
Ингерфлом К. С. Как осмыслить перемены, не пользуясь категориями разрыва и преемственности : герменевтический взгляд на революцию 1917 г. в свете истории понятий / пер. с исп. Л. В. Черниной ; под. ред. А. В. Марея, К. С. Ингерфлома ; вступ. ст. А. В. Марея // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2018. — Т. II, № 3. — С. 171–204.

История понятий: взгляд из-за океана

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-3-171-204.

Когда в отечественной исторической науке говорят об истории понятий, то, как правило, ссылаются на одну из двух основных школ — Кембриджскую, основателем и «лицом» которой стал Квентин Скиннер, или *Begriffsgeschichte*, основанную Райнхартом Козеллеком. Книги этих ученых переводятся, их идеи активно обсуждаются среди российских коллег. Парадокс данной ситуации, однако, заключается в том, что в европейской и, шире, в мировой гуманитарной науке уже давно существует третье поколение «истории понятий», известное также как Падуанская школа. Представлено оно, прежде всего, профессорами Падуанского университета Джузеппе Дузо и Сандро Киньолой. Примыкает к ним и испано-американское крыло исследователей, одним из наиболее ярких представителей которого следует признать Клаудио Серхио Ингерфлома, чья статья публикуется в этом номере нашего журнала.

Клаудио Ингерфлома, возглавляющего сейчас Центр истории понятий в университете Сан-Мартин в Буэнос-Айресе, можно назвать человеком трудной и яркой судьбы. Родившись в Аргентине, он закончил исторический факультет МГУ им. М. В. Ломоносова по кафедре истории Нового времени. Начал профессионально заниматься историей России, много лет работал в Париже, где в итоге достиг позиции старшего научного сотрудника в Национальном совете научных исследований. Неоднократно и подолгу жил в СССР, где близко сошелся с М. Я. Гефтером, а затем и в России, где, в частности, стал одним из основателей центра культурной антропологии им. Марка Блока (РГГУ). Перу Кл. Ингерфлома принадлежит большое количество работ по истории России Нового времени, однако последние годы значительная часть его исследований сконцентрирована не столько на конкретно-историческом материале, сколько на вопросах теории и методологии истории понятий. Один из основных вопросов, занимающих его как исследователя, касается применимости истории понятий к исследованию обществ за пределами

Западной Европы, применительно к которой были сформулированы основные постулаты этого направления.

В статье, предлагаемой вниманию читателя, Кл. Ингерфлом отталкивается от двух высказываний, внешне схожих между собой, но разделенных двумя столетиями: это отождествление Петра I с Антихристом и аналогичная характеристика, данная крестьянами коллективизации и, шире, власти большевиков. Сходство этих высказываний позволяет Ингерфлому поставить вопрос об эвристической ценности категорий разрыва и/или преемственности применительно к исследованию исторического процесса вообще и российской истории в частности. Опираясь методологически на широкий спектр французской и немецкой философии XX столетия (прежде всего, на работы Г. Гадамера, М. Хайдеггера, М. Фуко, Р. Козеллека), он рассматривает возможность применения к отечественной истории классического инструментария истории понятий (*Begriffsgeschichte*), разработанной Козеллеком и оспаривавшейся, в частности, Пококом. В этом плане данная статья интересна и еще с одной точки зрения, а именно в паре со статьей Дж. Покока, представляющей альтернативный подход к истории понятий и опубликованной в этом же номере нашего журнала.

А. М.

КЛАУДИО СЕРХИО ИНГЕРФЛОМ*

КАК ОСМЫСЛИТЬ ПЕРЕМЕНЫ, НЕ ПОЛЬЗУЯСЬ
КАТЕГОРИЯМИ РАЗРЫВА И ПРЕЕМСТВЕННОСТИ**ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА РЕВОЛЮЦИЮ 1917 Г.
В СВЕТЕ ИСТОРИИ ПОНЯТИЙПосвящается столетию со дня рождения моего учителя Михаила Яковлевича Гефтера,
постоянно «присутствующего» за моим рабочим столом.*Советская власть не от Бога, а от Антихриста.*

Ответ крестьян на принудительную коллективизацию (1929–1931)

Петр — Антихрист.

Народная характеристика политики Петра I (начало XVIII в.)

ОБЪЕКТ НАСТОЯЩЕГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Частота, с которой в исторической литературе встречаются категории *разрыв* и *преемственность*, весьма примечательна. Они образуют призму, через которую, как правило, понимаются отношения между событиями и временем. В моей области — русской истории — установление советского режима всегда концептуализировалось в категориях разрыва и/или преемственности по отношению к предыдущей имперской эпохе. Однако накопленные историографией знания каждый раз все сильнее противоречат этой концептуализации: доступный материал показывает, что важные элементы предшествующей структуры сохранялись в советской системе и *одновременно* многие факторы, присущие царизму, исчезли бесследно. Историография привычно разрешает это противоречие, разделяя сегменты, составляющие советскую реальность,

*Ингерфлом Клаудио Серхио, старший научный сотрудник Национального центра научных исследований (Париж); приглашенный профессор, Школа славянских и восточно-европейских исследований, Университетский колледж (Лондон); директор Центра по истории славянского мира и Центра исследований по истории понятий (*Begriffsgeschichte*) ун-та Сан-Мартин (Буэнос-Айрес), claudio.ingerfalom@gmail.com, mmendozah@gmail.com.

**© Философия. Журнал Высшей школы экономики. Перевод: © Л. В. Чернина. Оригинал: *Ingerfalom C. S. Cómo pensar los cambios sin las categorías de ruptura y continuidad : un enfoque hermenéutico de la revolución de 1917 a la luz de la historia de los conceptos // Res Publica. — 2006. — N° 16. — P. 129–152.* Первая версия опубликована на французском языке: *Ingerfalom C. S. Régime imperial — régime soviétique : ni rupture ni continuité // Espace Temps. — 2004. — N° 84/85/86. — P. 226–238.*

на новые и старые с целью вывести формулу удивительного эвристического значения: между царизмом и коммунизмом существуют моменты как разрыва, так и преемственности. И если кто-то задается вопросом, как осмыслить эту перемену глобально, то тут же дается исчерпывающий ответ: «советский феномен сложен, он состоит из разрывов и преемственностей». Как легко поймет читатель, это утверждение не только приводит к необходимости дробить событие до бесконечности, но и мешает осмыслить его, поскольку в каждом сегменте мы находим как сохраняющиеся, так и отмирающие элементы прошлого. Когда у полевого историка, каковым числит себя автор этой статьи, возникает необходимость понять, что возникает только сейчас, а что сохраняется из прошлого, если он не желает искусственно дробить политические изменения, то единственным возможным выходом для него остается покинуть узкие рамки нашей дисциплины и обратиться за другими формами осмысления перемен к философии. В той мере, в которой недействующая схема разрыва/преемственности попросту приводит в движение два времени — прошлое и настоящее — сравнение двух приведенных в эпиграфе высказываний порождает следующий вопрос: каковы временные условия изменения в истории?

Закончу этот раздел двумя замечаниями, которые могут помочь избежать недопонимания. Должен предупредить читателей, являющихся специалистами в области философии, что я подхожу к ней лишь как пользователь: я не только не претендую на то, чтобы добавить что-то к вашей дисциплине, но и использую ее исключительно применительно к своим проблемам. Второе предупреждение, предназначенное для моих коллег-историков, очень простое; но некоторые реакции, явно вдохновленные позитивистскими соображениями («зачем вам нужна вся эта философия?»), которые я услышал, делая доклады на эту тему во Франции, Англии и Соединенных Штатах, убедили меня в том, что необходимы некоторые объяснения. Каждый раз, когда мы, историки, оказывались в когнитивном тупике, мы делали успехи в понимании, если вместо того, чтобы еще больше накапливать знания, мы вносили изменения на эпистемологическом уровне. Другими словами, мы, историки, должны решительно отказаться от характерной для нас коллективной аллергии на теорию, так как мы всегда, сознательно или нет, действуем исходя из философских предпосылок. Когда эрудитские знания (для удобства дискурса я искусственно отделяю их от концептуальных инструментов, необходимых для их достижения) перестают укладываться в те категории интерпретации, которыми мы

пользуемся, приходит время переосмыслить предпосылки, на которые эти категории опираются.

Это исследование постоянно колеблется между историческими источниками и теорией. Таким путем я изучал народное и, подчас, метафорическое восприятие советского режима, которое не только не основывалось на логике разрыва/преемственности, но даже исключало ее: во время кампании по коллективизации многие крестьяне осуждали советскую власть и ее политику как творение *Антихриста* — персонажа, провозглашающего будущее, который несколько веков ассоциировался с народным противостоянием царизму. Это толкование в конце двадцатых — начале тридцатых годов превратило будущее и прошлое в настоящее. Таким образом, это высказывание содержит в себе структуру, лишаящую силы парадигму разрыва/преемственности, — в той мере, в которой она пытается объяснить и определить переменную, то есть отношение между историческими временами. Если это высказывание, как я попытаюсь показать, истинно, не будет излишней смелостью задаться вопросом о легитимности таких терминов, как «разрыв» и «преемственность».

ПРОБЛЕМЫ ВРЕМЕННОЙ АНАЛОГИИ

Распространение формулировок, идентифицирующих советскую власть и ее насильственные действия по коллективизации в сельском хозяйстве с Антихристом, приобрело в те годы особенно широкий размах¹. Эти формулировки изучали и соотносили с крестьянской «апокалиптической традицией», проводя определенную *аналогию*² со слухами, которые «в тех же выражениях»³ описывали Петра Великого. Помимо религиозных коннотаций метафора Антихриста выглядит вдвойне чуждой обычным сегодня толкованиям советского порядка, основанным, как правило, на точке зрения разрыва/преемственности, и, зачастую, выдвигающим тезис о радикальном разрыве с царистским прошлым. Антихрист в России — это часто одновременно метафора и понятие⁴,

¹Примеры апокалиптических слухов и сообщения о реакции партии, признающей, что эти слухи затрудняют образование колхозов и провоцируют беспорядки, фигурируют почти во всех публикациях источников на русском языке. По-английски см.: Viola, 1996: 56-66; Fitzpatrick, 1994: 6, 45-46, 214; Husband, 2000: 142-144.

²Этот термин присутствует в официальных сообщениях: Romano, 1999: 167.

³Viola, 1996: 47; Fitzpatrick, 1994: 45, 214.

⁴«Метафоры могут превращаться в понятия» (Koselleck, 1996: 60). Понятие Антихриста, возможно, не следует считать *базовым* и незаменимым для понимания российской

обладающее множеством семантических слоев и плохо приспособленное к идее разрыва, особенно радикального. Речь идет не только об устойчивости верования. Сфера религиозного в России XVII–XVIII вв. включала в себя комплекс отношений между монархом и его подданными, то есть то, что в XX в. относится скорее к социально-политической сфере. С тех пор эта метафора превратилась в «понятийное боевое оружие»⁵, и ее применение в 1929–1930 гг. в связи с таким социальным конфликтом, как коллективизация, бросается в глаза тем, что взывает к «современности несовременного, или наоборот — к несовременному в современности»⁶. Отождествление с Антихристом придает советской власти массу значений, которые восходят к разным эпохам и тем самым выходят за пределы дихотомии «диахрония-синхрония»⁷. Это указывает в данной метафоре на логику, не опирающуюся ни на противопоставление «разрыв/преемственность», ни на привычные формулы (разрыв или преемственность? Разрыв внутри преемственности? Разрыв и преемственность?). К какому другому механизму отношений между эпохами отсылает эта метафора? Какие категории, какие временные измерения вступают здесь в игру? К историку в этом вопросе предъявляются те же требования, что и к антропологу: он должен интерпретировать метафоры, чтобы восстановить когнитивные практики социальных акторов и знания, приобретенные ими⁸.

Необходимо два уточнения, чтобы избежать возможного недопонимания. Я не утверждаю, что высказывания об Антихристе были больше распространены среди крестьян, чем чисто политические формулировки или объяснения экономической невыгодности коллективизации. Я также не думаю, что религиозные и политические высказывания имеют взаимоисключающий характер. Наоборот, я попытаюсь показать, что они дополняют друг друга. Все, что я знаю о ситуации в деревнях, ставит передо мной ряд вопросов: почему крестьяне используют этот исторически нагруженный термин для описания советской власти, при том что *одно-*

политической истории, но во многих случаях этот термин синтезировал политические структуры и вызывал сопротивление и споры, то есть приводил к сочетанию условий, которые превращают слово в понятие.

⁵ *Kampfgebriff*. Выражение принадлежит Райнхарту Козеллеку: Koselleck, 1996: 68.

⁶ Koselleck, 1990: 318.

⁷ Об этой проблеме см. *ibid.*: 114.

⁸ Geertz, 1993: 27, 448–449.

ческие аргументы против ее политики?⁹ Почему дискурс об Антихристе воздействует на поведение крестьянства? Могла ли концептуализация советского политического режима в те времена не быть метафорической? Может ли эта метафора что-то рассказать нам о насилии и о государственном и политическом устройстве большевизма — что-то такое, что невозможно объяснить ни современным языком, которым пользовались в том числе и крестьяне, ни теоретическим (философским) языком, существовавшим в ту эпоху?¹⁰ В конечном итоге, по словам Линна Вайолы, «апокалиптическое предвидение» породило «альтернативную истину [...] для наблюдения и оценки советской власти»¹¹. Какую?¹²

СЕМАНТИЧЕСКИЕ СЛОИ АНТИХРИСТА:

РЕЛИГИОЗНЫЙ, ДЕСПОТИЧЕСКИЙ И АНТИПОЛИТИЧЕСКИЙ ПЕРСОНАЖ

Чтобы исследовать временную глубину метафоры, необходимо вкратце объяснить существующее в России перекрестье между высказыванием об Антихристе и изменениями политического. На протяжении XVI в. московские элиты мыслили о судьбе царства в терминах Откровения. Иван IV Грозный основал самодержавие и отстоял свое право на то, чтобы быть единственным толкователем Бога на земле. Но было и еще кое-что: Бог дал ему разрешение выражать Его волю через царское поведение, которое могло противоречить закону, обычаю и даже слову Церкви. В той мере, в которой эта концепция была воплощена, население оказалось лишенным любых критериев для оценки легитимности

⁹Это явление возвращает нас к различным символическим и понятийным системам. Существование «„архаично-магических“ и „развито-рациональных“ теорий власти, бытующих бок-о-бок» наблюдалось и в других обществах. См. Geertz, 1993: 320.

¹⁰Говоря об «ужасах XX века», Лео Штраус писал: «С другой стороны, когда нам пришлось столкнуться с тиранией лицом к лицу — с тиранией, которая превзошла самые отважные догадки самых пронизательнейших мыслителей прошлого, — наша политическая теория оказалась бессильна распознать ее» (Strauss, 1997: 38 = Штраус, Россигус, 2006: 64).

¹¹Viola, 1996: 65.

¹²Этот вопрос противоречит всякой эволюционной логике, поскольку предполагает, что современное мышление не имеет монополии на знание. Ср. Wittgenstein, 1982. Этот вопрос вводит в источниковедческую работу герменевтический вопрос об истине, приложимой к каждому сознанию (эстетическому, историческому, политическому, религиозному). Ср. Gadamer, 1996: 116–117. Здесь мы приближаемся к истине в истории, которая не обладая ни монополией на субъективность, открывающей возможность всевозможным видам релятивизма, ни истиной, абсолютно не зависящей от интерпретатора, но являющейся идеалом объективности современной науки. См. об этом разъяснения в книге: Grondin, 1993: 223–233 и Grondin, 2003: 77, 82–83.

власти, что неизбежно привело к полному смешению истинного и ложного. Так что автократия выражалась здесь не в виде абсолютизма, а в виде деспотического режима. Петр Великий укрепил этот порядок. Особенное внимание он уделял тому, чтобы объединить в себе светскую власть и высший авторитет в вопросах веры. Среди его действий, вызвавших наибольшее сопротивление и, в частности, отождествление царя с Антихристом, достаточно упомянуть Регламент 1722 г., в котором говорилось, что с этого времени каждый монарх может абсолютно свободно назначать себе наследника. Петр обязал своих подданных дать клятву верности неназванному наследнику, так как тот еще не был назначен. Смешение того, что мы сегодня называем религиозным и мирским, и путаница между истинным и ложным привели к примечательной реакции: как тот, кто приписывал себе божественное право выбрать монарха, так и неизвестный будущий император не могли быть никем иным, кроме как Антихристом. Народ буквально толковал слова Петра в том смысле, что «любой может стать царем». Почему антихрист Петр — единственный, кто мог назвать императора? За последующий век десятки «самозванцев»¹³, лжецарей и лжецаревичей, наводнили страну, вызывая беспорядки от мелких бунтов до гигантского восстания Пугачева. Общая сакрализация монарха (теория двух тел короля в России XVII–XIX в. не действовала) не допускала, чтобы монарх был одновременно настоящим царем и плохим царем. Народное мнение три столетия было таково, что если царь плохой, значит он самозванец, который пытается сойти за настоящего царя. А настоящего, конечно же, похитили или убили вельможи, не желающие народного блага¹⁴. Но те, кто взбунтовался, потому что увидели причину своих невзгод в ложности физического тела царя, не имели возможности осмыслить соотношение между мотивами недовольства и правящим режимом.

У Антихриста было большое будущее, когда речь шла о выражении недовольства в любой форме: Александр I, Николай I, Александр II, Александр III, Николай II, Ленин и Сталин не избегли отождествления с Антихристом. Во время голода 1891 г. возникли слухи, что добровольцы, которые приезжают из городов в села, чтобы бороться с голодом,

¹³Традиционный перевод *impostor* («мошенник») умаляет этот феномен, поскольку русское слово «самозванец» предполагает, что он «сам назвал себя царем», в отличие от тех, кто был «призван» Богом.

¹⁴См. Ingerflom, 1996: 733–757 (= Ингерфлом, 2003: 65–96).

на самом деле АНТИХРИСТОВЫ СЛУГИ. Привыкшие не доверять любой помощи и любой переписи, которая обычно проводилась, чтобы обеспечить уплату налогов и набор на военную службу, крестьяне с подозрением относились к этим добровольцам, которые рассчитывали порции в передвижных столовых, организованных благотворительными обществами¹⁵. По аналогичным причинам крестьяне силой выгоняли чиновников, посланных для проведения переписей 1897, 1926 и 1937 гг. Эти случайно выбранные примеры не исчерпывают ситуацию, но их достаточно, чтобы показать, что об Антихристе постоянно вспоминали в ходе социальных, политических и символических конфликтов. Постоянство этого явления, несмотря на значительные различия в материальном его выражении (бунты, беспорядки, статьи, официальные речи, письма и т. д.), казалось бы, указывает на константу сопротивления, восстания. Но это обманчивое впечатление. Среди этого движения возникает БУРЛЕНИЕ, как любил говорить Мишель Фуко, которое разрушает ровную картину¹⁶. Такое бурление привело к событию, разбивавшемуся без участия антихристов и лжецарей — революции 1905 г.

УНИВЕРСАЛИЗАЦИЯ СОВРЕМЕННОЙ ФОРМЫ ПОЛИТИЧЕСКОГО

Антихрист сходит с российской сцены, когда там появляется современная политика. Поясим используемые термины, поскольку историография за некоторыми примечательными исключениями утверждает, что Россия вступила в политический модерн с Петром Первым, за два столетия до описываемых нами событий. Революция 1905 г. была делом рук тех, кто требовал вместо сословного общества, чья легитимность коренилась в естественном порядке, общества юридически равных индивидов и народного суверенитета. Только в 1905 г. страна принудительным образом перешла к той форме политического, которая, под иными небесами, возникла еще в эпоху Возрождения и приобрела современную форму в XIX в.: имманентность политических целей, автономия политического пространства, признание народного суверенитета, универсализация политики, то есть воплощение этого признания в речи и в действиях коллективных акторов, выражающих себя в автономном пространстве политического; политическое устройство социальных классов, противостояние альтернативных проектов политической власти и общества

¹⁵Короленко, 1914: 208–213.

¹⁶Foucault, 1969: 13 (= Фуко, Ракова и Серебрянникова, 2004: 40).

и т.д.¹⁷ Россия XVII–XVIII вв. не знала современной политики. Робкая, рудиментарная, аристократическая, но современная форма политического действительно существовала в самом конце XVIII в., но чтобы сама идея политического перешла узкие рамки знатных элит, ей необходимо было найти воплощение в представительных учреждениях. В течение XIX в., когда политика уже стояла у дверей, самодержавие выбрало другой путь и продемонстрировало системную антиполитическую волю. Оно препятствовало универсализации политики и удерживало ее в тесных границах высшей бюрократии, тяготевшей ко двору. К середине века империя открыла для себя новые институциональные пространства и новые подходы к праву, собственности, управлению и т. д., но сторонники этих новшеств не могли или не хотели распространить новые политические веяния на все общество целиком¹⁸. То, что самодержавие могло уступить, а общество получить посредством реформ, было столь малым, что страна взорвалась. Универсализация политики в России началась с революции 1905 г.

Пришествие Антихриста, многократно предсказанное церковными и народными текстами, с XVII в. все время задерживалось. Эта задержка совершенно не умаляла веру: в условиях, когда христианское учение помещало горизонт надежды в самом отдаленном будущем, «несбывшееся пророчество могло постоянно отодвигаться»¹⁹. Если земной опыт противоречит пророчеству, это не страшно: апокалиптические ожидания сохранялись постоянно, потому что они поддерживались верой и не имели отношения к здешнему миру. Современность привнесла такие глубинные трансформации в пространство опыта, что эсхатология уже не могла оставаться неизменной. С этого момента возник новый горизонт надежды, связанный с представлением о прогрессе. Прогноз имманентных целей и их достижение «превратились в элементы легитимации политического действия»²⁰. Но для реализации этих действий коллективным акторам приходилось изменять идентичность. В начале революции 1905 г. ходили слухи о какой-то «Золотой грамоте», которую приписывали Николаю II и в которой якобы содержался указ о конфискации помещичьих земель по модели, используемой с XVIII в.²¹ Но

¹⁷Guerra, 1998: 109–139. Lefort, 1986: 8–9; Daalder, 1987: 22–43; Senellart, 1989: 34, 69, 86; Walzer, 1989: 211–219.

¹⁸Kassow, 1991: 367; Brower, 1990: Passim.

¹⁹Koselleck, 1990: 317.

²⁰Ср. *ibid.*: 318.

²¹Ascher, 1988: 161.

политическое оружие уже было выковано. Не успел выйти Указ от 18 февраля, в котором сообщалось о будущем созыве представительного органа и населению предлагалось отправлять свои предложения, как деревня ответила на это мирскими приговорами, требования которых смешались с требованиями города. В конце июля собрался первый съезд Всероссийского крестьянского союза. На апрельских выборах в Думу 1906 г. крестьяне в массовом порядке поддержали *политические* альтернативы самодержавию. Очевидно, этот процесс не повлиял таким же образом ни на все население каждой деревни, ни на весь крестьянский мир, однако и отход на задний план старых форм противодействия, и распространение современной политики налицо. В этой связи можно проследить развитие политического поведения вплоть до коллективизации. В этом смысле крестьяне вели себя, как дворянство под угрозой экспроприации земель в 1905 г. или как рабочие, которые отстаивали как свои интересы на заводах так и советскую власть: все они действуют как «социальные классы с политическими целями». Эти акторы представляют интересы коллективного организма в противовес другим и в то же время открыто выступают против природы власти (а не против самозванства ее обладателя) с целью получить возможность сопротивляться ей, влиять на нее или завоевывать ее. В ходе того же движения, которое приводит к их сплочению, классы способствуют универсализации политики и создают пространство, в котором социально-экономические акторы становятся также политическими. Политическое становление социальных классов и политического в России были единым и нераздельным явлением²².

Как мы видим, существует явное соотношение между, с одной стороны, народным насилием, оставившим поиски истинного царя так же, как и оппозиции типа «Христос/Антихрист» и, с другой, новыми формами коллективной идентичности и невысказанными претензиями на власть (дискурс Откровения был заменен политическим дискурсом). Эти перемены приводят к становлению политического порядка и являются неотъемлемой его частью, но они лишены независимости. Напротив, они зависят друг от друга, как кольца Борромео, которые

²²Rieber, 1982: 426. Я использую слово «класс», следуя терминологии, принятой как в ту эпоху, так и в научной литературе, однако историки уже отмечали, что эта категория на отражает гетерогенности рассматриваемых социальных групп. Система «сословий» распалась, но ей на смену не пришла система «классов» с четкими границами.

Лакан использует, чтобы объяснить связь между воображаемым, истинным и символическим²³. Если один из элементов распадется, то и другие тоже. Политический порядок зависит от их сочетания.

«ДЕЙСТВИЕ ИСТОРИИ»

Буря, разразившаяся вследствие событий 1917 г., еще не утихла, как на горизонте снова появился Антихрист. Как это произошло? Что это — повторение? Историкю следует здесь быть осторожным. Если признать, что аналогия, прячущаяся под покровом «крестьянской традиции» (ментальности, культуры и т. д.), живет в сознании далеко от рационализма и «научных» объяснений, которые считаются единственным познающим подходом к социально-политической реальности, то вопрос о возможной истинности метафоры следует отбросить с самого начала. Очевидно, что неизбежное различие между эпохами мешает признать за временными аналогиями реальное эвристическое значение. Это предубеждение против «исторически различных эпох» очень стойкое и может отсылать к теории разрыва, особенно у Мишеля Фуко. Разумеется, невозможно двигаться вперед, если игнорировать этот теоретический дискурс²⁴. Однако речь идет о том, чтобы думать не *вопреки* Фуко, а *после* него. Невозможно обосновать эвристическое использование временной аналогии, которая воспринимается как источник истины просто в силу скопления фактов. Необходимо представить теоретические условия, которые узаконивают такое использование. Укажу три таких условия.

Первое состоит в том, чтобы позволить удивлению, вызванному аналогией, оказывать определенное воздействие, не игнорировать его и не поддаваться ментальному комфорту, ссылаясь на «традицию» (которая считается чем-то сторонним по отношению к нам), тем самым закрывая глаза на вопрос, поставленный тем фактом, который удивляет. Речь идет о сохранении субъективной позиции толкователя, которая присутствует при любой попытке понять инаковость. В той мере, в которой эта

²³Lacan, 1976: 58.

²⁴«Поначалу нам требуется провести сугубо негативную работу: освободиться от хаоса тех понятий, которые (каждое по-своему) затемняют понятие прерывности. [...] Таково, например, понятие традиции, сообщающее особый временной статус последовательным и тождественным (или, по крайней мере, аналогичным) совокупностям феноменов» (Foucault, 1969: 31 = Фуко, Ракова и Серебрянникова, 2004: 23). Однако Фуко до конца жизни отвергал обычное прочтение своих трудов, подчеркивающее момент прерывности; см. Foucault, 1994a: 143, 409–410, Foucault, 1994b: 23.

позиция сопровождается определенной осознаваемой степенью когнитивной неуверенности, существует гарантия, что вопросы, порожденные удивлением, не будут поспешно сняты²⁵.

Второе условие состоит в том, чтобы воспринимать действующих лиц истории серьезно: вопреки эволюционизму предположим легитимность этих акторов и решительно отделим рассуждения, которые подменяют инаковость наивностью²⁶. Здесь мы видим, насколько весом предрассудок герменевтического круга в интерпретации историка, поскольку если он признает, что акторы легитимны, естественным образом возникает вопрос: какая истина кроется в отождествлении советской власти с Антихристом?

Третье условие, несомненно, имеет решающее значение. Временная аналогия с XVIII в., порожденная высказыванием 1929 г., связывает две эпохи, делая одновременным неодновременное и преодолевая альтернативу «синхрония/диахрония». Связь между этими эпохами осознается, если принять во внимание соотношение времен (будущее — прошлое — настоящее), которые Райнхарт Козеллек, в свою очередь, располагает в трех комбинациях, чтобы определить длительность (*Dauer*), изменение (*Wechsel*) и единство (*Einmaligkeit*) событий и их последствий, то есть «сложность временных перекрестков в истории». Козеллек, таким образом, допускает, применительно к истории, возможность, установленную Хайдеггером, что время разворачивается так, как человек вопрошает бытие²⁷. Но акт понимания, отмечает в другом месте немецкий историк, связан не только с ходом времен, но и с центральным в философии Ганса-Георга Гадамера понятием *Wirkungsgeschichte*, которое Жан Гронден перевел как «работа истории»²⁸. Поскольку вопрос бытия имеет временной характер, утверждает Гадамер вслед за Хайдеггером, человек оказывается включен в «работу истории» посредством языка²⁹. Временная аналогия образована тем же типом посредничества, которому она сама дала приют. Как это функционирует?

Со ссылкой на Поля Рикёра мы можем сказать, что это построение основывается на диалектике двух полюсов акта воспоминания (*souvenir*), который французский философ называет «попыткой или усилием

²⁵Gadamer, 1995: 148; Wittgenstein, 1980: 5; Momigliano, 1979: 38.

²⁶См. Wittgenstein, 1982: № 10.

²⁷Koselleck, 1988: 19. Существует издание на испанском языке: Koselleck, 2001: 118–119.

²⁸Причины, лежащие в основе такого перевода, изложены в статье: Grondin, 1981, перепечатано в книге: Grondin, 1993: 218.

²⁹Koselleck, 1997: 182 и Gadamer, 1996: 322.

по вспоминанию» (*rappel*) и «простым воскрешением в памяти». Единство двух полюсов располагается на временной дистанции, которую простое воскрешение в памяти проходит от первого впечатления до настоящего времени; и наоборот — путем усилия вспоминания (*rappel*). Усилие вспоминания представляет собой активный поиск. Простое воскрешение в памяти — это простое воспоминание, существующее как *воздействие*, как память-привычка (Бергсон), где накопленный ранее опыт включается в бытие в настоящем, не будучи определяем как причастный к прошлому³⁰. Человеческое существо переживает различные обстоятельства под воздействием прошлого, эти обстоятельства представляют собой признак «работы истории», которая часто действует без того, чтобы человек осознал ее. «Действие этой работы истории обнаруживается во всяком понимании»³¹, то есть не только у историков, но и у любого исторического актора³².

Человеческие существа представляют собой *объекты* истории: те, кто считаются обычно самыми активными (например, большевистские вожди), являются не меньшими жертвами истории, чем массы³³. Должны ли мы видеть в «работе истории» вид позднего гегельянства, которое воспринимает историю как бытие в себе, как вневременную абстракцию? Нам интереснее видеть в ней разрушение претензии на объективность; например, у историков, которые держатся за иллюзию, что они смотрят на объект исследования со стороны или могут отделить действия исторического персонажа от «работы истории» и сделать вывод о «радикальном разрыве». Идея разрыва несопоставима с идеей работы истории³⁴. Актор-толкователь, субъект понимания и действия, не может ни выйти за пределы своей традиции, ни распоряжаться ею свободно. Отсюда внимание Гадамера «к факту, что мы не вполне хозяева собственным предрассудкам, потому что они происходят из глубины и из традиций, которые мы не в состоянии осознать полностью [...] Понимание всегда

³⁰Ricoeur, 2000: сар. 1 (= Рикёр, Блауберг и др., 2004: 40).

³¹Gadamer, 1996: 323 (= Гадамер, Бурова, 1988: 355).

³²«Мы никогда не попадаем в абсолютную позицию новаторов, мы всегда находимся в относительной ситуации наследников» (Ricoeur, 1985: 400).

³³См. *ibid.*: 391.

³⁴Вспомним параллельно соображение Рикёра: сведение трансформации к простому обрубанию напоминает концепцию времени, относящуюся к VI–V вв. до н. э. (*ibid.*: 395–396). Идея пространства и времени, представляющих собой две минимальные и нераздельные части, подтверждала в те времена гипотезу, которую мы сегодня назовем радикальной прерывностью. См. Varreau, 1972: 205; Caveing, 1982.

связано с предрассудками, которые не всегда можно заметить»³⁵. Достаточно еще раз вспомнить большевиков в момент прихода к власти, чтобы понять, какие исторические и политические механизмы запускает эта философская позиция. Современная герменевтика не может иметь «абсолютного начала [...] независимого от традиции», — пишет Жан Гронден. Этот автор утверждает, что «идея нового начала, *tabula rasa* [...] никогда не существовала в мышлении Гадамера»³⁶. Когда идея разрыва эксплицитно и последовательно применяется к советскому режиму, как, например, в работах Мартина Малии, мы сталкиваемся с *tabula rasa*³⁷. Эта интерпретация основана на онтологии *вот-бытия* (*Dasein*), не имеющей временного измерения. Субъект этой онтологии не подчиняется работе истории, наоборот, он наделен прозрачным сознанием: его отношения с прошлым не могут быть ничем, кроме добровольного акта воскрешения его в памяти. Большевики, как и любые другие вожди, которых охватывает эта гипотеза, не нуждаются ни в каком далеком предшественнике «для принятия решений»; иначе мы оказались бы перед «своего рода таинственной реинкарнацией»³⁸.

РАЗРЫВ И ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ: ДВА ТЕРМИНА БЕЗ ЭВРИСТИЧЕСКОГО СМЫСЛА

Отказ от радикального разрыва не обязывает нас останавливаться на преемственности³⁹. Можем ли мы сместить фокус спора? Если разрыв/преемственность противопоставлены друг другу в формуле, которая превратилась в общее место (разрыв или преемственность?), то причина здесь в том,

³⁵Grondin, 2003: 80.

³⁶Grondin, 1999: 11, 128, 147. См. также Ricoeur, 1985: 383: «Идея новых времен представляется нам подозрительной по ряду аспектов».

³⁷Malia, 1995: 573. *Tabula rasa* подразумевает, что большевики построили бы социализм, без влияния прошлого. Автор признает «сходство между старой Россией и советской Россией», но любые эти сходства «не означают преемственности» (*ibid.*: 79). Однако он признает бесспорную «преемственность» (*ibid.*: 274): изменения в русской истории всегда происходили сверху. Правда, эта преемственность ничего не объясняет, поскольку в установлении советской власти все определяет совершенно новое явление — марксистская идеология. Следовательно, нет никакой «преемственности с прошлым» (*ibid.*: 275). Это объясняет тезис о «радикальном разрыве» (*ibid.*: 79).

³⁸См. *ibid.*: 79, 274.

³⁹Мартин Малия предлагает историкам альтернативу: или они соглашаются с «разрывом», или встают на позиции преемственности в духе Ричарда Пайпса. См. Malia, 2001. Для К. Лефора дилемма состоит в противостоянии разлома и восстановления/возрождения. Ср. Lefort, 1999: 176. Среди историков, которые отказываются от подобной альтернативы см. Kondratieva, 2002 (= Кондратьева, 2006).

что эти термины подразумевают обычные следствия: раскол, внезапное отделение или постоянство и устойчивость. Но в силу жесткости и исключительности эти явления плохо сочетаются с гибкостью и вариативностью человеческих действий, поэтому исследователи пытались либо избежать противопоставления («история творится одновременно разрывом и преемственностью»⁴⁰), подчеркивая его «зыбкость» и призывая отказаться от него⁴¹, либо смягчить его (разрыв в преемственности), добавляя прилагательные (частичная преемственность, неполный разрыв). В приложении к сложному объекту формулы «разрыв и преемственность» и «разрыв в преемственности» означают, что одни элементы этого объекта исчезли, а другие сохранились⁴². Но все эти действия лишь сдвигают традиционные границы категорий разрыва и преемственности с глобального объекта исследования до тех элементов, которые составляют этот глобальный объект, но не отменяют их. При изучении событий через призму разрыва/преемственности нельзя удовлетворяться утверждением о присутствии разрыва (или преемственности). Применение этих терминов под угрозой нарушения рассуждений на полдороге обязывает нас уточнить, что именно прекратило существовать, а что сохранилось. Французский антрополог Жерар Ланкло уже отмечал невозможность провести четкую демаркационную линию и точно обозначить, что именно сохраняется, а что изменяется.

Операция, которая претендует на то, чтобы установить процент сохранности или изменений, абсурдна, столь же бессмысленна попытка определить тот порог, пересечение которого означает наличие изменений, а непересечение — преемственность. Науки о культуре не располагают измерительным инструментом для объективного подсчета изменения⁴³.

В этом онтология и история едины⁴⁴. Поэтому трудность состоит не

⁴⁰Laflamme, 1981: 37.

⁴¹Ricœur, 1985: 392; Sahlins, 1987: 144.

⁴²Davallon, 2000: 9–11.

⁴³Lenclud, 1994: 30.

⁴⁴Я совершенно согласен с Х. Л. Вильяканьясом Берлангой, который пишет: «В этом проявляется переходящая природа человека и следовательно переходящая природа истории» (Villacañas Berlanga, 2003: 78). Однако спор остается открытым. Хотя Козеллек вспоминает, что, по Хайдеггеру, «временной характер человеческого бытия превращается в условие существования всей истории вообще», он сразу добавляет: «Вопрос о том, можно ли ясно вывести интересующие структуры истории из анализа Бытия (*Dasein*), остается открытым» (Koselleck, 1990: 328 п. 4). По словам Ж.-Ф. Куртина, «вместе с Хайдеггером мы можем говорить об онтологии истории, соответствующей общему движению *Sein und Zeit*, состоящему в сведении возможности историчности к фундаментальной онтологии, к характеристике и способу *вот-бытия*, в соответствии с обязательным этапом времен-

в качестве инструмента, не в его недостаточной эвристической силе. Она состоит в ее «объекте», который постоянно ускользает от нас: в человеке и его действиях, которые соединяются в преходящей сложности, которую невозможно зафиксировать. В этом можно увидеть еще один недостаток парадигмы разрыва/преемственности. Глубоко историчный характер человеческого *вот-бытия*, всецело противоречащий его объективации, означает, что то, что отличает человека от вещей — это *возможность быть*, то есть возможность выйти за пределы *просто существующей* реальности. Человек проявляется в мире динамично, «преодолевая нечто», но в виде «проекта»⁴⁵. Его существование «всегда содержит ситуацию, перспективу и горизонт»⁴⁶. Эта онтология смецает центр тяжести истории с прошлого на будущее⁴⁷. А вот центр тяжести категорий разрыва и преемственности, разрозненных, соединенных или смягченных, остается в прошлом. Это не связано, например, с тем, что интерпретации, основанные на разрыве/преемственности, игнорируют коммунистические цели — то есть будущее. Ни разрыв, ни преемственность не заставляют связывать будущее с опытом самодержавного прошлого, которое воздействовало на акторов, а также изучать эту связь применительно к настоящему тех же акторов. В конце концов, очевидно, что обе эти категории, разрыв и преемственность, могут описывать исключительно разрыв или преемственность, то есть лишь один из аспектов того, что могло произойти⁴⁸. Однако смысл перемен возникает в *связи*, существующей между тем, что можно признать прошлым в настоящем, и воздействием, которое оказывает будущая перспектива на нынешнее прошлое. Эта диалектика не только отсутствует в рассуждениях о разрыве и/или преемственности, но и разворачивается в других категориях. Я имею в виду категории, которые Козеллек

ного — которое понимается как временное *вот-бытие*, отличающееся от космического аристотелевского времени — историчностью» (Courtine, 1998: 203).

⁴⁵Vattimo, 1985: 29.

⁴⁶Gadamer, 1995: 63–64, 65.

⁴⁷Dastur, 1990: 85.

⁴⁸Конечно, уже говорилось, что преемственность — это не просто постоянное накопление событий/ступеней, а нечто, зависящее от воздействия одной цивилизации на другую, хронологически прилегающую к ней. Однако пытаясь точнее определить, что же такое преемственность, мы рискуем противоречить самому смыслу слова. С другой стороны, при самом точном определении термин все равно не отдает должное хронологической сложности события. Ср. Vochnet, 1973: 503.

назвал пространством опыта и горизонтом надежды, поскольку они позволяют ввести временное измерение в изучаемую нами историю⁴⁹.

Конечно, Козеллек тоже говорит о разобщении между прошлым и будущим, и очевидно, что потенциальные возможности прошлого не бесконечны. Это разобщение с точки зрения актора конца Нового времени предполагает прошлое, которое уже прошло, потому что будущее этого прошлого отделилось от него, и для актора превратилось в нынешнее прошлое (например, проекты будущего, которые разрабатывались в XVIII в., уже не опирались на опыт, определявшийся христианской надеждой на грядущий конец света, но в то же время эти проекты разными путями сохраняли актуальность). Как известно, для Германии и в целом для Западной Европы Козеллек помещает это разобщение в медленный переход от шестнадцатого века к восемнадцатому, то есть между двумя различными типами восприятия отношений опыта и ожидаемого. Сперва ожидаемое известно с давних времен, предвидено христианством и ограничено Страшным судом. Затем философия истории и идея прогресса освобождают Новое время от его собственно-го прошлого. Между трансцендентностью и имманентностью, между ограниченным и безграничным вырабатывается линейная концепция времени, которая оставляет будущее на земле открытым. Разобщение между прошлым и будущим соответствует западноевропейскому видению, которое претендует на универсальность. Однако она возникает в разном ритме, в зависимости от страны, социальной группы и сферы человеческой деятельности.

В века медленного распада древнего мира и возникновения мира модерна Козеллек помещает более короткий период, знаменитое *Sattelzeit* («седловое время», или «верхом между двумя периодами» как подсказывает конный образ, присутствующий в немецком слове), который простирается с середины XVIII в. до середины XIX в. Интересно отметить подчеркнутую Джоном Пококом связь, если не сказать взаимозависимость, между историей понятий как научной дисциплиной и SATTELZEIT, чтобы оспорить его существование применительно к английской истории⁵⁰. В своей критике Покок сосредоточился на одном пункте: по его мнению, английская история XVII–XIX вв. обладает иной

⁴⁹Возражения, высказанные в предыдущей сноске, относятся так же и к «прерывности». Это «негативный» аспект, который предполагает преемственность. Он дает приоритет отношениям между настоящим и прошлым. Ср. Gerschenkron, 1968: 11–39.

⁵⁰Росcock, 1996: 56–58.

структурой, не похожей на описанную Козеллеком для Германии. На смену «дискурсам» XVIII в., корни которых можно проследить в двух предшествующих столетиях, приходит викторианский дискурс, но они не исчезают из-за него и не становятся архаичными. Поэтому здесь не было бы перехода от Старого порядка с его весьма специфическими политическим и социальными понятиями к пост-революционной эпохе с ее абстрактными и универсальными понятиями. По мнению Покока, британский Старый порядок, если вообще и существовал, «был не фрагментарным», а «объединенным под центральной и мощной властью, хотя и оставался нестабильным»⁵¹. Это описание гомогенного британского Старого порядка удивляет, но одновременно заставляет задуматься об историографическом применении понятия *Sattelzeit*. Отвечая Пококу, Козеллек указывает, что этот термин изначально использовался, чтобы упростить текст и получить финансирование «Словаря основных исторических понятий»⁵², а «в результате вместо продвижения вперед все стало еще более мутно». Козеллек добавляет:

Возможно, *Schwellenzeit* [термин, который можно перевести только описательно: *порог*, который одновременно является *эпохой*⁵³] был бы менее двусмысленной метафорой. В любом случае, гипотезы о существовании аналогичного периода не играют никакой роли в методе, используемом в *Begriffsgeschichte*. *Sattelzeit* — это не онтологическое понятие, и оно не связано ни с каким национальным языком⁵⁴.

Здесь важно подчеркнуть, что уточнение Козеллека отменяет обременение, поскольку освобождает практику истории понятий от риска евроцентризма (или германоцентризма), который существовал бы при поисках эквивалентов *Sattelzeit* в других историях, с неизбежным следствием — предположить, что процесс модернизации повсюду был структурно схож с немецким примером⁵⁵. Но эти две метафоры — *Sattelzeit* и *Schwellenzeit* — все еще составляют часть видения перемен, которое может показаться вторичным; его двусмысленность позволяет спросить: видит ли их Козеллек как разрыв?⁵⁶

⁵¹Pocock, 1996.

⁵²Geschichtliche Grundbegriffe..., 1972–1993.

⁵³См. выражение «временной пороги», предложенное в статье: Duso, 1998: 47.

⁵⁴Koselleck, 1996: 69.

⁵⁵О многообразии модернизаций см. например: Chatterjee, 1997.

⁵⁶Palti, 2004: 47.

Другими словами, критика, направленная против истории понятий, оспаривает ее не в целом, как дисциплину, но при двойном условии: не забывая уточнение Козеллека о различии между методом и *Sattelzeit* и не мыслить в категориях разрыва — операция простая с временной точки зрения, по крайней мере, если уважать узкий смысл этого слова, — то, что в реальности представляет собой очень сложный временной феномен, связанный со всей *эпохой* распада древнего мира и возникновения нового. Но мне как специалисту по истории России, как и коллегам, занимающимся другими странами, пришлось столкнуться с тем же седловым периодом, который Покок отметил в английской истории, то есть с «очень сложными проблемами, вызванными устойчивостью и изменениями» в дискурсах и понятиях с течением времени. Некоторые авторы уже отмечали, какое воздействие оказывает представление о *Schwelldenzeit*, понимаемом как разрыв, на историографическую практику. Это видение приводит к отрицанию концептуального осадка, присутствующего в словах, распространенных с начала Нового времени⁵⁷. В философском плане оно позволяет создать практически непреодолимые трещины («слишком резкие разломы») между древним и модерным миром⁵⁸. В конечном счете, восприятие в терминах разрыва игнорирует сложные отношения между двумя различными и не обязательно синхронными сериями перемен: теми, что происходят в эмпирическом мире, и теми, которые реорганизуют весь теоретический горизонт и в лоне которых понятия обладают значением⁵⁹. Чтобы избежать недопонимания, напомним, что критика разрыва в моем случае не подразумевает видения истории как преемственности или недооценки перемен, предполагаемых Новым временем⁶⁰. Совсем наоборот, я совершенно согласен с Жаном-Фредериком Шаубом, который описывает, как нововведения модерности отвоёвывали собственное пространство, сражаясь против древности⁶¹.

⁵⁷Duso, 2005: 162, 189.

⁵⁸Palti, 2004: 70 ss.

⁵⁹Duso, 2005: 54–56. Еще одна статья, которая, как мне представляется, выдержана в том же духе «антиразрыва»: Chignola, 2004.

⁶⁰В этом отношении см. весьма нюансированное освещение отношений между Гоббсом и *Sattelzeit* в статье: Villacañas Berlanga, 1998: 157 п. 15.

⁶¹Schaub, 1998.

ВРЕМЕННАЯ ДИСТАНЦИЯ «ПОРОЖДАЕТ СМЫСЛ»

Выше я намекнул на политическую игру с этой онтологией. Скажем без обиняков: замена спора о разрыве/преемственности выяснением работы истории не подразумевает оправдания того или иного политического лидера или его преступлений. Гадамер объясняет, что работа истории — это возможность для совести каждого вступить в диалог с традицией. Этот диалог принципиально важен для понимания того, что называется «принадлежностью к традиции». С одной стороны, «традиция — это не внешнее решение сознания, к которому я могу прийти добровольно, чтобы сделать ее объектом осмысления; наоборот, это нечто, что всегда действует позади сознания, и нечто, чем она хочет быть»⁶². С другой стороны, акт понимания «не предполагает ни „нейтралитета“ (в том, что касается существа обсуждаемого дела), ни самоуничтожения, но включает в себя снимающее усвоение собственных пред-мнений и пред-суждений»⁶³. Вместо того чтобы превращать работу истории в онтологию или сводить ее к своего рода Святому Духу, который сам выбирает, когда и на какого исторического актора ему снизить, герменевтика восстанавливает этого последнего во всех измерениях ноэтического субъекта: в этом случае актер *несет ответственность за свои действия*. Скажем вместе с Рикёром: диалог разыгрывается между воздействием на него со стороны прошлого и усилием припоминания (*rappel*).

Отношения актора с нынешним прошлым, то есть с прошлым, которое он возвращает в настоящее, например, с помощью метафоры, представляет собой его пространство опыта. Временная дистанция, которую синхронизирует это пространство, не пусто — в нашей аналогии она ознаменована практически непрерывным присутствием Антихриста, сопровождающим народный протест, через который проходит «цепь интерпретаций и перетолкований наследия прошлого»⁶⁴. С этого момента «можно осмыслять временную дистанцию в ее герменевтической плодотворности»⁶⁵: когда историк сталкивается с событиями, относящимися к разным периодам, «временная дистанция, таким образом, вовсе препятствие, которое следует преодолевать [...] В действительности же речь идет о том, чтобы признать временную дистанцию как позитивную

⁶²Grondin, 1981.

⁶³Gadamer, 1996: 290 (= Гадамер, Бутова, 1988: 321).

⁶⁴Ricœur, 1985: 290.

⁶⁵Gadamer, 1996: 319 (= Гадамер, Бутова, 1988: 351).

и продуктивную возможность понимания. Это вовсе не зияющая бездна, но непрерывность происхождения и традиции»⁶⁶. В нашем случае это означает, что временная дистанция, отделяющая коллективизацию от правления Петра, «не мертвый интервал, а смыслопорождающий перенос». Но «любое предложение смысла одновременно содержит претензию на истину. Из прошлого мы получаем верования, убеждения, мнения, то есть манеру *принимать за истину*, в соответствии с духом немецкого выражения *für wahr halten*, которое означает веру»⁶⁷. Верования и претензии на истину: мы находимся в самом сердце выяснения высказывания или метафоры 1929–1931 гг.

ИСТИННОСТЬ МЕТАФОРЫ. ПЕРВЫЙ УРОВЕНЬ

Проблема истины не только тесно связана с отношениями между настоящим и прошлым. Воскрешение в памяти (*rappel*) Антихриста — это форма реакции на насилие, оправдываемое во имя будущего. Следовательно, можно вывернуть традиционный порядок проблем наизнанку и мыслить о прошлом через «проект истории, через историю, которую еще предстоит совершить, с целью вновь встретиться с диалектикой прошлого и будущего и их взаимным обменом в настоящем». Все действующие лица коллективизации действуют во имя этого нынешнего будущего, но они выступают как актеры, обладающие пространством опыта, а значит, субъекты, затронутые прошлым⁶⁸. Но содержимое этого пространства различается. Что именно в будущем, предлагаемом советской властью, заставляет крестьян выбрать из своего пространства опыта фигуру Антихриста? Легитимность коммунистического будущего обеспечивали «научные законы», единственным законным интерпретатором которых служила партия. Общество не являлось источником легитимности власти или ее проекта будущего. Трансцендентная концепция истории подменила собой собственную имманентность целей революции. В этом смысле такая концепция относилась к сфере религиозного. Высказывание об Антихристе — и его имплицитном противнике Христе — помещается, как дискурс о власти и о критериях легитимности, в трансцендентальном плане. К какому политическому устройству относится обсуждаемая легитимность? Если с одной стороны Антихрист соответствует горизонту ожидания, поскольку он представляет собой

⁶⁶Gadamer, 1996: 319 (= Гадамер, Бурова, 1988: 352).

⁶⁷Ricoeur, 1985: 399–400, выделено автором, 402.

⁶⁸См. *ibid.*: 374, 391.

воплощение настоящего и будущего советского режима, то с другой стороны он происходит из пространства опыта прошлого. Так что первая черта, которая характеризует процесс воспоминания, это

множественность воспоминаний и изменчивость уровней их различения. Слово «память» стоит в единственном числе, обозначая собой способность и осуществление; слово «воспоминания» — во множественном; у нас есть воспоминания⁶⁹.

Почему из арсенала прошлого вместе с явно политическими действиями и высказываниями, преимущественно сформулированными после революции 1905 г., на память приходит нечто более древнее, а именно Антихрист?

Чтобы ответить на этот вопрос, не следует забывать, что аналогия предполагает подобие не «простых терминов» (между Антихристом 1930 г. и начала XVIII в.), а «отношений»⁷⁰. Между какими отношениями создает подобие наша аналогия? Антихрист XVIII–XIX вв. символизировал порядок, который, с точки зрения 1929 г., предшествовал современной форме политического. В какое отношение вписывается Антихрист 1929 г.? Мы вслед за Рикёром сказали, что он порожден попыткой вспомнить нечто (*rappel*). По Аристотелю, на которого ссылается вся феноменология памяти, акт воспоминания происходит, когда одно изменение следует за другим⁷¹. Поэтому нам следует спросить себя, какому изменению, произошедшему после завоевания политического и его хрупкого существования между 1905 и 1917 гг., соответствует столь массовое воспоминание об Антихристе. История социальных классов поможет нам обнаружить это изменение. Политическое становление классов было необходимо для возникновения современной политики. Известно, что 1905–1917 гг. были периодом «перехода от сословного общества к классовому»⁷². Стоило бы добавить, что восстановление порядка после июня 1907 г. знаменовало собой перерыв или даже регресс в процессе консолидации и политического представительства классов⁷³. Установление политической сферы не было завершено с временной точки зрения. Правда, было заметно быстрое ее расширение. Однако то, что обязано своим существованием насильственному ускорению, не остается

⁶⁹Ricœur, 2000: 27 (Рикёр, Блауберг и др., 2004: 46).

⁷⁰Ricœur, 1985: 272.

⁷¹Цит. по Ricœur, 2000: 22.

⁷²Becker, 1985: 177.

⁷³Vinogradoff, 1979; Rieber, 1982: 426.

на том же уровне, как только революционная энергия исчерпывается и первичные цели достигнуты. Политический порядок, завоеванный в 1905 г., в той или иной степени продержался около двух десятилетий, отмеченных тремя революциями, мировой войной и гражданской войной: период слишком короткий для исчезновения старого порядка и слишком нестабильный для консолидации полученных достижений. Момент, когда классовое общество возникло со всей ясностью, «был краток»⁷⁴. В послереволюционном хаосе классовая структура практически развалилась, обнаружив всю хрупкость политических завоеваний⁷⁵. Ликвидация классов, наряду с другими факторами, действовавшими в том же направлении, свела политику к минимуму в то же самое время, когда советской идеологии пришлось обратиться к религиозности.

Следовательно, аналогия, возникшая в 1929 г., устанавливала подобие между нынешним отношением, ассоциировавшим Антихриста с порядком, уходящим от современной политики, и отношением, которое в прошлом ассоциировало Антихриста с аполитическим и антиполитическим порядком. Это первый уровень истины, содержащийся в аналогии: коммунистическая власть закрывает современный политический горизонт, осовременивая аполитическое и антиполитическое прошлое российской истории.

МЕХАНИЗМ И СМЫСЛ ИЗМЕНЕНИЙ

Одновременность несовременного сама по себе представляет собой механизм изменения. Мы можем обозначить его словами «осовременивать», если понимать под этим диалектику различных временных измерений. Советская власть осовременивает домодерный политический порядок, а крестьяне делают то же самое с Антихристом. Очевидно, что ни одно из этих двух действий по осовремениванию нельзя осмыслить как разрыв. Но они не подпадают и под категорию преемственности, потому что порождают изменения, касающиеся обоих полюсов отношения, составляющего объект аналогии: политическое устройство и Антихрист. Вернувшись, религиозное/деспотическое и антиполитическое видоизменяются. В царствование Петра I присущее термину «Антихрист» манихейство подразумевало идею бескомпромиссного столкновения. Но, помимо несопоставимо большего числа жертв, воплощение этой идеи

⁷⁴Fitzpatrick, 2000: 16, 22.

⁷⁵Haimson, 1989: 45; Rittersporn, 1994: 253–254, 257–258; Smith, 1994: 136; Hoffman, 1994: 210–212.

при советской власти отличается по меньшей мере тремя пунктами, менее очевидными, чем уровень репрессий. Во-первых, целью террора было закрытие современного политического горизонта и осовременивание «путем сплавления» аполитического (религиозного/деспотического) и антиполитического опыта⁷⁶. Выступление против самих основ политического было признано Ханной Арендт и проанализировано Клодом Лефором, а Франсуа Фюре перенес акцент на исчезновение политики⁷⁷. Этот понятийный язык при столкновении с метафорой становится сложнее и позволяет постичь другую истину. Истину, которая отсылает скорее к прямому пониманию благодаря диалогу между использующим метафору и его Другим — его настоящим или прошлым противником, — чем к методическому научному познанию. В ситуации удивления и страданий, вызванных государственным насилием, метафора и аналогия позволяют включить естественным образом атаку большевиков на политику в контекст работы русской истории. В настоящем они сплавливают горизонт и опыт и тем самым выявляют отношение, которое существует между временами российской истории. Присутствует тенденция к исчезновению дистанции между опытом, обусловленным христианской идеей спасения, и неизвестным горизонтом, который стал возможным благодаря революции 1905 г. Советский проект, для которого в истории не могло быть ничего принципиально неожиданного, осовременил черту прошлого, которая, казалось, осталась позади. *Прошлое вросло в будущее.*

В условиях, когда современная политика находится в этом нынешнем прошлом, крестьянское высказывание об Антихристе раскрывает ахиллесову пяту советского режима. На самом деле, здесь-то и кроется второе различие: в той мере, в которой цели считаются исключительно имманентными, советская власть, вопреки себе самой, создает земной критерий легитимности, хотя общество с трудом и очень медленно принимает его. Наконец, третье различие при осовременивании советским порядком предшествующих режимов, превратившихся после 1905 г. в премодерные, состоит в том, что этот советский порядок был продуктом модерной политики, которую он же пытался разрушить.

Здесь мы сталкиваемся с изменениями, которые претерпел второй полюс отношения, т. е. Антихрист. Осовременившись, он перестал быть просто мифическим персонажем истории, целиком ориентированной

⁷⁶О термине «сплавление» см. Ricœur, 1985: 379, 399; Gadamer, 1996: 327–329.

⁷⁷Lefort, 1986: 64; Lefort, 1999: 187; Furet, 1995: 707.

на Страшный суд. Теперь Антихрист является Другим по отношению к разорванному политическому опыту. Новый горизонт советских чаяний принес с собой «ударную волну», которая, отхлынув назад, трансформировала компоненты прошлого⁷⁸. Антихрист 1929–1930 гг. содержит в себе политическое как возможность⁷⁹. Эта возможность включает в себя с точки зрения социального действия и, невзирая на репрессии, стремление к политическому, заметное, например, в движении за возрождение Крестьянских союзов и Крестьянской партии, начавшееся в ходе обсуждения проекта Конституции (1936–1937) в сельской местности⁸⁰. Так что в 1930 г. ожидание только кажется апокалиптическим: в этот период была утрачена повторяемая структура, которая защищала его от земного опыта — ведь с этого момента все чаяния были обращены именно на земной мир.

ИСТИННОСТЬ МЕТАФОРЫ. ВТОРОЙ УРОВЕНЬ

Эти изменения объясняют еще одно различие, которое до этого момента оставалось без комментария: различие между высказываниями XVIII в. и 1929–1931 гг. Первое высказывание идентифицирует монарха с Антихристом. Это уравнивание подразумевает возможность, чудесным образом реализовывавшуюся в течение трех столетий, появления десятков самозванных «истинных царей и царевичей». Второе высказывание ставит вопрос о власти, и это уже не идея самозванности, а требование политического представительства. Посмотрим на этих крестьян, которые видят в советской власти группу «самозванцев, только говорят, что выборы и выборные мы, а на самом деле никаких выборов нет, они сами себя выбирают»⁸¹. При Старом Порядке термин «самозванцы» заключал в себе трансцендентную концепцию легитимности власти. В СССР этот же термин подразумевает отсутствие политической легитимности. В XVIII в. тип власти вообще не подвергался сомнению. В XX в. захвативших власть коммунистов называют слугами Антихриста,

⁷⁸Об этом механизме см. новаторские статьи Б. Лепти в книге: *Les Formes de l'expérience...*, 1995.

⁷⁹«К настоящему времени должно быть ясно, что значение понятий может содержать в себе прошлый опыт, нынешнюю реальность и ожидания от будущего. Все ключевые слова политического лексикона обладают сложной временной структурой и выходят за пределы так называемой реальности настоящего» (Koselleck, 1994: 11–12).

⁸⁰«Совершенно секретно»..., 2001: Ч. 1а. 37, 103–104, 176–177, 242–243, 314, 584–590, 633–634; Ч. 2а. 719–720, 820–821, 923–924 (приношу благодарность Габору Риттерспому, который указал мне на эти источники).

⁸¹Голос народа, 1997: 262.

то есть слугами власти, которая на этот раз ставится под сомнение во имя народного представительства. Речь идет о конфликте, знакомом всем историкам Нового и Новейшего времени. И в этом заключен еще один уровень истины, содержащейся в высказывании 1929–1931 гг.

ЛИТЕРАТУРА

- Гадамер Г.-Г.* Истина и метод : основы философской герменевтики : пер. с нем. / общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. — М. : Прогресс, 1988.
- Голос народа. Письма и отклики рядовых советских граждан о событиях 1918–1932 гг. / под ред. А. К. Соколова. — М. : Российская политическая энциклопедия, 1997.
- Ингерфлом К. С.* Между мифом и логосом: действие. Рождение политической репрезентации власти в России // Homo historicus. К 80-летию со дня рождения Ю. Л. Бессмертного : в 2 т. Т. 2 / под ред. А. О. Чубарьяна. — М. : Наука, 2003. — С. 65–96.
- Кондратьева Т.* Кормить и править : о власти в России XVI–XX вв. : пер. с фр. — М. : РОССПЭН, 2006.
- Короленко В. Г.* Полное собрание сочинений. Т. 5. — СПб., 1914.
- Рикёр П.* Память. История. Забвение / пер. с фр. И. И. Блауберг [и др.]. — М. : Изд-во гуманитарной литературы, 2004.
- «Совершенно секретно»: Лубянка — Сталину о положении в стране (1922–1934 гг.) Т. 1 / под ред. Г. Н. Севостьянова. — М. : Наука, 2001.
- Фуко М.* Археология знания / пер. с фр. М. Б. Раковой, А. Ю. Серебрянниковой. — СПб : Университетская книга, 2004.
- Штраус Л.* О тирании / пер. с англ. А. А. Россиуса. — СПб : Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2006.
- Ascher A.* The Revolution of 1905. Vol. 1. Russia in Disarray. — Stanford University Press, 1988.
- Barreau H.* Zénon d'Élée et les paradoxes du mouvement // Revue de Synthèse. — 1972. — Т. ХСIII, n° 67/68.
- Becker S.* Nobility and Privilege in Late Imperial Russia. — DeKalb : Northern Illinois University Press, 1985.
- Bochner S.* Continuity and Discontinuity in Nature and Knowledge // Dictionary of History of Ideas. Vol. 1 / ed. by P. P. Weiner. — New York : Charles Scribner's Sons, 1973.
- Brower D. R.* The Russian City between Tradition and Modernity, 1850–1900. — Berkeley : University of California Press, 1990.
- Caveing M.* Zénon d'Élée. Prolégomènes aux doctrines du continu : Étude historique et critique des fragments et témoignages. — Paris : Vrin, 1982.
- Chatterjee P.* Our Modernity. — Rotterdam : Saphis Codesmia, 1997.

- Chignola S.* Sobre el concepto de Historia // Ayer. Revista de Historia Contemporánea. — 2004. — Vol. 53. — P. 75–95.
- Courtine J.-F.* Historicité, philosophie et théologie de l'histoire chez Heidegger // Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité / sous la dir. de J. Benoist, F. Merlini. — Paris : Vrin, 1998.
- Daalder H.* European Political Traditions and Processes of Modernization: Groups, the Individual and the State // Patterns of Modernity. Vol. 1. The West / ed. by S. N. Eisenstadt. — London : Pinter, 1987. — P. 22–43.
- Dastur F.* Heidegger et la question du temps. — Paris : PUF, 1990.
- Davallon J.* Le patrimoine: une filiation inverse // Espaces Temps. — 2000. — N° 74/75.
- Duso G.* Historia conceptual como filosofía política // Res Publica. — 1998. — Vol. 1. — P. 35–71.
- Duso G.* Il potere e la nascita dei concetti politici moderni // Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa / ed. por S. Chignola y G. Duso. — Milano : Franco Angeli, 2005.
- Fitzpatrick S.* Stalin's Peasants. Resistance and Survival in the Russian Village after Collectivization. — Oxford : Oxford University Press, 1994.
- Fitzpatrick S.* Stalinism. New Directions. — London : Routledge, 2000.
- Foucault M.* Archéologie du savoir. — Paris : Gallimard, 1969.
- Foucault M.* Dits et écrits. T. 3. — Paris : Gallimard, 1994a.
- Foucault M.* Dits et écrits. T. 4. — Paris : Gallimard, 1994b.
- Furet F.* Le Passé d'une illusion : Essai sur l'idée communiste au xx^e siècle. — Paris : Robert Laffont, Calman-Lévy, 1995.
- Gadamer H.-G.* Langage et vérité. — Paris : Gallomard, 1995.
- Gadamer H.-G.* Vérité et Méthode. — 2^e éd. — Paris : Seuil, 1996.
- Geertz C.* The Interpretation of Cultures. — London : Fontana Press, 1993.
- Gershenkron A.* Continuity in History and Other Essays. — Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1968.
- Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland : In 8 Bde. / hrsg. von O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck. — Stuttgart : Klett-Colta, 1972–1993.
- Grondin J.* La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique // Archives de philosophie. — 1981. — T. 44, n° 3. — P. 435–453.
- Grondin J.* L'Horizon herméneutique de la pensée contemporaine. — Paris : Vrin, 1993.
- Grondin J.* Introduction à Hans-Georg Gadamer. — Paris : Cerf, 1999.
- Grondin J.* Le Tournant herméneutique de la phénoménologie. — Paris : PUF, 2003.
- Guerra F.-X.* De la política antigua a la política moderna. La revolución de la soberanía // Los espacios públicos en Iberoamérica / ed. por F.-X. Guerra y A. Lempérière. — México : FCE, 1998. — P. 109–130.

- Haimson L.* Civil War and the Problem of Social Identities in Early Twentieth-Century Russia // Party, State, and Society in the Russian Civil War : Explorations in Social History / ed. by D. P. Koenker, W. G. Rosemberg, R. G. Suny. — Bloomington (Indiana), 1989. — P. 24–50.
- Hoffman D.* Peasant Metropolis: Social Identities in Moscow 1928–1941. — Ithaca : Cornell University Press, 1994.
- Husband W. B.* “Godless Communists”. Atheism and Society in Soviet Russia, 1917–1932. — DeKalb : Northern Illinois University Press, 2000.
- Ingerflom C. S.* Entre le mythe et la parole: l’action. La naissance de la conception politique du pouvoir en Russie // Annales. Histoire, Sciences sociales. — 1996. — N° 4. — P. 733–757.
- Ingerflom C. S.* Cómo pensar los cambios sin las categorías de ruptura y continuidad : un enfoque hermenéutico de la revolución de 1917 a la luz de la historia de los conceptos // Res Publica. — 2006. — N° 16. — P. 129–152.
- Kassow S. D.* Russia’s Unrealized Civil Society // Between Tsar and People: Educated Society and the Quest for Public Identity in Late Imperial Russia / ed. by E. W. Clowes, S. D. Kassow, J. L. West. — New Jersey : Princeton University Press, 1991. — P. 367–371.
- Kondratieva T.* Gouverner et nourrir. Du pouvoir en Russie (xvi^e–xx^e siècles). — Paris : Les Belles Lettres, 2002.
- Koselleck R.* Begriffsgeschichtliche Anmerkungen zur Zeitgeschichte // Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte / hrsg. von V. Conzemius, M. Greschat, H. Kocher. — Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1988. — S. 17–31.
- Koselleck R.* Le Futur Passé. Contribution à la sémantique des temps historiques. — Paris : EHESS, 1990.
- Koselleck R.* Some Reflections on the Temporal Structure of Conceptual Change // Main Trends in Cultural History / ed. by W. Melching, W. Velema. — Amsterdam : Rodopi, 1994. — P. 7–16.
- Koselleck R.* A Response to Comments on the Geschichtliche Grundbegriffe // The Meaning of Historical Terms and Concepts. New Studies on Begriffsgeschichte / ed. by H. Lehmann, M. Richter. — Washington (D. C.) : German Historical Institute, 1996. — (Occasional Paper ; 15).
- Koselleck R.* L’expérience de l’Histoire. — Paris : Hautes Études, Gallimard, Le Seuil, 1997.
- Koselleck R.* Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia. Introducción de Elias Palti. — Barcelona : Paidós, 2001.
- Lacan J.* Scilicet. Vol. 6/7. — Paris : Seuil, 1976.
- Laflamme S.* Continuité et ruptures en Histoire // Anthropologica. Ottawa. — 1981. — T. xxiii, n° 1. — P. 35–38.
- Lefort C.* Essais sur le politique xix^e–xx^e siècles. — Paris : Seuil, 1986.
- Lefort C.* La complication. Retour sur le communisme. — Paris : Fayard, 1999.

- Lenclud G.* Qu'est-ce que la tradition? // Transcrire les mythologies / sous la dir. de M. Detienne. — Paris : Albin Michel, 1994. — P. 25–44.
- Les Formes de l'expérience. Une autre histoire sociale / sous la dir. de B. Lepetit. — Paris : Albin Michel, 1995.
- Malia M.* La Tragédie soviétique. Histoire du socialisme en Russie. 1917–1991. — Paris : Seuil, 1995.
- Malia M.* Revolution Fulfilled. How the Revisionists are Still Trying to Take the Ideology out of Stalinism // The Times Literary Supplement. — 2001. — No. 15.
- Momigliano A.* Sagesses barbares. — Paris : Maspero, 1979.
- Palti E. J.* Koselleck y la idea de Sattelzeit. Un debate sobre modernidad y temporalidad // Ayer. Revista de Historia Contemporánea. — 2004. — Vol. 53, n° 1. — P. 63–74.
- Pocock J. G. A.* “Concepts and Discourses: A Difference in Culture?” Comment on a Paper by Melvin Richter in H. Lehmann and M. Richter (eds.), The Meaning of Historical Terms and Concepts. New Studies on Begriffsgeschichte. — Washington (D. C.), 1996.
- Ricœur P.* Temps et récit. T. 3. — Paris : Seuil, 1985.
- Ricœur P.* La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli. — Paris : Seuil, 2000.
- Rieber A. J.* Merchants and Entrepreneurs in Imperial Russia. — Chapel Hill : University of North Carolina Press, 1982.
- Rittersporn G. T.* From Working Class to Urban Laboring Mass : On Politics and Social Categories in the Formative Years of the Soviet System // Making Workers Soviet : Power, Class and Identity / ed. by L. H. Siegelbaum, R. G. Suny. — Ithaca : Cornell University Press, 1994. — P. 253–273.
- Romano A.* Contadini in uniforme. L'Armata Rossa e la collettivizzazione delle campagne nell'URSS. — Firenze : Leo S. Olschki, 1999. — (Università degli Studi di Torino ; 3).
- Sahlins M.* Islands of History. — London : Tavistock Publications, 1987.
- Schaub J.-F.* El pasado republicano del espacio público // Los espacios públicos en Iberoamérica / ed. por F.-X. Guerra y A. Lempérière. — México : FCE, 1998.
- Senellart M.* Machiavélisme et raison d'état. — Paris : PUF, 1989.
- Smith S. A.* Workers against Foremen in St. Petersburg, 1905–1917 // Making Workers Soviet : Power, Class and Identity / ed. by L. H. Siegelbaum, R. G. Suny. — Ithaca : Cornell University Press, 1994. — P. 113–137.
- Strauss L.* De la tyrannie. — Paris : Gallimard, 1997.
- Vattimo G.* Introduction à Heidegger. — Paris : Cerf, 1985.
- Villacañas Berlanga J. L.* Historia de los conceptos y responsabilidad política // Res Publica. — 1998. — N° 15.
- Villacañas Berlanga J. L.* Histórica, historia social e historia de los conceptos políticos // Res Publica. — 2003. — Vol. 11/12.

- Vinogradoff E. D.* The Russian Peasantry and the Elections to the Fourth State Duma // *The Politics of Rural Russia, 1905–1914* / ed. by L. H. Haimson. — Bloomington : Indiana University Press, 1979. — P. 219–260.
- Viola L.* Peasant Rebels under Stalin : Collectivization and the Culture of Peasant Resistance. — New York, Oxford : Oxford University Press, 1996.
- Walzer M.* Citizenship // *Political Innovation and Conceptual Change. Ideas in Context* / ed. by T. Ball, J. Farr, R. Hanson. — Cambridge : Cambridge University Press, 1989. — P. 211–219.
- Wittgenstein L.* Culture and Value / ed. by G. H. von Wright, H. Nyman. — Oxford : Blackwell, 1980.
- Wittgenstein L.* Remarques sur le Rameau d'or de Frazer. — Genève : L'Age d'Homme, 1982.

Ingerflom, C. S. 2018. "Kak osmyslit' peremeny, ne pol'zuyas' kategoriyami razryva i preymstvennosti [How to Comprehend the Changes without the Categories of Rupture and Continuity]: germeneticheskiy vzglyad na revolyutsiyu 1917 g. v svete istorii ponyatiy [A Hermeneutical Approach to the Revolution of 1917 in the Light of Conceptual History]" [in Russian], trans. from the Spanish by L. V. Chernina. Ed. by A. V. Marey and C. S. Ingerflom. With an intro. by A. V. Marey. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics] II (3), 171–204.

CLAUDIO SERGIO INGERFLOM

SENIOR RESEARCHER AT THE NATIONAL CENTER FOR SCIENTIFIC RESEARCH, PARIS;

VISITING PROFESSOR AT THE SCHOOL OF SLAVONIC AND EAST EUROPEAN STUDIES,
UNIVERSITY COLLEGE, LONDON;

DIRECTOR OF THE CENTER FOR SLAVIC HISTORY AND CENTER
FOR CONCEPTUAL HISTORY (BEGRIFFSGESCHICHTE) STUDIES

AT THE NATIONAL UNIVERSITY OF GENERAL SAN MARTÍN, BUENOS AIRES

HOW TO COMPREHEND THE CHANGES WITHOUT THE CATEGORIES OF RUPTURE AND CONTINUITY

A HERMENEUTICAL APPROACH TO THE REVOLUTION OF 1917 IN THE LIGHT OF CONCEPTUAL HISTORY

Translation of: Ingerflom, C. S. 2006. "Cómo pensar los cambios sin las categorías de ruptura y continuidad: un enfoque hermenéutico de la revolución de 1917 a la luz de la historia de los conceptos" [in Spanish]. *Res Publica*, no. 16: 129–152.

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-3-171-204.

REFERENCES

- Ascher, A. 1988. *Russia in Disarray*. Vol. 1 of *The Revolution of 1905*. Stanford University Press.
- Barreau, H. 1972. "Zénon d'Élée et les paradoxes du mouvement" [in French]. *Revue de Synthèse* XCIII (67–68).

- Becker, S. 1985. *Nobility and Privilege in Late Imperial Russia*. DeKalb: Northern Illinois University Press.
- Bochner, S. 1973. "Continuity and Discontinuity in Nature and Knowledge." In *Dictionary of History of Ideas*, ed. by P.P. Weiner, vol. 1. New York: Charles Scribner's Sons.
- Brower, D. R. 1990. *The Russian City between Tradition and Modernity, 1850-1900*. Berkeley: University of California Press.
- Brunner, O., W. Conze, and R. Koselleck, eds. 1972-1993. *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* [in German]. 8 vols. Stuttgart: Klett-Colta.
- Caveing, M. 1982. *Zénon d'Élée. Prolégomènes aux doctrines du continu: Étude historique et critique des fragments et témoignages* [in French]. Paris: Vrin.
- Chatterjee, P. 1997. *Our Modernity*. Rotterdam: Sphis Codensia.
- Chignola, S. 2004. "Sobre el concepto de Historia" [in Spanish]. *Ayer. Revista de Historia Contemporánea* 53:75-95.
- Courtine, J.-F. 1998. "Historicité, philosophie et théologie de l'histoire chez Heidegger" [in French]. In *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*, ed. by J. Benoist and F. Merlini. Paris: Vrin.
- Daalder, H. 1987. "European Political Traditions and Processes of Modernization: Groups, the Individual and the State." In *The West*, vol. 1 of *Patterns of Modernity*, ed. by S. N. Eisenstadt, 22-43. London: Pinter.
- Dastur, F. 1990. *Heidegger et la question du temps* [in French]. Paris: PUF.
- Davallon, J. 2000. "Le patrimoine: une filiation inverse" [in French]. *Espaces Temps*, nos. 74/75.
- Duso, G. 1998. "Historia conceptual como filosofía política" [in Spanish]. *Res Publica* 1:35-71.
- . 2005. "Il potere e la nascita dei concetti politici moderni" [in Spanish]. In *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, ed. by S. Chignola and G. Duso. Milano: Franco Angeli.
- Fitzpatrick, S. 1994. *Stalin's Peasants. Resistance and Survival in the Russian Village after Collectivization*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2000. *Stalinism. New Directions*. London: Routledge.
- Foucault, M. 1969. *Archéologie du savoir* [in French]. Paris: Gallimard.
- . 1994a. *Dits et écrits* [in French]. Vol. 3. Paris: Gallimard.
- . 1994b. *Dits et écrits* [in French]. Vol. 4. Paris: Gallimard.
- Furet, F. 1995. *Le Passé d'une illusion: Essai sur l'idée communiste au xx^e siècle* [in French]. Paris: Robert Laffont / Calman-Lévy.
- Gadamer, H.-G. 1995. *Langage et vérité* [in French]. Paris: Gallomard.
- . 1996. *Vérité et Méthode* [in French]. 2nd ed. Paris: Seuil.
- Geertz, C. 1993. *The Interpretation of Cultures*. London: Fontana Press.
- Gershenkron, A. 1968. *Continuity in History and Other Essays*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Grondin, J. 1981. "La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique" [in French]. *Archives de philosophie* 44 (3): 435-453.
- . 1993. *L'Horizon herméneutique de la pensée contemporaine* [in French]. Paris: Vrin.
- . 1999. *Introduction à Hans-Georg Gadamer* [in French]. Paris: Cerf.
- . 2003. *Le Tournant herméneutique de la phénoménologie* [in French]. Paris: PUF.
- Guerra, F.-X. 1998. "De la política antigua a la política moderna. La revolución de la soberanía" [in Spanish]. In *Los espacios públicos en Iberoamérica*, ed. by F.-X. Guerra and A. Lempérière, 109-139. México: FCE.

- Haimson, L. 1989. "Civil War and the Problem of Social Identities in Early Twentieth-Century Russia." In *Party, State, and Society in the Russian Civil War : Explorations in Social History*, ed. by D. P. Koenker, W. G. Rosemberg, and R. G. Suny, 24–50. Bloomington (Indiana).
- Hoffman, D. 1994. *Peasant Metropolis: Social Identities in Moscow 1928–1941*. Ithaca: Cornell University Press.
- Husband, W. B. 2000. *"Godless Communists". Atheism and Society in Soviet Russia, 1917–1932*. DeKalb: Northern Illinois University Press.
- Ingerflom, C. S. 1996. "Entre le mythe et la parole: l'action. La naissance de la conception politique du pouvoir en Russie" [in French]. *Annales. Histoire, Sciences sociales*, no. 4: 733–757.
- Kassow, S. D. 1991. "Russia's Unrealized Civil Society." In *Between Tsar and People: Educated Society and the Quest for Public Identity in Late Imperial Russia*, ed. by E. W. Clowes, S. D. Kassow, and J. L. West, 367–371. New Jersey: Princeton University Press.
- Kondratieva, T. 2002. *Gouverner et nourrir. Du pouvoir en Russie (XVII–XXe siècles)* [in French]. Paris: Les Belles Lettres.
- Korolenko, V. G. 1914. *Polnoye sobraniye sochineniy [Collected Works]* [in Russian]. Vol. 5. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg].
- Koselleck, R. 1988. "Begriffsgeschichtliche Anmerkungen zur Zeitgeschichte" [in German]. In *Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte*, ed. by V. Conzemius, M. Gersch, and H. Kocher, 17–31. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 1990. *Le Futur Passé. Contribution à la sémantique des temps historiques* [in French]. Paris: EHESS.
- . 1994. "Some Reflections on the Temporal Structure of Conceptual Change." In *Main Trends in Cultural History*, ed. by W. Melching and W. Velema, 7–16. Amsterdam: Rodopi.
- . 1996. "A Response to Comments on the Geschichtliche Grundbegriffe." In *The Meaning of Historical Terms and Concepts. New Studies on Begriffsgeschichte*, ed. by H. Lehmann and M. Richter. Occasional Paper 15. Washington (D. C.): German Historical Institute.
- . 1997. *L'expérience de l'Histoire* [in French]. Paris: Hautes Études / Gallimard / Le Seuil.
- . 2001. *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia. Introducción de Eñias Palti* [in Spanish]. Barcelona: Paidós.
- Lacan, J. 1976. *Scilicet*. Vol. 6/7. Paris: Seuil.
- Laflamme, S. 1981. "Continuité et ruptures en Histoire" [in French]. *Anthropologica. Ottawa* XXIII (1): 35–38.
- Leffler, C. 1986. *Essais sur le politique XIXe–XXe siècles* [in French]. Paris: Seuil.
- . 1999. *La complication. Retour sur le communisme* [in French]. Paris: Fayard.
- Lenclud, G. 1994. "Qu'est-ce que la tradition?" [in French]. In *Transcrire les mythologies*, ed. by M. Detienne, 25–44. Paris: Albin Michel.
- Lepetit, B., ed. 1995. *Les Formes de l'expérience. Une autre histoire sociale* [in French]. Paris: Albin Michel.
- Malia, M. 1995. *La Tragédie soviétique. Histoire du socialisme en Russie. 1917–1991*. [in French]. Paris: Seuil.
- . 2001. "Revolution Fulfilled. How the Revisionists are Still Trying to Take the Ideology out of Stalinism." *The Times Literary Supplement*, no. 15.
- Momigliano, A. 1979. *Sagesses barbares* [in French]. Paris: Maspero.
- Palti, E. J. 2004. "Koselleck y la idea de Sattelzeit. Un debate sobre modernidad y temporalidad" [in Spanish]. *Ayer. Revista de Historia Contemporánea* 53 (1): 63–74.

- Pocock, J. G. A. 1996. "Concepts and Discourses: A Difference in Culture?" *Comment on a Paper by Melvin Richter in H. Lehmann and M. Richter (eds.), The Meaning of Historical Terms and Concepts. New Studies on Begriffsgeschichte*. Washington (D. C.): Ricœur, P. 1985. [in French]. Vol. 3 of *Temps et récit*. Paris: Seuil.
- . 2000. *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli* [in French]. Paris: Seuil.
- Rieber, A. J. 1982. *Merchants and Entrepreneurs in Imperial Russia*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Rikér, P. [Ricœur, P.] 2004. *Pamyat'. Istoriya. Zabveniye [La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli]* [in Russian]. Trans. from the French by I. I. Blauberg et al. Moskva [Moscow]: Izd-vo gumanitarnoy literatury.
- Rittersporn, G. T. 1994. "From Working Class to Urban Laboring Mass: On Politics and Social Categories in the Formative Years of the Soviet System." In Siegelbaum and Suny 1994, 253–273.
- Romano, A. 1999. *Contadini in uniforme. L'Armata Rossa e la collettivizzazione delle campagne nell'URSS* [in Italian]. Università degli Studi di Torino 3. Firenze: Leo S. Olschki.
- Sahlins, M. 1987. *Islands of History*. London: Tavistock Publications.
- Schaub, J.-F. 1998. "El pasado republicano del espacio público" [in Spanish]. In *Los espacios públicos en Iberoamérica*, ed. by F.-X. Guerra and A. Lempérière. México: FCE.
- Senellart, M. 1989. *Machiavélisme et raison d'état* [in French]. Paris: PUF.
- Sevost'yanov, G. N., ed. 2001. "Sovershenno sekretno": *Lubyanka — Stalinu o polozhenii v strane (1922–1934 gg.)* ["Top Secret": *Lubyanka Reporting to Stalin on Domestic Affairs*] [in Russian]. Vol. 1. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Smith, S. A. 1994. "Workers against Foremen in St. Petersburg, 1905–1917." In Siegelbaum and Suny 1994, 113–137.
- Sokolov, A. K., ed. 1997. *Golos naroda. Pis'ma i otkliki ryadovykh sovet-skikh grazhdan o sobytiyakh 1918–1932 gg.* [*The Voice of the People. Letters and Reactions of the Ordinary Soviet Citizens to the Events of 1918–1932*] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya.
- Strauss, L. 1997. *De la tyrannie* [in French]. Paris: Gallimard.
- Vattimo, G. 1985. *Introduction à Heidegger*. Paris: Cerf.
- Villacañas Berlanga, J. L. 1998. "Historia de los conceptos y responsabilidad política" [in Spanish]. *Res Publica*, no. 15.
- . 2003. "Histórica, historia social e historia de los conceptos políticos" [in Spanish]. *Res Publica* 11–12.
- Vinogradoff, E. D. 1979. "The Russian Peasantry and the Elections to the Fourth State Duma." In *The Politics of Rural Russia, 1905–1914*, ed. by L. H. Haimson, 219–260. Bloomington: Indiana University Press.
- Viola, L. 1996. *Peasant Rebels under Stalin: Collectivization and the Culture of Peasant Resistance*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Walzer, M. 1989. "Citizenship." In *Political Innovation and Conceptual Change. Ideas in Context*, ed. by T. Ball, J. Farr, and R. Hanson, 211–219. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wittgenstein, L. 1980. *Culture and Value*. Ed. by G. H. von Wright and H. Nyman. Oxford: Blackwell.
- . 1982. *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer* [in French]. Genève: L'Age d'Homme.