стади результатов феминистского интереса к исторической практике мы можем обратиться к недавним работам по истории эпохи Возрождения. Хотя исследователи-женщины уже долгое время изучали выдающихся женщин Возрождения и уже в 1903 г. была опубликована работа Джулии Картрайт об Изабелле д'Эсте, статья-манифест Джоан Келли под названием «Было ли у женщин Возрождение?» («Did Women Have a Renaissance?») стала вехой в этом поле благодаря тому, что поставила эту проблему в общем плане²⁸. После нее появился длинный ряд исследований о женщинах Возрождения. Одна группа этих работ посвящена женщинам-художницам этого периода и тем препятствиям, с которыми они столкнулись по ходу своей карьеры; другая группа исследований — о женщинах-гуманистах — выдержана в той же перспективе, подчеркивая, как трудно им было стать воспринимаемыми всерьез коллегами-мужчинами или даже найти время для исследований, неважно, были ли они замужем или приняли монашество.

Шаг за шагом подключение женщин к полю исследования того, что известно нам как эпоха Возрождения, привело к его трансформации или, как выразилась Келли, «к его переопределению».

Например, в недавних исследованиях идет речь о «женском писательстве» в эпоху Возрождения, а не о «литературе»; смысл различия — в потребности

²⁸ Kelly J. Women, History and Theory. Chicago, 1984 [1977].

взглянуть поверх условных жанров литературы, в которых женщины не были полноценно представлены. Теперь же акцент сместился на то, что можно было бы назвать «неформальными формами» писательства, например на личные письма. Опять-таки, поскольку женщины, например Изабелла д'Эсте, были значительнее как покровители Возрождения, а не как художники, интерес к женской истории вдохновлялся общим сдвигом интереса от производства к потреблению (см. гл. IV, подгл. «Материальная культура»)²⁹.

В порядке кейс-стади культуральной истории женщин в новом стиле мы можем обратиться и к работе Кэролайн Байнем «Святой пир и святой пост» («Holy Feast and Holy Fast», 1987), исследованию пищевого символизма в позднем Средневековье, в частности его «проникнутости религиозным символизмом». Автор в значительной мере пользуется результатами работы антропологов, таких как Мэри Дуглас, Джек Гуди и Виктор Тернер. Она утверждает, что пища была более значимым символом для женщин, чем для мужчин, «навязчивой и подавляющей заботой в жизни и текстах религиозных женщин». Например, женщины «представляли себе Бога как пищу» и были особенно привержены евхаристии. В этом исследовании, вдохновляемом сегодняшними дебатами по поводу анорексии, но старательно избегающем проецирования современных установок назад в прошлое, Байнем утверждает, что пост женщин был не патологичным, но исполненным смысла. Это была не только форма самоконтроля, но также и «способ критики и контроля в отношении носите-

²⁹ Примеры рассмотренных выше течений включают: *Labalme P.* (ed.). *Beyond Their Sex-Learned Women of the European Past*. N.Y., 1980; *King C.* *Renaissance Women Patrons*. Manchester, 1988; *Hutson L.* (ed.). *Feminism and Renaissance Studies*. Oxford, 1999; *Panizza L., Wood S.* (eds). *A History of Women's Writing in Italy*. Cambridge, 2000.

лей авторитета». Возможно, полезно было бы провести сравнительный анализ и сопоставление этой книги с главами о религии в работе Хейзинги о позднем Средневековье. Байнем делает больший акцент на практику и больший акцент на женщин. Она также выражает более позитивное отношение к росту символизма, принятому Хейзингой за признак упадка. В этих отношениях ее книга — прекрасный образчик так называемой новой культуральной истории, предмета следующей главы.

IV. Новая парадигма?

В предыдущей главе было высказано предположение, что сближение историков и антропологов вдохновило ряд наиболее значительных инноваций в культуральной истории в 1970-е и 1980-е годы. Метки на культуральной истории, оставленные антропологией в целом и Гирцем в частности, все еще видны, но у так называемой «новой культуральной истории» был не единственный источник вдохновения. Она более эклектична как на коллективном, так и на индивидуальном уровне.

Сама формулировка «новая культуральная история» (далее НКИ) вошла в обиход в конце 1980-х годов. Знаменитая книга американского историка Линн Хант, изданная под этим названием («New Cultural History»), была опубликована в 1989 г., но работы, собранные в ней, сначала были докладами на конференции «Французская история: тексты и культура» («French History: Texts and Culture»), прошедшей в 1987 г. в Калифорнийском университете в Беркли. НКИ — доминирующая форма культуральной истории, кто-то бы даже сказал — доминирующая форма истории, практикуемая сегодня. Она следует новой «парадигме» в том смысле, в каком этот термин используется в работе Томаса Куна применительно к структуре научных «революций», иными словами, в смысле модели для «нормальной» практики, из которой вырастает исследовательская традиция¹.

Слово «новый» служит для того, чтобы отличать НКИ — как французскую *nouvelle histoire* 1970-х го-

¹ Kuhn T. The Structure of Scientific Revolutions. Chicago, 1962. P. 10 (пер. на рус.: Кун Т. Структура научных революций. М., 1975).

дов, с которой у нее много общего, — от более старых, уже обсуждавшихся форм. Слово «культуральная» отличает ее от интеллектуальной истории, поскольку подразумевает акцент на ментальностях, предположениях или чувствах, а не на идеях или системах мысли. Разницу между этими подходами можно увидеть с помощью известного противопоставления «чувства и чувствительности» у Джейн Остин. Старшая сестра, интеллектуальная история, серьезнее и строже, тогда как младшая не так точна, но у нее более сильное воображение.

Слово «культуральная» служит также и для того, чтобы отличать НКИ от другой ее сестры, социальной истории. Сдвиг в подходе особенно нагляден в области истории городов. Политической историей городов, «муниципальной историей», как можно было бы ее назвать, стали заниматься с XVIII в., если не ранее. Экономическая и социальная история городов начинается в 1950-е и 1960-е годы. Культуральная история городов еще моложе, ее третья волна стала зримой благодаря книге Карла Шорске «Вена на рубеже веков» («*Fin-de-Siecle Vienna*», 1979) и позднейшим исследованиям. Шорске фокусирует внимание на высокой культуре, но помещает ее в городской контекст. Другие культуральные историки больше занимаются городскими субкультурами, особенно применительно к большим городам как сцене, дающей множество возможностей для самопрезентации или даже открытия себя вновь².

В новом стиле культуральной истории следует видеть ответ на вызовы, отмеченные выше (см. гл. III): расширение сферы «культуры» и развитие того, что получило известность как «теория культуры». Например, книга Кэролайн Байнем, рассматривавшаяся

² *Bender T., Schorske C.E. (eds). Budapest and New York: Studies in Metropolitan Transformation. N.Y., 1994; St. George R.B. (ed.). Possible Pasts: Becoming Colonial in Early America. Ithaca, 2000.*

в конце предыдущей главы, сложилась под влиянием феминистских теоретиков, таких как Юлия Кристева и Люс Иригарей, анализировавших различие между мужским и женским дискурсом. Теорию можно рассматривать и как ответ на проблемы, и как реконцептуализацию проблем. Частные культуральные теории тоже заставили историков осознать новые проблемы (или те, о которых они не знали, что они у них есть), но в то же время создали свои собственные новые проблемы.

Внимание к теории — одна из отличительных особенностей НКИ. Например, мысли немецкого философа-социолога Юргена Хабермаса о росте буржуазной «публичной сферы» во Франции и Англии XVIII в. породили массу исследований, критикующих и квалифицирующих его идеи, а также распространяющих их на другие периоды, другие страны, другие социальные группы (женщин, например) и другие сферы деятельности, такие как живопись или музыка. История газет, в частности, получила развитие в ответ на тезис Хабермаса³.

И еще. Историки во множестве различных контекстов использовали идею Жака Деррида о «дополнении», о роли границы в конфигурировании центра. Американская исследовательница Джоан Скотт воспользовалась этим понятием для описания развития истории женщин: «женщины одновременно и дополняют историю», и сами «выступают поводом ее переписать» (как в случае с женщинами Возрождения, описанном в гл. III). Подобным же образом одно исследование европейского ведьмачества утверждает,

³ По поводу дебатов см.: *Calhoun C. (ed.). Habermas and the Public Sphere. Cambridge, MA, 1992.* Ср.: *Landes J. Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution. Ithaca, 1988; Crow T.F. Painters and Public Life in Eighteenth-Century Paris. Princeton, 1985; Dooley B., Baron S. (eds). The Politics of Information in Early Modern Europe. L., 2001.*

что в период раннего Нового времени, когда множество людей ощущали угрозу для себя, исходящую от ведьм, система веры основывалась именно на том элементе, который пытались подвергнуть эксклюзии⁴.

ЧЕТВЕРО ТЕОРЕТИКОВ

Этот раздел посвящен четырем теоретикам, творчество которых имеет особое значение для практикующих НКИ: Михаилу Бахтину, Норберту Элиасу, Мишелю Фуко и Пьеру Бурдьё. Я подытожу некоторые из их ключевых идей, прежде чем займусь путями их возможного использования. Бахтин был теоретиком языка и литературы, идеи которого сохраняют релевантность и по отношению к визуальной культуре, а другие трое — социальные теоретики, работавшие в то время, когда, казалось, границы между обществом и культурой исчезли (см. гл. II, подгл. «Что такое культура?»). Цель рассмотрения концепций этих теоретиков здесь — не в том, чтобы заставить читателей принять их идеи и просто применять их к прошлому, но в том, чтобы вдохновить их опробовать эти теории и, делая это, исследовать новые исторические темы или реконцептуализировать старые.

Голоса Михаила Бахтина

Михаила Бахтина, одного из наиболее самобытных культуральных теоретиков XX столетия, историки, по крайней мере за пределами России, открыли для себя после перевода на французский и английский языки его книги «Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса» (1965). В России он был одним из вдохновителей так называе-

⁴ Scott J. *Women's History* // Burke P. (ed.). *New Perspectives on Historical Writing*. L., 1991 (2nd ed. Cambridge, 2001). P. 43–70; Clark S. *Thinking with Demons*. Oxford, 1997. P. 143.

мой тартуской школы семиотики, куда входил и Юрий Лотман. Основные понятия, используемые в книге о Рабле, например «карнавализация», «развенчание», «площадное слово» и «гротескный реализм», так часто использовались в НКИ, что трудно вспомнить, как мы вообще без них обходились.

Например, Боб Скрибнер в своем новом и эвристичном подходе к истории германской Реформации и ее влиянию на народную культуру того времени опирался на работу Бахтина о карнавале и ритуалах десаκραлизации, утверждая, что маскарадные процессии использовались реформаторами в частности как драматический способ показать обычным людям неэффективность католической образности и святынь.

Из Франции XVI в. эти идеи перекочевали в Англию XVIII в., а из истории литературы — в историю искусства (в исследования Брейгеля, например, или Гойи). Что касается идей Бахтина о значимости низвержения и проникновения «низкой», особенно народной смеховой, культуры в «высокую», то им угрожает — или, по крайней мере, угрожала — опасность превратиться в новую ортодоксию, принимаемую без критики⁵.

Напротив, равно интересные идеи, выдвинутые Бахтиным о жанрах речи и разных голосах, которые можно услышать в одном и том же тексте (то, что он называет «полифонией», «полигlossией» или «гетерогlossией»), привлекли относительно мало внимания за пределами мира литературоведения. И очень жаль, потому что, безусловно, очень продуктивен подход,

⁵ *Bakhtin M. Rabelais and his World / engl. transl. Cambridge, MA, 1968 (Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965); Bakhtin M. The Dialogic Imagination. Manchester, 1981; Scribner R. W. Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany. L., 1987. P. 95–97; Burke P. Bakhtin for Historians // Social History. 1988. No. 13. P. 85–90.*

например, к карнавалу как к выражению множества разных голосов (игривых и агрессивных, высоких и низких, мужских и женских), а не простое сведение его к выражению осуществляемого простонародьем низвержения.

И еще раз: в эпоху, когда оспаривается идея целостной или унитарной самости, идея гетероглоссии очевидно релевантна исследованию того, что некоторые историки называют «эго-документами», иначе говоря, текстов, написанных от первого лица. Дневник, включающий выдержки из газет, или путевые заметки, содержащие пассажи из путеводителей, — очевидные примеры сосуществования, если не диалога, разных голосов.

Цивилизация Норберта Элиаса

Норберт Элиас был социологом, на протяжении всей своей жизни сохранявшим интерес к истории и тягу к исследованию и «культуры» (литературы, музыки, философии и т.д.), и «цивилизации» (искусства повседневной жизни). Его работа «О процессе цивилизации» («Civilizing Process», 1939), рассматривавшаяся в гл. I, стала вкладом и в социальную теорию, и в историю.

Среди центральных понятий его исследования были «порог стыдливости» (*Schamgrenze*) и «порог отвращения» (*Peinlichkeitschwelle*). Согласно Элиасу, эти пороги постепенно становились все выше в XVII и XVIII столетиях, и тем самым все больше и больше форм поведения подвергались эксклюзии из «воспитанного» общества. Еще одно базовое понятие — «социальное принуждение к самоконтролю» (*Soziale Zwang nach Selbstzwang*). В более внешний круг понятий входят «состязание», «габитус», понятие, которое позже сделал знаменитым Бурдьё (см. ниже, п. «Нужды Пьера Бурдьё»), и «фигурация», вечно меняющаяся модель отношений между людьми, которую Элиас сравнивает с танцем.

Работа «О процессе цивилизации», впервые опубликованная на немецком языке в Швейцарии в 1939 г., в то время вызвала лишь незначительный интерес, но начиная с 1960-х годов ее влияние стало расти и затронуло исторических антропологов, таких как Антон Блок, культуральных историков, таких как Роже Шартье, и даже историков искусства и историков науки. Растущее использование понятия «цивильность» (*civility*) в работе англоговорящих историков — индикатор растущего осознания значения Элиаса, даже если познания о его вкладе фактически ограничивались его исследованиями двора и обеденного стола, опуская работы, касающиеся спорта, времени или контраста между «принятыми в систему» и аутсайдерами.

Работа «О процессе цивилизации» была и объектом многосторонней критики, например за фактическое игнорирование Средних веков, за то, что автору не удалось сказать больше об Италии или о сексе, и за недооценку влияния дворов и городов. Очевидная убежденность автора в том, что «цивилизация» была фундаментально западным феноменом, тоже стала выглядеть крайне странной. Можно обобщить реакцию культуральных историков на идеи Элиаса, сказав, что она зачастую была критической по отношению к его интерпретации истории, но его социальную и культуральную теорию находят вполне достойной того, чтобы ее использовать⁶.

Режимы Мишеля Фуко

Там, где Элиас акцентировал самоконтроль, Фуко делал акцент на контроле над личностью, в частности на контроле власти над телами. Мишель Фуко, первый

⁶ По британским историкам см.: *Burke P., Harrison B., Slack P. (eds). Civil Histories: Essays Presented to Sir Keith Thomas. Oxford, 2000.* По поводу критики Элиаса см.: *Duindam J. Myths of Power: Norbert Elias and the Early Modern European Court. Amsterdam, 1995.*

философ, превратившийся в историка, а затем историк идей, превратившийся в социального историка, стяжал себе репутацию серией книг по истории безумия, симптомов, интеллектуальных систем, надзора и сексуальности⁷. Что касается НКИ, то здесь особенное влияние оказали три из пущенных им в оборот идей.

Во-первых, Фуко подверг резкой критике телеологические интерпретации истории в понятиях прогресса, эволюции или развития свободы и индивидуализма, заявленных Гегелем и другими философами XIX в. и часто принимаемых как сами собой разумеющиеся в повседневной практике историков. Его подход с точки зрения «генеалогии» — термин он заимствовал у Ницше — акцентировал роль «случаев», а не прослеживал эволюцию идей или истоки существующей системы.

Фуко делал упор и на нарушения культурной преемственности или «разрывы», например на изменение в отношениях между словами и вещами около середины XVII в., «изобретение» сумасшествия в XVIII в. и сексуальности — в XIX в. Во всех этих случаях то, что Кун назвал бы новой «парадигмой», сменило старую относительно быстро. Акцент на социальное конструирование в недавних исследованиях, осуществленных в рамках НКИ, которые будут рассматриваться ниже, во многом возник благодаря Фуко.

⁷ *Foucault M. Madness and Civilization* (1961) / engl. transl. L., 1965; *Foucault M. The Order of Things* (1966) / engl. transl. L., 1970; *Foucault M. Discipline and Punish* (1975) / engl. transl. L., 1979; *Foucault M. History of Sexuality* (3 vols, 1976–1984) / engl. transl. L., 1984–1988 (пер. на рус.: Фуко М. История безумия в классическую эпоху. М., 1997; *Его же. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук.* СПб., 1994; *Его же. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы.* М., 1999; *Его же. История сексуальности.* М.; Киев, 1998). Краткое изложение идей по-английски см.: *Hoy D.C. (ed.). Foucault: A Critical Reader.* Oxford, 1986.

Во-вторых, Фуко рассматривал системы классификации, «эпистемы» или «режимы истины», как он их называл, как выражения данной культуры и одновременно — как силы, формирующие данную культуру. Он называл себя археологом, поскольку считал, что работа историков поверхностна и необходимо копать глубже, чтобы добраться до интеллектуальных структур, или, как сам он предпочитал называть их, «сетей» (*reseaux*) и «решеток» (*grilles*). Смысл понятия «решетки», как и понятия интеллектуального «фильтра», которым пользуется Карло Гинзбург (см. гл. III, подгл. «Под микроскопом»), — в утверждении, что структуры определенную информацию пропускают, а остальную отсеивают.

В своей инаугурационной лекции «Порядок дискурса» (1971), последовавшей за его назначением на кафедру истории систем мысли в Коллеж де Франс, Фуко определил свою цель как исследование контроля над мыслью, в том числе способов, посредством которых определенные темы или идеи подвергаются эксклюзии из интеллектуальной системы. Три из четырех его главных фундаментальных исследований посвящены эксклюзии определенных групп (сумасшедших, преступников и сексуальных девиантов) из интеллектуального и социального порядков, которые усматривают в них для себя опасность.

Напротив, в работе «Слова и вещи» («The Order of Things», 1966) речь идет о категориях и принципах, лежащих в основе всего, что можно помыслить, сказать или написать в данный период, и организующих это, в данном случае в XVII и XVIII вв., иными словами, о «дискурсах» периода. В этой работе Фуко, шокировав одних читателей, но восхитив других, предположил, что такие коллективные дискурсы, а не индивидуальные авторы, и составляют настоящий объект изучения. Фуко с его концепцией дискурса был одним из главных вдохновителей «Ориентализма» Саида

(см. гл. III, подгл. «Постколониализм и феминизм»). Проблема возможных последователей Фуко в том, что центральное для него понятие дискурса, как и понятие парадигмы у Куна или понятие класса у Маркса, страдает неопределенностью. Ставя вопрос ребром: сколько дискурсов было во Франции XVIII в. — три, 30 или 300?

В-третьих, Фуко писал интеллектуальную, или культуральную, историю, охватывавшую как практики, так и теории, как тела, так и умы. Его понятие практики связано с акцентом на то, что он называл «микрофизикой» власти, иными словами, политикой на микроуровне. «Дискурсивные практики», утверждал он, конструируют или конституируют объекты, о которых говорят, и в конечном счете — культуру или общество как целое, а «взгляд» (*le regard*) — выражение современного «дисциплинарного общества».

В работе «Надзирать и наказывать» («Discipline and Punish», 1975) автор представил ряды параллелей между тюрьмами, школами, заводами, больницами и казармами как многочисленными институтами для производства «послушных тел». Пространственная организация, например, классных комнат, как и плац-парадов, и заводских цехов, облегчала контроль посредством надзора. В своем знаменитом пассаже он описал предложенный реформатором XIX в. Иеремией Бентамом план идеальной тюрьмы — Паноптикума, спроектированного так, что начальство имело возможность видеть все, само оставаясь при этом невидимым.

Нужды Пьера Бурдьё

В отличие от Элиаса и Фуко, Бурдьё, философ, превратившийся в антрополога и социолога, не писал историю сам, хотя обладал хорошими знаниями по истории и сделал много тонких замечаний касательно

Франции XIX в. Однако понятия и теории, разработанные им в ходе исследований сначала берберов, а затем и французов, обладают значительной релевантностью для культуральных историков. Сюда входят понятие «поле», теория практики, идея культурного воспроизводства и понятие «различие»⁸.

Понятие поля (*champ*) — литературного, лингвистического, художественного, интеллектуального или научного — у Бурдьё относится к автономной области, которая в определенный момент в данной культуре достигает независимости и продуцирует свои собственные культуральные конвенции. Пока идея культурного поля не привлекла многочисленных историков, хотя исследователи французской литературы и развития интеллектуальности находят это понятие эвристичным.

Более влиятельной оказалась разработанная Бурдьё теория того, что он называет «культурным воспроизводством», — процесса, посредством которого группа, такая как французская буржуазия, утверждает свое положение в обществе через систему образования, выглядящую автономной и беспартийной, в то время как на самом деле она осуществляет селекцию для высшего образования студентов с качествами, прививаемыми в данной социальной группе с самого рождения.

Другой важный вклад Бурдьё — его «теория практики», в частности понятие «габитус». Критически реагируя на то, что он считал ригидностью идеи культурных правил в работе структуралистов, таких как Леви-Стросс, Бурдьё рассматривал повседневную практику как поддерживаемую импровизацию в кон-

⁸ Bourdieu P. Outlines of a Theory of Practice (1972) / engl. transl. Cambridge, 1977; Bourdieu P. Distinction (1979) / engl. transl. L., 1984; о нем см.: Swartz D. Culture and Power, The Sociology of Pierre Bourdieu. Chicago, 1997.

текстуальных границах схемы, внедряемой культурой и в мышление, и в тело (используемые им термины включают *schema corporel* (телесную схему) и *scheme de pensee* (схему мысли). Он заимствует понятие «габитус» у историка искусства Эрвина Панофски (взявшего его, в свою очередь, у философов-схоластов), чтобы обозначить им эту способность к импровизации⁹. Во Франции, например, согласно Бурдьё, буржуазный габитус соответствует качествам, вознаграждаемым и наделяемым привилегиями в системе высшего образования. По этой причине дети буржуазии успешно сдают экзамены, и это выглядит совершенно «естественно».

Бурдьё часто пользовался метафорой господства, почерпнутой из экономики, анализируя культуру в терминах товара, производства, рынка, капитала и инвестиций. Его фразы «культурный капитал» и «символический капитал» вошли в повседневный язык социологов, антропологов и историков (по крайней мере некоторых).

Бурдьё пользовался также военной метафорой стратегии — не только в своем анализе крестьянских браков, но и в исследовании культуры как таковой. Когда буржуазия не вкладывает свой культурный капитал самым выгодным образом, она прибегает к стратегии различия, используя, например, музыку Баха или Стравинского как средство отличия себя от групп, рассматриваемых ею как «низшие». Как утверждает Бурдьё, «социальная идентичность основывается на различии, а различие направлено на то, что ближе всего, что представляет наибольшую угрозу».

⁹ Это собственное мнение Бурдьё, высказанное в беседе, которую я с ним имел в 1982 г. Указывалось, что термин «габитус» использовал также Лейбниц, философию которого Бурдьё изучал в *Ecole Normale*.

Как и в случае Элиаса, культуральных историков так привлекли у Бурдье не относительно абстрактные теория полей или теория воспроизводства, а зоркие наблюдения буржуазного стиля жизни, особенно поиск «различия» или борьба за него. Но и у общей теории тоже есть что предложить историкам, желающим как анализировать, так и описывать. Эта теория подвергалась критике как слишком детерминистская или редукционистская, но она заставляет нас пересматривать наши взгляды как на традицию, так и на культурные изменения.

Вместе же взятые, все четыре теоретика вдохновили культуральных историков заниматься и репрезентациями, и практиками — две отличительные характеристики НКИ согласно одному из ее лидеров, Роже Шартье.

ПРАКТИКИ

«Практика» — один из лозунгов НКИ: история религиозной практики, а не теология, история речи, а не история лингвистики, история эксперимента, а не научной теории. Благодаря этому повороту к практике история спорта, когда-то оставленная на откуп любителям, профессионализировалась, превратилась в отрасль со своими собственными журналами, такими как «Международный журнал истории спорта» («International Journal for the History of Sport»).

Довольно парадоксально, но история практики из всех сфер современных исторических исследований в наибольшей степени подверглась влиянию социальной и культуральной теории. В перспективе изучения практик Норберт Элиас с его интересом к истории застольных манер, когда-то казавшимся эксцентрикой, теперь явно в мейнстриме. Работа Бурдье, касающаяся

ся различия, вдохновила множество исследований по истории потребления, а идею Фуко о дисциплинарном обществе, в котором приняты новые практики для обеспечения послушания, приспособили к изучению других частей мира.

Например, Тимоти Митчелл в своей работе «Колонизация Египта» («Colonising Egypt», 1988), к своему анализу культурных последствий колониализма XIX в. привлек одновременно и Фуко, и Деррида. У Фуко Митчелл научился анализировать европейский «взгляд» и искать параллели развития в таких отличающихся друг от друга сферах, как армия и образование, в обоих случаях делая акцент на значимость дисциплины. У Деррида взята идея значения как «игры различия», центральная для главы о влиянии типографской печати, появившейся около 1800 г., на практику написания текстов.

История языка, а именно история речи — еще одно поле, которое культуральная история практик начинает завоевывать или, точнее, делит с социолингвистами, ощутившими необходимость исторического измерения исследований языка. Одна из областей речи, привлекательная для культуральных историков, — вежливость, но еще привлекательнее оскорбление¹⁰.

Религиозная практика долго была заботой историков религии, но ширящийся корпус работ по медитации и паломничеству (индуистскому, буддийскому, христианскому или исламскому) предполагает смену акцентов. Рут Харрис, например, сменила паломничество в Лурд в его политическом контексте на национальное движение покаяния, начавшееся в 1870-е годы в ответ на поражение французов во франко-прусской войне. Под влиянием антропологов,

¹⁰ Burke P., Porter R. (eds). *The Social History of Language*. Cambridge, 1987.

таких как Виктор Тернер (см. гл. III, подгл. «Момент исторической антропологии»), паломничество начали изучать как ритуал инициации и лиминальный феномен. Его участники рассматривались как «зависшие» между своим повседневным миром и тем миром, в который они желали войти, отвергая свои нормальные социальные роли и статусы и вливаясь в сообщество паломников¹¹.

История путешествий — еще одна область истории практики, претерпевающая своего рода бум, ознаменовавшийся основанием специализированных журналов, таких как «Журнал изучения путешествий» («The Journal of Travel Research»), а также публикацией беспрецедентного числа монографий и коллективных трудов. Некоторые из этих исследований были специально посвящены искусству или методу путешествия, правилам игры. Трактаты на эту тему публиковались в Европе начиная с конца XVI в., советуя читателям, например, переписывать эпитафии в храмах и на кладбищах или расспрашивать о формах правления, манерах и обычаях посещаемых мест¹².

История практик оказывает воздействие на относительно традиционные области культуральной истории, такие как изучение эпохи Возрождения. Гуманизм, например, привыкли определять в категориях ключевых представлений гуманистов, таких как вера в «достоинство человека». Сегодня же его приемлемее определять через группу видов деятельности, таких как копирование древних латинских надписей в попытках писать и говорить в стиле Цицерона, очищение классических текстов от искаже-

¹¹ Harris R. Lourdes: *Body and Spirit in a Secular Age*. L., 1999; Turner V, Turner E. *Image and Pilgrimage in Western Culture*. Oxford, 1978.

¹² Eisner J., Rubies J.-P. (eds). *Voyages and Visions: Towards a Cultural History of Travel*. L., 1999.

ний, привнесенных поколениями переписчиков, или коллекционирование монет классической эпохи.

Коллекционирование — форма истории практик, обращенная к историкам искусства, историкам науки и сотрудникам галерей и музеев. В 1989 г. был основан «Журнал истории коллекций» («The Journal of the History of Collections»), и в это же десятилетие появился ряд значимых исследований «кунсткамер», музеев и художественных галерей. Главным предметом изучения было то, что описывалось как «культура коллекционирования». Исследователи изучали объекты коллекционирования (монеты, раковины и тому подобное), философию или психологию коллекционирования, организацию коллекций, их базовые категории (теорию, лежащую в основе практики) и, наконец, доступность коллекций, которые до Французской революции находились в частном владении, но с тех пор публичный доступ к ним все более расширяется¹³.

В качестве кейс-стади в этой области может оказаться полезным покинуть Запад и отправиться в Китай времен династии Минь, как это описано Крейгом Клунасом в его книге «Ненужные вещи» («Superfluous Things», 1991). Название этого исследования восходит к «Трактату о ненужных вещах», написанному в начале XVII в. ученым-аристократом Вэнь Чжэньхэном.

Главное здесь то, что забота о ненужном — признак того, что человек может позволить себе не заботиться о необходимом, иными словами, что он принадлежит к элите, «праздному классу».

Трактат Вэнь Чжэньхэна входит в состав китайской традиции книг по компетентности, в которых объясняется, «как отличить настоящие древности от поддельных», или «как избежать вульгарности

¹³ Eisner J., Cardinal R. (eds). *The Cultures of Collecting*. L., 1994.

(примером которой в частности могут служить столы, разукрашенные деревянными драконами). Привлекая идеи Бурдые, Клунас заявляет, что «постоянное проведение различий между вещами в “Трактате” — не больше и не меньше чем проведение различия между людьми как потребителями вещей», прежде всего различия между образованными аристократами и нуворишами.

Поворот к истории повседневных практик даже еще очевиднее в истории науки, обычно рассматривавшейся как форма интеллектуальной истории, но теперь более озабоченной значением такой деятельности, как экспериментирование. Внимание сместилось с героических одиночек и их великих идей на меняющиеся методы того, что Томас Кун называл «нормальной наукой», давая место в повествовании вкладу и мастеровых, изготавливавших научные инструменты, и лабораторных ассистентов, непосредственно проводивших эксперименты¹⁴.

История чтения

Одна из самых популярных форм истории практик — история чтения, определяемая в отличие, с одной стороны, от истории письма, а с другой — от более ранней «истории книги» (книжной торговли, цензуры и т.д.). Культуральная теория Мишеля де Серто (обсуждаемая ниже, в гл. V, подгл. «Восход конструктивизма», п. «Возвращение к Мишелю де Серто») акцентирует внимание на роли читателя, изменениях в практике чтения и «культуральном использовании» печати. Историки чтения, такие как Роже Шартье, изначально двигались параллельно литературной критике, занимавшейся «рецепцией» произведений литературы,

¹⁴ Shapin S., Schaffer S. *Leviathan and the Air-Pump*. Princeton, 1985.

но через несколько лет эти две группы узнали о существовании друг друга¹⁵.

Реакции индивидуальных читателей на тексты, изучаемые по их пометкам на полях и подчеркиваниям, или, как в случае упоминавшегося выше «Меноккио» Гинзбурга (см. гл. III, подгл. «Под микроскопом»), по протоколам допросов инквизиции, стали популярной темой исследования. Например, Роберт Дарнтон проанализировал множество писем читателей Жан-Жаку Руссо после публикации его романа «Новая Элоиза». Это давний пример «писем фанатов», полных упоминаний о вызванных романом слезах.

Есть и корпус работ, посвященных читателям-женщинам и их читательским вкусам. Джон Брюэр анализирует дневник — занимающий 17 томов — жившей в XVIII в. англичанки Анны Маргареты Ларпент, отмечая «ее пристрастие к авторам-женщинам и произведениям с главными героинями — женщинами». Утверждается, что подъем в XVIII в. интереса к истории манер и привычек и «истории общества», включая историю женщин, в ущерб политической и военной истории, был отчасти и реакцией на возрастающую феминизацию читающей публики.

Сегодняшние вызывающие интерес темы и внутридисциплинарные дебаты по истории чтения на Западе охватывают три видимых изменения или сдвига: от чтения вслух к чтению про себя; от публичного чтения к чтению в приватной обстановке; и от медленного, или интенсивного, чтения к быстрому, или «экстенсивному» — так называемая «революция чтения» XVIII в.

¹⁵ Chartier R. The Cultural Uses of Print in Early Modern France. Princeton, 1987; Cavallo G., Chartier R. (eds). A History of Reading in the West (1995) / engl. transl. Cambridge, 1999; Jauss H.-R. Towards an Aesthetic of Reception (1974) / engl. transl. Minneapolis, 1982; Iser W. The Act of Reading (1976) / engl. transl. L., 1978.

Поскольку возрастающее количество книг сделало невозможным для любого индивида прочесть больше, чем фрагмент целого, то, как утверждается, читатели реагировали на это изобретением новых тактик, таких как чтение «по верхам» или «не подряд», или прочтение краткого пересказа содержания, или указателя, — чтобы впитать информацию из книжного тома, не прочитывая его от корки до корки. Возможно, упор на внезапное изменение преувеличен, и похоже скорее на то, что читатели не пользовались каким-то одним из этих различных стилей чтения, а выбирали его в зависимости от книги или от обстоятельств¹⁶.

То, что 1800-е годы все же были водоразделом в истории чтения, по крайней мере в Германии, утверждалось в высокооригинальном исследовании, где рассматривались — наряду с другими темами — изменения в освещении, обстановке и организации дня (он более отчетливо, чем раньше, разделился на часы работы и часы досуга), так же как и развитие более соперечающего чтения, особенно художественной литературы¹⁷.

Историки XX в. и историки Восточной Азии тоже обратились к истории чтения, изучая влияние рынка в России 1990-х годов на систему книжного производ-

¹⁶ *Darnton R. Readers Respond to Rousseau // Darnton R. Great Cat Massacre. N.Y., 1984. P. 215–256 (пер. на рус.: Дарнтон Р.*

• Читатели Руссо откликаются // Дарнтон Р. Великое кошачье побоище. М., 2002. С. 250–299); *Raven J., Small H., Tadmor N. (eds). The Practice and Representation of Reading in England. Cambridge, 1996 (эссе Джона Брюэра см. на с. 226–245). О феминизации и социальной истории см.: Woolf D.R. A Feminine Past? Gender, Genre and Historical Knowledge in England, 1500–1800 // American Historical Review. 1997. No. 102. P. 654–679 и Burke P. The New History of the Enlightenment: An Essay in the Social History of Social History // Bivins R., Pickstone J.V. (eds). Medicine, Madness and Social History: Essays in Honour of Roy Porter. Basingstoke, 2007. P. 36–45.*

¹⁷ *Schon E. Der Verlust der Sinnlichkeit oder Die Verwandlungen des Lesers: Mentalitätswandel um 1800. Stuttgart, 1987.*

ства, организованную в прошлом на коммунистических принципах, или приспособив этот подход к изучению китайской и японской «книжных культур» с системами письменности, литературными жанрами и приемами чтения, очень отличавшимися от западных.

Недавнее исследование книг и культуры образованного слоя в поздней китайской империи поднимает проблему циркуляции книг наряду с прерыванием этой циркуляции согласно пословице: «Одалживать книгу так же глупо, как и возвращать ее». В другом недавнем исследовании, на сей раз по Японии, упор делается на то, что автор называет «тихой революцией в знании» в раннемодерный период благодаря размножению вспомогательной литературы, такой как географические справочники, энциклопедии и библиографии, распространяющие информацию и вносящие вклад в подъем национального сознания¹⁸.

РЕПРЕЗЕНТАЦИИ

Фуко некогда подверг историков критике за то, что назвал «обедненным представлением о реальном», не оставлявшим пространства для воображаемого. С тех пор ряд ведущих французских историков отреагировали на его выпад. Известный пример такого рода исторического произведения — работа французского историка Жоржа Дюби «Три сословия или мир воображаемого при феодализме» («Three Orders», 1978),

¹⁸ Lovell S. *The Russian Reading Revolution: Print Culture in the Soviet and Post-Soviet Eras*. Basingstoke, 2000; Kornicki P. *The Book in Japan: A Cultural History from the Beginnings to the Nineteenth Century*. Leiden, 1998; Brokaw C., Chow K.-W. (eds). *Print and Book Culture in Late Imperial China*. Berkeley, 2005; McDermott J. *A Social History of the Chinese Book: Books and Literati Culture in Late Imperial China*. Hong Kong, 2006; Berry M.E. *Japan in Print: Information and Nation in the Early Modern Period*. Berkeley, 2006.

исследование обстоятельств формирования известного средневекового образа общества как состоящего из «трех сословий»: тех, кто молится, тех, кто сражается, и тех, кто трудится (или пашет землю), — другими словами, клириков, дворянства и «третьего сословия». Дюби подает этот образ не как простое отражение средневековой социальной структуры, а как репрезентацию, обладающую силой изменять реальность, показывая ее как в зеркале.

Еще один вклад в историю того, что по-французски называется *l'imaginaire social* (социальное воображение, иными словами, все, что воображается, а не простая выдумка), — работа Жака Ле Гоффа «Рождение чистилища» («Birth of Purgatory», 1981). Ле Гофф объясняет развитие идеи чистилища в Средние века, связывая его с изменяющимися представлениями о пространстве и времени. Ле Гофф был также одним из ученых, инициировавших в начале 1970-х годов историю снов, вдохновляемую исследованиями социологов и антропологов, касающимися феномена сновидения¹⁹. Исследования видений и призраков тоже вдохновлялись обновленным интересом к активной роли воображения, акцентируя креативные сочетания элементов, заимствованных из живописи, художественной литературы и ритуалов²⁰.

В Англии, наоборот, само выражение «история имажинации» еще не укоренилось, несмотря на успех исследования Бенедиктом Андерсоном (1983) наций

¹⁹ *Le Goff J. Dreams in the Culture and Collective Psychology of the Medieval West* (1971) // *Le Goff J. Time, Work and Culture in the Middle Ages*. Chicago, 1980. P. 201–204 (пер. на рус.: *Ле Гофф Ж. Сны в культуре и психологии средневекового Запада* // *Ле Гофф Ж. Другое Средневековье: Время, труд и культура Запада*. Екатеринбург, 2002. С. 180–183).

²⁰ *Christian W.A. Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*. Princeton, 1981; *Schmitt J.-C. Ghosts* (1994) / engl. transl. L., 1998.

как «воображаемых сообществ» (см. гл. V, подгл. «Восход конструктивизма», п. «Восприятие литературы и искусства»). Более привычный термин — «история репрезентаций».

Так много форм репрезентаций, литературных, визуальных или ментальных, было исследовано в последние два или три десятилетия, что даже простой их перечень мог бы раздуть этот раздел до размеров главы. Существуют истории репрезентаций природы, такие как «Человек и природный мир» Кита Томаса («Man and the Natural World», 1983), где картографируются изменения в установках англичан между 1500 и 1800 гг. с акцентом на «революцию», переместившую людей из центра природного мира, и на развитие любви к животным и дикой природе.

И, опять же, существуют истории репрезентаций социальной структуры, подобных трем сословиям Дюби; истории репрезентаций труда, в том числе работающих женщин; репрезентаций женщин как богинь, ведьм, развратниц или матерей; репрезентаций «Другого» (представления иноверцев о иудеях, белых о черных и т.д.). Литературные и визуальные образы святых стали главным объектом исследования истории католицизма в 1980-е годы. Как заметил ранний исследователь этого предмета, «святость скорее, чем что-либо иное в социальной жизни, обитает в глазах очевидца»²¹.

«Репрезентации» («Representations») — название междисциплинарного журнала, основанного в Беркли в 1983 г. Среди первых материалов этого журнала были статьи литературного критика Стивена Гринблата об образах германских крестьян XVII в., историка искусства Светланы Альперс о прочтении Фуко живописи Веласкеса, и историков Питера Брауна (о святых), То-

²¹ Gilsenan M. цит. по: Burke P. How to be a Counter-Reformation Saint // Historical Anthropology of Early Modern Italy. Cambridge, 1987. P. 53.

маса Лакера (о похоронах) и Линн Хант (о «кризисе репрезентаций» в эпоху Французской революции).

В литературной сфере репрезентации так называемого Другого, в частности образы Востока на Западе фундаментальным образом рассматриваются в работе Саида «Ориентализм». И опять же, предметом исследований по истории путешествий часто становятся стереотипизированные способы восприятия и описания незнакомой культуры и «взгляд» путешественника (различаются имперский, женский, художнический взгляд и т.д.). Можно показать, что некоторые путешественники читали о незнакомой стране еще до того, как их нога ступила на эту землю, и по прибытии увидели именно то, чего уже были научены ожидать.

Живые примеры стереотипизации обнаруживаются в описаниях Италии, сделанных иностранными путешественниками в XVII и XVIII вв.: они повторяют одно и то же, например о неаполитанских лаццарони, бедняках, валяющихся на солнце и демонстративно ничего не делающих. Топос мира, перевернутого с ног на голову, взывал к путешественникам со времен Геродота как способ организовать их наблюдения. Например, шотландский пуританин Гилберт Бернет, епископ Солсберийский, увидел Италию, через которую проезжал в 1680-х годах, страной предрассудков, тирании, праздности и папизма, иными словами, точной противоположностью просвещенности, свободе, промышленной развитости и протестантизму, которые он приписывал Британии²².

Ориентализм в музыке

Для кейс-стади по истории репрезентаций мы можем обратиться к музыковедению, другой дисциплине, кое-кто из практикующих которую сегодня идентифи-

²² Burke P. Historical Anthropology of Early Modern Italy. Cambridge, 1987. P. 17.

цирует себя в качестве культуральных историков. То, как некоторые музыковеды отреагировали на «Ориентализм» Саида, исследование, написанное литературным критиком и вдохновленное философом, является живой иллюстрацией междисциплинарных контактов, или «негоциаций», под широким зонтиком культуральной истории.

Историки искусства ответили на книгу Саида в 1980-е годы, историки музыки — в 1990-е. Даже сам Саид, хотя и энтузиаст оперы, до 1993 г. медлил внести свой вклад в эту сферу анализом «Аиды» Верди, в ходе которого он высказывает предположение, что эта опера закрепила западный образ Востока как «весьма экзотического, далекого и архаичного места, где европейцы могут устраивать демонстрацию силы»²³.

Два недавних исследования продолжают эту тему, указывая на ее сложности. В исследовании «Самсона и Далилы» Сен-Санса, которое написал Ральф Локк, отмечается, что мир Библии идентифицировался с Ближним Востоком XIX в., что позволило композитору придать своей опере местный колорит, или, точнее, местное звучание. Сен-Санс репрезентирует Другого, в частности женского Другого, Далилу, в условной манере, как и пугающую, и обольстительную, но при этом наделяет ее огромным романтическим ореолом, тем самым разрушая «типично ориенталистскую бинарность сюжета этой оперы»²⁴.

И исследование Ричарда Тарускина о музыкальном ориентализме в России XIX в. тоже обращается к парадоксу. Экзотические мелодии, такие как «В степях Центральной Азии» Бородина или «Танец персидских рабынь» Мусоргского, впитали в себя бинарную оппо-

²³ *Taruskin R. Entailing the Falconet: Russian Musical Orientalism in Context* (1992; repr. in: *Bellman J. (ed.). The Exotic in Western Music*. Boston, 1998. P. 194–217).

²⁴ *Locke R.P. Constructing the Oriental "Other": Saint-Saens's Samson et Dalila* // *Cambridge Opera Journal*. 1991. No. 3. P. 261–303.

зицию русского и восточного (мужского и женского, господина и раба). Однако когда Дягилев привез кое-что из этой музыки в Париж, французская публика восприняла эти восточные звучания как типично русские²⁵.

История памяти

Еще одна форма НКИ, сегодня переживающая бум, — история памяти, иногда описываемой как «социальная память» или «культурная память». Академический интерес к этой теме и обнаружила, и вдохновила публикация в период между 1984 и 1993 гг. семи томов, изданных французским издателем научной литературы Пьером Нора под названием «Места памяти» («*Les Lieux de memoire*») и посвященных «национальной памяти» во Франции — репрезентированной или переформатированной такими книгами, как энциклопедия Ларусса, такими строениями, как Пантеон, такими практиками, как ежегодные празднования взятия Бастилии 14 июля, и т.д.²⁶ По контрасту, сегодня гораздо меньше исследований, посвященных более неуловимой, но, возможно, не менее важной теме — социальной или культурной амнезии²⁷.

²⁵ Nochlin L. 'The Imaginary Orient' (1983) // Nochlin L. *Politics of Vision*. N.Y., 1989. P. 33–59; Thompson J. *The East Imagined, Experienced, Remembered: Orientalist Nineteenth-Century Painting*. Dublin; Liverpool, 1988; Said E. *Culture and Imperialism*. L., 1993. P. 134–57.

²⁶ Обзор последних работ см.: Klein K.L. *On the Emergence of Memory in Historical Discourse* // *Representations*. 2000. No. 69. P. 127–150. Сокращенный английский перевод книги Нора вышел под названием: *Nora P. Realms of Memory*. 3 vols. N.Y., 1996–1998.

²⁷ Ho см.: Yerushalmi Y.H. et al. *Usages de l'oubli*. Paris, 1988; Bertman S. *Cultural Amnesia: America's Future and the Crisis of Memory*. Westport, CT, 2000; Wilson C. *Paris and the Commune: The Politics of Forgetting*. Manchester, 2007.

С тех пор подобные этому проекту Нора многочисленные коллективные проекты были изданы в Италии, Германии и повсюду. Как показывают фильмы и телевизионные программы (даже нагляднее, чем книги), к историческим мемуарам имеется сильный популярный интерес. Этот растущий интерес, возможно, представляет собой реакцию на ускорение социальных и культурных изменений, угрожающее идентичностям в силу разделения «того, откуда мы» и «того, кем мы были». На более частном уровне подъем интереса к мемуарам холокоста и Второй мировой войны возникает в то время, когда эти травмирующие события уже уходят из живой памяти.

Как и история путешествий, история памяти — сфера, с необычайной ясностью раскрывающая значимость схем или стереотипов, уже отмеченную психологом Фредериком Бартлетом в его книге «Вспоминание» (*«Remembering»*, 1932). Как только события отдаляются, они утрачивают нечто из своей специфики. Они обрабатываются, обычно бессознательно, и становятся похожими на общую схему, в текущий период наличествующую в культуре, схему, помогающую воспоминаниям длиться ценой их искажения.

Возьмем, например, случай с протестантами юга Франции, исследуемыми одним из них — историком Филипом Жутаром. Жутар показывает, как в культуре, погруженной в Священное Писание, к воспоминаниям о преследовании протестантской общины католиками примешались или даже придали этим воспоминаниям форму библейские истории о преследовании избранного народа — вплоть до меток, сделанных на дверях домов, обитатели которых должны были быть убиты. Читая текст Жутара, трудно не думать о холокосте, травматическом событии, которое тоже вспоминают в библейском обрамлении,

поскольку сам термин «холокост» означает «всесожжение» (глубокая работа о холокосте в культуральной перспективе написана Ингой Клендиннен)²⁸.

Британским мемуарам об ужасах окопов Первой мировой войны придало форму перечитывание книги Джона Баньяна «Путь паломника», все еще широко читавшейся в то время. Как сказал американский критик Пол Фассел, «казалось, фронтовой опыт стал доступен для понимания, когда мы увидели, насколько его элементы похожи на происходящее в "Пути паломника"», насколько окопная грязь напоминает Трясину Отчаяния. И наоборот, мемуарам Второй мировой войны придало форму знание о Первой²⁹.

Эти примеры влияния книг — возможно, книг, читаемых вслух в группе, — на процесс воспоминания замечательны, но, конечно, не только чтение транслирует или оформляет воспоминания. Сегодняшняя Ирландия, Северная и Южная, известна или, можно сказать, печально известна властью воспоминаний о событиях прошлого, усиленных травмой гражданской войны, навеваемых такими местами, как Дрозда и Дерри, и реактуализируемых ежегодными парадами Оранжевой ложи и Древнего ордена гиббернийцев (ирландцев). На стенах Белфаста граффити окликают прохожего: «Помни 1690 год».

В этом ирландском контексте проблематичным выглядит известное замечание Гирца о «повествовании, которое они рассказывают сами себе о себе» (см. гл. III, подгл. «Момент исторической антропологии»). Католики и протестанты не рассказывают сами себе одни и те же истории. Одна сторона воздвигает памятники, другая низвергает их, следуя тому, что назвали «проч-

²⁸ Joutard P. *La Legende des Camisards*. Paris, 1977; Clendinnen I. *Reading the Holocaust*. Cambridge, 1999.

²⁹ Fussell P. *The Great War and Modern Memory*. Oxford, 1975. P. 137, 317.

но утвердившейся традицией разрушения взрывами воспоминаний». Воспоминания о конфликтах — это также и конфликты воспоминаний³⁰.

Внутри любого религиозного сообщества замечание Гирца может сохранять истинность, но все же необходимо задать великий социальный вопрос: «О чьей памяти мы говорим?» Мужчины и женщины, старшее поколение и младшее могут неодинаково вспоминать прошлое. В данной конкретной культуре воспоминания одной группы могут господствовать, а другой — занимать подчиненное положение, как в случае победителей и побежденных в гражданской войне — например, в Финляндии в 1918 г. или в Испании в 1936–1939 гг.

МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

Культуральные историки традиционно обращали меньше внимания на материальную культуру, чем на идеи, оставляя материальную сферу историкам экономики. Страницы, которые Норберт Элиас посвятил истории вилки и носового платка в своей книге о процессе цивилизации, были для того времени явлением необычным. В свою очередь, историки экономики привыкли пренебрегать символическими аспектами пищи, одежды и жилища и вместо этого смотрят на уровень питания или сумму индивидуального дохода, расходуемую на различные товары. Даже известное исследование Фернана Броделя «Цивилизация и капитализм» («*Civilization and Capitalism*», 1979) о раннемодерном мире, или, пользуясь его собственным выражением, «материальной цивилизации» (*civilisation materielle*), можно критиковать — и критиковали — на этих основаниях, несмотря на его значимость как

³⁰ McBride I. (ed.). *History and Memory in Modern Ireland*. Cambridge, 2001.

сравнительного анализа движения объектов между различными культурными ареалами.

Однако в 1980–1990-е годы некоторые культуральные историки обратились к исследованию материальной культуры и поэтому оказались связанными с археологами, музейными смотрителями и специалистами по истории костюма и фурнитуры, длительное время работавшими в этой сфере. Историки религии, например, уделяли больше внимания переменам в церковной утвари как индикаторам изменений в религиозных установках. В 1960-е годы британский социальный историк Эйса Бриггс написал книги «Люди викторианской эпохи» («Victorian People») и «Города викторианской эпохи» («Victorian Cities»). В 1988 г. опубликованная им работа «Вещи викторианской эпохи» («Victorian Things») обнаружила его культуральный поворот, хотя книга планировалась задолго до этого.

Даже историки литературы развернулись в этом направлении, изучая граффити или сопоставляя сонеты с миниатюрами как приватными символами любви, а новозеландец Дон Маккензи, переопределивший библиографию как форму культуральной истории в своей «Библиографии и социологии текстов» («Bibliography and the Sociology of Texts», 1986), подчеркивал необходимость исследования «материальных форм книг», «чудесных подробностей верстки и макета», утверждая, что невербальные элементы, включая «даже расположение пробелов», выступают носителями смысла. На языке театра — другое увлечение Маккензи — мы могли бы сказать, что физический облик печатной страницы функционирует как серия адресованных читателю намеков, побуждающих его интерпретировать текст так, а не иначе.

Большинство исследований по материальной культуре делают упор на классическое трио тем — питание, одежда и жилища, часто фокусируясь на истории

потребления. От социальной истории потребления, сосредоточенной на попытках демонстрации или достижения статуса, был сделан шаг к более культуральной истории, ставящей акцент скорее на идентичности и имажинации, на которой играет реклама, стимулируя желание тех или иных вещей. Связь между сегодняшней «культурой потребления» и интересом к потреблению в прошлом достаточно очевидна, но историки этой сферы в целом сознают опасности анахронизма³¹.

Существенный вклад в историю питания сделал американский антрополог Сидни Минц в работе «Сладость и власть: место сахара в современной истории» («Sweetness and Power: the Place of Sugar in Modern History», 1985). История у Минца — одновременно и социальная, и культуральная. Социальна она в его интересе к потребителю и превращению сахара из лакомства для богатых в один из основных продуктов повседневного употребления простых людей, кладут ли его в кофе или чай. С другой стороны, «сладкое и власть» — это культуральная история в силу интереса к символическому аспекту сахара. Эта символическая власть была наибольшей, когда сахар был лакомством, выделявшим своих потребителей из массы населения, но как только этот продукт спустился вниз по социальной лестнице, он обрел новые значения и инкорпорировался в новые социальные ритуалы.

В работе «Культура одежды» («The Culture of Clothing», 1989) французский историк Даниэль Рош обратился к истории одежды на тех основаниях, что она «многое говорит нам о цивилизации». Через коды одежды проявляются коды культуры. «Я уверен, — замечает Рош, — что за одеждой вы действительно може-

³¹ Campbell C. The Romantic Ethic and the Spirit of Modern consumerism. Oxford, 1987; Berg M. Luxury and Pleasure in Eighteenth-Century Britain. Oxford, 2005; Capuzzo P. Culture del consumo. Bologna, 2006.

те найти ментальные структуры». Во Франции XVIII в., например, соответствие определенному дресс-коду было для индивида способом показать, что он или она знатного происхождения, или попытаться сойти за знатного. Выбор одежды был выбором своей роли в том, что историк называет «портняжным театром» эпохи. Рош продолжает устанавливать связь между «революцией в одежде» и Французской революцией, рассматриваемой как восход «свободы, равенства и братства». Он видит серьезность во ффривольности, поскольку внимание к одежде в женской прессе конца XVIII в. подразумевало, что мода — «уже не достояние привилегированных»³².

Для кейс-стади по истории жилища можно взять работу шведского антрополога Орвара Лефгрена по истории буржуазного дома в Швеции XIX в. «Строители культуры» («Culture Builders», 1979), книгу, где сочетаются традиционная скандинавская этнография, в которой воспитаны Лефгрен и его соавтор Юнас Фрикман, и идеи, почерпнутые у Элиаса и Фуко. В «Строителях культуры» отмечается сдвиг от «суровости» к «роскоши» к концу XIX в. и утверждается, что причина этого изменения — то, что дом «превратился в сцену, где семья выставляла напоказ свое благосостояние и демонстрировала свой социальный уровень». Мебель и внутреннее убранство, особенно гостиной, поддерживали самопрезентацию семьи гостям. Для читателей, не забывших, как выглядел дом семьи Экдаль в Упсале 1900-х годов, представленный в фильме Ингмара Бергмана «Фанни и Александр» (1982), не будет проблем с визуализацией этих форм демонстративной пышности, имеющих параллели в Британии, Франции, Центральной Европе и повсюду в то время.

³² См.: *Pallares-Burke M.L. The New History: Confessions and Conversations. Cambridge, 2002. P. 116–119.*

Однако буржуазный дом, который шведы называют «периодом Оскара» (1880–1910), был не только сценой, но и «святилищем», прибежищем, укрывающим от все более безличного внешнего общества. Отсюда возрастающее значение личных помещений, таких как спальня и детская, и все более острый контраст между публичным и личным пространствами внутри дома.

Достоин упоминания внутреннее пространство дома. Может показаться чем-то парадоксальным включение «пространства» в «материальную культуру», но культуральные историки, как до них историки архитектуры и исторические географы, приходят к чтению «текста» города или дома между строк. История городов была бы неполной без исследования рынков и площадей, точно так же как и история жилища — без исследования использования внутреннего пространства.

Некоторые из теоретиков, рассматривавшихся выше в этой главе, от Хабермаса, писавшего о кофейнях как местах политических дискуссий, и до Фуко, видевшего в пространственной организации школ и тюрем вспомогательный аспект их дисциплинарного назначения, помогли обратить внимание историков на значимость пространства — сакрального и профанного, публичного и приватного, мужского и женского и т.д.

Сегодня историки науки занимаются внутренними пространствами лабораторий или анатомических театров, а историки империи исследуют пространственную организацию кантонов и бунгалов. Историки искусства рассматривают художественные галереи и музеи как пространства и как институты, историки драмы исследуют театры, историки музыки изучают дизайн оперных театров и концертных залов, а историки чтения принимают во внимание физическую организацию библиотек.

ИСТОРИЯ ТЕЛА

Если существует область НКИ, процветающая сегодня, но казавшаяся почти немислимой поколением ранее, скажем, в 1970-е годы, то это история тела³³. Немногочисленные усилия, внесенные в эту сферу в прошлые десятилетия, были тогда малоизвестными или рассматривались как маргинальные.

Например, начиная с 1930-х годов бразильский социолог и историк Жилберту Фрере исследовал физический облик рабов, каким он был запечатлен в объявлениях с информацией о беглецах, напечатанных в газетах XIX в. Он отмечал указания на знаки племени, свидетельствовавшие, из какой части Африки прибыли эти рабы, на рубцы от повторявшихся наказаний плетью и признаки определенного вида труда, такие как отсутствие волос у мужчин, носивших тяжелые грузы на голове. В исследовании, опубликованном в 1972 г. Эмманюэлем Ле Руа Ладюри и двумя его сотрудниками, для изучения физического облика французских новобранцев XIX в. использовались военные документы, отмечалось, например, что на севере они были выше, а на юге ниже, и различие в росте почти наверняка определялось разницей в питании³⁴.

С другой стороны, с начала 1980-х годов стало нарастать число исследований мужской и женской телесности, тела как практики и как символа, тел без определенных членов, истощенных тел, атлетических тел, рассеченных тел, тел святых и тел грешников. Журнал «Тело и общество» («Body and Society»), основанный в 1995 г., стал форумом как историков, так и социо-

³³ Porter R. History of the Body Reconsidered // Burke P. (ed.). New Perspectives on Historical Writing. L., 1991 (2nd ed. Cambridge, 2001). P. 233–260.

³⁴ Freyre G. O escravo nos anuncios de jornais brasileiros do seculo XIX. Recife, 1963; Aron J.-P., Dumond P., Le Roy Ladurie E. Anthropologie du consent francais. The Hague, 1972.

логов. Выходили книги, посвященные истории телесной чистоты, танца, тренировок, татуировок, жеста. История тела выросла из истории медицины, однако вовлеченными в то, что можно было бы назвать «поворотом к телесности», оказались историки искусства и литературы, так же как и антропологи и социологи, — но не достаточно ли уже поворотов? У читателя закружится голова!

Некоторые из новых исследований лучше всего можно описать как открывающие новую территорию для историка. История жеста — очевидный тому пример. Французский медиевист Жак Ле Гофф открыл этот предмет; интернациональная группа исследователей, от классиков до историков искусства, внесла в его изучение свой вклад, а бывший ученик Ле Гоффа Жан-Клод Шмитт посвятил свою главную работу жестам в Средние века. Шмитт отмечает возрастание интереса к данной теме в XII в., оставившем корпус текстов и образов, обеспечивших ему возможность реконструировать жесты, связанные с религиозностью, в частности молитвенные, и жесты, ассоциируемые с феодальными отношениями, такие как посвящение в рыцари или присяга вассала лорду. Он, например, утверждает, что молитва со сложенными ладонями (а не с простертыми руками) и в коленопреклоненном положении была перенесением в религиозную сферу феодальной жестикуляции, выражающей вассальную преданность: коленопреклонение перед господином и вложение своих рук в его руки³⁵.

Пример из русской истории может свидетельствовать о важности внимательного отношения историков

³⁵ Bremmer J., Roodenburg H. (eds). *The Cultural History of Gesture*. Cambridge, 1991; Roodenburg H. *The Eloquence of the Body: Perspectives on Gesture in the Dutch Republic*. Zwolle, 2004; Schmitt J.-C. *La Raison des gestes dans l'occident medieval*. Paris, 1990.

к кажущимся незначительными различиям. В 1667 г. Русская православная церковь подверглась расколу: церковный собор в Москве поддержал нововведения и отлучил от церкви тех, кто выступал за традицию, позже ставших известными под названием «старообрядцы». Одной из обсуждавшихся собором проблем было, должен ли благословляющий жест (крестное знамение) твориться двумя перстами или тремя. Нетрудно представить, как позднейшие рационалистические историки описывали эти дебаты, видя в них типичное проявление религиозного или суеверного мышления, далекого от реальной жизни и неспособного отличить значительное от незначительного. Однако за этим маленьким жестом скрывался важнейший выбор. Троеперстие означало следование грекам, двоеперстие — приверженность русской традиции. Еще раз процитирую Бурдые: «социальная идентичность кроется в различии».

Другие исследования по истории тела также стали вызовом традиционным представлениям. Например, работа Питера Брауна «Тело и общество» («The Body and Society», 1988) помогла преодолеть общепринятое мнение о ненависти христиан к телу. Так же обстоит дело и с работой Кэролайн Байнем «Святой пир и святой пост» (1987), уже рассматривавшейся выше как пример произведения женщины-историка, но не менее значимой и как обращение к исследованию тела и питания как посредника в коммуникации.

Как заметил один из первопроходцев в этом поле Рой Портер, стремительный рост интереса к этому предмету, несомненно, подстегивался распространением СПИДа, привлечшим внимание к «уязвимости современного тела». Развитие интереса к истории тела идет параллельно росту интереса к гендерной истории (см. гл. III, подгл. «Постколониализм и феминизм»). Однако упоминания тела у теоретиков, рассматривавшихся в начале этой главы, предполагают более

глубокое объяснение этой нарастающей тенденции. Например, анализ средневековой народной культуры у Михаила Бахтина многое может поведать о гротескных телах и в особенности о том, что автор описывает как «материально-телесный низ». Если не всегда явный, то имплицитный интерес к телу имеется в истории самоконтроля Норберта Элиаса.

Философская база исследования тела очевидна в работах Мишеля Фуко и Пьера Бурдьё. Подобно французскому философу Морису Мерло-Понти, Фуко и Бурдьё порвали с философской традицией, уводящей назад к Декарту и разделявшей мышление и тело, с идеей «призрака в машине», как в насмешку охарактеризовал ее английский философ Гилберт Райл. Понятие габитуса у Бурдьё явно предназначалось для того, чтобы служить мостом через эту пропасть, или для того, чтобы уйти от простого противопоставления ума и тела.

Революция в культуральной истории?

В этой главе я попытался дать читателям некоторое представление о многообразии подходов, практикуемых под сенью НКИ. Это коллективное достижение последних двух или трех десятилетий значительно, и направление даже сильнее впечатляет, если рассматривать его как единое целое. Если инноваций в методе, в прямом смысле этого слова, было и немного, то благодаря новым понятиям было открыто и исследовано много новых тем.

И все равно не следует забывать о преемственности по отношению к прежним исследованиям. НКИ выросла из исторической антропологии, рассматривавшейся в гл. III, и некоторые ее ведущие фигуры, от Натали Дэвис до Жака Ле Гоффа или Кита Томаса, принадлежат обоим этим течениям.

Шведский архитектор Зигфрид Гидеон написал новаторское исследование материальной культуры

под названием «Механизация главенствует» («Mechanisation Takes Command», 1948), в котором утверждал, что «для историка не существует банального», потому что «орудия и объекты вырастают из фундаментальных установок по отношению к миру». Выражение «коллективные представления», использованное более столетия назад социологом Эмилем Дюркгеймом, в 1920-е годы нашло своего приверженца в лице Марка Блока. Интерес к «схеме», несколько раз отмеченный в этой главе, восходит к Аби Варбургу и Эрнсту-Роберту Курциусу (см. гл. I, подгл. «Классическая культуральная история», п. «От социологии к истории искусств»).

Стоит также отметить сходства между современными тенденциями и некоторыми моментами в работах Буркхардта и Хейзинги. Уже Варбург и Хейзинга видели релевантность антропологических исследований так называемых «первобытных» народов для изучения истории классических Античности и Средних веков. Клиффорд Гирц был поклонником Буркхардта и время от времени ссылается на его работу, а Дарнтон в свою бытность криминальным репортером читал в редакции «Цивилизацию Возрождения» Буркхардта, по его словам, пряча ее между страницами журнала «Плейбой»: «И я все еще думаю, что это величайшая историческая книга из всех, что я когда-либо читал»³⁶.

Несмотря на все эти ощутимые линии преемственности, было бы трудно отрицать, что при жизни последнего поколения произошел коллективный сдвиг или поворот в теории и практике культуральной истории. Этот сдвиг можно было бы рассматривать как смену акцента, а не рождение чего-то совершенно нового, как реформу в рамках традиции, а не революцию, но в конечном счете именно так и происходили большинство культурных инноваций.

³⁶ *Pallares-Burke M.L. New History... P. 163.*

НКИ утверждалась не без сопротивления. Лежащая в ее основе теория часто подвергалась критике и отрицанию со стороны не только традиционных эмпиристов, но и историков-новаторов, таких как Эдвард Томпсон, — в статье под названием «Нищета теории», впервые опубликованной в 1978 г. Традиционное для антропологии представление о культуре как «конкретном и ограниченном мире верований и практик» подверглось критике на тех основаниях, что культуры — зоны конфликтов и лишь «слабо интегрированы»³⁷.

В следующей главе будет рассматриваться еще более противоречивая теория, в значительной степени составляющая базу НКИ, — теория культурного конструирования реальности.

³⁷ Sewell W. The Concept(s) of Culture // Bonnell V., Hunt L. (eds). *Beyond the Cultural Turn*. Berkeley, 1999. P. 35–61.

V. От репрезентации к конструированию

Выше в этой книге уже утверждалось, что решение проблем со временем само порождает проблемы. Возьмем, например, идею «репрезентации», основное понятие НКИ. Кажется, оно подразумевает, что образы и тексты просто отражают или имитируют социальную реальность. Однако многим занимающимся НКИ это предположение долго доставляло дискомфорт. Поэтому все и стали думать и говорить о «конструировании», или «производстве» посредством репрезентации реальности (знания, территорий, социальных классов, болезней, времени, идентичности и т.д.). Ценность и ограничения идеи культурного конструирования заслуживают более подробного обсуждения.

Роже Шартье в известной эпиграмме констатировал происшедший в последнее время сдвиг «от социальной истории культуры к культуральной истории социума». Он предлагает эту формулу как описание определенного «смещения» в 1980-е годы интересов историков: отхода от социальной истории в «жестком» понимании — от исследования социальных структур, таких как социальные классы. В идее «культуральной истории общества» обнаруживается влияние на НКИ «конструктивизма» как направления в философии и других дисциплинах, от социологии до истории науки¹.

¹ Реплика Шартье, вначале прозвучавшая на конференции, была позже опубликована в: *Chartier R. Le Monde comme representation // Annales: economies, societies, civilisations. 1989. No. 44. P. 1505–1520; Golinski J. Making Natural Knowledge: Constructivism and the History of Science. Cambridge, 1998; Hacking I. The Social Construction of What? Cambridge, MA, 1999.*

ВОСХОД КОНСТРУКТИВИЗМА

Именно философы и ученые и начали оспаривать получаемые представления об объективном знании. Альберт Эйнштейн, например, заявил, что границы нашего наблюдения зависят от теории, и Карл Поппер с ним согласился (см. гл. I, подгл. «Классическая культуральная история», п. «От социологии к истории искусств»).

Немецкий философ Артур Шопенгауэр уже успел заявить, что «мир есть мое представление» («Die Welt ist meine Vorstellung»), когда Фридрих Ницше провозгласил: истину не открывают, а творят. Ницше же уподобил язык тюрьме, а Людвиг Витгенштейн утверждал, что «границы моего языка — границы моего мира». Американское философское направление, известное как прагматизм, двигалось в ту же сторону. Джон Дьюи, например, считал, что реальность создаем мы сами: каждый индивид конституирует свой мир, самость не встречается с внешней средой. Уильям Джемс полагал, что «ментальные интересы <...> помогают творить ту истину, которую возвещают»².

Если когда-то было возможным и нормальным для историков не слушать Ницше или Витгенштейна, то чем дальше, тем труднее становилось уклоняться от дискуссий по поводу проблематичности отношения между языком и внешним миром, который ему полагается «отражать». Зеркало разбилось. Тень сомнения легла на предположение, что репрезентация «соотносится» с репрезентируемым объектом. Идея столь дорогой традиционным ученым прозрачности была оспорена. Теперь исторические источники выглядят более мутными, чем мы привыкли думать.

Много иронии в том, что повороту к «конструктивизму» в конце XX в. нетрудно дать социальные

² См.: Rorty R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford, 1980 (пер. на рус.: Рорти Р. *Философия и зеркало природы*. Новосибирск, 1997).

объяснения. Развитие «истории снизу», например, как в работе Эдварда Томпсона «Становление английского рабочего класса» (см. гл. I, подгл. «Открытие народа»), включало попытку увидеть прошлое с точки зрения обычных людей. Аналогично и история колонизированных народов в Азии, Африке и Америке, возникшая одновременно с постколониальными исследованиями, зачастую фокусировала внимание на «видении покоренных» или взгляде с точки зрения «угнетенных классов»³. Подобным же образом и феминистские историки пытались не только сделать женщин «видимыми» в истории, но и писать о прошлом с женской точки зрения. Поэтому историки все в большей степени стали осознавать, что разные люди могут видеть «одно и то же» событие под очень разным углом зрения.

Именно в этом контексте культуральные историки вместе с социологами, антропологами и другими исследователями оказались вовлеченными в то, что привычно рассматривалось как чисто философские или научные дебаты. Вопрос о том, действительно ли — или, точнее, в какой степени и как — исследователи конструируют объекты своего изучения, сам превратился в главный объект исследования. Это частный случай того, что некоторые философы и социологи называют «социальным конструированием реальности».

Психологи, например, все в большей мере представляют восприятие как активный процесс, а не отражение того, что воспринимается. Лингвисты все меньше пишут о языке как отражении социальной реальности, но больше о речевых «актах» и их эффектах. Социологи, антропологи и историки все больше и больше говорят об «изобретении» или «конструировании»,

³ Sharpe J. *History from Below* // Burke P. (ed.). *New Perspectives on Historical Writing*. L., 1991 (2nd ed. Cambridge, 2001). P. 25–42; Wachtel N. *Vision of the Vanquished: The Conquest of Peru through Indian Eyes* (1972) / engl. transl. Cambridge, 1977.

например, этничности или класса, или гендера, или даже самого общества. Вместо прежнего ощущения ограниченности, социального детерминизма, мира «жестких» социальных структур многие исследователи теперь проявляют почти головокружительное ощущение свободы, мощи воображения, мира «мягких», податливых, текучих или хрупких социокультурных форм. Отсюда и название недавней книги социолога Зигмунта Баумана «Текучая современность» («Liquid Modernity», 2000).

Возвращение к Мишелю де Серто

Влиятельную формулировку «конструктивистской» позиции предложил в «Археологии знания» (1969) Мишель Фуко, определив «дискурсы» как практики, «систематически конструирующие (формирующие) объекты, о которых идет речь». Это определение иллюстрирует тенденцию, которую называют «лингвистическим поворотом» 1960-х годов, хотя с тех пор приведенная формула стала намного более популярной. Но еще больше конструктивисты обязаны культуральной теории Мишеля де Серто, сформулированной несколькими годами позже⁴.

Мишель де Серто был многосторонним человеком, которого можно с равным правом назвать теологом, философом, психоаналитиком, антропологом или социологом. Сам он считал себя прежде всего историком и внес существенный вклад в историю мистицизма, историографии и языка. Его исследование печально известного случая XVII в. — одержимости дьяволом группы монахинь в маленьком французском городке Луден — способствовало распространению метода «анalogии с драмой» (рассмотренного в гл. III),

⁴ Для ознакомления с творчеством Серто см.: Ahearne J. Michel de Certeau: Interpretation and its Other. Cambridge, 1995 и Chartier R. On the Edge of the Cliff. Baltimore, 1997.

поскольку он описывал это событие как «спектакль» и «театр одержимых». Книга, написанная им о языковой политике Французской революции, имеет своим предметом то, чем историки ранее пренебрегали, и выявила его политическую и культурную значимость⁵.

Однако коль скоро мы говорим о НКИ, то наиболее влиятельное исследование Серто — не какая-либо из его исторических работ, а книга о повседневной жизни во Франции 1970-х годов, опубликованная им и его сотрудниками в 1980-е годы⁶. Там, где более ранние социологи исследовали то, что обобщенно называли «поведением» потребителей, избирателей и других групп, Серто предпочитал говорить о «практиках», *pratiques*. Предметом его анализа были повседневные практики обычных людей, такие как шопинг, прогулки по окрестностям, расстановка мебели или просмотр телевизионных передач. Причиной того, что он говорил о «практиках», а не о «поведении», было стремление сделать так, чтобы его читатели принимали людей, о которых он пишет, настолько всерьез, насколько они того заслуживают.

Там, где более ранние социологи видели в рядовых людях пассивных потребителей товаров массового производства и пассивных зрителей телевизионных программ, Серто, напротив, подчеркивал их креативность, их изобретательность. Он описывал потребление как форму производства. Он делал основной акцент на осуществляемом индивидами выборе среди объектов массового производства, размещенных в магазинах, и на той свободе, с которой они интерпретируют прочитанное или увиденное на телеэкранах. Его интерес к креативности подчеркивает французское

⁵ Certeau M., Julia D., Revel J. Une Politique de la langue: La Revolution Française et les patois. Paris, 1975.

⁶ Certeau M. The Practice of Everyday Life (1980) / engl. transl. Berkeley, 1984.

название оригинала его книги: «Изобретение повседневности» (*L'invention du quotidien*).

Точнее, идентифицируя конкретный вид изобретения, Серто писал об «использовании», «усвоении» и особенно «повторном (или пере-) использовании» (*ré-emploi*). Иными словами, он мыслил в терминах обычных людей, производящих селекции из репертуара, осуществляющих новые комбинации выбранного и не в последнюю очередь помещающих усвоенное в новые контексты. Такое конструирование повседневности через практики повторного использования — часть того, что Серто называет «тактиками». Испытывающие подавление, как он полагает, пользуются тактиками, а не стратегиями, поскольку их свобода маневра ограничена пределами, установленными другими. Они обладают, например, свободой «усваивать» — знаменитая метафора Серто для креативных форм чтения, превращающих официальные смыслы в подрывные.

Есть объективные черты сходства между идеями Серто и некоторых его современников, особенно Фуко и Бурдье, с которыми он вступал в диалог. Он произвел инверсию Фуко, заменив понятие дисциплины понятием «антидисциплины». Его понятие «тактики», выражающее «точку зрения снизу», было сознательно предложено в противовес понятию «стратегии» Бурдье с его акцентом на «взгляд сверху». Центральное понятие Серто — понятие «практики» — имело много общего с аналогичным понятием Бурдье, но понятие габитуса Серто подверг критике как подразумевающее, что обычные люди не осознают, что делают.

Восприятие литературы и искусства

Серто — главное, хотя и не единственное, действующее лицо основного смещения в исследовании искусства, литературы и музыки в последнем поколении,

смещения внимания с концентрации на артистах, писателях и композиторах к интересу к публике как таковой, ее реакциям, «восприятию» ею произведений, которые она увидела, услышала или прочла.

Это смещение уже было проиллюстрировано примерами из истории чтения (см. гл. IV). В истории искусства тоже имеет место неиссякающий поток монографий, написанных с этой точки зрения. Например, в значимой книге Давида Фридберга «Власть образов» («The Power of Images», 1989) внимание автора сосредоточено на религиозных реакциях, на связи определенных видов образа с подъемом медитативных практик во времена позднего Средневековья и раннего Нового времени. Медитациям на Страсти Христовы — излюбленная тема посвященных работ того времени — помогали живопись, например «Распятие» Матиаса Грюнвальда, или резьба по дереву, множество дешевых изделий, циркулировавших начиная с XV в. Фридберг исследует также и иконоборчество (в Византии, в Нидерландах в 1566 г., во Франции в 1792 г. и т.д.) как форму насилия, обнажавшую ценности разрушителей, особенно веру, сознательную или бессознательную, в силу образов.

Изобретение изобретения

Если Фуко и Серто правы относительно роли культурного конструирования, то вся история культуральна. Список всех исторических исследований, опубликованных начиная с 1980-х годов, со словами «изобретение», «конструирование» или «придумывание» в названиях, наверняка был бы и длинным, и разнообразным. Он бы включал исследования изобретения самости, Афин, варваров, традиции, экономики, интеллектуального, Французской революции, первобытного общества, газеты, женщины эпохи Возрождения,

ресторана, крестовых походов, порнографии, Лувра, народа и Джорджа Вашингтона.

Возьмем, например, болезнь. Новая культуральная история тела отличается от более традиционной истории медицины акцентом на культурное конструирование болезни, в частности «безумия». Мишель Фуко предложил такое видение в работе, сделавшей его знаменитым, «История безумия в классическую эпоху» («Madness and Civilization», 1961). В Британии вехой стала работа Роя Портера «Придуманные око-вы» («Mind-Forged Manacles», 1990): в ней подвергся критике психиатр Томас Сас (Thomas Szasz) за предположение, что «производство безумия» — это своего рода заговор, и взамен выдвигалась гипотеза, что в различные периоды существовали разные «культуры сумасшествия», различные восприятия психического отклонения и стереотипы сумасшедших, такие как дураки и меланхолики.

В центре значительного числа недавних исследований такого рода — изобретение наций, например Аргентины, Эфиопии, Франции, Ирландии, Израиля, Японии, Испании и Шотландии (хотя, насколько мне известно, не Англии). Есть и исследования культурного конструирования регионов — Африки, Балкан, Европы, Восточной Европы, Севера Европы (Скандинавии) и северо-востока Бразилии (Пернамбуку, Баии и соседствующих штатов).

НОВЫЕ КОНСТРУКЦИИ

Само по себе прошлое рассматривается некоторыми исследователями, например американцем Хейденом Уайтом, как конструкция. В работе «Метаистория» («Metahistory», 1973) целью Уайта было предложить то, что он назвал «формалистским» анализом исторических текстов, сосредоточив внимание на классиках

XIX в., таких как Жюль Мишле, Леопольд фон Ранке, Алексис де Токвиль и Якоб Буркхардт. Автор заявил, что каждый из этих четырех великих историков XIX в. моделирует свой собственный нарратив, или «сюжет», соответствующий одному из ведущих литературных жанров. Так, Мишле писал, или, пользуясь собственным термином Уайта, «выстроил сюжет»⁷ своей истории в форме романа, Ранке — в форме комедии, Токвиль — в форме трагедии, а Буркхардт — в форме сатиры.

Уайт развивал идеи о сюжете в исторических текстах, изначально выдвинутые канадским критиком Нортропом Фраем. В своем эссе 1960 г., где он тоже пользуется термином «метаистория», Фрай берет за отправную точку известные размышления Аристотеля о различии между поэзией и историей⁸. Тем не менее он вводит главное определение: «Когда предложенный историком сюжет достигает определенной степени понятности, — пишет он, — он становится мифологическим по форме», и предлагает Эдварда Гиббона и Освальда Шпенглера в качестве примера историков, сюжеты которых были трагическими, сконцентрированными на упадке Римской империи и закате Запада.

Можно сказать, что Уайт начал там, где закончил Фрай, играя на аристотелевском противопоставлении поэзии и истории и распространяя идею сюжета на все исторические работы вообще. Он находится на границе между двумя позициями или пропозициями: конвенциональным взглядом, согласно которому историки конструируют свои тексты и интерпрета-

⁷ Англ. *emplotted*, неологизм Хейдена Уайта, от *plot* — «сюжет, выдумка, интрига». Такой перевод глагола был предложен русскими переводчиками; см.: *Уайт Х. Метаистория: историческое воображение в Европе XIX века*. Екатеринбург, 2002. — *Примеч. ред.*

⁸ *Frye N. New Directions for Old (1960) // Frye N. Fables of Identity. N.Y., 1963. P. 52–66.*

ции, и неконвенциональным, согласно которому они конструируют само прошлое.

Эта книга Уайта и другие работы, в которых он развивает свою позицию, были крайне влиятельными. Его термин «выстроить сюжет» вошел в дискурс множества историков, неважно, был ли объектом их изучения конкретный исторический автор или современные взгляды на политический конфликт.

Конструирование класса и гендера

Социальные категории, некогда считавшиеся жесткими и фиксированными, ныне кажутся гибкими и текучими. Для историков и антропологов, изучающих Индию, категория касты — уже не нечто само собой разумеющееся. Напротив, они видят в кастах культурный конструкт с определенной историей — политической, связанной с историей империализма. Нечто аналогичное произошло и с понятием «племя», которое историки и антропологи, изучающие Африку, постепенно все более приспособливают к использованию в своих работах⁹. «Этничность», термин гораздо более общего пользования сейчас, чем поколением раньше, — это социальная категория, часто рассматриваемая как гибкая или даже условная.

«Класс» тоже когда-то рассматривался марксистами (как и немарксистами) как объективная социальная категория, хотя они могли и не соглашаться друг с другом в его определении, но теперь он все чаще понимается как культуральный, исторический или дискурсивный конструкт. Работу Эдварда Томпсона

⁹ *Inden R. Orientalist Constructions of India // Modern Asian Studies. No. 20. 1986. P. 401–46; Inden R. Imagining India. Oxford, 1990; Dirks N. Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India. Princeton, 2001; Southall A. The Illusion of Tribe // Journal of African and Asian Studies. 1970. P. 28–50; Amselle J.-L. Mestizo Logics: Anthropology of Identity in Africa and Elsewhere (1990) / engl. transl. Stanford, 1998.*

«Становление английского рабочего класса», например, критиковали за утверждение, что опыт переносится в сознание без посредства языка. Как утверждает Гарет Стедман Джонс, «сознание не может соотноситься с опытом иначе как через посредство какого-то конкретного языка, организующего понимание опыта», языка, который он взялся анализировать в случае английских чартистов¹⁰.

Феминистки вдохновили историков и всех остальных аналогичным образом рассматривать и понятие «гендер». Как мы заметили в гл. II (подгл. «Народная культура под вопросом»), необходимо проводить различие между мужским взглядом на фемининность (переживаемым женщинами как принуждение их вести себя каким-либо конкретным образом, «скромно», например) и взглядом женщины того же времени и того же социального уровня. Последний все время предписывается повседневной жизнью в процессе «формирования гендера».

Иными словами, возвращаясь к драматургической модели, маскулинность и фемининность все больше рассматриваются как социальные роли с различными сценариями в разных культурах или субкультурах, сценариями, которые изначально усваиваются на коленях отца или матери, однако позже могут быть модифицированы под влиянием групп сверстников, руководств по поведению и разнообразных институтов, включая школы, суды и предприятия. Такие сценарии включают позы, жестикуляцию, язык и одежду, не говоря уже о формах сексуального поведения. В Италии эпохи Возрождения, например, мужчинам дозволялось делать драматические жесты, а респектабельным женщинам — нет. Излишние движения руками значили, что женщина — куртизанка.

¹⁰ *Stedman Jones G. Languages of Class. Cambridge, 1983. P. 101; ср.: Feldman D. Class // Burke P. (ed.). History and Historians in the Twentieth Century. L., 2002. P. 201–206.*

Модели маскулинности и фемининности часто определяются как противоположные: мужественный англичанин, например, противостоит женоподобному французу или «жителю Востока». Другой пункт, подчеркиваемый в недавней работе, — взаимозависимость моделей маскулинности и фемининности в данной культуре. Каждая из них определяется относительно другой — или даже от противного по отношению к другой.

Этот пункт ясно возникает в исследовании Патриции Эбри «Внутренние покои» («The Inner Quarters», 1993), посвященном Китаю под властью династии Тан (960–1279). Для этого периода она констатирует «общее смещение идеалов мужественности» от воина к ученому. Охоту сменило собирание древностей как модное занятие для высокостатусных мужчин. Пьер Бурдьё, чьи идеи о «различении» уже обсуждались (см. гл. IV, подгл. «Четверо теоретиков», п. «Нужды Пьера Бурдьё»), оценил бы возможность того, что сдвиг к учености был продиктован желанием китайца отличаться от своих воинственных соседей, таких как турки и монголы.

Одновременно изменились и идеалы женственности. Женщины все больше рассматривались как красивые, пассивные, деликатные и хрупкие существа, похожие на цветы, с которыми их сравнивали поэты. Этот же период увидел и расцвет практики бинтования ног. Эбри полагает, что все эти изменения взаимосвязаны. В частности, «поскольку идеальный мужчина из высшего класса был во времена династии Сун относительно мягким и изысканным, он мог казаться женоподобным, пока женщин не сделали еще более деликатными, молчаливыми и неподвижными».

Конструирование сообществ

1983 г. можно считать символической датой создания конструктивистской истории, по крайней мере

в англоговорящем мире, поскольку это был год публикации двух крайне влиятельных книг: одна написана Бенедиктом Андерсоном, а другая — коллективный том под редакцией Эрика Хобсбаума и Теренса Рэнджера.

«Воображаемые сообщества» Андерсона («Imagined Communities») — работа специалиста по Юго-Востоку Азии с глобальными интересами и глобальным видением. Эта книга — вклад в обильную литературу по истории модерного национализма, выделяющийся по крайней мере в трех отношениях.

Прежде всего — углом зрения, поскольку автор выбрал взгляд на Европу со стороны и уделил большую часть книги истории Азии и обеих Америк.

Во-вторых, эта книга необычна для своего времени культуральным подходом к политике. Автор находит корни того, что он назвал «культурой национализма», не в политической теории, но в бессознательных или полусознанных установках по отношению к религии, времени и т.д.

Третья отличительная черта работы Андерсона — акцент на истории воображения, кратко выраженный удачным и стяжавшим успех словосочетанием «воображаемые сообщества». Автор много чего имел сказать о роли печатной продукции, особенно газет, в конструировании новых воображаемых сообществ, таких как нации, на месте более старых, таких как христианство. Андерсон, по-видимому, не знал о повороте французских историков к *histoire de l'imaginaire social*, произошедшем незадолго до него, но двигался в том же направлении. Его сходство с этими историками в том, что он признает способность коллективного воображения, или коллективно разделяемых образов, заставлять вещи существовать. Хотя он и не пользуется термином «конструирование», но выдвигает предположение о значимости этого процесса.

Напротив, в работе Хобсбаума и Рэнджера «Изобретение традиции» («The Invention of Tradition») идея конструирования становится основной, это провокационный пересмотр одного из центральных понятий культуральной истории. Этот сборник статей вырос из конференции, организованной «Past and Present Society»¹¹, а эта конференция, в свою очередь, выросла из идеи Эрика Хобсбаума об особой значимости периода 1870–1914 гг. для производства новых традиций. Сборник включает ряд проясняющих кейс-стади Англии, Уэльса, Шотландии и Британской империи в Индии и Африке, посвященных росту популярности килта и лука, а особенно новым формам королевских или имперских ритуалов. Вступительная статья Хобсбаума еще более усилила влияние этих исследований благодаря тому, что в ней он выдвинул положение общего характера — для того времени сокрушительное — о том, что традиции «которые кажутся древними или претендуют на древность, часто совсем недавнего происхождения и порой созданы искусственно».

«Изобретение традиции» помогло обновить одну из наиболее традиционных форм культуральной истории, историю самой традиции, но ее прием у публики, похоже, удивил всех. Сборник имел гораздо больший успех, чем изначально ожидали издатели или редакторы. Ценность гипотезы Хобсбаума по поводу конца XIX в. была отмечена авторами исследований, посвященных многим другим частям мира, от Японии до Бразилии. Однако в ходе этого теплого приема основная мысль книги была переинтерпретирована. Ее организующую идею сочли означающей то, что все традиции искусственны. Сегодня цитируемая выше вступительная статья Хобсбаума выглядит не столько сокрушительной, сколько консервативной, если иметь

¹¹ Практически равно редакции журнала «Past and Present». — *Примеч. ред.*

в виду употребление им указателей «часто» и «иногда» и его предупреждение, что «силу и приспособляемость подлинной традиции» не следует путать с искусственностью.

С другой стороны, Хобсбаум был точен как предсказатель, ибо подметил особую релевантность понятия «изобретение традиции» нациям и национализму. «Нация» теперь рассматривается как парадигмальный пример конструирования; свидетельство тому — горы упоминавшихся выше книг со словом «изобретение» в названиях.

Какими средствами осуществляются эти изобретение и конструирование? Несколько недавних исследований подчеркнули вклад политических празднеств в конструирование сообщества: от средневековых коронаций до парадов оранжистов в Северной Ирландии 12 июля. Эти коллективные акции не только выражают, но и усиливают чувство коллективной идентичности участников.

Более необычно описание «создания голландской нации» в XVII в. у Саймона Шама в его работе «Смущение богатых» («The Embarrassment of Riches», 1987). Голландцы были новой нацией, родившейся в ходе восстания против Филиппа Испанского¹². Они были группой в поисках коллективной идентичности. И они нашли или создали то, что искали, отчасти идентифицируя себя с древними батавами, боровшимися с Римской империей так же, как голландцы боролись с Испанской империей, и с израильянами, провозгласившими свою независимость от Египта фараонов.

К этим положениям, уже высказанным голландскими историками, Шама добавил свое собственное. Вдохновляемый работой Мэри Дуглас о чистоте (рассматривавшейся в гл. III), он интерпретировал сопро-

¹² Филипп IV (правил империей Габсбургов, включая Испанию, в 1621–1665 гг.).

тивление голландцев XVII в., связав его с чистотой, на которую ссылались столь многие иностранные путешественники, как с «утверждением обособленности». На языке Фрейда голландская чистота отражает «нарциссизм мелких отличий», и важно, что «именно мелкие отличия у народов, которые во всем другом схожи, образуют основу для чувства отчуждения или враждебности между ними». На языке Пьера Бурдьё она служит примером поиска «различия». На языке британского антрополога Энтони Коэна она раскрывает «символическое конструирование сообщества»¹³.

Конструирование монархии

Иллюстрацией сдвига от репрезентации к конструированию в политической сфере могут служить три исследования, опубликованные в 1990-е годы в России, Японии и Франции.

В работе «Сценарии власти» Ричарда Уортмана («Scenarios of Power», 1995) исследуется место мифа и ритуала в создании русской монархии. Автор привлекает к этому теорию культуры от Гирца до Бахтина, и хотя не цитирует Гоффмана, но обнаруживает гоффманианскую чувствительность к повсеместности драмы, по крайней мере ее присутствию при дворе и в его окружении. В центре книги — идея «сценария», включая сценарии завоевания, домостроительства, династии, просвещения, дружбы, счастья, смирения, любви, национальности и реформы. Коронации, бракосочетания, похороны, религиозные процессии и военные парады, — все это рассматривается как подтверждение власти или демонстрация национального единства.

¹³ Blok A. The Narcissism of Minor Differences' (1998) // Blok A. Honour and Violence. Cambridge, 2001. P. 115–131; Cohen A.P. The Symbolic Construction of Community. Chichester, 1985.

Работа «Блистательная монархия: власть и помпезность в современной Японии» Такаши Фуджитани («Splendid Monarchy: Power and Pageantry in Modern Japan», 1996) посвящена искусственному созданию традиции в Японии после восстановления империи в 1868 г. Автор полагает, что в то время «правлящие элиты Японии изобретали, наделяли новой жизнью и вдохновляли национальные ритуалы, используя их с беспрецедентным напором» как часть политики вовлечения простого народа в «культуру национального сообщества» и принуждения их к осознанию, что они выступают объектом наблюдения имперского взгляда. Особенно важными были помпезные церемонии и процессии по поводу прибавления императорского семейства, высочайших бракосочетаний, похорон и поездок через провинции. Фуджитани утверждает, что эти поездки «продуцировали власть просто своей помпезностью и блеском, а не тем, что они несли в себе какой-то конкретный миф или идеологию». Как и в случае России, использование экзотических иностранных предметов, таких как английские кареты, усиливало эффект. Фуджитани, вдохновляемый Фуко, пишет об «имперском взгляде», замечая, что люди боялись смотреть на императора, но понимали, что он смотрит на них.

Не всегда очевидно, где именно конкретные истории настаивают на дискурсивном конструировании социальной реальности. По этой причине я выбрал для обсуждения одну из моих собственных книг — «Фабрикация Людовика XIV» («The Fabrication of Louis XIV», 1992). Как и в случае с царями, на примере Людовика мы видим ритуализацию или даже театрализацию большей части его повседневной жизни. Ежедневные пробуждения и укладывания в постель короля (*lever* и *coucher*) были организованы как своего рода балет (жанр, который Людовик ценил и в котором иногда выступал). Королевские трапезы различной степени

формальности тоже можно рассматривать как множество спектаклей для избранной аудитории. Это были «сценарии» в вортмановском смысле.

Возьмем институцию, известную как «апартаменты» (*les appartements*). После своего переезда в Версаль в 1682 г. Людовик открыл некоторые из своих дворцовых покоев для посещений знати три раза в неделю: для бильярда, карт, бесед и угощения. Одна из целей инновации заключалась в том, чтобы ввести в Версаль определенную степень неформальности. В любом случае едва ли было бы чрезмерной терминологической натяжкой определение этих событий как «ритуалов», поскольку они были предназначены для передачи сообщения. Эти посещения служили подтверждением доступности короля для его подданных (доступности, которая была запечатлена на медали). На практике Людовик вскоре перестал выходить к публике, но театр доступности продолжал действовать еще долго.

Трудно понять до конца, сколь многое в повседневной жизни короля подходило под рубрику «ритуалы». Именно по этой причине исследование жизни Людовика дает возможность осмыслить одновременно и ценность, и ограниченность этого понятия. Здесь, как и везде, возможно, эффективнее будет говорить о более или менее ритуализированных (стереотипизированных, символических) действиях, а не о ритуале как отдельном классе действия¹⁴. В конце концов, современники утверждали, что даже самые незначительные жесты короля повторялись.

При анализе повседневной жизни в Версале снова показала свою ценность работа Гоффмана (см. гл. III, подгл. «Момент исторической антропологии»). Когда король присутствовал в «передних частях» дворца, он всегда был «на сцене». Однако королевская студия, или кабинет (*cabinet*), может быть описана как «за-

¹⁴ Bell C. Ritual Theory, Ritual Practice. N.Y., 1992.

кулисье». Здесь король оставался наедине с мадам де Ментенон, некогда его возлюбленной, а позднее женой (о чем все знали, но никто не упоминал об этом публично).

Сохранилось живое описание того, как осуществлялся переход из задних покоев в передние, сделанное современником, заметившим, как Людовик сосредоточивался и старался выглядеть достойно при выходе через двери, отделяющие приватную сферу его жизни от публичной. Тем самым король участвовал в создании идеального образа самого себя, помогавшего поддерживать власть монархии.

Помимо такой саморепрезентации Людовик был репрезентирован множеством как скульптур, картин и гравюр, так и поэм, прозаических повествований и периодических изданий (включая официальную газету «Gazette»). Эти тексты и другие объекты позволяют историкам описывать то, что привыкли называть публичным «образом» короля, — эта тема интересует ученых со времени появления рекламы в конце XIX в., научившей нас сознать, что такое образ.

Я склонен говорить о фабрикации самого Людовика XIV, а не о фабрикации его образа — не только потому, что более краткое название драматичнее, но также и для того, чтобы подчеркнуть: король осознанно создавал или пересоздавал себя посредством представлений, в которых он играл свою роль — «великую роль», как назвал ее один шведский историк в исследовании, посвященном королю Густаву III¹⁵. Представления и множество репрезентаций этих представлений — представлений представлений — сделали Людовика зримым для различных аудиторий: его дворянства, его народа, для иностранных дворов и даже для потомков. Эти представления становились реальностью в том смысле, что они влияли на политическую ситуа-

¹⁵ *Lonnroth E. Den stora rollen: kung Gustav III spelad af honom själv. Stockholm, 1986.*

цию. Однако они были не единственной реальностью. Некоторые современники сохранили в записях осознание несоответствия между публичным образом, например, короля как воина и актуальным поведением Людовика, предпочитавшего держаться подальше от поля боя.

В контексте конструктивизма интересно заметить противоположные реакции на мою книгу. Некоторые традиционные историки были удивлены, что я отнесся к образу Людовика столь серьезно, что написал книгу, целиком посвященную этой теме, вместо того чтобы анализировать политику этого короля. С другой стороны, некоторых читателей-постмодернистов заметно огорчило предположение, что за текстом что-то есть, за представлениями — реальный индивид. Сегодня культуральным историкам приходится быть канатоходцами.

Конструирование индивидуальных идентичностей

Интерес к конструированию идентичности — главная характеристика НКИ, что достаточно неудивительно в эпоху, когда «политика идентичности» стала главной проблемой в столь многих странах. Растет интерес к персональным документам, или, как говорят голландцы, «эго-документам». Это тексты, написанные от первого лица, независимо от того, имеют ли они форму писем, путевых заметок (рассматривавшихся выше, в гл. IV), дневников или автобиографий, включая автобиографии мастеровых, лудильщиков, например портных, сапожников, плотников или стекольщика Жака-Луи Менетра из Парижа, чье замечательное описание своей жизни во время Французской революции обнаружил Даниэль Рош¹⁶.

¹⁶ Amelang J.S. The Flight of Icarus: Artisan Autobiography in Early Modern Europe. Stanford, 1998.

Растет интерес к риторике этих документов, «риторике идентичности». Письма, например, писались в соответствии с условиями, менявшимися в зависимости от эпохи, социального положения писавшего, а также от того, к какой категории относилось письмо (фамильярные письма от равного к равному, просительное письмо от низшего к высшему, и т.д.).

Например, Натали Дэвис в своей книге «Вымыслы в архивах» («Fiction in the Archives», 1987) исследует то, чему дала название «Покаянные рассказы и их рассказчики во Франции XVII в.». В этих повествованиях об убийствах в «пылу гнева», при самозащите и т.д. и просьбах о помиловании, адресованных королю — возможно, юристами от имени клиентов, — Дэвис интересуется то, что она называет «вымышленным» аспектом этих документов. Как она объясняет, «под “вымышленным” я имею в виду не содержащиеся в них элементы обмана, а — используя другое, более широкое, значение корня слова *fingere*¹⁷ — их формальные, оформляющие и формирующие элементы: технику нарратива».

Как и в случае покаянных рассказов, традиционный взгляд на автобиографии как правдивые либо лживые постепенно сменился более тонким подходом, когда принимаются в расчет условия или правила самопрезентации в данной культуре, восприятие себя через определенные роли (уважаемый дворянин, добродетельная жена вдохновенного художника) и восприятие своей жизни в контексте определенного сюжета (например, стремительное обогащение или покаяние и обращение грешника в праведника).

Ранний пример такого подхода дает работа Уильяма Тиндела «Джон Буньян, механик-проповедник» («John Bunyan, Mechanick Preacher», 1934). Тиндел рас-

¹⁷ *Fingo, finxi, fictum, fingere (лат.)* — выдумывать, притворяться. — *Примеч. пер.*

смаатривает текст Буньяна «Благодать, излившаяся на царя грешников» в стиле 1930-х годов, как продукт типичный во всем, кроме литературного мастерства, для класса, к которому принадлежал Буньян, — мастеровых или «механиков». Но при этом Тиндел относит «Благодать...» к особому литературному жанру «автобиографии энтузиаста», или истории обращения, появившемуся в Англии в середине XVII в. и ассоциируемому с радикальными протестантскими сектами, такими как баптисты и квакеры.

Работы этого жанра следовали образцу «Исповеди» св. Августина и жития св. Павла, как оно изложено в «Деяниях святых апостолов», — вначале подчеркивая прежнюю греховность, а затем рассказывая историю драматического изменения сердца. Тиндел описывает то, что называет «законами» жанра, «критерии отбора, акцент и компоновку», а также «жесткую формулу перерождения», замечая, что эти правила того, «как-надо-писать», определяются устной окружающей средой, собранием.

Аналогичным образом в некоторых научных биографиях центром внимания были самопрезентация или самоформирование их героев. Именно так сделал Стивен Гринблат в работе «Сэр Уолтер Рэли: человек Возрождения и его роли» («Sir Walter Raleigh: The Renaissance Man and his Roles», 1973), за которой последовало его более известное исследование «Возрождение: стратегии самоформирования от Мора до Шекспира» («Renaissance Self-Fashioning from More to Shakespeare», 1980). «Колумб» Фелипе Фернандеса-Арместо («Columbus», 1991) отличается от более ранних биографий великого первооткрывателя акцентированием занятости героя на протяжении всей своей жизни саморазвитием и самопродвижением. В этой работе Колумб описывается как «экспозиционист» даже в своем показном смирении и как играющий роль, которая «до странности хорошо выписана».

Опять же, недавняя биография Уильяма Батлера Йейтса, написанная ирландским историком Роем Фостером, делает весомый акцент на самопрезентации поэта; его одежде, например (особенно черном плаще и шляпе), его театральных жестах, его манере говорить, или, вернее, интонировать свои стихи при публичном чтении, его заботе о портретах на фронтисписах своих книг, его автобиографии и, наконец, на том, что один современник сообщил в 1915 г. об озабоченности Йейтса «созданием легенды о себе самом». В более раннем исследовании Ричарда Эллманна уже акцентировалось то, что автор назвал «позами» и «масками» Йейтса¹⁸.

Историки обнаруживают и растущую заинтересованность в том, чтобы застать людей в тот момент, когда они примеряют или конструируют для себя различные идентичности, чтобы «сойти» за кого-то другого — за белого, за мужчину, за принадлежащего к высшему классу и т.д. Некоторые хорошо известные случаи, когда женщины одевались как мужчины и служили в армии или на флоте, пока их не разоблачили, приобрели новое значение в контексте нынешнего увлечения идентичностью и ее пластичностью, так же как и историей женщин¹⁹.

Незначительная фигура, ставшая центром исследовательского внимания такого рода, — Жорж Псалманазар, француз, экспериментировавший с множеством карьер, пока не приехал в Англию и не попытался сойти за уроженца Формозы. В 1704 г., перед тем как героя разоблачили как самозванца, он опубликовал детальное описание острова. Как подчеркивает не-

¹⁸ Foster R. W.B. Yeats. Oxford, 1997. P. 90, 100, 141, 345, 373, 492, 512, 515, 526–528. Cp.: Ellmann R. Yeats: The Man and the Masks. L., 1949.

¹⁹ Dekker R.M., Van de Pol L. The Tradition of Female Transvestism in Early Modern Europe. L., 1989; Ginsberg E.K. (ed.). Passing and the Fictions of Identity. Durham, NC, 1996.

давнее исследование, Псалманазар «сыграл много ролей <...>. Он был японцем, уроженцем Формозы, французом, голландцем, евреем, студентом, бродягой, беглецом, солдатом, новообращенным, полемистом, мошенником, ученым, наемным рабочим, предпринимателем, кающимся грешником, примером для подражания и старейшиной»²⁰.

ПЕРФОРМАНСЫ И СИТУАЦИИ

В Псалманазаре можно видеть и умелого актера, и недавно вспыхнувший интерес к его карьере стал симптомом того, что можно назвать «перформативным поворотом» в культуральной истории. Мы уже отмечали значимость драматургической модели в 1950-е и 1960-е годы (см. гл. III, подгл. «Момент исторической антропологии»). Тем не менее с 1970-х годов начался постепенный и незаметный коллективный сдвиг в ту сторону, где могла использоваться эта модель.

Перформирование культуральной истории

Историки, как и их коллеги в других дисциплинах, стали смещаться от понятия социального «сценария» к понятию социального «перформанса» — термина, впервые обретшего теоретическое значение в 1970-х годах благодаря антропологам, исследовавшим устное предание и ритуал. Немного позже другой антрополог, Маршалл Салинз, пустил в оборот более общую идею культуры как серии предписаний для выполнения «перформативных действий» — термин, почерпнутый у английского философа Джона Остина, исследовавшего речевые акты, такие как «Я даю имя

²⁰ Swiderski R.M. The False Formosan: George Psalmanazar and the Eighteenth-Century Experiment of Identity. San Francisco, 1991. P. 252.

этому судну» или — в контексте брака — «Я буду²¹», — высказывания, не столько описывающие ситуации, сколько становящиеся их причиной²².

Под этим углом зрения стали переписывать историю политических идей, как, например, Квентин Скиннер в работе «Основания политической мысли Нового времени» («Foundations of Modern Political Thought», 1978), посвященной тому, что совершали рассматриваемые им авторы в процессе написания своих книг, сути их аргументов, тому, что Остин называл их «иллокутивной силой». Сосредоточив внимание на словах как действиях в политическом, социальном и интеллектуальном контекстах, Скиннер внес вклад в то, что он назвал «историей политической теории с подлинно историческим характером»²³.

Другой пример, менее известный за пределами Франции, — работа Кристиана Жуа «Мазаринады» («Mazarinades», 1985), исследование пяти с лишним тысяч памфлетов, направленных против режима кардинала Мазарини в середине XVII в. Жуа отказался от статистического подхода к этим памфлетам, практиковавшегося некоторыми его предшественниками (см. гл. II, подгл. «Пересматривая классику»), как отверг и подход к мазаринадам как к пассивным «отражениям» общественного мнения того времени. «Текучесть» их дискурса, как он это называет, обуславливает невозможность подхода к этим ускользающим текстам

²¹ В ответ на вопросы священника, будет ли человек верен и т.п. своему будущему мужу / своей будущей жене. — *Примеч. ред.*

²² *Sahlins M. Islands of History. Chicago, 1985; Austin J. How to Do Things with Words. Oxford, 1962* (пер. на рус.: *Остин Д. Как совершать действия при помощи слов // Остин Д. Избранное. М., 1999*).

²³ По поводу историков и речевых актов см.: *Tully J. (ed.). Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics. Cambridge, 1988; Pallares-Burke M.L. The New History: Confessions and Conversations. Cambridge, 2002. P. 212–240.*

в традиционной манере. Вместо этого автор, подобно Остину и Скиннеру, задается вопросом, «что эти тексты делают», и представляет эти памфлеты как множественные действия, как тексты, требующие обсуждения в аспектах их стратегий, их тактик, их постановки (*mise-en-scène*), их принятия и эффективности.

Публичные празднества, очевидно, лучше поддавались анализу с точки зрения перформанса, и их действительно так анализировали, как в случае с коронацией королевы Елизаветы Второй, интерпретированной как «перформанс консенсуса», или с народными праздниками в Венесуэле, рассматривавшимися как националистические перформансы. Юбилеи описывались как исторические или мемориальные перформансы. История танца, некогда территория узких специалистов, в настоящее время принимается культуральными историками всерьез и обсуждается в связи с политикой и обществом²⁴.

Понятие перформанса используется также при анализе повседневности: говорят, например, о перформансе этничности, гендера, чести, лести, знатности или рабства. Так, в этнографии критской деревни Майкла Херцфельда кофейня предстает как сцена для перформанса маскулинности посредством ритуализированной агрессии, например игры в карты, где «почти каждый ход сопровождается агрессивными жестами, в частности ударами кулака по столу, когда вбрасывается карта»²⁵.

²⁴ McIntosh G. *The Force of Culture: Unionist Identities in 20th-Century Ireland*. Cork, 1999. P. 103–143; Guss D.M. *The Festive State: Race, Ethnicity and Nationalism as Cultural Performance*. Berkeley, 2000. P. 24–59; Jarman N. *Material Conflicts*. Oxford, 1997. P. 1–21; Braun R., Gugerli D. *Macht des Tanzes — Tanz der Machtigen: Hoffeste und Herrschaftszeremoniell, 1550–1914*. Munich, 1993; Tardif A.-I. *Social Dancing in England 1660–1815*. Cambridge PhD thesis, completed 2002.

²⁵ Herzfeld M. *The Poetics of Manhood*. Princeton, 1985. P. 51, 155.

Демонстративное повиновение рабов господам интерпретируется как перформанс, притворство, преувеличение (см. гл. III, подгл. «Момент исторической антропологии»). В сходных терминах интерпретируется и почтительность рабочего класса. Аналогично, как утверждает антрополог Джеймс Скотт, «если подчинение требует достоверного перформанса смирения и почтительности, то господство, похоже, требует достоверного перформанса высокомерия и доминирования»²⁶.

Лингвисты тоже заговорили об «актах идентичности», подчеркивая тот факт, что язык создает или помогает создать идентичности, так же как и выражает их. Есть растущий интерес к перформансу метафоры. Подметание пола, например, может функционировать как символ внутреннего порядка. Этническая чистка может рассматриваться как драматизация метафоры чистоты²⁷.

Термин «перформанс» применялся даже к архитектуре в продолжение старой идеи зданий и площадей как сцен. Во времена папы Александра VII, взявшегося за строительство площади Св. Петра в Риме, площадь именовали «театром». Архитектура — коллективное искусство, в котором план может рассматриваться как вид сценария, оставляющий мастерам пространство для импровизации²⁸.

²⁶ Scott J.S. *Domination and the Arts of Resistance*. New Haven, 1990. P. 11. Книга посвящена расхождению публичных перформансов и частных установок («скрытых истолкований»).

²⁷ Le Page R., Tabouret-Keller A. *Acts of Identity*. Cambridge, 1985; Fernandez J. *The Performance of Ritual Metaphors* // Sapir J.D., Crocker J.C. (eds). *The Social Use of Metaphor*. Philadelphia, 1977. P. 1–31.

²⁸ Krautheimer R. *The Rome of Alexander VII*. Princeton, 1985. P. 4–6; Heuer C. *The City Rehearsed: Hans Vredemann de Vries and the Performance of Architecture*. PhD thesis, Berkeley.

Что означает популярность понятия перформанса? Важно обратить внимание на то, что именно тут отбрасывается. Понятие фиксированного культурного правила уходит, заменяясь идеей импровизации. Пьер Бурдьё, один из главных инициаторов смены подхода, хотя и редко пользовался, если вообще когда-либо, термином «перформанс», ввел свое понятие «габитус» (принцип регулируемой импровизации) в порядке протестной реакции на структуралистское понимание культуры как системы правил — понимание, которое он нашел слишком жестким.

Импровизация в буквальном смысле подверглась пространному анализу в ряде исследований устной культуры. Одно из самых значимых таких исследований, все ещё слишком редко обсуждаемых культуральными историками, — книга, которая, должен признаться, появившись впервые, произвела на меня огромное впечатление: «Сказитель» Альберта Лорда («The Singer of Tales», 1960)²⁹. В 1930-е годы Лорд сопровождал в тогдашнюю Югославию Милмана Перри. Перри, гарвардский профессор-классик, считал, что «Илиада» и «Одиссея» были устными композициями, записанными на слух.

Чтобы проверить эту гипотезу, Перри и Лорд отправились в Боснию, где в тавернах и кофейнях все еще проявляли активность эпические поэты или певцы. Они записали и проанализировали сотни эпических песнопений, отметив, что один и тот же поэт исполнял «одну и ту же» историю в разных случаях по-разному, делая ее то длиннее, то короче, или адаптируя ее как-либо иначе. Короче, поэты импровизировали.

Импровизация, порой на протяжении часов, была возможна благодаря рамочной структуре того, что

²⁹ Одна из попыток применить этот метод в исследовании перформансов в народной культуре: *Burke P. Popular Culture in Early Modern Europe*. L., 1978. P. 124–136.

Перри и Лорд называли «формулами» и «темами». И снова мы обнаруживаем акцентирование культурных схем, в этот раз на двух различных уровнях. Формула — это повторяющиеся фраза или куплет, такой как «в чистом поле» или, у Гомера, «винно-черное море». Тема — это формула в более просторном виде: повторяющийся эпизод, такой как отправка письма или вооружение героя, эпизод с базовой структурой, допускающей доработку или «приукрашивание» в зависимости от умелости певца или природы конкретного случая, в связи с которым он осуществлял перформанс.

В настоящее время изузность соединилась с письменной и арифметической грамотностью как прямая тема исторического исследования; историки открывают заново множество формул и тем такого рода, и именно потому, что обращают больше внимания, чем прежде, на легенды, баллады и народные сказки³⁰. Но в любом случае анализ, представленный в «Сказителе», не имеет себе равных.

В 1980-е годы понятие перформанса приобрело более широкий смысл. Прежние исследования ритуалов и празднеств часто исходили из предположения, что последние близко следовали текстам; отмечалось, что в XVI и XVII вв. публиковались печатные описания церемоний, иногда даже перед тем, как происходило само событие. Тексты обычно бывали иллюстрированными, и некоторые исследователи полагали, что иконографию празднеств можно анализировать тем же способом, каким Панофски и другие анализировали иконографию живописи.

³⁰ Ранний пример: *Scribner R.W. Oral Culture and the Diffusion of Reformation Ideas* (1984) // *Scribner R.W. Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*. L., 1990. P. 49–70. Обзор недавних работ по Великобритании см.: *Fox A., Woolf D. (eds). The Spoken Word: Oral Culture in Britain 1500–1850*. Manchester, 2003.

С другой стороны, недавние исследования празднеств делают упор на то, что «перформанс никогда не бывает просто драматизацией» или выражением чего-либо, его роль более активна, поскольку в каждом случае смысл творится заново. В настоящее время исследователи стремятся акцентировать множественность и конфликтность значений каждого конкретного празднества, например религиозного праздника в Южной Америке с католическими ассоциациями для одних участников, но с традиционными африканскими религиозными ассоциациями — для других.

Историки средневековой и раннемодерной Европы часто рассматривали процессии, игравшие столь важную роль в религиозных и секулярных празднествах, как репрезентации или воплощения социальной структуры сообщества. Делая это, однако, необходимо сознавать, что консенсус по поводу этих вещей был далеко не полным, и люди могли вступить в драку по наиболее серьезным поводам из-за несовместимых взглядов на свое место в сообществе: каждый был уверен, что он или она имеет право на первенство перед другими. Отсюда и новый акцент на то, что было «не так», на отклонения от сценария. В исследовании наказаний Томаса Лакера, например, автор подвергает критике Фуко и других за их акцент на то, что он называет «судебной драматургией», концентрируясь на реакции толпы и «неожиданных поворотах», создающих «театр гораздо большей текучести»³¹.

А в Риме эпохи Возрождения сохранившиеся дневниковые записи папского церемониймейстера Пари де Грасси позволяют нам бросить взгляд на то, что на самом деле происходило во время папских ритуалов и что должно было происходить. Например, Грасси

³¹ *Laqueur T.W. Crowds, Carnival and the State in English Executions, 1604–1868 // Lee Beier A., Cannadine D. (eds). The First Modern Society. Oxford, 1989. P. 305–355.*

приходилось иметь дело с престарелыми кардиналами, которым было трудно стоять или опускаться на колени в течение очень долгого времени, самостоятельно идти в процессии. Положение еще более затрудняло то, что папой в то время был Юлий II. Юлий страдал подагрой, так что не всегда мог преклонить колени, когда это требовалось по ходу литургии. Он не любил надевать облачение и мог явиться без епитрахили, когда этикет это предписывал. Вдобавок он терпеть не мог протокола. Один раз, когда церемониймейстер подсказал ему, что следует делать дальше, «папа улыбнулся и сказал, что хочет делать все просто и по-своему»³².

Расцвет окказионализма

Исследования перформанса, или жизни как перформанса, рассматривавшиеся в предыдущей главе, предполагают, что мы стали свидетелями абсолютной революции в практике гуманитарных наук, в одной дисциплинарной области за другой. Окрестив эту тенденцию «окказионализмом», я предлагаю приспособить к нуждам культуральных историков философский термин, первоначально использованный Кантом по отношению к поздним картезианцам, таким как Мальбранш.

Как мы уже видели, один и тот же ритуал или одно и то же повествование варьируются от случая к случаю, а проявление почтительности имеет место, лишь пока смотрит хозяин. Обобщая подобные примеры, можно сказать, что в различных случаях (в разные моменты, в разных местах) или в различных ситуациях, а также в присутствии различных людей одна и та же личность ведет себя по-разному.

³² Burke P. *Historical Anthropology of Early Modern Italy*. Cambridge, 1987. P. 176–177; я добавил еще немного деталей из дневника.

То, что я называю «окказионализмом», — это если не сдвиг от социального детерминизма к индивидуальной свободе, то, по крайней мере, шаг от представления о фиксированных реакциях, следовании правилам, к представлению о гибких реакциях, зависящих от «логики» или «определения ситуации», — выражение, которое сделал знаменитым чикагский социолог Уильям Томас. Работа по самопрезентации другого чикагского социолога, Эрвинга Гоффмана (см. гл. III, подгл. «Момент исторической антропологии»), представляет одну из самых живых иллюстраций этой тенденции. В 1950-е годы этот окказионалистский подход противоречил господствующим формам социального и исторического анализа. В последние несколько лет, напротив, кажется, что сталкиваешься с ним везде, в самых разных контекстах или сферах.

В отношении языка, например, историки научились у социолингвистов исследовать случаи, когда билингвальные люди переключаются с одного языка на другой, тогда как в других обстоятельствах практикуют «расщепление языка», пользуясь «высокой» его разновидностью для обсуждения, допустим, политики, и «низкой» для разговора о футболе.

Билингвизм — частное проявление более общего феномена, который можно назвать «бикультуральностью». Мы склонны думать, что почерк выражает индивидуальность личности. Но во Франции XVII в., например, почерк одного и того же человека вполне мог менять стиль в зависимости от ситуации. Конкретные стили почерка — рука придворного, секретаря, купца и т.д. — были связаны с конкретными функциями, такими как составление счетов или написание писем друзьям. В раннемодерной Венгрии были примеры, когда индивид в одной ситуации подписывался своим именем, а в другой ставил вместо подписи крест.

Историки искусства тоже приходили к мысли о связи стиля с ситуациями, периодами или индивиду-

альностями. Исследователи Возрождения, например, отмечали сдвиги от готики к классическому стилю и обратно в работах живописцев и скульпторов, таких как Пизанелло или Вайт Штосс, в зависимости от требований жанра или патрона³³.

Подобный же вывод можно сделать и относительно цивилизационного процесса, представленного в классическом исследовании Норберта Элиаса (см. гл. I, подгл. «Классическая культуральная история», п. «От социологии к истории искусств») в 1939 г. Например, в отношении истории юмора проблема с тезисом Элиаса в том, что хотя высшие классы на протяжении XVII и XVIII вв. перестали публично или в смешанных компаниях смеяться над определенными категориями шуток, они, по-видимому, продолжали смеяться над этими шутками в других местах. Представители высших классов, особенно дамы, вероятно, чувствовали, что их высокий социальный статус требует не показывать, что их смешат «низкие» шутки, когда люди из других групп могут их видеть или слышать. С другой стороны, в курительной комнате, в отсутствие дам, викторианские джентльмены по-прежнему ценили эти шутки. Дамы могли делать то же самое в отсутствие мужчин.

ДЕКОНСТРУКЦИЯ

То, что теперь кому-то из исследователей представляется наивным реализмом предыдущих поколений историков, не стоит преувеличивать. Некоторые из них совершенно ясно осознавали активную роль историков в конструировании социальных категорий. Например, Фредерик Уильям Мейтланд в 1880-е годы заметил, что на вопрос экзаменатора,

³³ *Kaufmann T. Court, Cloister and City: The Art and Culture of Central Europe, 1450–1800. L., 1995. P. 57–73, 89–92.*

кто ввел в Англии феодальную систему, очень хорошим ответом, если его правильно объяснить, было бы: «Генри Спельман» (ученый XVII в., занимавшийся историей средневекового права)³⁴.

А французский историк Люсьен Февр писал, что «наши отцы изготовили свой Ренессанс», так же как «каждая эпоха ментально производит собственное представление исторического прошлого» («chaque époque se fabrique mentalement sa représentation du passé historique»)³⁵. Подобным же образом историки использовали выражение «миф Ренессанса», стремясь зафиксировать свое понимание того, что это понятие — не столько объективное описание, сколько проекция ценностей на прошлое.

Другие исследователи хорошо сознавали связь между историей и мифом. Работа «Мифоисторик Фукидид» Фрэнсиса Корнфорда («Thucydides Mythistoricus», 1907), анализирующая «миф» в истории, написанной Фукидидом, и проводящая аналогии между его работой и греческой трагедией, появилась почти за 70 лет до «Метаистории» Хейдена Уайта («Metahistory», 1973; см. выше, подгл. «Новые конструкции») и других исследований в рамках того, что иногда описывалось как «мифоистория».

Опять же нации не всегда рассматривались как неизменные. Первая фраза знаменитой работы Америко Кастро «Структура испанской истории» («Structure of Spanish History», 1948) выглядит так: «страна — не неизменная сущность». Как дальше объясняет автор, «Испания, как и любая другая нация, была проблематическим “субъектом”, которому приходилось изобретать себя и утверждать себя в ходе своего суще-

³⁴ Maitland F.W. The Constitutional History of England (1888). Cambridge, 1908. P. 142. (Опубликовано посмертно.)

³⁵ Febvre L. Life in Renaissance France (1925) / engl. transl. Cambridge, MA, 1977.

ствования». Книга мексиканского историка Эдмундо О'Гормана «Изобретение Америки» («The Invention of America») была опубликована в 1958 г. К этому времени его аргумент, что открытие имело меньшее значение, чем сама идея четвертого континента, звучал эксцентрично, но сейчас он выглядит почти общим местом.

Однако сегодня концепция конструирования заходит гораздо дальше. Французский антрополог Жан-Луп Амселль в своем исследовании идентичности в Африке «Логика метисации» («Mestizo Logic», 1990) утверждает, что народы фулани или бамбара должны рассматриваться не как племена и даже не как этнические группы, но как элементы «системы трансформаций». Он утверждает, что между этими группами нет четких культурных границ, а индивиды имеют текущие или множественные идентичности и отличаются от разнообразных «других» в зависимости от обстоятельств. Идентичность постоянно реконструируется или оспаривается.

Конструктивистская реакция на упрощенное видение культуры или социальных групп как гомогенных и явно отделенных от внешнего мира благотворна. Критику Амселлем и другими «эссенциализма» можно было бы с пользой применить не только к таким культурам, как фулани, или к таким классам, как буржуазия, но и к течениям или эпохам, таким как Возрождение или Реформация, романтизм или импрессионизм. В любом случае идея культурного конструирования поднимает проблемы, которые все еще далеки от разрешения, в частности, три проблемы: кто осуществляет конструирование? в каких пределах? Из чего?

«Кто придумал Ирландию?» — спрашивал Деклан Киберд в начале своей книги «Придумывая Ирландию» («Inventing Ireland», 1996), и отметил, что несоизмеримый вклад в идею ирландской нации внес сланный за границу ирландец, а «помогал» в работе

по конструированию англичанин. В случае «Востока» роль Запада в его конструировании как противоположности уже достаточно очевидна, но проблема относительной значимости различных «видов» западного человека — путешественника, ученого, миссионера, чиновника и т.д. — остается открытой, как и вопрос об относительной значимости индивидуального и коллективного изобретения и способов реализации коллективной креативности, например творческого заимствования.

Вторая проблема касается возможных культурных или социальных ограничений процесса конструирования. Дело обстоит, конечно, не так, чтобы можно было в любое время вообразить что угодно, чтобы (скажем) группа испанских американцев была вольна придумать любую Аргентину, какую бы им заблагорассудилось, реализуя свою независимость от Испании. Концепция культурного конструирования развивалась как элемент здоровой реакции на экономический и социальный детерминизм, но необходимо избегать гиперреакции. Историки должны исследовать границы культурной пластичности, пределы, иногда устанавливаемые экономическими факторами, иногда политическими, а иногда культурными традициями, пусть даже они способны к модификации — но лишь до некоторой степени.

Третья проблема касается материалов культурного конструирования. Определенно было бы ошибкой смотреть на него как на процесс творения *ex nihilo*. Фактически Эрик Хобсбаум уже подчеркнул «использование древних материалов» в своем введении к «Изобретению традиции». Пройдя немного дальше в этом направлении и заимствуя у космологов термин, я бы предположил: то, что традиционно описывается как передача традиции (или, как это назвал Бурдье, «культурное воспроизводство»), — нечто большее, чем процесс «непрерывного творчества». Что бы ни

думали передающие о том, что они делают, процесс перехода культуры к новому поколению — с необходимостью процесс реконструкции, то, что Леви-Стросс назвал бриколажем (*bricolage*), а Серто — «переиспользованием» (см. гл. V, подгл. «Восход конструктивизма», п. «Возвращение к Мишелю де Серто»).

Этот процесс движим отчасти потребностью приспособить старые идеи к новым обстоятельствам, отчасти — напряжением между традиционными формами и новыми содержаниями, отчасти — тем, что получило название «внутреннего конфликта традиции»: конфликтом между стремлением найти универсальные решения человеческих проблем и необходимостью, или логикой ситуации. В случае религиозных или политических течений неизбежные различия между их основателями и последователями приводят к возникновению культуральных полярностей. Послание основоположника зачастую неоднозначно. Действительно, некоторые сказали бы, что основоположники стали таковыми именно потому, что им удалось многое сообщить множеству людей. Когда же последователи пытаются интерпретировать сказанное основоположником, эти скрытые противоречия становятся явными³⁶.

Исследовать этот процесс более глубоко — задача будущего. К проблеме будущего культуральной истории мы обратимся в следующей главе.

³⁶ Schwartz B. Some Polarities in Confucian Thought // Nivison D., Wright A. (eds). *Confucianism in Action*. Chicago, 1959. P. 50–62; Heesterman J.C. *India and the Inner Conflict of Tradition* (1973) // Heesterman J.C. *The Inner Conflict of Traditions*. Chicago, 1985. P. 10–25.

VI. Что там, за культуральным поворотом?

Во времена ее изобретения, в конце 1980-х годов, формулировка «НКИ» казалась хорошей идеей — как было и с «новой историей» в США в 1910-е годы. К сожалению, новизна — быстро иссякающее культурное достояние. «Новой» культуральной истории более 20 лет. Собственно говоря, обзор сделанного в хронологическом порядке перечня публикаций в конце этой книги показывает, что ей уже более 30 лет, поскольку реальный прорыв произошел в начале 1970-х годов, за десять лет до изобретения лозунга. Тот же перечень свидетельствует, что если в 1980-е годы производство инновационных работ сохраняло высокие показатели (посмотрите на уровень и качество книг, впервые опубликованных, например, в 1988 г.), то в 1990-е годы они постепенно снизились. Начало XXI в. выглядит моментом признания, переоценки и консолидации, в контексте которых и осуществляются современные исследования. Нужно сказать, однако, что такая переоценка обычно наступает вслед за наиболее креативной фазой культурного движения.

Прибавьте к этому тот факт, что НКИ была объектом серьезной критики, и тогда будет невозможно обойти вопрос, не пришло ли время еще более новой фазы или не началась ли уже эта фаза. Можно было бы также спросить, будет ли эта грядущая фаза более радикальным течением, или, напротив, мы станем свидетелями сближения с более традиционными формами истории.

Как всегда, все дело в различиях. Мы должны отличать то, относительно чего мы хотим, чтобы это произошло, от того, что должно произойти согласно нашим ожиданиям, а также отличать долговременные течения от недолговечных. Если уж речь зашла о предсказаниях, то мы можем лишь экстраполировать на будущее долговременные тенденции, хотя и знаем из прошлого опыта, что будущее — это нечто большее, чем простое продолжение таких тенденций. Придется принять возможные негативные реакции на эти тенденции, попытки вернуться в прошлое, хотя мы и знаем, что простое возвращение в прошлое невозможно.

Самое полезное, что тут можно сделать, — это, вероятно, рассмотреть альтернативные сценарии. Одна возможность может быть описана как «возвращение Буркхардта», если использовать имя Буркхардта как своего рода код, символ реактуализации традиционной истории культуры. Вторая возможность — то, что экспансия новой культуральной истории продолжится и даже охватит еще больше сфер. Третья возможность — реакция протеста против конструктивистской редукции общества к культуре, которую можно было бы назвать «реваншем социальной истории».

ВОЗВРАЩЕНИЕ БУРКХАРДТА

В каком-то смысле мы не можем говорить о возвращении Буркхардта, поскольку старик никогда и не покидал города. Это значит, что в эпоху горячей приверженности народной культуре в 1970-е и 1980-е годы об истории высокой культуры, культуры, например, Возрождения или Просвещения, никогда не забывали, даже если она и проигрывала в конкуренции за академические ресурсы.

Энтони Графтон — хорошо известный пример культурального историка, исследовательская дея-

тельность которого была сосредоточена на истории классической традиции в эпоху Возрождения и за ее пределами, хотя он внес свой вклад и в историю чтения, создав историю сносок и их связи с техническими практиками и идеологией профессии историка в работе «Сноска» («The Footnote», 1997).

Одна из наиболее известных работ по истории культуры, опубликованных в этот период в Англии, — «Вена на рубеже веков» Карла Шорске («Fin-de-Siècle Vienna», 1979), исследование творчества писателей, таких как Артур Шницлер и Гуго фон Гофмансталь, художников, таких как Густав Климт и Оскар Кокошка, а также Зигмунда Фрейда и Арнольда Шенберга. Шорске представляет свою работу как исследование модерности, определяющей себя через противоположность историзму XIX столетия. Написанная им история того, что он называет «аисторической культурой», предлагает фундаментально-политическую интерпретацию этого течения, связывающую его с «рывками социальной и политической дезинтеграции» и с упадком либерализма в смысле обязательств рациональности, реализма и прогресса. Таковы были ценности, против которых по-разному восставали его герои: Фрейд, например, акцентируя иррациональные силы психики, Климт — порывая с реализмом и намеренно оскорбляя буржуазную мораль, и т.д.

Возможное будущее культуральной истории — по крайней мере ближайшее будущее — состоит в возрождении внимания к истории высокой культуры. В конечном счете высокая культура характеризуется «демонстративным отсутствием» в «культуральных исследованиях», как их преподают и изучают сегодня во многих местах. Случись такое возрождение или возвращение, вряд ли история народной культуры испарилась бы, пусть даже само понятие «народная культура» оказалось бы поставленным под вопрос.

Оба эти вида культуральной истории, вероятно, сосуществовали бы наряду с возрастающей заинтересованностью во взаимодействиях между ними. Ведь высокая культура могла бы быть заключена в другую рамочную структуру или даже децентрирована, если сместить акцент, скажем, на принятие Просвещения различными социальными группами или на «одомашнивание» Возрождения в плане его влияния на повседневную жизнь, дизайн стульев и тарелок, картины и дворцы, историю ментальностей и историю философии. И ведь такое смещение акцента уже имеет место¹.

Некоторые ведущие работы, написанные в рамках НКИ, можно было бы перечитать с этой точки зрения — например, «Сыр и черви» Гинзбурга (1976). Это живое изображение индивида и его космоса обращено ко многим людям, не испытывающим особого интереса к Италии XVI в. Однако работа Гинзбурга может быть перечитана как вклад в историю великого культурного течения, Контрреформации, с точки зрения ее принятия, ее взаимодействия с традиционной народной культурой. Короче, как это часто случается в культуральной истории, попытка вернуться в прошлое породит нечто новое. Некоторые недавние попытки оживить — но также и переопределить — идею традиции указывают в том же направлении.

ПОЛИТИКА, НАСИЛИЕ И ЭМОЦИИ

Второй сценарий предрекает расширение новой культуральной истории так, чтобы она включала сферы, которыми ранее пренебрегала, в том числе политику, насилие и эмоции.

¹ *Burke P. Anthropology of the Renaissance // Journal of the Institute for Romance Studies. 1992. No. 1. P. 207–215; The European Renaissance: Centres and Peripheries. Oxford, 1998. Ch. 5.*

Культуральная история политики

Политику и культуру связывает не одна нить. Одно из возможных переплетений исследовалось Шорске в его работе «Вена на рубеже веков». Другой подход можно описать как культурную политику, начиная с придания публичности коллекционной деятельности правителей как проявлению их величия и хорошего вкуса и заканчивая национальными или националистическими причинами основания галерей, музеев и театров в XIX столетии.

Интерес к тому, что иногда называют «культурным менеджментом», отчасти замечен в XIX и XX столетиях. В Бразилии, например, именно режим президента Варгаса, в частности между 1930 и 1945 гг., был особенно озабочен национальной культурой, хотя, как утверждается в одном недавнем исследовании, это было еще и время «культурных войн» в смысле борьбы между министерствами или между архитектурными стилями во имя репрезентации национальной идентичности².

Однако именно культура политики здесь более всего заслуживает внимания. Было бы заблуждением полагать, что культуральные историки всегда игнорировали политику или что политические историки тотально пренебрегали культурой. В традиционной культуральной истории политика находила себе место, включая работу Буркхардта о государстве эпохи Возрождения как произведении искусства, Марка Блока — о целительных силах, приписывавшихся правителям Франции и Англии, и многочисленных исследователей о символизме монархии — регалиях, коронациях, похоронах или официальных въездах в города.

Некоторые ведущие фигуры политических исследований, такие как Мюррей Эдельман, автор

² Williams D. Culture Wars in Brazil: The First Vargas Regime, 1930–1945. Durham, NC, 2001.

«Политики как символического действия» («Politics as Symbolic Action», 1971), осуществили свой «культуральный поворот» поколение назад, изучая политические ритуалы или квазиритуалы и другие символические аспекты политического поведения в настоящем и прошлом. Культуральное объяснение тревожной политической истории Ирландии, предложенное Ф.С.Л. Лайонсом, рассматривалось в одной из предыдущих глав (см. гл. III, подгл. «Экспансия культуры», п. «Культуральные объяснения»).

В любом случае, когда входит в употребление новый технический термин, обычно это признак сдвига в интересах или подходах. Понятие «политической культуры» — выражение потребности связать обе сферы, фокусируясь на политических установках или представлениях различных групп людей и способах усвоения этих установок. Используемое политологами в 1960-е годы, это понятие, видимо, вошло в дискурс историков в конце 1980-х, судя по названиям книг — таких как «Политическая культура старого режима» Кита Бейкера («The Political Culture of the Old Regime», 1987), не имеет значения, применялось ли это выражение к целой стране или такой группе, как женщины.

Исследование Французской революции Линн Хант, ведущей фигуры НКИ, было главным образом сосредоточено на политической культуре. В центре ее работы «Политика, культура и класс во Французской революции» («Politics, Culture and Class in the French Revolution», 1984) — изменения «правил политического поведения» и особенно новые «символические практики», исследуемые в манере Фуко. Эти практики от хореографии публичных празднеств до ношения трехцветной кокарды или красного колпака свободы и обращения к любому фамильярно на «ты» или «гражданин/гражданка» символизировали равенство и братство, внося малыми порциями вклад в реали-

зацию этих идеалов. Книга, начинавшаяся как социальная история политики, по признанию ее автора, трансформировалась в культуральную историю, хотя тщательное отслеживание различий между способами участия в этой новой политической культуре, например, мужчин и женщин, выдает бывшего социального историка.

Другой недавний пример переплетения политической и культуральной истории — из коллективной работы группы по субалтерн-исследованиям («Subaltern Studies Group»), локализующейся в Индии и возглавляемой Ранаджитом Гухой. Проектом группы, приведшим к широким дебатам, было не меньше чем переписать историю Индии, в частности историю движения за независимость Индии до 1947 г. Целью было дать должное место различным субалтерн-группам («подчиненным классам», как привык называть их Грамши) наряду с элитами, описанием деятельности которых полны прежние истории независимости. В этом смысле вдохновляющим фактором послужила работа Эдварда Томпсона, чей отец работал в Индии и симпатизировал движению за независимость³.

Работа, опубликованная индийской группой по субалтерн-исследованиям, тоже была направлена на выявление различий при рассмотрении политической культуры, особенно культуры, информирующей «о подчиненном состоянии». Литературные тексты, как и официальные документы, использовались как источники по «ментальности подчинения». И здесь тоже образцом был Эдвард Томпсон, хотя, в отличие от Томпсона, группа всегда испытывала сильный интерес к культуральной теории, в том числе к работам Леви-Стросса, Фуко и Деррида.

³ Хорошие примеры группового творчества собраны в: Guha R., Spivak G.Ch. *Selected Subaltern Studies*. N.Y., 1988. По поводу дебатов см.: Chaturvedi V. (ed.). *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*. L., 2000.

За конкретным примером подхода этой группы можно обратиться к исследованию Шахидом Амином образа Ганди в «крестьянском сознании», акцентирующему тот способ, которым «предсуществовавшие паттерны народной веры» сформировали этот образ (здесь мы снова видим интерес к схемам). Циркулировали легенды, описывавшие оккультные силы Ганди, а сам культ лидера был секулярной версией преданности (*bhakti*) Кришне и другим богам. Это исследование проясняет некоторые вопросы по поводу передачи традиции, поставленные в гл. V. С одной стороны, можно сказать, что религиозные традиции подверглись секуляризации. С другой же стороны ясно, что политические установки и практики испытывали глубокое влияние религиозных верований. «Культуральная гибридизация», а не «модернизация традиции», было бы, кажется, лучшим определением процесса, который анализирует Амин⁴.

Подъем международного интереса к постколониальным исследованиям помог этому движению привлечь значительное внимание за пределами Индии. Была основана латиноамериканская группа по субалтерн-исследованиям, а в статье, написанной в 1996 г., анализируется влияние «подхода снизу» на историков, изучающих Ирландию⁵. Прием работы латиноамериканской группы — хороший пример глобализации создания исторических текстов сегодня и иллюстрация того, что связей между культурой и политикой в настоящем не меньше, чем в прошлом. Он также показывает, как проверяются идеи в ходе попыток использовать их за пределами контекста, для которого они изначально создавались.

⁴ Amin S. Gandhi as Mahatma // Guha R., Spivak G.Ch. Selected Subaltern Studies... P. 288–348.

⁵ О Латинской Америке см.: Beverley J. Subalternity and Representation. Durham, NC, 1999; cp.: Lloyd D. Irish New Histories and the "Subalternity Effect" // Subaltern Studies. 1996. No. 9. P. 261–277.

Несмотря на эти исследования политической культуры, множество значимых тем все еще ждут своих культуральных историков. Еще только начинают изучаться связи между политикой и медиа — в исследованиях «культуры новостей», например роли новостей в английской гражданской войне или политики придворного скандала⁶. Относительно XIX и XX вв. такие возможности особенно очевидны, поскольку в НКИ всегда преобладали специалисты по Средним векам и периоду раннего Нового времени. Никто, насколько мы знаем, не пытался еще написать историческую антропологию парламентов или же современных дипломатических корпусов и их ритуалов, хотя уже осуществлены исследования празднеств в эпоху национализма⁷.

Культуральная история насилия

Если не существует исторической антропологии модерной армии, то есть хотя бы исследование Первой мировой войны под углом зрения истории тела. Военный историк Джон Киган, хорошо известный благодаря своей социальной истории войн, теперь утверждает, что война — культуральный феномен. В недавнем сборнике статей по традиционной теме в политической и военной истории, Тридцатилетней войне, она рассматривается с точки зрения повседневной жизни обычных людей⁸. Первая мировая война тоже анали-

⁶ *Raymond J.* The Invention of the Newspaper: English Newsbooks 1641–1649. Oxford, 1996; *Bellany A.* The Politics of Court Scandal in Early Modern England: News Culture and the Overbury Affair, 1603–1660. Cambridge, 2002.

⁷ *Ihl O.* La Fete republicaine. Paris, 1996; *Truesdell M.* Spectacular Politics: Louis Napoleon and the fete imperiale, 1849–70. N.Y., 1997; *Bely L.* Espions et ambassadeurs au temps de Louis XIV. Paris, 1990 (особенно ч. 2, предлагает культуральную историю дипломатии в 1700-е годы).

⁸ *Keegan J.* A History of Warfare. L., 1993. P. 3–12; *Bourke J.* Dismembering the Male: Men's Bodies, Britain and the Great War. L., 1996; *Krusenstjern B., Medick H.* (eds). Zwischen Alltag und Katastrophe: der Dreissigjährige Krieg aus der Nähe. Gottingen, 1999.

зируется с культуральной точки зрения — того, например, как угроза войны сформировала облик поколения 1914 г., или культурных последствий войны, в том числе и связи между войной и модернити⁹.

Историки крепостей поворачиваются к культуре, отказываясь от военного детерминизма, то есть от объяснения строительства крепостей исключительно в терминах обороны, а вместо этого акцентируя значимость демонстрации богатства, власти и гостеприимства, иначе говоря, рассматривая крепость как театр. Даже к военно-морской истории начинают подходить с этой точки зрения: например, в одном недавнем исследовании Северное море описывается как «морской театр» для военно-морских спектаклей, устраивавшихся Британией и Германией в 1900-е годы, — культуральный аспект их гонки вооружений¹⁰.

Слишком легко понять, почему в настоящее время тема насилия привлекает культуральных историков больше, чем когда-либо прежде. Предположение, что насилие имеет культуральную историю, может звучать странно, поскольку часто оно рассматривается как извержение вулкана, выплеск человеческих страстей, не имеющих ничего общего с культурой. Аргумент, что насилие — это род драмы, может показаться даже шокирующим, поскольку льется-то настоящая кровь.

Однако главное в аналогии с драмой — не отрицание кровопролития. Голландский антрополог Антон Блок уловил ключевой вопрос, когда указал на важность прочтения посланий прибегающего к насилию,

⁹ Wohl R. The Generation of 1914. Cambridge, MA, 1979; Eksteins M. Rites of Spring: The Great War and the Birth of the Modern Age. L., 1989; Winter J. Sites of Memory, Sites of Mourning: The Great War in European Cultural History. Cambridge, 1998.

¹⁰ Coulson C. Cultural Realities and Reappraisals in English Castle Studies // Journal of Medieval History. 1996. No. 22. P. 171–207; о военно-морских спектаклях см.: Riiger J. The Creal Naval Game. Cambridge, 2007.

символических элементов в его действиях (хотя сами агенты могут и не сознавать этого символизма). Главное в культуральном подходе — выявить смысл кажущегося «бессмысленным» насилия, те правила, по которым оно работает. Как заметил Кит Бейкер, «действие бунтовщика, бросающего камень, может быть понятым вне символического поля, наделяющего его значением, не более, чем действие жреца, принимающего священный сосуд». Так, историки, используя идеи антропологов Мэри Дуглас и Виктора Тернера, исследовали линчевание на американском Юге в XIX в. как «моральный сценарий», а восстание в Неаполе в 1647 г. — как «социальную драму»¹¹.

Насилие толпы во время французских религиозных войн конца XVI в. привлекло особое внимание историков. Первопроходцем здесь, как и во многом другом, была Натали Дэвис. Размышления о холокосте и политическом насилии в 1960-е годы вдохновили ее посмотреть на XVI в. в новом свете. Этому же подходу последовало несколько французских историков, особенно Дени Крузе¹².

Концепции этих историков многим отличаются друг от друга, но в то же время имеют и много общего,

¹¹ *Baker K.* *Inventing the French Revolution*. Chicago, 1990. P. 13; *Wyatt Brown B.* *Southern Honour*. N.Y., 1982; *Burke P.* *The Virgin of the Carmine and the Revolt of Masaniello* (1983; repr. in: *Historical Anthropology of Early Modern Italy*. Cambridge, 1987. P. 191–206); и в более общем плане: *Blok A.* *The Meaning of "Senseless" Violence // Honour and Violence*. Cambridge, 2001. P. 103–114.

¹² *Davis N.Z.* *The Rites of Violence* (1973) // *Davis N.Z.* *Society and Culture in Early Modern France*. Stanford, 1975. P. 152–188 (пер. на рус.: Дэвис Н.З. Обряды насилия // Дэвис Н.З. История и антропология на рубеже XX–XXI веков. СПб., 2006. С. 111–162); ср.: *Pallares-Burke M.L.* *The New History: Confessions and Conversations*. Cambridge, 2002; *Garrisson-Estebe J.* *Tocsin pour un massacre*. Paris, 1968; *Le Roy Ladurie E.* *Carnival: A People's Uprising at Romans, 1579–1580* (1979) / engl. transl. L., 1980; *Crouzet D.* *Les Guerriers de Dieu*. Paris, 1990.

в частности у Дэвис и Крузе. Они оба отмечают важную роль юношей и даже мальчиков в актах насилия, объясняется ли это вседозволенностью праздника или традиционной ассоциацией между детьми и невинностью. Они реконструируют культуральный репертуар доступных участникам действий, взятый отчасти из литургии, отчасти из правовых ритуалов, а отчасти из мистерий эпохи. Они исследуют игровые или карнавальные аспекты бунтов, развивая идеи Михаила Бахтина о праздничном насилии.

Они рассматривают также и религиозное значение событий. Крузе уподобляет бунтарей людям, «одержимым» богами или духами в ходе религиозных ритуалов. Дэвис полагает, что бунты следует прочитывать как ритуалы очищения, попытки избавить сообщество от нечистоты. Продолжая обсуждение перформанса в гл. V, можно сказать, что бунтари разыгрывали метафору очищения. Мы можем также предположить, что их действия помогали конструировать сообщество, драматизируя эксклюзию аутсайдеров¹³.

Можно с полным основанием ожидать будущих исследований этнических чисток и того, что можно было бы назвать «культуральной историей терроризма»¹⁴.

Культуральная история эмоций

Насилие, рассматривавшееся в предыдущем разделе, — выражение сильных эмоций. Есть ли история у эмоций? Ницше считал, что да. Он сокрушался в «Веселой науке» («The Gay Science», 1882), что «пока

¹³ Niremberg D. Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages. Princeton, 1996.

¹⁴ Через несколько недель после написания этих строк появился специальный выпуск «Annales: histoire, sciences sociales» (2002) по теме «Культура террора», посвященный Французской революции.

все, что придает окраску существованию, еще не имеет истории <...>, где можно найти историю любви, алчности, зависти, совести, благочестия или жестокости?».

Некоторые историки, рассматривавшиеся в предыдущих главах, согласились бы с этим — начиная с Якоба Буркхардта, чьи упоминания о зависти, гневе и любви в Италии эпохи Возрождения Ницше как-то проглядел, несмотря на личное знакомство с автором¹⁵. Йохан Хейзинга в «Осени Средневековья» подверг анализу то, что назвал «страстной и грубой душой эпохи», эмоциональные колебания и недостаток самоконтроля, характерные для индивидов того периода. Двадцать лет спустя Норберт Элиас воспользовался исследованием Хейзинги как основой для собственной культуральной истории эмоций, точнее истории стремления контролировать эмоции как компоненты «процесса цивилизации» (см. гл. IV, подгл. «Четверо теоретиков», п. «Цивилизация Норберта Элиаса»).

Несмотря на эти примеры, лишь относительно недавно большинство историков стали принимать эмоции всерьез. История слез, например, была бы почти немислима до 1980-х годов, по крайней мере вне определенных кругов во Франции, но сегодня слезы рассматриваются как часть истории, вернее истории «революции чувств», конца XVIII в., бывшего контекстом для плачущих читателей Руссо. Один из вопросов, чаще всего задаваемых в этих исследованиях, таков: кто плачет? Например, когда и где культурный код позволяет людям плакать? На более общем уровне — каковы различные значения и цели плача

¹⁵ Burke P. Is there a Cultural History of the Emotions // Gouk P., Hills H. (eds). Representing Emotions. Aldershot, 2005. Компментарный сборник статей: Paster G.K., Rowe K., Floyd-Wilson M. (eds). Reading the Early Modern Passions: Essays in the Cultural History of Emotion. Philadelphia, 2004.

в различные периоды, в различных «экономиках слез»?¹⁶

В англоговорящем мире интерес к истории эмоций особенно связан с Питером Геем, Теодором Зельдином, Питером и Кэрол Стернс. Зельдин совершил поворот от политики Наполеона III к тому, что он именует (вслед за братьями Гонкурами) «сокровенной историей» амбиции, любви, горя и других эмоций во Франции XIX в., а Питер Гей по наущению психоанализа перешел от интеллектуальной истории эпохи разума к психоистории любви и ненависти буржуазии XIX в.¹⁷

Что касается Кэрол и Питера Стернс, то они вдвоем опубликовали манифест исторической «эмоциологии», монографии по гневу и ревности и более общее исследование изменений в эмоциональном «стиле» в США в начале XX в. — «По-американски "круто"» («American Cool», 1994). Они утверждают наличие трех видов перемен: в придании значения эмоциям вообще; в относительной значимости специфических чувств; и в контроле над чувствами, или «управлении» эмоциями.

Альтернативная рамочная структура была недавно предложена Уильямом Редди в работе «Навигация эмоций» («The Navigation of Feeling», 2001). Привлекая одновременно и антропологию, и психологию эмоций, Редди представляет группу взаимосвязанных понятий. Подобно Кэрол и Питеру Стернс, он делает акцент на «управлении» эмоциями, или, как он это называет, «навигации», и на индивидуальном, и на социальном уровне. С этим понятием связана его идея

¹⁶ Vincent-Buffault A. The History of Tears (1986) / engl. transl. L., 1991; Lutz T. Crying: The Natural and Cultural History of an Emotion. N.Y., 1999; Nagy P. Le Don des larmes au Moyen Age. Paris, 2000; Hunt L., Jacob M. The Affective Revolution in 1790s Britain // Eighteenth-Century Studies. 2001. No. 34. P. 491–521.

¹⁷ Zeldin T. France 1848–1945. 2 vols. Oxford, 1973–1977; Gay P. The Bourgeois Experience. 5 vols. N.Y., 1984–1998.

«эмоционального режима». Однако его подход также служит и примером недавнего «перформативного поворота» (см. гл. V, подгл. «Перформансы и ситуации», п. «Перформирование культуральной истории»). Редди рассматривает язык эмоций как «перформативные высказывания». Признание в любви, например, — это не (или не только) выражение чувств: это стратегия поддержания, усиления или даже трансформации чувств любящих.

Находясь в стороне от этих гипотез, следствия которых еще нужно разработать, можно предположить, что историки эмоций сталкиваются с фундаментальной дилеммой. Они должны решить, максималисты они или минималисты, другими словами, верят ли в существенную историчность или не-историчность эмоций. Либо дело обстоит так, что специфические эмоции или целые комплексы эмоций в данной конкретной культуре (локальная «культура эмоций», как это называют Стернсы) подвержены фундаментальным изменениям во времени, либо они остаются существенно одними и теми же в разные периоды. Исследователи, выбравшие «минималистский» полюс дилеммы, вынуждены ограничиваться исследованием сознательных установок по отношению к эмоциям. Они пишут основательную интеллектуальную историю, но на самом деле это не история самих по себе эмоций. С другой стороны, исследователи, выбравшие «максималистскую» опцию, более инновационны. Цена, которую они за это платят, — то, что их выводы гораздо труднее поддержать. Свидетельства сознательных установок по отношению к гневу, страху, любви и тому подобному нетрудно выкопать из сохранившихся документов, но выводы, касающиеся фундаментальных изменений на протяжении долгого времени, неизбежно гораздо более спекулятивны.

В своем известном исследовании ученый-классик Эрик Доддс, заимствуя фразу своего друга, поэта

У.Х. Одена, описывал позднеклассический период как «эпоху гнева». «Язычник и христианин в смутное время» («Pagan and Christian in an Age of Anxiety»¹⁸, 1965) — книга, полная прозрений, посвященная религиозному опыту, но также анализирующая сновидения и установки по отношению к телу. Однако в названии книги поставлена проблема, которую автор не слишком старается решить. Сильнее ли люди подвержены тревоге в один исторический период, чем в другой, или их преодолевают разные виды тревоги? Даже если бы и было так, как возможно для историка найти свидетельство, чтобы это обосновать?

Культуральная история восприятия

Растущий интерес к истории ощущений развивается параллельно интересу к истории эмоций. Существует традиция исследований видения (например, труды Смита «Европейское видение и Южная часть Тихого океана» («European Vision and the South Pacific», 1959) и Баксендолла «Живопись и практика в Италии XV в.» («Painting and Experience in Fifteenth-Century Italy», 1972)), а также работ по взгляду, вдохновленных Фуко. Случайные упоминания о звучании прошлого делались Йоханом Хейзингой и Жилберту Фрере, описывавшим шелест юбок на лестницах плантаторского дома в колониальной Бразилии. Опять же именно Фрере описывал бразильские спальни XIX в. как смесь запахов ног, сырости, мочи и спермы. Сегодня, однако, мы встречаемся с претенциозными попытками описать все ощущения в подробностях.

Например, Саймон Шама в своей работе «Глаза Рембрандта» («Rembrandt's Eyes», 1999) предпринимает замечательно смелую попытку представить город Амстердам XVII в. таким, каким его воспринимали

¹⁸ Буквально — в эпоху «тревоги, беспокойства, озабоченности, страха». — *Примеч. ред.*

все пять чувств. Он оживляет запахи города, особенно соли, гниющей древесины и чернозема, и местами — растений и специй. Он описывает городские звуки, синхронный бой множества часов, «шлепки воды каналов о сваи мостов», визг пилы, врезающейся в дерево, и — в том месте, которое он называет «зоной лязга» (там, где изготовлялось оружие), — звенящие удары молотка по металлу. Читатели могут удивиться, что за источники использовались для такого живого описания; в этом смысле стоит упомянуть о ценности путевых заметок, ведь путешественники гиперчувствительны к непривычным ощущениям.

Запах и звук — области, о которых в последние годы написано больше всего, особенно французским историком Аленом Корбенем. В работе «Миазм и нарцисс. Обоняние и социальное воображение в XVIII–XIX вв.» («The Foul and the Fragrant», 1986), исследовании того, что автор называет «французским социальным воображением», Корбен концентрирует внимание на типах восприятия, чувствительности, символизме запахов и гигиенических практиках. Творчески адаптируя идею Норберта Элиаса, Корбен связывает эти практики со снижением порога терпимости к дурным запахам в начале XIX в., во времена отвращения буржуа к тому, что воспринималось как «вонь бедняка». Как утверждает другой исследователь, «запах культурен» в том смысле, что «ароматы нагружены культурными ценностями», а обоняние исторично, поскольку связанные с ним ассоциации изменяются во времени.

После Корбена и романов, таких как «Парфюмер» Патрика Зюскинда (1985), помещающий в атмосферу Франции XVIII в. и рассказывающий историю человека, которого преследовал запах, этот предмет привлекает все большее число историков. Пока они сосредоточились на пропасти между более или менее дезодорированной «культурой обоняния» XX в. и культурой обоняния более ранних эпох. По мере

того как прогрессирует это направление исследования, нужно надеяться, что возникнут и другие базовые дистинкции¹⁹.

От обоняния Корбен перешел к истории звука в своей работе «Колокола земли. Звуковой пейзаж и культура ощущений в селах XIX в.» («Village Bells», 1994), посвященной тому, что он называет историей «звукозажа» (звуковой пейзаж, *le paysage sonore*), и «культуре ощущений» (*culture sensible*). Примечательно, что именно французскому историку довелось стать первооткрывателем этой сферы, ведь это Люсьен Февр предположил в 1940-х годах, что XVI в. был эпохой слуха. Спор о приоритете в разные периоды различных чувств сейчас выглядит достаточно бесплодным занятием, но Корбен показывает, что историю звука можно написать и по-другому. Например, он полагает, что в прошлом колокольный звон слышали по-разному, ассоциируя его или с благочестием, или с провинциальной ограниченностью (*l'esprit de clocher*). По мере того как эти ассоциации слабели, повышался порог терпимости и люди стали высказывать возражения против вторжения в их уши колокольного звона. Как и в случае обоняния, Корбен был немного впереди своего времени, но теперь имеется множество исторических исследований звука²⁰.

¹⁹ Rindisbacher H.J. The Smell of Books: A Cultural-Historical Study of Olfactory Perception in Literature. Ann Arbor, 1992; Classen C., Howes D., Synnott A. Aroma: The Cultural History of Smell. L., 1994; Jenner M. Civilization and Deodorization? Smell in Early Modern English Culture // Burke P., Harrison B., Slack P. (eds). Civil Histories: Essays Presented to Sir Keith Thomas. Oxford, 2000. P. 127–144; Jütte R. A History of the Senses. Cambridge, 2004.

²⁰ Bailey P. Breaking the Sound Barrier: A Historian Listens to Noise // Body and Society. 1996. No. 2. P. 49–66; Smith B.R. The Acoustic World of Early Modern England. Chicago, 1999; Gutton J.-P. Bruits et sons dans notre histoire. Paris, 2000; Cockayne E. Hubbub. New Haven, 2007.

Большинство историй звука концентрируются на том, что называют «шумом», но и к истории музыки можно подходить под этим углом зрения — как к форме истории восприятия. Джеймс Джонсон в своей работе «Слушание в Париже» («Listening in Paris», 1995) предлагает культуральную историю восприятия музыки в XVIII и XIX вв., привлекая, как ни парадоксально это может показаться, свидетельства как образов, так и текстов, и утверждая, что в конце Старого режима возник «новый способ слушать». Революция в слушании, согласно Джонсону, состоит прежде всего в направленности внимания на музыку, а не на шепот или разглядывание других людей в аудитории, вторых — в нарастающей эмоциональной вовлеченности в звучание, а не в слова, — с этой точки зрения книга представляет пример поворота к рассматривавшейся выше истории восприятия произведений искусства (см. гл. IV, подгл. «Практики»; гл. V, подгл. «Восход конструктивизма», п. «Возвращение к Мишелю де Серто»). Как и читатели того времени, прежде всего читатели Руссо, парижские слушатели конца XVIII в. проливали в опере или концертном зале потоки слез. Мораль этого примера в том, что следует написать всеобщую историю ощущений вместо отдельных очерков видения, слушания, обоняния и т.д.

РЕВАНШ СОЦИАЛЬНОЙ ИСТОРИИ

Альтернативный экспансии НКИ сценарий — это сценарий негативной реакции на нее, все более острого ощущения того, что империя НКИ чрезмерно расширилась, что «культуре» отдана слишком большая территория политического или социального. Идея сдвига «от социальной истории культуры к культуральной истории общества» (см. начало гл. V) не каждому приятна. Идея культурного конструирования иногда

интерпретируется как пример «субъективистской эпистемологии», отхода от верификации, уверенности, что «все преходяще». Одно недавнее исследование отстаивает «постсоциальную историю», которая по-рвет не только с традиционной социальной историей, но и с НКИ²¹.

Негативную реакцию на НКИ или же по крайней мере на некоторые ее аспекты или сделанные в связи с ней утверждения можно объяснить принципом маятника, очень часто проявляющимся в истории, или потребностью нового поколения исследователей определиться в противоположность более старой группе и занять ее место под солнцем.

В любом случае честным будет признать, что эта реакция проистекает и от слабостей программы НКИ, от проблем, которые постепенно обнажает время, — вместе с теми или иными критиками. Помимо ограниченности конструктивизма, рассмотренной в предыдущей главе, особенно серьезны три проблемы: определения культуры, методов, которым должна следовать НКИ, и опасности фрагментации.

Определение культуры, некогда слишком эксклюзивное, теперь стало слишком инклюзивным (см. гл. II, подгл. «Что такое культура?»). Особенно проблематично на сегодня соотношение между социальной и культуральной историей. Выражение «социокультурная история» стало расхожим. В Британии Общество социальной истории недавно переопределило свои интересы так, чтобы они включали культуру. Описываем ли мы происходящее как социальную историю, проглатывая при этом историю культуральную, или,

²¹ *Haber S. Anything Goes: Mexico's "New" Cultural History // Hispanic American Historical Review. 1999. No. 19. P. 309–330.* Другие статьи в этом сборнике продолжают дебаты. См. также: *Cabrera M.A. Postsocial History: An Introduction. Lanham, MD, 2004*, хотя природа этой новой «новой истории» остается неясной.

наоборот, мы тем самым свидетельствуем о возникновении гибридного жанра. Этот жанр может реализоваться по-разному: одни историки делают больший упор на культуральную половину, другие — на социальную. Историки чтения, например, могут сделать центром своего внимания специфические тексты, не забывая о многообразии их читателей, или же могут сосредоточиться на различных группах читателей, не упуская из своего внимания содержания читаемого.

На данный момент понятия «социальный» и «культуральный» выглядят используемыми как почти взаимозаменяемые при описании, например, истории снов, языка, юмора, памяти или времени. Различие может оказаться полезным. Лично я был бы склонен сохранить понятие «культуральный» для истории феноменов, кажущихся «естественными», — таких как сны, память и время. С другой стороны, поскольку язык и юмор — явно культурные артефакты, представляется, что предпочтительнее пользоваться понятием «социальный», указывающим конкретный подход к их истории.

Хотя мы используем оба понятия, связь между «культурой» и «обществом» остается проблематической. Поколение назад один из главных инициаторов культурального поворота Клиффорд Гирц в своей работе «Насыщенное описание» (см. гл. III, подгл. «Момент исторической антропологии») уже отмечал опасность того, что культуральный анализ «утратит соприкосновение с жесткими плоскостями жизни», такими как экономические и политические структуры. Он был, конечно, прав в своем предсказании, и нужно надеяться, что в то время, которое можно было бы назвать «постпостмодерной эпохой», эти связи будут восстановлены.

Какой бы ценностью ни обладал конструктивистский проект «культуральной истории общества», он не заменит социальной истории культуры, в том

числе истории самого конструктивизма. Возможно, настала пора заглянуть за культуральный поворот. Как предположили Виктория Боннелл и Линн Хант, идея социального должна быть не отброшена, а реконфигурирована²². Историкам чтения, например, нужно изучать «сообщества интерпретирующих», историкам религии — «сообщества верующих», историкам практики — «сообщества практикующих», историкам языка — «речевые сообщества», и т.д. Фактически исследования восприятия текстов и образов, рассмотренные ранее (см. гл. IV, подгл. «Практики», п. «История чтения»; гл. V, подгл. «Восход конструктивизма», п. «Восприятие литературы и искусства»), задают великий социальный вопрос «Кто?», и это нормально. Иными словами, что за люди смотрели на эти объекты в некое конкретное время и в некоем конкретном месте?

Противоречия по поводу определения связаны с противоречиями по поводу метода. Подобно французской *nouvelle histoire* 1970-х годов, НКИ расширяет территорию историка, находя новые объекты изучения, такие как запах и шум, чтение и коллекционирование, пространства и тела. Традиционных источников для этой цели недостаточно, и в ход пускаются относительно новые виды источников, от художественной литературы до образов. Новым источникам, однако, нужны свои собственные формы критики источников, и правила прочтения картин как исторических свидетельств — только один пример — все еще неясны²³.

И еще раз: сама идея, что культура — это текст, который антропологи или историки могут прочесть, соблазнительна, но и глубоко проблематична. Во всяком

²² Bonnell V.E., Hunt L. (eds). *Beyond the Cultural Turn*. Berkeley, 1999. P. 1–32.

²³ Попытку разработать эти правила можно найти в: Burke P. *Eyewitnessing*. L., 2001.

случае, примечательно то, что историки и антропологи по-разному пользуются метафорой прочтения. Как указывал Роже Шартье, Гирц изучал петушинные бои на Бали, наблюдая конкретные бои и беседуя с участниками, тогда как Дарнтон анализировал свою кошастью бойню на базе текста XVIII в., описывающего этот инцидент (см. гл. III).

Фундаментальная проблема метафоры прочтения состоит в том, что она, по-видимому, передает все полномочия интуиции. Кто станет арбитром, когда двое интуитивных читателей не согласны друг с другом? Возможно ли сформулировать правила чтения или хотя бы опознать ошибочные прочтения?

В случае ритуалов дискуссия только начинается. Недавняя критика попыталась исключить это понятие из словаря историков раннего Средневековья на основании недостаточного соответствия между антропологическими моделями и текстами, сохранившимися с IX или X в. Это уместное предостережение в том смысле, что если мы собираемся рассматривать определенные события как «ритуалы», то нам для этого требуются ясные критерии. С другой стороны, если мы мыслим, как предлагалось выше, пользуясь понятием более или менее ритуализованных практик, то проблема разрешается²⁴.

В любом случае идея исследования предмета посредством одного-единственного метода обедняет культуральную историю. Разные проблемы требуют различных методов реагирования на них. Количественные методы, в ходе культурального поворота отвергнутые определенным числом ученых, возвращаются к использованию в культуральной истории не в меньшей степени, чем в традиционной социальной. В работах французского историка Даниэля Роша, например, исследует ли он историю академий, историю

²⁴ *Buc P. The Dangers of Ritual. Princeton, 2001.*

книг или историю одежды (см. гл. IV, подгл. «Материальная культура»), можно обнаружить удачное совмещение количественных и качественных методов.

На третьем месте — проблема фрагментации. Как мы видели в гл. I, у ранних культуральных историков были холистические амбиции. Они любили устанавливать связи. Не столь давно несколько выдающихся культуральных историков, особенно в Соединенных Штатах, отстаивали культуральный подход как терапевтическое средство от фрагментации и «возможную основу для реинтеграции американской историографии»²⁵.

Проблема в том, что культура часто кажется действующей силой-вдохновителем фрагментации, будь то в Соединенных Штатах, в Ирландии или на Балканах. Вклад культуральных различий в политические конфликты в Ирландии уже был рассмотрен выше (см. гл. III, подгл. «Экспансия культуры», п. «Культуральные объяснения»). Подобный же аргумент по поводу «Разъединения Америки» («The Disuniting of America», 1992) был выдвинут другим историком, Артуром Шлезингером — младшим, делающим акцент на том, что именно утрачивается в настоящее время в США из-за рельефности этнических идентичностей.

На совершенно другом уровне подъем интеллектуального течения, описанного выше как «окказионализм» (см. гл. V), предполагает фрагментированный взгляд на социальные группы или даже на индивидуальные «я». Это характерный «постмодерный» взгляд в том смысле, что он рассматривает мир как более текучий, гибкий, непредсказуемый, чем привыкли думать в 1950-е или 1960-е годы социологи, социальные

²⁵ *Kammen M. Extending the Reach of American Cultural History* (1984) // *Kammen M. Salvages and Biases*. Ithaca, 1987. P. 118–153; ср.: *Bender T. Wholes and Parts: The Need for Synthesis in American History* // *Journal of American History*. 1986. No. 73. P. 120–136.

антропологи или социальные историки. Развитие микроистории — определенно составляющая этого течения, даже если, скажем, Натали Дэвис, Эмманюэль Ле Руа Ладюри или Карло Гинзбург яростно отрицают у себя какие бы то ни было постмодернистские намерения²⁶.

Микроисторики, как и этнографы, сталкиваются с проблемой отношения между детально изучаемыми ими малыми группами и большими целостностями. Как сформулировал проблему сам Гирц в «Насыщенном описании», она состоит в том, «как перейти от коллекции этнографических миниатюр <...> к гигантским культурным ландшафтам нации, эпохи, континента или цивилизации». В его исследовании петушиных боев часто говорится о «балийце», но, может быть, читателю позволено узнать, свойственны ли описываемые установки каждому жителю Бали или только мужчинам, или мужчинам из определенных социальных групп, возможно, за исключением элиты?

Аналогичным образом, как мы видели, и критика «кошачьего побоища» Дарнтон сосредоточивается на вопросе, допустимо ли для историка делать выводы о национальных характеристиках, основываясь на таком незначительном инциденте. Это исследование делает еще острее проблему, поставленную Гирцем, поскольку антрополог изучает деревню, чтобы получить выводы, касающиеся небольшого острова, а историку приходится преодолевать пропасть между группой подмастерьев и всем населением Франции XVIII в. Кого, можно спросить, повеселила кошачья бойня?

²⁶ *Ankersmit F.R. Historiography and Postmodernism // History and Theory. 1989. No. 28. P. 137–153 (пер. на рус.: Анкерсмит Ф.Р. Историография и постмодернизм // Анкерсмит Ф.Р. История и тропология: взлет и падение метафоры. М., 1997. С. 314–345); реакцию Гинзбурга см. в: Pallares-Burke M.L. (ed.). The New History: Confessions and Conversations. Cambridge, 2002. P. 205.*

Короче говоря, и культуральные историки не уменьшили число проблем. Дальше я проанализирую несколько недавних работ по границам, встречам и нарративу, чтобы посмотреть, предлагает ли какая-нибудь из них разрешение хотя бы некоторых выдвинутых выше затруднений.

ГРАНИЦЫ И СБЛИЖЕНИЯ

В 1949 г. Фернан Бродель уже рассматривал в своей известной книге «Средиземное море» («Mediterranean») значение «культурных границ», таких как Рейн и Дунай, от Древнего Рима и до Реформации. Но лишь относительно недавно этот термин стал часто употребляться в различных языках, возможно, потому, что он предоставляет культуральным историкам способ противостояния фрагментации.

Идея культурной границы соблазнительна. Можно даже сказать, слишком соблазнительна, поскольку побуждает пользователей незаметно соскальзывать от буквального применения термина к метафорическому, не давая различить географические границы и границы, например, между социальными классами, между сакральным и профанным, серьезным и комическим, историей и художественным вымыслом. Дальше мы будем говорить о границах между культурами.

Здесь тоже дело в различиях — между взглядом извне и изнутри конкретной культуры, например. Снаружи граница часто выглядит объективной и даже картографируемой. Исследователи истории письменности во Франции между XVII и XIX вв. близко знакомы с известной диагональной линией от Сан-Мало до Женевы, отделяющей северо-восточную зону более высокой грамотности от юго-западной зоны, где гораздо меньшее число людей умели читать. Другие

культуральные карты показывают распределение монастырей, университетов или печати в различных частях Европы, или же распределение адептов культов по различным регионам Индии.

Карты такого рода — эффективная форма коммуникации, зачастую более быстрая и запоминающаяся, чем парафраз в словах. В любом случае, как и слова и цифры, карты могут ошибаться. Они, похоже, предполагают гомогенность в пределах данного «культурного ареала» и резкие различия между ареалами. Непрерывный отрезок между, скажем, немецким и голландским должен превратиться в отчетливую демаркационную линию, а маленькие группы индусов в преимущественно мусульманском регионе — вообще стать невидимыми.

Взгляд снаружи нуждается в том, чтобы быть дополненным взглядом изнутри, акцентирующим опыт пересечения границ между «нами» и «ими» и встречи с Другим. Мы здесь имеем дело с символическими границами воображаемых сообществ, границами, которые сопротивляются картографированию. В любом случае историки не могут позволить себе забыть об их существовании.

Еще одно важное различие связано с функциями культурных границ. Историки и географы привыкли видеть в них прежде всего барьеры. С другой стороны, сегодня наблюдается тенденция делать акцент на понимание границ как локусов встречи или «контактных зон». Обе концепции находят себе применение²⁷.

Стены и колючая проволока не могут стать препятствием для идей, но отсюда не следует, что культурных

²⁷ Из множества последних работ см.: *Sahlins P. Boundaries: The Making of France and Spain in the Pyrenees. Berkeley, 1988; Pratt M.L. Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation. L.; N.Y., 1992; Bartlett R. The Making of Europe: Conquest, Colonization and Cultural Change. L., 1993. P. 950–1350.*

барьеров не существует. По крайней мере, точно существуют физические, политические или культурные препятствия, включая языки и религии, замедляющие культурные течения или поворачивающие их по другим каналам. Бродель особенно интересовался зонами сопротивления культурным течениям, «отказом от заимствований», как он это называл, ассоциируя этот отказ с эластичностью цивилизаций, их способностью к выживанию. Он приводил в качестве примеров и затяжное сопротивление японцев стулу и столу, и отпор, данный Реформации в средиземноморском мире²⁸.

Еще один известный пример отказа — сопротивление книгопечатанию в исламском мире, длившееся до конца XVIII в. Действительно, исламский мир рассматривался как барьер, разделяющий две зоны, в которых печатались книги, — Восточную Азию и Европу. Так называемые пороховые империи (Османская, Персидская и Могольская) не были враждебны инновациям в технологии, но оставались империями рукописей или «государствами каллиграфии» примерно до 1800-х годов.

Инцидент, случившийся в Стамбуле в начале XVIII в., обнаружил силу этих агентов сопротивления. Обращенный в ислам венгр (ранее протестантский священнослужитель) отправил султану меморандум, в котором указывал на значение книгопечатания, и в 1726 г. получил официальное разрешение печатать светские книги. Однако у этого начинания возникла оппозиция в лице религиозных лидеров. Типография напечатала лишь горсточку книг и просуществовала

²⁸ *Burke P. Civilizations and Frontiers: The Anthropology of the Early Modern Mediterranean // Marino J.A. (ed.). Early Modern History and the Social Sciences: Testing the Limits of Braudel's Mediterranean. Kirksville, 2002. P. 123–141.*

не очень долго. Лишь в XIX в. ислам и книгопечатание вступили в альянс²⁹.

Вторая функция культурной границы противоположна первой: локус встреч, или контактная зона. Границы — нередко регионы с отчетливо гибридной собственной культурой. На раннемодерных Балканах, например, у некоторых христиан была привычка поклоняться мусульманским святыням, а некоторые мусульмане, в свою очередь, часто посещали христианские. Опять же, в ходе сопротивления туркам в XVI и XVII вв. поляки и венгры перенимали турецкие модели ведения боевых действий, например использование сабли-килича, и именно они ввели оттоманский стиль легкой кавалерии в виде уланских и гусарских полков в остальную Европу.

Эпические произведения и баллады — жанры, особенно процветавшие на границах, например между христианами и мусульманами в Испании или Восточной Европе или между англичанами и шотландцами. Одни и те же сказания о конфликте часто звучали по обе стороны границы и имели одних и тех же героев (Роланд, Джонни Армстронг или Марко Кралевиц), даже если герои и крестьяне иногда менялись местами. Короче, границы — часто арена культурных встреч.

Интерпретируя встречи культур

Одна из причин того, что культуральная история вряд ли исчезнет, несмотря на возможные негативные реакции, — значимость в наше время встреч культур,

²⁹ Carter T.F. Islam as a Barrier to Printing // The Moslem World. 1943. No. 33. P. 213–216; Messick B. The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society. Berkeley, 1993; Robinson F. Islam and the Impact of Print in South Asia // Crook N. (ed.). The Transmission of Knowledge in South Asia. Delhi, 1996. P. 62–97.

порождающая все более острую потребность понять их значение в прошлом.

Понятие «встреча культур» вошло в употребление, заменив эксцентричное слово «открытие», в ходе празднования в 1992 г. пятисотлетней годовщины высадки Колумба. Оно ассоциируется с новыми перспективами в истории, с таким же вниманием к тому, что мексиканский историк Мигель Леон-Портилья назвал «видением побежденных», как и к «видению победителей»³⁰. Историки попытались реконструировать восприятия карибскими жителями Колумба, ацтеками Кортеса или гавайцами капитана Кука (множественное число — «восприятия» — подчеркивает то, что, например, мужчины и женщины или вожди и простые люди могли воспринимать их по-разному).

Центральным для исследований такого рода все более становится интерес к непониманию, хотя понятие «непонимание», предполагающее, что существует правильная альтернатива, часто оспаривается. Вместо него, как мы видим, часто используется понятие «культурный перевод». Идея того, что понимание чужой культуры аналогично переводу, впервые возникла среди антропологов круга Эдварда Эванс-Причарда в середине XX в. Сегодня культуральные историки все больше интересуются этой идеей.

Ситуация, в которой особенно продуктивно мышление в этих категориях, — история миссий. Когда миссионеры из Европы пытались обращать жителей других континентов в христианство, они часто стара-

³⁰ Это выражение было заимствовано французским историком Натаном Вахтелем для названия его значимого исследования колониального Перу: *Wachtel N. Vision of the Vanquished: The Spanish Conquest of Peru through Indian Eyes, 1530–1570* (1971) / engl. transl. Hassocks, 1977.

лись представить свое послание таким образом, чтобы оно выглядело гармонирующим с локальной культурой. Иными словами, они верили, что христианство переводимо, и пытались найти местные эквиваленты таким представлениям, как «Спаситель», «Троица», «Божия Матерь» и т.д.

В процесс перевода вовлечены как доноры, так и получатели. Аборигенные индивиды и группы в Китае, Японии, Мексике, Перу, Африке, где угодно, привлеченные конкретными произведениями западной культуры от механических часов до искусства перспективы, описывались как «переводящие» их, в смысле — адаптирующие их к своим собственным культурам, извлекающие их из одного контекста и пересаживающие в другой. Заинтересованные, как это обычно было, отдельными предметами, а не структурами, в которые эти предметы были изначально встроены, они практиковали форму бриколажа, буквального в случае предметов материальной культуры или метафорического в случае идей. Идея переиспользования Мишеля де Серто (см. гл. V, подгл. «Восход конструктивизма», п. «Возвращение к Мишелю де Серто») кажется здесь особенно релевантной.

Один пример из множества возможных — касающийся Африки XIX в. — описан в книге британского историка Гвина Принса «Спрятанный гиппопотам» («The Hidden Hippopotamus», 1980). В центре внимания Принса оказывается встреча, произошедшая в 1886 г. между французским протестантским миссионером Франсуа Куайяром и королем булози Леваникой. Куайяр, основатель миссии в Замбези, видел себя человеком, обращающим «язычников» и вводящим новую систему веры. Однако когда он собирался на встречу с королем, его попросили принести в подарок метр ситца, и он подчинился, не понимая, что это будет воспринято как пожертвование для коро-

левской усыпальницы. Эта акция превратила его из миссионера в вождя и позволила Леванике перенести его в локальную систему.

Альтернативное понятие, пользовавшееся значительным успехом в последние два десятилетия, — понятие культурной гибридности. Оба конкурирующих понятия имеют свои особые преимущества и недостатки.

У понятия «перевод» то преимущество, что оно акцентирует работу, которая должна быть проделана индивидами и группами для приручения чужих, использованные при этом стратегии и тактики. Проблема в том, что эта деятельность по приручению — не всегда осознанная. Когда португальский первооткрыватель Васко да Гама и его люди впервые вошли в индийский храм, они думали, что находятся в церкви, и «видели» индийскую скульптуру Брахмы, Вишну и Шивы как репрезентацию Троицы. Они применили схему восприятия из своей собственной культуры, чтобы интерпретировать увиденное, не сознавая, что они это делают. Но можно ли говорить о бессознательном переводе?

В понятии «гибридность», с другой стороны, есть место для таких бессознательных процессов и неожиданных последствий. Слабость этой метафоры из ботаники — в противоположности ее конкуренту: слишком легко она создает впечатление гладкого и «естественного» процесса, полностью пренебрегая человеческой агентностью.

Третья модель культурного изменения — из лингвистики. В эпоху культурных встреч лингвисты все больше интересуются процессом, который они описывают как «креолизацию», иными словами, встречу двух языков, создающую третий, часто берущий большинство грамматических форм из одного и основную часть своего словаря — из другого. Культуральные историки приходят к пониманию, что эта

идея все более применима к анализу последствий встреч в сферах религии, музыки, кулинарии, одежды или даже в субкультурах микрофизики³¹.

НАРРАТИВ В КУЛЬТУРАЛЬНОЙ ИСТОРИИ

Встреча — это событие, что подводит нас к мысли о возможном месте в культуральной истории когда-то ассоциировавшихся со старой моделью политической истории событийных нарративов. Поколение назад социальный историк Лоуренс Стоун с сожалением напомнил о том, что назвал «пережитком нарратива». Ознанное им течение, однако, можно было бы точнее описать как поиск новых форм нарратива, подходящих для социальной и культуральной истории³².

Парадоксальная вещь: радикальные социальные историки отказались от нарратива, поскольку ассоциировали его с чрезмерным упором на великие дела великих людей, со значимостью индивидов в истории и особенно значимостью политических и военных лидеров, которых переоценивали в ущерб обычным мужчинам и женщинам. Но нарратив вернулся вместе с возрастающим интересом к обычным людям и тем способам, посредством которых они придают смысл своим практикам, своей жизни, своему миру.

Например, в медицине сегодня врачи больше, чем прежде, интересуются рассказами пациентов об их болезнях и лечении. В сфере права в Соединенных Штатах в 1980-е годы начало развиваться то, что известно

³¹ Galison P. *Image and Logic: A Material Culture of Microphysics*. Chicago, 1997; Buisseret D., Reinhardt S.G. (eds). *Creolization in the Americas*. Arlington, 2000.

³² Stone L. *The Revival of Narrative // Past and Present*. 1979. No. 85. P. 3–24; Burke P. *History of Events and Revival of Narrative // Burke P. (ed.). New Perspectives on Historical Writing* (1991; 2nd ed. Cambridge, 2001). P. 283–300.

как «движение правового повествования». Это течение связано с интересом к традиционно подчиненным группам, в особенности этническим меньшинствам и женщинам, поскольку рассказы членов этих групп бросают вызов правовой системе, созданной белыми юристами-мужчинами, не всегда достаточно думавшими о нуждах и интересах других групп.

Аналогичным образом нынешний интерес историков к нарративу — это отчасти и интерес к нарративным практикам, характерным для конкретной культуры, к повествованиям, которые в данной культуре люди «сами рассказывают о себе» (см. гл. III, подгл. «Момент исторической антропологии»). Такие «культуральные нарративы», как их называют, предлагают важные ключи к тому миру, о котором они повествуют. Интригующий и волнующий пример мы встречаем в России, где в раннемодерный период миф о насильственной смерти царского сына был разыгран четырежды: «заклание» Ивана его отцом Иваном Грозным, Димитрия Борисом Годуновым, Алексея Петром Великим, Ивана Екатериной II³³.

Возрастает также интерес к нарративу как исторической силе в своем праве. В исследовании Французской революции Линн Хант, рассматривавшемся ранее, анализируются «нарративные структуры», лежащие в основе риторики революционеров, сюжет перехода от Старого режима к новому порядку, воплощенного или как комедия, или как романс.

Недавние исследования Ронни Ся и Мири Рубин, посвященные антисемитизму в Средние века, сосредоточены на циркулирующих слухах, которые обвиня-

³³ *Besançon A. Le Tsarevich immole. Paris, 1967. P. 78* (пер. на рус.: *Безансон А. Убиенный царевич. М., 1999*); *Maza S. Stories in History: Cultural Narratives in Recent Works in European History // American Historical Review. 1996. No. 101. P. 1493–1515*; *Halittunen K. Cultural History and the Challenge of Narrativity // Bonnell V., Hunt L. (eds). Beyond the Cultural Turn. Berkeley, 1999. P. 165–181.*

ли евреев в десакрализации принимающей культуры и ритуальном убийстве детей, — слухах, постепенно консолидировавшихся в культурный нарратив, дискурс или миф. Эти легенды не только способствовали определению христианской идентичности, но и конституировали «нарративную» агрессию в отношении евреев, форму символического насилия, приводившего к реальному насилию, к погромам³⁴. В аналогичных понятиях могли анализироваться повествования о ведьмах и их сговорах с дьяволом.

Джудит Волковиц, изучая более поздний период, в равной мере интересуется тем, что она называет «нарративными вызовами, поднятыми новой повесткой культуральной истории». В ее работе «Город ужасного наслаждения» («City of Dreadful Delight», 1992) рассматривается поздневикторианский Лондон сквозь призму нарративов того времени — от обличения детской проституции в статьях о «девственной жертве современного Вавилона» до сообщений об убийствах, совершенных Джеком-потрошителем. Такие «нарративы сексуальной опасности» помогли создать образ Лондона как «мрачного, властного и полного соблазнов лабиринта». Эти повествования привлекали культурный репертуар, но, в свою очередь, и влияли на восприятие читателей.

В работе «Острова истории» («Islands of History», 1985) антрополог Маршалл Салинс писал об «особой роли знака в действии», приспособлявая идею научной парадигмы Куна, оспариваемой новыми открытиями (см. гл. IV), к культуральному порядку, столкнувшемуся с вызовом встречи, в данном случае с прибытием капитана Кука и его команды на Гавайи. Он показывает гавайцев, старающихся «подогнать» Кука под свои традиционные нарративы ежегодно-

³⁴ Hsia R. *The Myth of Ritual Murder*. New Haven, 1988; Rubin M. *Gentile Tales*. New Haven, 1999.

го пришествия бога Лоно и пытающихся справиться с противоречиями между обоими, подстраивая нарратив.

Важное следствие работы Салинса в том, что показана возможность писать саму культуральную историю в нарративной форме, очень отличающейся от относительно статичных «портретов» эпох, рисуемых Буркхардтом и Хейзингой. Вызовом было бы делать это без выстраивания сюжета повествования либо в триумфалистском ключе, как традиционные книги «западной цивилизации», как повести о прогрессе, — либо в трагическом, ностальгическом, как повести об утрате.

Например, гражданские войны от Британии XVII в. до США XIX в. можно было бы изучать как культуральные конфликты. С этой точки зрения могла бы быть написана привлекательная нарративная история Испанской гражданской войны, представляющая ее и как ряд коллизий между региональными и классовыми культурами и как конфликт между противоположными политическими идеалами. Комплексные нарративы, выражающие множество точек зрения, — это способ и более понятной интерпретации конфликта, и сопротивления описанной выше тенденции фрагментации.

Пример Китая 1960-х годов вдохновил некоторых историков задуматься о «культурных революциях» прошлого, особенно во Франции 1789 г. с ее новой политической культурой (см. выше, п. «Культуральная история политики») и попытками режима усилить эгалитаристское единообразие в одежде, вытеснив иерархические дресс-коды старого режима. Аналогичным образом в области языка существовал план заменить локальные *patois*, или диалекты, французским, чтобы «сплавить граждан в национальные массы».

Другим революциям тоже воздали должное, изучая их с этой точки зрения. Во время пуританской

революции, например, были закрыты театры и в некоторых местах приняты новые практики именнаречения с именами типа «Хвала-Богу», символизирующими приверженность родителей новым религиозным идеалам. И революция большевиков включала в себя «цивилизующую кампанию». Так, Лев Троцкий беспокоился о «культуре речи», предпринимая попытки искоренить ругань, и заставлял офицеров в армии использовать вежливую форму обращения в разговоре со своими подчиненными. Специальные агитпоезда развозили революционные фильмы, тексты и песни обычным людям по всей России³⁵.

Культуральная история революций не должна предполагать, что эти события делают новым все. Как отмечалось выше, видимость инноваций может маскировать сохранение традиции. В нарративе должно быть место и культурным пережиткам, и даже тому, что можно было бы назвать «возвращением репрессированных», зримым в Англии в 1660-е годы, когда была восстановлена монархия и вновь открылись игорные дома. Должно быть также и место для реактуализаций. Лидеры революции часто видели себя реактуализирующими более раннее действие. Взгляд большевиков, например, был устремлен на Французскую революцию, французские революционеры думали о себе как о реактуализаторах революции, а английские, в свою очередь, видели события своего времени как проигрывание заново французских религиозных войн XVI в. Нарративы, которые пишут культуральные историки, должны инкорпорировать такие взгляды — конечно, без их некритического повторения.

Реактуализации не ограничиваются революциями. Внутри христианской культуры индивиды иногда видели себя реактуализирующими Страсти Христо-

³⁵ Kenéz P. *Birth of the Propaganda State: Soviet Methods of Mass Mobilization, 1917–1929*. Cambridge, 1985.

вы — от Томаса Беккета в дни перед его убийством в Кентерберийском соборе, и до Патрика Пирса, организующего сопротивление британцам из Дублинской почтовой конторы в 1916 г.

Опять же, сегодня на Шри-Ланке некоторые сигналы видят себя реактуализирующими один из религиозных нарративов, центральных для их культуры, и отводят тамилам роль демонов. То, что Хейден Уайт называет «выстраиванием сюжета», должно обнаруживаться не только в работах историков, но и в попытках обычных людей придать смысл своему миру. Значимость культуральных схем, или схем восприятия, очевидна, но в данном случае схема ин-формирует нарратив, «нарративную агрессию», подобную нарративу, направленному против евреев, деструктивную по своим последствиям. История Шри-Ланки, культурная или политическая, требует найти место для такого нарратива, а также, конечно, и для тамильского контрнарратива. Представляется, что в эпоху этнических конфликтов мы будем все чаще сталкиваться именно с такой историей.

Заключение

Любое «заключение» в прямом смысле слова применительно к этой книге было бы неуместным. Может быть, НКИ и подходит к концу своего жизненного цикла, но более масштабная повесть о культуральной истории все еще в стадии развития, — такое предположение мы делаем в послесловии. Некоторые области, такие как культуральная история языка, только открываются историческому исследованию. Остаются нерешенными текущие проблемы, по крайней мере они не решены ко всеобщему удовлетворению, и вот-вот возникнут новые проблемы. Поэтому то, что следует ниже, — не формальное заключение, а просто выражение личного мнения по некоторым вопросам, возможно, но не обязательно, разделяемого коллегами.

В последнем поколении культуральная история — в различных смыслах этого термина, рассматривавшихся выше в этой книге, — была полем, на котором развивались некоторые из самых потрясающих и плодотворных обсуждений исторического метода. В то же время культуральные историки, как и социальные, расширили территорию историка и сделали историю доступнее для широкой публики.

В любом случае я не утверждаю здесь и сам не верю, что культуральная история — лучшая форма истории. Она — просто необходимая часть коллективного исторического проекта.

Подобно своим соседям (экономической истории, политической истории, интеллектуальной истории, социальной истории и т.д.) этот подход к прошлому

вносит важный вклад в наше видение истории в целом, «всеобщей истории», как ее привыкли называть французы.

Новая модель культуральной истории была благодарным опытом для таких, как я, практиков, но мы знаем, что культуральные модели недолговечны. Рано или поздно возникает негативная реакция на «культуру». Когда это случится, мы должны сделать все возможное, чтобы недавние приращения исторического знания — результат культурального поворота — не были утрачены. Историки, особенно историки-эмпирики или позитивисты, как правило, страдали болезнью буквального понимания. Многие из них были недостаточно чувствительны к символизму. Многие из них рассматривали исторические документы как прозрачные, обращая мало внимания (или не обращая его совсем) на их риторику. Многие из них отмахивались от конкретных человеческих действий, таких как крестное знамение двумя или тремя пальцами (см. гл. IV, подгл. «История тела»), как от «просто» ритуалов, «просто» символов, чего-то такого, что не имеет значения¹. В последнем поколении культуральные историки, как и культуральные антропологи, показали слабости позитивистского подхода. Каким бы ни было будущее исторических исследований, возвращения к буквалистскому мышлению быть не должно.

¹ *Burke P. The Repudiation of Ritual in Early Modern Europe // Historical Anthropology of Early Modern Europe. Cambridge, 1987. P. 223–238; Burke P. The Rise of Literal-Mindedness // Common Knowledge. 1993. No. 2. P. 108–121.*

Послесловие: культуральная история в XXI веке

Если, по известному замечанию Гарольда Вильсона, для политики неделя — долгий срок, то для истории исторической науки и четыре года — срок очень короткий. Во всяком случае, с тех пор как эта книга была впервые опубликована в 2004 г., появилось так много исследований, что хоть как-то прокомментировать их необходимо. Хотя никакой значительной смены направления не заметно, по крайней мере моим глазам, возможно, обзор последних тенденций несколько прояснит картину.

Начнем с недавнего очевидно неоспоримого расцвета культуральной истории. С 2000 г. было опубликовано по крайней мере десять введений в предмет, два на французском (одно из них — в известной серии «Что я знаю?» («Que-sais-je»), предполагающей некоторое посвящение в академические вопросы), два на английском и по одному на датском, финском, немецком, итальянском, испанском и бразильском португальском¹. На подходе и другие. В 2004 г.

¹ Кроме книги, которую вы читаете, см.: Arcangeli A. Che cos'è la storia culturale? Roma, 2007; Christiansen P.O. Kulturhistorie som opposition. Copenhagen, 2000; Daniel U. Kompendium Kulturgeschichte. Frankfurt, 2001; Falcon F. Historia cultural. Rio de Janeiro, 2002; Green A. Cultural History. Basingstoke, 2007; Ory P. L'Histoire culturelle. Paris, 2004; Poirrier P. Les Enjeux de l'histoire culturelle. Paris, 2004; Pons A., Serna J. La historia cultural: autores, obras, lugares. Madrid, 2000; Kaartinen M., Korhonen A. Historian kirjoittamisesta. Turku, 2005.

Общество социальной истории начало издавать журнал «Культуральная и социальная история» («Cultural and Social History»). В 2007 г. в Абердине было основано Международное общество культуральной истории («International Society for Cultural History»). У французов уже есть своя Ассоциация развития культуральной истории («Association pour le developpement de l'histoire culturelle»)². Конференции по этой теме стали обычным делом.

Однако эти достижения вовсе не одинаковы, они неравноценны. В культуральной истории, как и в антропологии или даже — пусть и в меньшей степени — в естественных науках, существуют национальные стили или традиции³. Ранее в этой книге рассматривались немецкая, голландская и французская традиции (см. гл. I, подгл. «Классическая культуральная история»). В Британии долгое время поддерживалось определенное сопротивление культуральной истории как несовместимой с «жесткими фактами», или «медными гвоздями». В Дании такого рода сопротивление все еще длится, несмотря на ранний вклад в культуральную историю, сделанный Трельс-Лундом⁴. США, наоборот, — одно из мест, где культуральная история наряду с культуральной географией и культуральной антропологией про-

² Для того чтобы связаться с Международным обществом культуральной истории, см.: http://www.abdn.ac.uk/ch/ch_soc.shtml.

³ Национальным стилям культуральной истории посвящен сборник под редакцией Филипа Пуарье, который вышел в 2008 г. на французском языке. См. также: Hann C. (ed.). *One Discipline, Four Ways: British, German, French and American Anthropology*. Chicago, 2005; Reingold N. *The Peculiarities of the Americans, or Are there National Styles in the Sciences // Science in Context*. 1991. No. 4. P. 347–366.

⁴ Christiansen P.O. *Kulturhistoriens genkomst // Historisk Tidsskrift*. 2007. Bd. 107. Hf. 1. S. 207–235.

цветает дольше всего. Соблазнительно предложить культуральные объяснения контрасту между северо-американским акцентом на культуру и британским акцентом на общество, связав американский стиль с текучестью общества иммигрантов, в котором высока географическая и социальная мобильность, а британский стиль — с более стабильным обществом и с тем, что можно было бы назвать «культурой эмпиризма».

Похоже, что в наши дни написали культуральную историю почти всего. Возьмем только названия или подзаголовки некоторых книг, вышедших с 2000 г.: тут есть культуральные истории календарей, причинности, климата, кофеен, корсетов, исследований, волос на лице, страха, импотенции, бессонницы, галлюциногенных грибов, мастурбации, национализма, беременности, вещей и табака⁵. Понятие «культурная революция» в 1960-е годы совершило экспансию из Китая в другие места и эпохи, включая

⁵ *Riipke J.* Zeit und Fest: Eine Kulturgeschichte des Kalendars. Munich, 2006; *Kern S.* A Cultural History of Causality: Science, Murder Novels, and Systems of Thought. Princeton, 2004; *Behringer W.* Kulturgeschichte des Klimas von der Eiszeit bis zur globalen Erwärmung / 2nd ed. Munich, 2007; *Ellis M.* The Coffee-House: A Cultural History. L., 2004; *Steele V.* The Corset: A Cultural History. New Haven, 2001; *Elman B.A.* A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China. Berkeley, 2000; *Peterkin A.* One Thousand Beards: A Cultural History of Facial Hair. N.Y., 2002; *Bourke J.* Fear: A Cultural History. L., 2005; *McLaren A.* Impotence: A Cultural History. Chicago, 2007; *Summers-Bremner E.* Insomnia: A Cultural History. L., 2007; *Letcher A.* Shroom: A Cultural History of the Magic Mushroom. L., 2006; *Laqueur T.* Solitary Sex: A Cultural History of Masturbation. N.Y., 2003; *Leerssen J.* National Thought in Europe: A Cultural History. Amsterdam, 2006; *Hanson C.* A Cultural History of Pregnancy: Pregnancy, Medicine and Culture, 1750–2000. Basingstoke, 2004; *Stoklund B.* Tingenes kulturhistorie. Copenhagen, 2003; *Gately I.* Tobacco: A Cultural History of How an Exotic Plant Seduced Civilization. N.Y., 2002.

Россию, Мексику 1920-х годов и даже древние Рим и Грецию⁶.

Здесь уместно задать напрашивающийся вопрос: предлагают ли эти новые книги что-то такое, что в медицинских назначениях обычно обозначают «по тому же рецепту», или же они изменяют карту культуральной истории в важных отношениях? Я уверен, что некоторые из них это делают.

МЕНЯЮЩАЯСЯ СЦЕНА

В последние годы особый интерес привлекли некоторые области культуральной истории, среди них тело, национальная идентичность и то, что можно было бы назвать культуральной историей идей.

Как мы уже видели, важную составляющую НКИ образует история тела (см. гл. IV, подгл. «История тела»). Один из центров внимания недавних исследований — история чистоты. Ее изучали и до этого — здесь, как и везде, надо отдать должное историкам-любителям, обратившимся к этому предмету раньше, чем профессионалы. В любом случае свежие исследования могут многое прибавить благодаря более интенсивным изысканиям антропологов, таких, например, как Мэри Дуглас, показавшая, что коды чистоты в различных культурах разнятся. Тема одного из недавних исследований — значимость часто задействованной метафоры очищения или чистоты: духовной

⁶ *Transchel K.* Under the Influence: Working-Class Drinking, Temperance, and Cultural Revolution in Russia, 1895–1932. Pittsburgh, 2006; *Vaughan M.K., Lewis S.E.* (eds). The Eagle and the Virgin: Nation and Cultural Revolution in Mexico, 1920–1940. Durham, NC, 2006; *Habinek T., Schiesaro A.* (eds). The Roman Cultural Revolution. Cambridge, 1997; *Osborne R.* (ed.). Debating the Athenian Cultural Revolution: Art, Literature, Philosophy and Politics 430–380 BC. Cambridge, 2007.

чистоты, этнической чистки, чистоты языка и т.д.⁷ Тема другого — связь между понятиями чистоты и национальной идентичности, заставлявшая, например, американских дам из среднего класса навязывать итальянским или польским иммигрантам свои стандарты чистоты как элемент американского образа жизни⁸.

Центральной темой недавних исследований по культуральной истории остается национальная идентичность. Например, в контексте так называемого «бума» исследований коллективной памяти (см. гл. IV, подгл. «Репрезентации», п. «История памяти») акцент часто делается на национальной памяти в смысле традиции, осознанно передаваемой из поколения в поколение. Исследование национальных символов, таких как памятники, девы или флаги, относительно не было в обычае, когда французский историк Морис Агюлон в 1979 г. опубликовал свое исследование о Марианне, но с тех пор они стали распространенным явлением, и не только в Европе, но, например, и в Бразилии, и в Мексике⁹. Интерес к изобретенным традициям и имажинативным сообществам, вслед Бенедикту Андерсону и Эрику Хобсбауму (см. гл. V, подгл. «Новые конструкции», п. «Конструирование класса и гендера»),

⁷ *Biow D.* The Culture of Cleanliness in Renaissance Italy. Ithaca, 2004; *Burke P.* Languages and Communities in Early Modern Europe. Cambridge, 2004. Ch. 6.

⁸ *Wright L.* Clean and Decent: The Fascinating History of the Bathroom and the Water Closet. L., 1960; *Douglas M.* Purity and Danger. L., 1966; *Vigarell G.* Le Propre et le sale. Paris, 1985; *Hoy S.* Chasing Dirt: The American Pursuit of Cleanliness. N.Y., 1995; *Smith V.* Clean. Oxford, 2006; *Ashenburg K.* The Dirt on Clean: An Unsanitized History. N.Y., 2007.

⁹ *Agulhon M.* Marianne Into Battle: Republican Imagery and Symbolism in France, 1789–1880 (1979) / engl. transl. Cambridge, 1981; *Murilo de Carvalho J.* A formagao das almas: o imaginario da Republica no Brasil. Sao Paulo, 1990; *Florescano E.* La bandera mexicana: breve historia de su formacion y simbolismo. Mexico City, 1999; *Florescano E.* Imagenes de la patria. Mexico City, 2005.

породил целую гору книг по изобретению наций — Америки, Аргентины, Австралии, Канады, Эфиопии и т.д. Он вдохновил также и исследования по истории языка, особенно по «фабрикации» национальных языков, таких как современный греческий и еврейский, а также оживление интереса к исторической живописи XIX в.¹⁰

Джузеппе Мадзини, которого можно было бы назвать экспертом по национализму, заметил однажды, что итальянская историческая живопись его времени внесла свой вклад в строительство нации. Картины были частью того, что можно было бы назвать «национализмом прошлого», столь очевидным в XIX в. судя не только по историческим книгам, но и по статуям национальных героев в общественных местах, романам, пьесам и операм, воскрешающим известные сцены из национального прошлого, и по ритуалам годовщин памяти событий, таким как столетние юбилеи.

Культуральная история наций — пример того, что можно было бы назвать культуральной историей идей. Интеллектуальная история и культуральная история, как было показано выше (см. гл. V, подгл. «Перформансы и ситуации», п. «Перформирование культуральной истории»), развивались в достаточно различных направлениях, но граница между ними все более размывается. Потрясающий пример такой гибридной культуральной истории идей — то, что можно было бы назвать исторической социологией или исторической антропологией знания, практикуемой, например, Франсуа Ваке во Франции, Мартином Мулсов в Германии и Уильямом Кларком в США. Все эти исследователи так или иначе работали над тем, чтобы связать историю идей с более масштабными

¹⁰ Небольшой пример таких исследований см.: Thiesse A.-M. *La Creation des identites nationales: Europe XVIII-XX siecle*. Paris, 1999; Bell D.A. *The Cult of the Nation in France: Inventing Nationalism, 1680–1800*. Cambridge, MA, 2001; Leerssen J. *National Thought in Europe: A Cultural History*. Amsterdam, 2006.

культурными процессами, включавшими изменения в средствах коммуникации. Их интерес к «культурам знания» акцентируется на истории культуральных практик, таких как способы чтения или записывания, история академических ритуалов перехода, например церемонии возведения в степень, и история материальной культуры образования, включая «малые орудия знания», например доски и кафедры. У нас мир обучения обычно ассоциируется с чтением и письмом, но все эти три исследования делают своим предметом сохранение в эпоху книгопечатания в университете устной культуры в форме лекций, семинаров и экзаменов *viva voce*¹¹.

Большинство рассмотренных в этой книге примеров новых подходов к культурной истории были применены к исследованию Европы или США и там же и реализовывались. Однако в эпоху глобализации культуры существует и тенденция к глобализации культуральной истории.

«Книжная культура» и практики чтения уже обсуждались со сравнительной точки зрения (см. гл. IV, подгл. «Практики»), в аспекте противопоставления системы письма и технологии печати в Европе и Восточной Азии. Историки империи, особенно Британской империи, открыли значимость и практической информации, и более общего знания для процесса управления. Ричард Драйтон, например, поместил Ботанические сады Кью в имперский контекст¹².

Три наиболее значимых исследования империи и информации посвящены истории колониальной Индии. В первом из них утверждается, что даже явно не-

¹¹ *Waquet F.* Parler comme un livre: l'oralité et le savoir, 16e–20e siècle. Paris, 2003; *Clark W.* Academic Charisma and the Origins of the Research University. Chicago, 2005; *Mulsow M.* Die unanständige Gelehrtenrepublik. Stuttgart, 2007.

¹² *Drayton R.* Nature's Government: Science, Imperial Britain, and the 'Improvement' of the World. New Haven, 2000.

заинтересованное знание Индии было мобилизовано британцами, чтобы помочь им контролировать страну. Во втором упор делается на способ, посредством которого британские администраторы опирались в строительстве управления на сделанное их предшественниками, Великими Моголами, а в третьем обосновывается, что кастовая система, по крайней мере в ее современной форме, — это не столько выражение индийской традиции, сколько продукт встречи между подданными-индийцами и британскими администраторами, так как последние были заинтересованы в классификации подконтрольных им людей¹³.

Интерес к культурным встречам, анализировавшийся нами выше (см. гл. VI, подгл. «Границы и сближения»), продолжает нарастать. Например, то, что обычно описывали как историю обращения в христианство или ислам, теперь все больше рассматривается с точки зрения как получателя, так и донора, и интерпретируется как сознательный или бессознательный синкретизм (или гибридизация). Живой пример этой тенденции — исследование раннемодерной Японии, в котором термин «христианин» заменен его локальным вариантом «киришитан», чтобы подчеркнуть дистанцию между посланием миссионеров и тем, что дошло до «обращенных». Аналогичным образом Серж Грузински исследовал культурные последствия завоевания испанцами Мексики — необычайно насильственная форма встречи — в терминах гибридизации, или метиссажа, идей и образов¹⁴.

¹³ *Cohn B.S. Colonialism and its Forms of Knowledge: The British in India. Princeton, 1996; Bayly C. Empire and Information: Intelligence Gathering and Social Communication in India, 1780–1870. Cambridge, 1997; Dirks N. Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India. Princeton, 2001.*

¹⁴ *Higashibaba I. Christianity in Early Modern Japan. Leiden; Brill, 2001; Gruzinski S. The Mestizo Mind: The Intellectual Dynamics of Colonization and Globalization (1999) / engl. transl. L., 2002.*

Привлекательная тема в истории рецепции, изучавшаяся не так интенсивно, как она того заслуживает, — то, что мы могли бы назвать «двойной встречей», круговое движение, когда то, что вначале было усвоено и трансформировано, возвращается в ту страну, откуда оно пришло. Потрясающие примеры такого культурного круговорота дают отношения между Японией и Западом. У.Б. Йейтс написал пьесу «У. ястребиного источника» (1917), помещенную в контекст ирландской «героической эпохи», но имитирующую стиль традиционных драм Но в Японии. В свою очередь, японский автор Йокомиши Марио адаптировал пьесу Йейтса для театра Но и поставил ее в 1949 г. в Токио¹⁵. Другой пример — японские художники, приехавшие в Париж и ставшие там поклонниками Мане и Тулуз-Лотрека, художников, которые сами были энтузиастами японских гравюр¹⁶. Что иллюстрируют эти примеры — влечение к экзотическому, к близкому или к сочетанию того и другого?

Один из способов изучения дистанции между переданным и принятым — исследование переводов и того, как изменяются ключевые идеи при перенесении их в другие языки. Картина особенно ясна, если не сказать — драматична, в тех случаях, когда европейские понятия переведены на языки с совершенно другими структурами и высказаны в культурах с совершенно другими традициями. Например, когда книгу Джона Стюарта Милля «О свободе» перевели на японский язык, ключевой термин «свобода» оказался камнем преткновения, поскольку у понятия

¹⁵ *Tsukimura R. A Comparison of Yeats' At the Hawk's Well and its Noh Version // Literature East and West. 1967. No. 11. P. 385–397; Taylor R. The Drama of W.B. Yeats: Irish Myth and the Japanese No. New Haven, 1976. P. 111–120.*

¹⁶ *Takashina S. (ed.). Paris in Japan: the Japanese Encounter with European Painting. Tokyo, 1987.*

не было местного эквивалента. В случае Сенегала термин *demokaraasi* («демократия») вошел в язык волоф, но связанные с ним ассоциации отличаются от западных. По подобным причинам модель «культурного перевода» как адаптации заимствуемого к нуждам и целям заимствующей культуры оказалась пригодной и для культуральных историков, и для придумавших ее антропологов¹⁷.

История перевода, в которой историки работают рука об руку с лингвистами и специалистами по «теории перевода», поднимает общую проблему, которую необходимо здесь обсудить: проблему соседей.

КУЛЬТУРАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ И ЕЕ СОСЕДИ

Культуральная история — не монополия историков. Она мультидисциплинарна в той же мере, что и междисциплинарна; иначе говоря, она берет начало в различных местах, на различных кафедрах университета, а также практикуется вне академической среды. Отсюда, как мы видели, трудность ответа на вопрос, что такое культуральная история.

Один из способов определения идентичности — возможно, главный — определять ее «от противного» по отношению к другому, прежде всего соседям. Такая форма самоопределения истинна как для дисциплин, так и для наций. У дисциплин ведь тоже есть свои «поля», свои культуры, свои племена и территории¹⁸. В любом случае интеллектуальная инновация часто бывает результатом проникновения, обойдя

¹⁷ Schaffer F. *Democracy in Translation: Understanding Politics in an Unfamiliar Culture*. Ithaca, 1998; Howland D. *Translating the West*. Honolulu, 2001; Burke P., Hsia R.P. (eds). *Cultural Translation in Early Modern Europe*. Cambridge, 2007. P. 7–10.

¹⁸ Becher T. *Academic Tribes and Territories: Intellectual Enquiry and the Cultures of Disciplines*. Milton Keynes, 1989.

пограничников, на территорию других, или, для разнообразия метафоры, заимствования у соседей вместо того чтобы держаться от них на расстоянии вытянутой руки.

Среди близких соседей культуральной истории — антропология, история литературы и история искусства, уже рассматривавшиеся выше в этой книге. У литературных критиков культуральные историки могут научиться «чтению текста близко к тексту»; у историков искусства — чтению образов (от более узкой иконографии до более широкой иконологии); у антропологов — чтению целых культур. Стало сложно представить себе, как историки вообще обходились без понятий из литературоведения, таких как «жанр», антропологии, таких как «габитус», или истории искусств, таких как «схема».

Сегодня в истории искусства все больше видят культуральную историю. Традиция Варбурга (см. гл. I, подгл. «Классическая культуральная история, п. «От социологии к истории искусств») видеть «визуальные исследования» (*Bildwissenschaft*) как часть «культуральных исследований» (*Kulturwissenschaft*) некоторое время оставалась в пренебрежении, но сейчас она переживает оживление, особенно благодаря германским «визуальным историкам», бывшим историкам искусства, таким как Ханс Белтинг и Хорст Бредекамп¹⁹. Эта тенденция проявляется во все более частом использовании выражения «визуальная культура», так же как и в реорганизации университетских кафедр под названием «Визуальные исследования» или «Визуальные культурные исследования» по образцу

¹⁹ Woodfield R. *Art History as Cultural History: Warburg's Projects*. Amsterdam, 2001; Belting H. *Bild-Anthropologie: Entwürfe für eine Bildwissenschaft*. Munich, 2001; Bredenkamp H. *A Neglected Tradition? Art History as Bildwissenschaft // Critical Inquiry*. 2003. No. 29. P. 418–428.

«кафедры культуральных исследований»²⁰. Исследователи, занимающиеся визуальной культурой прошлого и настоящего, черпают и из антропологии (которая и сама проходит через «визуальный поворот»), и из литературных исследований (порождающих гибридные понятия, такие как «визуальный текст», «визуальная литература», «визуальное цитирование» и т.д.).

В этом пункте, однако, может оказаться полезным оставить эти дисциплины позади, чтобы протянуть руку не столь близким соседям культуральной истории, среди которых социология, фольклористика, библиография, география, археология и даже экология и биология.

Социологи долгое время занимались культурой: социологией искусства и литературы, так же как и тем, что привыкли называть массовой культурой или субкультурами. Сегодня, однако, то, что называется культуральной социологией, приняло иное направление. Культуральный поворот сближает социологов с антропологами и перемещает акцент на значение, символическое действие (понятие, воспринятое от литературного теоретика Кеннета Берка через антрополога Клиффорда Гирца) и на то, что иногда описывается как «культурная прагматика», — другими словами, на исследование практик. Подобно своим коллегам в соседних дисциплинах, некоторые социологи сейчас работают с идеями «социального перформанса» и «культурного конструирования»²¹. Обычно центром их исследований становятся настоящее или очень недавнее прошлое — например, перформативный эле-

²⁰ Bryson N., Holly M.A., Moxey K. (eds). *Visual Culture: Images and Interpretations*. Hanover, 1994; Howells R. *Visual Culture*. Cambridge, 2003.

²¹ Friedland R., Mohr J. (eds). *Matters of Culture: Cultural Sociology in Practice*. Cambridge, 2004; Alexander J.C., Giesen B., Mast J.L. (eds). *Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics and Ritual*. Cambridge, 2006.

мент в событиях 11 сентября, — но некоторые готовы заглянуть в прошлое и поглубже, как в случае с недавним исследованием капитуляции, которое проделала Робин Вагнер-Пачифичи.

Привлекая три кейс-стади (сдачи Бреды голландцами полководцу Спиноле в 1625 г., капитуляции южных конфедератов перед генералом Грантом в 1865 г. и капитуляции японцев перед генералом Мак-Артуром в 1945 г.), Вагнер-Пачифичи предлагает наблюдения по семиотике капитуляции, утверждая, что это действие — перформативное событие, трансформирующее ситуацию, и уделяя внимание тому, что она называет «мирадами <...> признаний (и непризнаний) встреч по поводу капитуляции»²². Будем надеяться на появление новых исследований такого плана.

Что касается фольклористики (в настоящее время общеизвестной как «этнология»), то в ее отношениях с культуральной историей, или, на самом деле, истории *tout court*, были свои взлеты и падения. Грубо говоря, в отношениях между этими дисциплинами можно выделить три периода: эру гармонии в XIX в., эру взаимной подозрительности (с 1920-х до 1970-х годов или позже) и нынешний период восстановления отношений, вдохновляемого открытием или перераскрытием народной культуры историками²³. Подобно культуральным историкам, фольклористы усиленно пользуются понятиями «традиция» или «наследие», и действительно, название одного из их ведущих журналов, ARV, означает именно это. Они

²² Wagner-Pacifici R. The Art of Surrender: Decomposing Sovereignty at Conflict's End. Chicago, 2005.

²³ Burke P. History and Folklore // Folklore. 2004. No. 115. P. 133–139. В число ведущих фольклористов с сильным интересом к истории входят датчане Бьярне Стоклунд и Густав Хеннингсен и ирландец Диармид О'Гиллейн. Среди историков, серьезно относящихся к фольклору, Рональд Хаттон, Дэвид Хопкин и Гай Байнерс.

тоже вкладывают свои идеи в общий фонд. Недавний специальный выпуск журнала «Европейская этнология» («*Ethnologia Europea*») включал 25 статей, каждая из которых представляла новое понятие как эксперимент в культуральном анализе, рассматривая такие понятия, как «обратная тяга», «заключение в скобки», «об-обычивание» и тому подобные²⁴.

Еще одна соседствующая дисциплина — библиография, уже занимавшаяся историей книги задолго до того, как простые историки в 1960-е годы открыли эту тему. Манифест библиографического подхода, отличающий его от подхода историков, фокусирует внимание на книгах, а не на людях, и на книжной истории ради нее самой, а не как средства для достижения какой-либо цели²⁵. В любом случае библиографам есть что предложить культуральным историкам. Например, акцент Дона Маккензи на материальном аспекте книг (см. гл. IV, подгл. «Материальная культура») стал источником вдохновения для работы Роже Шартье. Связь между интеллектуальной историей и историей книг, например в эпоху Просвещения, в настоящее время представляет собой зону дебатов²⁶.

Еще один сосед — география, особенно культуральная география (хотя существуют не-культуральная историческая география и не-историческая культуральная география, оба эти поля пересекаются). Прежняя культуральная география ассоциировалась с американцем Карлом Зауэром. Зауэр отвергал научный подход, пытавшийся установить общие законы географии, отстаивая уникальность мест или культурных ареалов (как и антрополог Франц Боас, сам быв-

²⁴ Lofgren O., Wilk R. (eds). *Off the Edge: Experiments in Cultural Analysis*. Copenhagen, 2005 (a special issue of *Ethnologia Europea*. Vol. 35).

²⁵ Adams T.R., Barker N. *A New Model for the History of the Book* // Barker N. (ed.). *Potencie of Life: Books in Society*. L., 1993. P. 5–43.

²⁶ Sher R.B. *The Enlightenment and the Book*. Chicago, 2006.

ший географ). Он тоже был противником средового детерминизма, предпочитая объяснять особенности мест в терминах культуры и истории. Как и в случае антропологии, между американской культуральной географией (идущей от Зауэра) и британской социальной географией образовалась дистанция.

Этот зазор заполнила новая культуральная география, развивавшаяся почти одновременно с НКИ. Подобно новым культуральным историкам, новые культуральные географы, такие как Джим Дункан и Феликс Драйвер, привлекают к своим исследованиям культуральную теорию (главным образом Фуко). Как и историки, они занимаются и практиками, и интерпретациями. Они исследуют пространственные практики — от изменения ландшафта под воздействием занятости его людьми и до использования различными социальными группами городских улиц. Они также анализируют географическое воображение, как оно выражается в картах, путевых заметках, пейзажной живописи, художественной литературе (например, Эссекс Харди) и т.д.; параллель с недавними исследованиями по истории культурального воображения достаточно очевидна²⁷.

Недавнее исследование по географии воображения посвящено представлениям об английском пейзаже, кристаллизовавшимся между 1918 и 1950 гг. и сохраняющим свое влияние сегодня, выражающим ностальгию по утраченной «органичной общине» английской деревни, определяемой от противного по отношению к городу и модернити, и помещающим «английскость» «среди лугов, аллей, хоров и собраний гильдий». В этом исследовании поэты Джон Бетче-

²⁷ *Harley J.B. Maps, Knowledge and Power // Cosgrove D., Daniels S. The Iconography of Landscape. L., 1988; Agnew J.A., Duncan J.S. (eds). The Power of Place. Boston, 1989; Duncan J., Gregory D. (eds). Writes of Passage: Reading Travel Writing. L., 1999; Driver F. Geography Militant: Cultures of Exploration and Empire. Oxford, 2001.*

ман и Филип Ларкин стоят плечом к плечу с археологом О.Дж.С. Кранфордом и локальным историком У.Дж. Хоскинсом²⁸.

Хотя археология начала XX в. уже включала в свои интересы, как и современные ей антропология и география, историю культур и особенно диффузию культурных характеристик, новая археология конца XX и начала XXI вв. еще сильнее сближается с культуральной историей.

Эту новую археологию описывали по-разному: как социальную, антропологическую, процессуальную, контекстуальную, интерпретативную или когнитивную — как состояние нерешительности, отражающее конкуренцию разных подходов. Как и их соседи историки и географы, новые археологи тяготеют к культуральной теории. В связи с интересным казусом интеллектуального циркулирования настоящие археологи, раскапывавшие прошлое, нашли вдохновляющей метафорическую «археологию» Фуко. Опять-таки, подобно культуральным историкам и географам, новые археологи фокусируют внимание на практиках, таких как похороны или обмен дарами, и на репрезентации, включающей статусные символы, образы и даже язык²⁹.

Так что не удивительно в этот период истории дисциплины услышать, как кто-то декларирует: «археология — это культуральная история или ничто» и призывает заниматься «культуральной археологией», сформированной дебатами культуральных историков. Интерес к культуральной истории простирается и на доисторическую археологию, но сильнее всего он,

²⁸ *Matless D. Landscape and Englishness. L., 1998.*

²⁹ *Clark G. Symbols of Excellence: Precious Materials as Expressions of Status. L., 1986; Hodder I. Reading the Past. Cambridge, 1986; Renfrew C., Zubrow E. (eds). The Ancient Mind: Elements of Cognitive Archaeology. Cambridge, 1994; Renfrew C. Archaeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins. L., 1998; Hodder I. (ed.). Archaeological Theory Today. Cambridge, 2001.*

вероятно, среди специалистов по более поздним периодам. Среди недавних исследований представлена и археология Реформации, иными словами, изучение воздействия этого культурного течения на повседневную жизнь обычных людей в его проявлении через изменения в материальной культуре: церковной утвари, надгробиях, керамике и т.д., — «история снизу» в буквальном смысле слова³⁰.

Даже биология рассматривается некоторыми как сосед, хотя и отдаленный, культуральной истории, поскольку животные, особенно шимпанзе, обладают культурой «благодаря коллективности, формируемой посредством научения», а также потому что имеются аналогии между биологической и социокультуральной эволюцией, между естественным отбором и тем, что можно описать как «культурную селекцию»³¹. С другой стороны, возможно, кругозору историков, занятых последними несколькими сотнями лет, трудно вместить человеческую эволюцию в целом, и им необходимо больше узнать обо всем.

Если культуральные историки и могли бы в недалеком будущем вдохновиться какой-либо другой дисциплиной, то я поставил бы на экологию. Это предсказание может показаться эксцентричным — ведь экологов интересует главным образом физическая окружающая среда, а не культура. Как бы там ни было, физическая окружающая среда придает форму культуре, не так, как думают детерминисты, но ограничивая доступные опции. В любом случае я имею в виду не столько отношение между культурой и окружающей средой, сколько заимствование культуральными

³⁰ Morris I. *Archaeology as Cultural History*. L., 2000. P. 3–33; Gaimster D., Gilchrist R. *The Archaeology of Reformation, 1480–1580*. Leeds, 2003. P. 2.

³¹ Wheeler M., Ziman J., Boden M.A. (eds). *The Evolution of Cultural Entities*. Oxford, 2002; cp.: Taylor G. *Cultural Selection*. N.Y., 1996; Fog A. *Cultural Selection*. Dordrecht, 1999.

историками понятий экологов. Некоторые из этих понятий — слова-процессы, такие как конкуренция, вторжение, изоляция и преемственность, которые, кажется, сами себя предлагают усвоить. Начало уже положено историками языка, такими как норвежец Эйнар Хауген³². Кто следующий?

Чтобы свести воедино различные подходы, рассматривавшиеся в этом разделе, мы могли бы с полным основанием ожидать обращения к культуральным исследованиям (*Cultural Studies*), пусть это будет некая дисциплина в себе или необитаемое пространство между дисциплинами. Однако практика — штука более узкая, чем теория, или, по крайней мере, чем лозунг как краткое описание того, что может предполагать движение.

Развитие культуральных исследований в Британии хорошо известно благодаря усилиям троих — Реймонда Уильямса, Ричарда Хоггарта и Стюарта Холла. В США аналогичное междисциплинарное течение началось поколением раньше, под флагом «американских исследований». В других регионах англоговорящего мира, особенно в Австралии, КИ следуют в русле английской парадигмы, в которой доминирующим партнером выступает литература. В других местах, например в германоговорящем мире, интерес к КИ обретает ту форму, которую ему придают местные традиции (в данном случае — культурная критика Франкфуртской школы и *Kulturwissenschaft* Аби Варбурга). Во Франции понятие КИ остается чуждым, хотя здесь присутствуют параллели между подходами к культуре структуралистской критики Ролана Барта и, например, социолога Эдгара Морена и подходом Холла, Хоггарта и Уильямса³³.

³² Haugen E. The Ecology of Language. Stanford, 1972.

³³ Barthes R. Mythologies (1956) / engl. transl. L., 1973 (пер. на рус.: Барт Р. Мифологии. М., 2007); Morin E. Le Cinema; ou, L'Homme imaginaire, essai d'anthropologie sociologique. Paris, 1956.

Рост КИ рассматривался как угроза некоторым дисциплинам, таким как литература, история искусства и даже антропология. С другой стороны, КИ и сами в каком-то смысле находятся под угрозой, хотя — в другом смысле — укрепились благодаря росту своих отпрысков: гендерных исследований, постколониальных исследований, исследований памяти, фильмов, перевода, моды и т.п.³⁴ Некоторые из этих дисциплин или полудисциплин развились из КИ, но провозгласили независимость — как когда-то КИ, институционализовавшись, провозгласили независимость от литературы. В интеллектуальном смысле они комплементарны, а в социальном соперничают друг с другом, дав существование, как было отмечено выше, академическим племенам и территориям.

Основание КИ в 1960-е годы было ответом на социальный запрос, на критику акцентирования в школах и университетах традиционной высокой культуры. В позитивном смысле это был ответ на потребность понять культуры или субкультуры тинейджеров и иммигрантов, как и мир товаров, рекламы и телевидения. С интеллектуальной точки зрения подъем КИ в 1960-е годы совпал с модой на структурализм и с растущей значимостью в марксистских исследованиях связи между культурой и обществом.

Обращаясь к проблемам этой полудисциплины, возможно, будет полезно остановиться на Британии и задать три общих вопроса. Во-первых, не слишком ли замкнуты в себе британские культуральные исследования? Конечно да, поскольку только обоснованные сравнения с другими культурами дают возможность определить, что такое «британское» — или, если угодно, «английское».

³⁴ Wade P. (ed.). *Cultural Studies will be the Death of Anthropology*. Manchester, 1997.

Во-вторых, достаточно ли историчны британские культуральные исследования? Конечно нет, несмотря на пример Реймонда Уильямса и множество ссылок на Эдварда Томпсона.

В-третьих, не слишком ли ограничены британские культуральные исследования в социальном смысле? Конечно да. Немало иронии в том, что подход, начинавшийся как протест против эксклюзии, сам стал чересчур эксклюзивным. Высокая культура (иначе известная как «канон» или «классика») нуждается в том, чтобы быть частью КИ, не в последнюю очередь в силу регулярных взаимодействий и обменов между «высоким» и «низким». Смесь дисциплин под маркой «КИ», безусловно, нуждается в том, чтобы включать культуральных историков всех периодов, группу, умеющую, как антропологи, смотреть на культуру как на целое, хотя и не предполагая за ней гармоничности или гомогенности³⁵.

КУЛЬТУРА ПОД ВОПРОСОМ

Интерес к культуральной истории разжигало и то, что стало известным как «культурные войны». Один из главных конфликтов касался культурного канона, а именно «великих книг» данной конкретной культуры и «культурной образованности», иными словами, «общего корпуса знаний и ассоциаций», которыми «обладают все компетентные читатели» (здесь примечательна презумпция «культурной гомогенности»). Противники канона критиковали его за исключительное внимание к «мертвым белым мужчинам», а его защитники утверждали, что отказ от канона приведет

³⁵ Cp.: *Hall J.P. Theorizing Hermeneutic Cultural History* // Friedland R., Mohr J. (eds). *Matters of Culture: Cultural Sociology in Practice*. Cambridge, 2004. P. 110–139.

к обеднению культуры³⁶. Этот конфликт прославили главным образом дебаты в США, где среди критиков выделялись исследователи феминистского и афроамериканского направлений, но дебаты оказали влияние и на другие страны. Например, недавнее сообщение комитета о том, чему именно должны учить в голландских школах в качестве голландской культуры, озаглавлено «Голландский канон»³⁷.

Одна из причин защиты канона или канонизации текстов и других достояний культуры — стремление помочь превратить иммигрантов в добропорядочных граждан, носителей своей новой культуры. Это приводит нас к другому главному конфликту, или второй зоне дебатов, — вокруг «мультикультурализма», несколько неясного понятия, одновременно и описательного, и нормативного. В описательном смысле, отсылая к сосуществованию народов с разной культурой в одном и том же пространстве (будь то нация, город или улица), мультикультурализм в последнем поколении становится все более значимым и зримым. В нормативном смысле, вокруг которого и бушует спор, понятие «мультикультурализм» связано с политикой стимулирования вновь прибывших сохранять свои культурные идентичности, а не растворяться, интегрируясь в приютившую их культуру.

Из этих дебатов возникла критика самого понятия культуры, хотя без этого понятия были бы невозможны и сами дебаты.

³⁶ Hirsch E.D. *Cultural Literacy: What Every American Needs to Know*. Boston, 1987. P. 2, 135; cp.: Bloom A. *The Closing of the American Mind: How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*. N.Y., 1987; Bloom H. *The Western Canon: The Books and School of the Ages*. N.Y., 1994.

³⁷ Van Oostrom F. (ed.). *Entoen.nu. — De Canon van Nederland*. The Hague, 2006. Комментарии в форме комиксов, датский эквивалент «1066 and All That» см. в: Reid J., Geleijnse B., Van Tol J.M. *De Historische Canon van Fokke & Sukke*. Alphen, 2007.

Потрясающий пример такой критики — анализ Ричардом Фордом «расовой культуры» с точки зрения юриста, рассматривающего дело «Рене Роджерс против “Американских авиалиний”» (1981), где истица оспаривала политику авиалиний, запрещающих служащим носить африканские косички, и заявляла, что ее культуре угрожает насилие. Роджерс и ее юристы доказывали, что стиль «кукурузный ряд» отражает «культурную, историческую сущность черных женщин в американском обществе». Форд останавливается на правовых вопросах. Подразумевает ли этот аргумент, что черные женщины должны в обязательном порядке носить такие косички? Следует ли другим женщинам, блондинкам, например, запретить так заплетать волосы? Каковы другие компоненты этой культурной «сущности»? Если черные женщины могут апеллировать к своей культурной сущности, то могут ли другие группы (толстяки, например, или велосипедисты) тоже так делать?³⁸

На более общем уровне трудности проистекают из самих представлений о культуре, используемых или подразумеваемых в этих дискуссиях по мультикультурализму, часто повторяющих содержание дискуссий по культуральной истории, выжимка из которых содержится в предыдущих главах этой книги. Гомогенны ли культуры или внутри них существует пространство для разнообразия и даже конфликта? Где границы, разделяющие культуры, и насколько они эффективны? Что считают «культурной аутентичностью», поскольку традиции, как известно любому историку, изменяются во времени?³⁹ Благоразумнее обсуждать эти вопросы в терминах «более/менее», а не «или/или», описывая культуры как более или менее гомогенные, более или менее эластичные, более или менее резко

³⁸ Ford R. T. *Racial Culture: A Critique*. Princeton, 2005.

³⁹ Phillips A. *Multiculturalism Without Culture*. Princeton, 2007.

отличающиеся от своих соседей и т.д. и тем самым избегая опасности «эссенциализации».

Вывод, который мы можем сделать на основе дискуссий о канонах и мультикультурализме, таков: хотя от культуральных историков и невозможно ожидать разрешения современных проблем, изучение культуральной истории может позволить людям думать над некоторыми из этих проблем более ясной головой. Как сказал 60 лет назад бразильский историк Жилберту Фрере, в то время как политическая и военная история, реализуемая в националистическом стиле, зачастую разделяет людей, «изучение социальной и культуральной истории» есть способ (или могло бы стать им) «объединить людей» и проложить «пути понимания и коммуникации между ними»⁴⁰.

⁴⁰ Freyre G. *Internationalizing Social Science* // Cantril H. (ed.). *Tensions that Cause Wars*. Urbana, 1950. P. 139–165, 142–143.

ИЗБРАННЫЕ ПУБЛИКАЦИИ ПО КУЛЬТУРАЛЬНОЙ ИСТОРИИ, 1860–2007 гг.: ХРОНОЛОГИЧЕСКИЙ ПЕРЕЧЕНЬ

Необходимо отметить, что приведенный ниже перечень, дополненный после выхода первого издания, представляет собой результат личного выбора. Имена авторов и названия работ приведены на языке оригинала, хотя многие из этих книг и статей доступны в переводе.

- 1860 — *Burckhardt*, Kultur der Renaissance in Italien
- 1889 — *Gothein*, Die Aufgabe der Kulturgeschichte
- 1894 — *Troels-Lund*, Om kulturhistorie
- 1897 — *Lamprecht*, 'Was ist Kulturgeschichte?'
- 1904 — *Weber*, Protestantische Ethik
- 1919 — *Huizinga*, Herfsttij der Middeleeuwen
- 1927 — *Beard and Beard*, Rise of American Civilization
- 1932 — *Dawson*, Making of Europe
- 1932 — *Warburg*, Die Erneuerung der heidnischen Antike
- 1933 — *Freyre*, Casa Grande e Senzala
- 1934 — *Willey*, Seventeenth-Century Background
- 1936 — *Young*, Victorian England
- 1939 — *Elias*, Über den Prozess der Zivilisation
- 1942 — *Febvre*, Probleme de Vincroyance
- 1947 — *Klingender*, Art and the Industrial Revolution
- 1948 — *Castro*, España en su historia
- 1948 — *Curtius*, Europaisches Literatur und lateinisches Mittelalter
- 1948 — *Freyre*, Ingleses no Brasil
- 1948 — *Giedion*, Mechanization Takes Command

- 1951 — *Panofsky*, Gothic Architecture and Scholasticism
- 1952 — *Keene*, The Japanese Discovery of Europe
1720–1830
- 1954 — *Needham*, Science and Civilization in China
- 1958 — *Buarque de Holanda*, Visões do Par also
- 1958 — *Nef*, Cultural Foundations of Industrial
Civilization
- 1958 — *O’Gorman*, La invención de America
- 1958 — *Williams*, Culture and Society
- 1959 — *Hobsbawm*, Jazz Scene
- 1959 — *Leon-Portilla*, Visión de los vencidos
- 1959 — *Smith*, European Vision and the South Pacific
- 1960 — *Lord*, The Singer of Tales
- 1963 — *Abu-Lughod*, The Arab Rediscovery of Europe
- 1963 — *Thompson*, Making of the English Working Class
- 1965 — *Бахтин*, Творчество Франсуа Рабле
- 1965 — *Dodds*, Pagan and Christian in an Age of Anxiety
- 1967 — *Braudel*, Civilisation matérielle et capitalism
- 1971 — *Thomas*, Religion and the Decline of Magic
- 1972 — *Baxandall*, Painting and Experience in Fifteenth-
Century Italy
- 1972 — *Burke*, Culture and Society in Renaissance Italy
- 1973–1977 — *Zeldin*, France 1848–1945
- 1973 — *White*, Metahistory
- 1975 — *Certeau*, Une Politique de la langue
- 1975 — *Davis*, Society and Culture in Early Modern
France
- 1975 — *Foucault*, Surveiller et punir
- 1975 — *Le Roy Ladurie*, Montaillou
- 1975 — *Ginzburg*, Il formaggio e i vermi
- 1978 — *Burke*, Popular Culture in Early Modern Europe

- 1978 — *Camporesi*, Il Paese della Fame
1978 — *Duby*, Les Trois Ordres
1978 — *Flumphreys*, Anthropology and the Greeks
1978 — *Said*, Orientalism
1978 — *Skinner*, Foundations of Modern Political Thought
1979 — *Frykman and Lofgren*, Kultiverade manniskan
1979 — *Lyons*, Culture and Anarchy in Ireland
1979 — *Schorske*, Fin-de-Siecle Vienna
1980 — *Brown and Elliott*, A Palace for a King
1980 — *Greenblatt*, Renaissance Self-Fashioning
1980 — *Petrucci*, La scrittura
1981 — *Christian*, Local Religion in Sixteenth-Century Spain
1981 — *Гуревич*, Проблемы средневековой народной культуры
1981 — *Le Goff*, Naissance du Purgatoire
1981 — *Wiener*, English Culture and the Decline of the Industrial Spirit
1982 — *Corbin*, Ee Miasme et la jonquille
1982 — *Demos*, Entertaining Satan
1982 — *Isaac*, Transformation of Virginia
1982 — *Lewis*, The Muslim Discovery of Europe
1982 — *Wyatt-Brown*, Southern Honor
1983 — *Anderson*, Imagined Communities
1983 — *Hobsbawm and Ranger* (eds), Invention of Tradition
1984 — *Darnton*, Great Cat Massacre
1984–1998 — *Gay*, Bourgeois Experience
1984 — *Hunt*, Politics, Culture and Class in the French Revolution
1984–1993 — *Nora* (ed.), Lieux de memoire
1978 — *Spence*, The Memory Palace of Matteo Ricci
1985 — *Jouhaud*, Mazarinades

- 1985 — *Mintz*, Sweetness and Power
 1985 — *Sahlins*, Islands of History
 1985 — *Vigarello*, Le Propre et le sale
 1986 — *Hodder*, Reading the Past
 1986 — *McKenzie*, Bibliography and the Sociology of Texts
 1987 — *Bynum*, Holy Feast and Holy Fast
 1987 — *Campbell*, Romantic Ethic and Spirit of Consumerism
 1987 — *Davis*, Fiction in the Archives
 1987 — *Pomian*, Collectionneurs, amateurs et curieux
 1987 — *Schama*, Embarrassment of Riches
 1988 — *Briggs*, Victorian Things
 1988 — *Brown*, Body and Society
 1988 — *Chartier*, Cultural History
 1988 — *Greenblatt*, Shakespearian Negotiations
 1988 — *Guha and Spivak* (eds), Selected Subaltern Studies
 1988 — *Mitchell*, Colonizing Egypt
 1989 — *Fischer*, Albion's Seed
 1989 — *Freedberg*, Power of Images
 1989 — *Hunt* (ed.), New Cultural History
 1989 — *Roche*, Culture des apparences
 1990 — *Crouzet*, Guerriers de Dieu
 1990 — *Inden*, Imagining India
 1990 — *Kagan*, Lucretia's Dreams
 1990 — *Porter*, Mind-Forg'd Manacles
 1990 — *Winkler*, Constraints of Desire
 1991 — *Bremmer and Roodenburg* (eds), Cultural History of Gesture
 1991 — *Clendinnen*, Aztecs
 1991 — *Clunas*, Superfluous Things
 1991 — *Passerini*, Mussolini immaginario
 1991 — *Thomas*, Entangled Objects

- 1992 — *Alberro*, Les Espagnols dans le Mexique colonial
1992 — *Burke*, Fabrication of Louis XIV
1992 — *Lisón-Tolosana*, La imagen del rey
1992 — *Schindler*, Widerspenstige Leute
1992 — *Walkowitz*, City of Dreadful Delight
1993 — *Bartlett*, Making of Europe
1993 — *Biagioli*, Galileo Courtier
1993 — *Brewer and Porter* (eds), Consumption and the World of Goods
1993 — *Blackbourne*, Marpingen: Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany
1993 — *Shoshan*, Popular Culture in Medieval Cairo
1994 — *Corbin*, Les Cloches de la terre
1994 — *Лотман*, Беседы о русской культуре
1994 — *Schmitt*, Histoire des revenants
1994 — *Shapin*, Social History of Truth
1994 — *Smith*, Business of Alchemy
1994 — *Stearns and Stearns*, American Cool
1995 — *Petrucci*, Scrittura ultime
1995 — *Wortman*, Scenarios of Power
1996 — *Bayly*, Empire and Information
1996 — *Fujitani*, Splendid Monarchy
1997 — *Bremmer and Roodenburg* (eds), Cultural History of Humour
1997 — *Brewer*, Pleasures of the Imagination
1997 — *Dekker*, Lachen in de Gouden Eeuw
1998 — *Brook*, The Confusions of Pleasure 1998 Inglis, Sacred Places
1998 — *Johns*, The Nature of the Book 1998 Kornicki, The Book in Japan
1998 — *Schwarcz*, As barbas do imperador
1998 — *Clendinnen*, Reading the Holocaust
1999 — *Gruzinski*, La Pensée métisse
1999 — *Hoy*, Chasing Dirt

- 1999 — *Hunt and Bonnell* (eds), *Beyond the Cultural Turn*
- 1999 — *Rubin*, *Gentile Tales*
- 1999 — *Scott*, *Seeing like a State*
- 1999 — *Thiesse*, *La Creation des identites nationales*
- 2000 — *Burke*, *Social History of Knowledge*
- 2000 — *Drayton*, *Nature's Government*
- 2000 — *Elman*, *A Cultural History of Examinations*
- 2000 — *Groeber*, *Gefährliche Geschenke*
- 2000 — *Nagy*, *Le Don des larmes au Moyen Age*
- 2000 — *Martin*, *Naissance du livre modern*
- 2000 — *St George* (ed.), *Possible Pasts*
- 2000 — *Secord*, *Victorian Sensation*
- 2001 — *Bouza*, *Corre Manuscripto*
- 2001 — *Craveri*, *La civiltà della conversazione*
- 2001 — *Dirks*, *Castes of Mind*
- 2001 — *Higashibaba*, *Christianity in Early Modern Japan*
- 2001 — *Reddy*, *Navigation of Feeling*
- 2002 — *Lloyd*, *Ambitions of Curiosity*
- 2003 — *Clark* (ed.), *Culture Wars*
- 2004 — *Gruzinski*, *Les Quatre Parties du monde*
- 2004 — *Ikegami*, *Bonds of Civility*
- 2004 — *Inglis*, *Sacred Places*
- 2004 — *Koerner*, *Reformation of the Image*
- 2004 — *Peterson*, *Creative Writing*
- 2004 — *Roodenburg*, *The Eloquence of the Body*
- 2005 — *Bourke*, *Fear*
- 2005 — *Chartier*, *Inscrire et effacer*
- 2005 — *Lilti*, *Le Monde des salons*
- 2005 — *Metcalf*, *Go-betweens and the Colonization of Brazil*
- 2006 — *Berry*, *Japan in Print*
- 2006 — *Biow*, *The Culture of Cleanliness in Renaissance Italy*

- 2006 — *Capuzzo*, Culture del consumo
- 2006 — *Clark*, Academic Charisma
- 2006 — *Pollock*, The Language of the Gods in the World of Men
- 2007 — *Clark*, Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture
- 2007 — *Clunas*, Empire of Great Brightness
- 2007 — *Muchembled* (ed.), Cultural Exchange in Early Modern Europe
- 2007 — *Mulsow*, Die unanständige Gelehrtenrepublik
- 2007 — *Rüger*, The Great Naval Game

ЛИТЕРАТУРА ДЛЯ ДОПОЛНИТЕЛЬНОГО ЧТЕНИЯ

О понятиях культуры и истории культуральной истории см.: *Williams R. Culture and Society*. L., 1958, *Burke P. Varieties of Cultural History*. Cambridge, 1997 и *Kuper A. Culture: The Anthropologist's Account*. Cambridge, MA, 1999.

По отдельным темам, которые обсуждались в этой книге, упомянутые в основном тексте и в примечаниях работы могут быть использованы для дополнительного чтения.

Приведенные ниже 20 наименований составляют небольшую выборку первоклассных работ, опубликованных после 1980 г., доступных на английском языке и освещающих широкий спектр тем, стран и эпох.

Baker K. Inventing the French Revolution. Cambridge, 1990. Сборник блестящих очерков в духе новой культуральной истории.

Bartlett R. The Making of Europe: Conquest, Colonization and Cultural Change, 950–1350. L., 1993. Амбициозное и оригинальное исследование культурных последствий расширения европейских границ.

Belting H. Likeness and Presence: A History of the Image Before the Era of Art (1990) / engl. transl. Chicago, 1994. Историк искусства историзирует понятие искусства.

Berry M.E. Japan in Print: Information and Nation in the Early Modern Period. Berkeley, 2006. Книга о стимулировании национального самосознания посредством публикации справочной литературы.

Brewer J. The Pleasures of the Imagination: English Culture in the Eighteenth Century. L., 1997. Проницательная социальная история английской культуры в эпоху ее первой коммерциализации.

Brown P. The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity. L., 1988. Необычайно оригинальное исследование одного из наиболее выдающихся историков поздней античности.

Chartier R. Cultural History between Practices and Representations. Cambridge, 1988. Восемь очерков по истории Франции эпохи раннего Нового времени, иллюстрирующих важные проблемы культурной истории.

Clunas C. Empire of Great Brightness: Visual and Material Cultures of Ming China, 1368–1644. L., 2007. Оригинальный и заметный вклад в историю визуальной культуры.

Corbin A. The Foul and the Fragrant: Odor and the French Social Imagination (1982) / engl. transl. Leamington Spa, 1986. Исследование, которое позволяет почувствовать аромат исторической карты.

Crow T. Painters and Public Life in Eighteenth-Century Paris. Princeton, 1985. Политическая история живописи, опирающаяся на Хабермаса и идею «публичной сферы».

Ginzburg C. Myths, Emblems, Clues (1986) / engl. transl. L., 1990. Сборник статей, включающий знаменитый очерк об историческом свидетельстве как ряде улик.

Gluck C. Japan's Modern Myths: Ideology in the Late Meiji Period. Princeton, 1985. Образцовое исследование культурных последствий вестернизации и модернизации.

Gruzinski S. Conquest of Mexico: The Incorporation of Indian Societies into the Western World (1988) / engl. transl. Cambridge, 1993. Тонкое исследование встречи культур и социального воображения.

Ikegami E. Bonds of Civility: Aesthetic Networks and the Political Origins of Japanese Culture. Cambridge, 2005. Необычайно оригинальное исследование, связывающее возникновение поэтических обществ с рождением японской публичной сферы.

Inglis K.S. Sacred Places: War Memorials in the Australian Landscape. Melbourne, 1998. Знаменательная работа о памятниках с отсылкой к культуре Первой мировой войны.

Klaniczay G. The Uses of Supernatural Power. Cambridge, 1990. Десять статей по истории Центральной Европы, посвященных святым и шаманам, бородам и смеху.

Koerner J.L. The Reformation of the Image. L., 2004. Проницательное исследование Германии XVI столетия, построенное вокруг парадокса протестантского искусства, которое использует образы, чтобы доказать, что то, что оно показывает, — незримо.

Peterson D. Creative Writing: Translation, Bookkeeping, and the Work of Imagination in Colonial Kenya. L., 2004. Тонкое исследование встречи западных миссионеров и кикуйю и анализ различных пониманий грамотности.

Shapin S. A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England. Chicago, 1994. Убедительное сочетание социального и культурального подходов к истории науки.

Winter J. Sites of Memory, Sites of Mourning: The Great War in European Cultural History. Cambridge, 1995. Книга показывает, как опыт войны может быть интегрирован в историю культуры.

Научное издание
Серия «Исследования культуры»

ПИТЕР БЁРК

ЧТО ТАКОЕ КУЛЬТУРАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ?

Главный редактор
ВАЛЕРИЙ АНАШВИЛИ

Заведующая книжной редакцией
ЕЛЕНА БЕРЕЖНОВА

Редактор
МАРИЯ ЯНУШКЕВИЧ

Дизайн серии
ВАЛЕРИЙ КОРШУНОВ

Верстка
ЛЮБОВЬ РОЧЕВА

Корректор
ЯНА ЛЕБЕДЕВА

**НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ «ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ»
101000, Москва, ул. Мясницкая, 20
Тел./факс: (495) 611-15-52**

Подписано в печать 25.09.2015. Формат 84×108/32
Гарнитура Minion Pro. Усл. печ. л. 12,6. Уч.-изд. л. 9,7
Печать офсетная. Тираж 1000 экз.
Изд. № 1798. Заказ № К-4718.

Отпечатано в АО «ИПК «Чувашия»
428019, г. Чебоксары, пр. И. Яковлева, 13
Тел.: (8352) 64-24-00

Питер Бёрк

Что такое культуральная история?

ПИТЕР БЁРК — заслуженный профессор истории культуры Кембриджского университета (Великобритания).

Питеру Бёрку снова это удалось! Выдающийся исследователь Европы эпохи раннего Нового времени, Бёрк добавил важную работу к своим трудам о ремесле историка. С самых своих истоков в XIX веке «культуральная история» предстает перед нами в своих разнообразных и изменчивых формах и отношениях с другими дисциплинами — социальной историей, антропологией и литературоведением. Эта краткая и ясная книга доставит подлинное удовольствие любому читателю, желающему разобраться в том, чем же занимаются современные историки и что они могут предложить.

Натали Земон Дэвис, Университет Торонто

В области культуральной истории нет более ясного, более эрудированного и более человеческого голоса, чем голос Питера Бёрка. Эта книга вызывает настоящий восторг: опытный и надежный гид приглашает нас в увлекательное путешествие, показывая, как в прошлом люди пытались наполнить смыслом мир, в котором они жили.

Джей Уинтер, Йельский университет



В Ы С Ш А Я

. Ш К О Л А

Э К О Н О М И К И