

---

---

## Между следом и предзнаменованием. Парадигма улик – как знание и как практика

© 2020 г.      М.А. Монин

*Первый Московский государственный медицинский университет,  
Москва, 119991, Трубецкая ул. 8, стр. 2.*

*E-mail: monin.maxim@gmail.com*

Поступила 08.11.2019

В статье рассматривается предложенная историком культуры Карло Гинзбургом «парадигма улик» как возникшая в конце XIX в. с тех пор успешно развивающаяся в гуманитарных науках методология. Главные свойства знания, вырабатываемого данной парадигмой, – это, согласно К. Гинзбургу, его опытный характер, предположительность, выделение индивидуальных черт исследуемого объекта. В противоположность тезису Гинзбурга в статье высказывается мысль, что «парадигма улик» в ее приложении к науке любого профиля – гуманитарного или естественного – неизбежно теряет свою специфику, и следовательно, не может претендовать на то, чтобы называться полноценной научной парадигмой. Однако темпоральный аспект уликовой парадигмы (главным образом в области повседневной практики) поддается осмыслению и в какой-то мере теоретизации при помощи методологического аппарата философии истории и философского экзистенциализма. В статье показано, что при подобном рассмотрении могут обнаружиться конституирующие и созидательные возможности уликовой парадигмы и ее опосредованное влияние на само научное знание.

**Ключевые слова:** уликовая парадигма, след, лицо, знак, предзнаменование, Другой, дивинация, стигма.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–4–154–166

Цитирование: Монин М.А. Между следом и предзнаменованием. Парадигма улик – как знание и как практика // Вопросы философии. 2020. № 4. С. 154–166.

# Between trace and foreshadowing. The paradigm of evidence – as knowledge and as a practice

© 2020 Maxim A. Monin

*Sechenov First Moscow State Medical University (Sechenov University),  
8–2 Trubetskaya Str., Moscow, 119991, Russian Federation.*

*E-mail: monin.maxim@gmail.com*

Received 08.11.2019

This article discusses the so-called “paradigm of evidence” proposed by the historian of culture, Carlo Ginzburg. This epistemological paradigm was formed at the end of the XIX century, and since then it has been successfully developing as a scientific methodology applicable in the field of humanitarian knowledge. The main properties of the knowledge produced by this paradigm, according to Ginzburg, are its empirical character, presumptive, and emphasis on individual features of the object of study. In contrast to Ginzburg’s theory, this article suggests that the “paradigm of evidence” in its application to science of any kind (both humanitarian and natural science) inevitably loses its specificity. For this reason, it cannot be considered as a complete and self-sufficient scientific paradigm. At the same time, the author of the article draws attention to the temporal aspect of the “paradigm of evidence”, and the way this paradigm works in the area of everyday practice. The above aspects are amenable to understanding (and, to some extent, theorizing) with the help of the methodology of the philosophy of history and philosophical existentialism. The article shows that with such a review it is possible to detect the constituting and creative potential of the evidence paradigm. It is also possible to argue that the evidence paradigm is capable of exerting a mediated effect on theoretical scientific knowledge.

**Keywords:** paradigm of evidence, trace, face, sign, omen, Other, divination, stigma.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–4–154–166

Citation: Monin, Maxim A. (2020) ‘Between trace and foreshadowing. The paradigm of evidence – as knowledge and as a practice’, *Voprosy Filosofii*, Vol. 4 (2020), pp. 154–166.

## Уликовая парадигма – в статье Гинзбурга и за ее пределами

Тезис Карло Гинзбурга о новой парадигме – «парадигме улик», или «парадигме признаков», «бесшумно возникшей» в гуманитарном знании в конце XIX в., был в целом благожелательно принят историками и философами. Тезис изложен в статье «Приметы. Уликовая парадигма и ее корни» (*Spie. Radici di un paradigma indiziario*, 1979 г., другой возможный перевод – «Приметы. Корни парадигмы оснований»); вскоре после публикации она стала заметным событием интеллектуальной жизни и была переведена на большинство европейских языков. Поль Рикёр писал, например, что «Поле действия, открываемое парадигмой улик, безмерно» [Рикёр 2004, 243]. Антуан Про напоминает, ссылаясь на статью Гинзбурга, что «фактическое доказательство не обязательно должно быть прямым, и искать его можно в незначительных с виду деталях» [Про 2000, 304]. При этом некоторые авторы пишут о методологической новизне идеи уподобления историка отгадывателю загадок [During 1997, 44], другие же подчеркивают социологический аспект предложенной Гинзбургом парадигмы, говоря о том, что «незаметное» со стороны «высокой культуры» знание, о котором упоминает Гинзбург, принадлежало, как правило, низшим слоям общества, или «жертвам» [Bolzoni 2013, 117;

Rojas 2005]. Некоторые авторы обнаружили в статье развитие либо, напротив, альтернативу семиотике Пирса [Crossland 2009, 71; Pape 2008, 2], концепции взаимодействия доминирующей и субдоминантной культур у Бахтина и Фуко [Rojas 2005, 194, 196], перекличку с идеями русских формалистов и полемику (и в то же время преемственность) по отношению к методологии истории Р. Коллингвуда [Ahlskog 2017, 111–114].

Успеху статьи во многом способствовала убежденность большинства гуманитариев в том, что их науки не могут быть описаны в рамках «номологической модели», в соответствии с которой научное объяснение того или иного факта всегда должно предполагать наличие общего закона, из которого данный факт можно вывести логически. Отрицая распространение подобной методологической модели на все области научного знания, Гинзбург следует уже достаточно давней традиции, к основанию которой можно отнести «понимающую психологию» Дильтея, а также «идеографический метод» Г. Риккerta. Вместе с тем, оригинальность подхода Гинзбурга заключается в том, что он вписывает современное гуманитарное знание в совершенно иную гносеологическую перспективу, выводя его генеалогию из опыта первобытного охотника-слепопыта, дивинационных практик древних цивилизаций, медицины, в которой, по крайней мере, со времен Античности, Гинзбург видит прообраз для гуманитарных наук, а также из множества «знаний-практик», связанных с обыденной жизнью и различными ремеслами. Уликовая парадигма, объединяющая все это многообразие знаний, была «подавлена», пишет Гинзбург, более авторитетной и престижной «моделью знания Платона» [Гинзбург 2004, 201] и впоследствии – ее методологическим преемником, галилеевской наукой. Под словом «подавлена» у Гинзбурга следует понимать «не замечалась» и только иногда «критиковалась» (последнее относилось к медицине, в которой сторонники «господствующей модели» находили недостаточную строгость).

Концепцией уликовой парадигмы Гинзбург, таким образом, перевернул традиционную схему научного знания, согласно которой образцовые стандарты научного знания были сформулированы в XVII в. для естественнонаучного знания, а развивающиеся «науки о духе», или гуманитарные науки, долгое время – как раз до второй половины XIX в. – ориентировались на естественнонаучную модель. Согласно Гинзбургу, гуманитарные науки принадлежат не только исторически первичному, но и наиболее распространенному типу знания, непосредственно сопряженному с человеческой практикой. Это знание, утверждает Гинзбург, имея дело с индивидуальным, всегда предположительно, избегает формализации, чтобы преуспеть в нем, нужны лишь «чутье, острый глаз, интуиция» [Там же, 226]. Самое же главное – что это знание можно добыть «только через посредство следов, симптомов, улик» [Там же, 200]. Далекое обычно от теории, данное знание оказывается в непосредственной близости к разнообразию повседневных трудовых и социальных практик: «Врачи, историки, политики, гончары, плотники, моряки, охотники, рыбаки, женщины: вот лишь несколько социальных категорий, полем деятельности которых служила в глазах греков обширная территория предположительного знания» [Там же, 201].

Но и это еще не все: уликовая парадигма способна, по убеждению Гинзбурга, «рассеивать идеологические туманы, все более заволакивающие ту сложную социальную структуру, которой является структура зрелого капитализма» [Там же, 224]. Подобную роль может играть уликовая парадигма, обретшая собственную научно-философскую форму: например, ориентирующееся на малозаметные детали искусствознание А. Варбурга, историография школы Анналов, анализ «низовой культуры» Бахтина, афористический стиль философий Ницше и Адорно.

При этом, рассматривая уликовую парадигму как одну из форм «человеческого опыта в целом», Гинзбург делит ее саму на «естественнонаучную» и «гуманитарную» части («различие между природой (живой или неживой) и культурой является фундаментальным» [Там же, 218]), не развивая, впрочем, эту мысль. Но это уточнение делает актуальным вопрос, что, собственно, означает тезис о «возникновении уликовой парадигмы в гуманитарном знании XIX в.», которым начинается статья. В тексте Гинзбурга, за исключением Ницше, практически нет примеров, которые можно было бы

отнести к данному периоду и данному типу знания. Сам пример Ницше далеко не безупречен, поскольку, за исключением афористической формы его мысли, непонятно, что его связывает со знаковой парадигмой. Возможно, эта нехватка примеров неслучайна и за нею скрывается более общая проблема: может ли научное знание оставаться исключительно в пределах индивидуального, не прибегая к «помощи» общего – в качестве предпосылки либо конечного результата? Разве, например, медицина – это только искусство распознавания индивидуальных симптомов, и разве школа Гиппократова, о которой говорит Гинзбург, не имела своей теории болезней, на основании которой она интерпретировала конкретные симптомы? Если же согласиться, что уликовая парадигма может начать с индивидуального, чтобы затем перейти к общему, то мы тем самым безмерно расширяем ее границы, так, что внутри них оказывается и «модель Платона» (вещи как «знаки» идей), и даже «наука», принадлежащая номологической парадигме (где частные опытные данные «указывают» – являясь в данном случае знаками – на общий закон). В социальном плане парадигма улик, по мысли Гинзбурга, принадлежала по преимуществу нижним слоям общества, составляя неявную оппозицию официальной науке, близко связанной с господствующей идеологией. Подобная модель может, конечно, с известной долей упрощения быть приписана средневековой культуре, где имеющая высокий общественный статус схоластическая университетская наука дополнялась знаниями-ремеслами, передававшимися устной традицией, как правило избегая какой-либо теоретизации. Но, как известно, начиная по меньшей мере с XV в. в европейской культуре проявляет себя встречное движение: производственная практика движется в сторону все большей формализации, и соответственно, теоретизации. В свою очередь «высокие» науки и искусства движутся в сторону практики: «чутье, острый глаз, интуиция» оказываются необходимыми художнику и ученому-экспериментатору (например, Леонардо да Винчи и Галилею) едва ли не в большей степени, чем живущему в «домануфактурную эпоху» ремесленнику, воспроизводящему унаследованные им приемы, принадлежащие идущей испокон веков традиции. Что же касается бурно развивающихся в XIX в. гуманитарных, прежде всего исторических, наук, то, несмотря даже на часто провозглашаемый историками и философами приоритет индивидуального в них, эти науки не так уж сильно отличались от естественных, поскольку, объясняя индивидуальное, они в той или иной мере обращаются к общему (например, к концепции закономерного исторического процесса), выходя, таким образом, за пределы парадигмы улик в ее сильном истолковании. Примером последнего могут служить исторические исследования самого Гинзбурга, объединенные методологическим принципом «микростории». В конкретных случаях преследования церковью крестьянских «ведовских» практик или случаев индивидуального «вольнодумства», таких как собственное космологическое учение итальянского мельника XVI в., ученый видит частные примеры постоянно идущей в средневековом обществе борьбы двух культурных традиций, господствующей и подчиненной, борьбы, отражающей мировоззренческий и классовый антагонизм. То же самое можно сказать и об упомянутых в статье «Уликовая парадигма и ее корни» исследованиях А. Варбурга, Ж. Ле Гоффа или М.М. Бахтина: объяснение конкретному и частному всегда дается через общее. Даже в таком жанре, как биография, В. Дильтей обнаруживает общее в форме связующей события индивидуальной жизни силы – общих закономерностей развития духа.

Итак, при практически полном отсутствии положительных примеров (относящихся к гуманитарному знанию или нет) и наличия множества примеров, ставящих идею Гинзбурга под сомнение, возникает вопрос: остается ли что-нибудь от уликовой парадигмы, никогда не существовавшей в пределах академического знания и эффективно вытесняемой из сферы производственного знания-практики? Сам Гинзбург, очевидно, отказался от продолжения исследований уликовой парадигмы, признав впоследствии, что проблема оказалась более сложной, чем он представлял при написании статьи [Ginzburg 2012, 1]. Однако думается, что уликовая парадигма существует, причем именно в том смысле, который придавал этому понятию Гинзбург, – как индивидуальное знание об индивидуальном, принадлежащее индивиду.

И парадигму эту действительно можно назвать «гуманитарной» – в смысле определенного способа интерпретации знака: не как признака, указывающего на те или иные общие закономерности, но (1) как следа определенного события в прошлом и/или (2) как симптома возможных или неизбежных событий в будущем.

В статье Гинзбурга 1979 г., которая называлась «Приметы: корни научной парадигмы» [Ginzburg 1979], из которой «выросла» впоследствии знаменитая статья об уликовой парадигме, в качестве главного примера знания, ориентирующегося на приметы, рассматривалась медицинская семиотика, и соответственно, главным носителем данного знания был врач. В статье 1986 г. к фигуре врача добавился образ «первопредка» знания, которое называлось теперь *paradigma indiziario* (в статье 1979 г. такой формулировки еще не было) – образ неолитического охотника. Его «исследовательский стиль» Гинзбург описывает следующим образом: «На протяжении тысячелетий человек был охотником. На опыте бесчисленных выслеживаний и погонь он научился восстанавливать очертания и движение невидимых жертв по отпечаткам в грязи, сломанным веткам, шарикам помета, клочкам шерсти, выпавшим перьям, остаточным запахам. Он научился чутко, регистрировать, интерпретировать и классифицировать мельчайшие следы, такие как ниточка слюны. Он научился выполнять сложные мысленные операции с молниеносной быстротой, замерев в густых зарослях или очутившись на открытой поляне, где опасность грозит со всех сторон» [Гинзбург 2004, 197]. Принадлежащее охотнику знание, обращенное одновременно к прошлому и полному потенциальных опасностей будущему, оказывается сродни дивинации, говорит Гинзбург. Хотя Гинзбург соглашается с тем, что внимание охотника и предсказателя направлено в противоположные стороны – к прошлому и к будущему, – «...все-таки познавательные подходы в обоих случаях весьма близки: интеллектуальные операции, предполагаемые в обоих случаях – анализы, сопоставления, классификации – в формальном отношении тождественны» [Там же, 199].

### **Охотник, след и Другой как методологический треугольник**

Привлечение образа охотника-следопыта, возможно, не добавив статье Гинзбурга содержательных аргументов, придало ей концептуальную целостность, наделило уликовую парадигму запоминающейся метафорой и одновременно вписало текст в определенную интеллектуальную традицию, использующую семантические возможности понятия охотника-следопыта (это прежде всего литература) и «парного» по отношению к нему понятия следа (это по преимуществу философия).

Литературным первоисточником образа одинокого охотника-следопыта являются, по всей видимости, романы Фенимора Купера о Натти Бампо – наверное, одном из самых притягательных образов мировой литературы. Героя Купера никак нельзя назвать собирательным образом колониста (и тем более колонизатора) малоисследованных территорий Нового Света. Не принадлежа ни к миру индейцев, ни к миру наступающей на них цивилизации, Натти Бампо, скорее, представляет собой символ человека в его идеале (неслучайно у многих исследователей творчества Купера он ассоциируется с библейским Адамом) – прямодушного и мудрого. Индивидуализм героя Купера вместе с пристрастием к чтению следов наследует его литературный «преемник» – созданный Эдгаром По сыщик-любитель Дюпен (на сходство обоих персонажей и возможное преемство героя По по отношению к герою Купера указывали исследователи [Goldbaek 1997, 56]), ставший, в свою очередь, прототипом целой плеяды аналогичных героев, созданных европейскими писателями. В образе и деятельности Огюста Дюпена и Шерлока Холмса трудно, конечно, увидеть следы героя Купера, но в определенном смысле речь может идти о развитии принципа: оба героя не просто противопоставляют собственную индивидуальность обобщающим методам полиции: сами следы/улики, с которыми им приходится иметь дело, также индивидуальны и не поддаются обобщению, именно это и ставит в тупик полицейское расследование.

Другая линия от охотника-следопыта литературы американского романтизма протягивается к неолитическому охотнику-собирателю в моделях исторического развития человечества, предложенных авторами XX в., например Г. Чайлдом и Л. Мамфордом. Оба автора говорят, впрочем, не об «узкоспециализированном» охотнике, а об охотнике-собирателе, исследователе в самом широком смысле слова. Но именно в этом качестве охотник присутствует и в статье Гинзбурга – не тот, кто охотится, а тот, кто разбирает следы, – и в этом качестве охотник-следопыт оказывается хорошим примером исследователя.

В медицинской сфере аналогом охотнику-следопыту оказывается не получивший правильное образование врач, а скорее, близкий «простому народу», но преследуемый «господствующей культурой» знахарь/колдун – образ, который Гинзбург в своей статье, впрочем, не использует, может быть, потому, что в знахарских практиках трудно увидеть аналогии методам современных гуманитарных дисциплин. Идущий по следу животного охотник оказывается в этом отношении предпочтительней. Но почему? Дело в том, что проблема следов прошлого уже давно – как раз с конца XIX в. – привлекала к себе внимание философов, историков и даже самих врачей (упоминаемый Гинзбургом психоанализ).

Но если по следу, оставленному животным, опытный охотник может, очевидно, многое сказать об этом животном, то что можно сказать о следе вообще, помимо того что он указывает на что-то в прошлом, сам при этом находясь в настоящем? Рассмотренный «феноменологически» след есть часть настоящего, смыслы которого тянутся в прошлое, но присутствует он не там, а здесь, и понять след означает понять те чувства и мысли, которые он вызывает сейчас. Это путь, которому следует мысль Г. Зиммеля в эссе «Руина», где вызываемые следом прошлого – руиной – переживания можно резюмировать обиходной мудростью: «все проходит». Как пишет Зиммель, «очарование руины заключается в том, что в ней произведение человека воспринимается в конечном счете как продукт природы... руина может казаться трагической, но не вызывает чувства печали, ибо разрушение не пришло извне, как нечто бессмысленное, а представляет собой реализацию направленности, корнящейся в глубинном слое существования разрушенного» [Зиммель 1996, 228–229].

След прошлого можно рассматривать и в парадоксальном смысле указания на отсутствующее – как видимую для нас недостижимость прошлого в самой его завершенности. Таков подход Э. Левинаса. Но это означает, что след рассматривается как неповторимый и уникальный. Это не может быть след природного процесса или животного: то и другое можно вписать в «строй мира», тогда как «подлинный след, напротив, строй мира нарушает, он накладывается, напечатывается поверх него» [Левинас 1998, 186]. Вместе с тем, подобно результату природных процессов и в отличие от знака, след не является намеренным сообщением: «Наследивший... ни сказать, ни сделать своими следами ничего не хотел. Он нарушил порядок непоправимым образом, ибо он абсолютно прошел, в прошлом. Бытие как оставление следа – это уход, прехождение, отстранение» [Там же].

Концепция следа как трансцендентного, данного в непосредственно присутствующем, часто рассматривалась в связи с центральной для Левинаса темой – отношениями я и Другого. Как пишет, например, Е. Каси, «место неименованной и неопределенной памяти схватывается (у Левинаса. – М.М.) посредством следа – следа Другого» [Casey 1988, 247]. И действительно, в следе, согласно Левинасу, обнаруживает себя Другой – в своем собственном, недостижимом уже из нашего «теперь» времени: «След – это пространственная вставка во времени, точка, где мир склоняется к прошлому и некоему времени. Это время – пристанище Другого» [Левинас 1998, 188]. Однако подлинная бесконечность Другого открывается нам, полагает Левинас, через его лицо, которое можно, конечно, назвать «следом» (в смысле «отпечатка времени»), но след как «отпечаток времени» ведет в прошлое, тогда как Левинаса интересует прежде всего бесконечное настоящее Другого. Больше того: если Другой присутствует перед нами в смысле лица Другого, то в качестве менее надежного пути след Другого оказывается не нужен, гносеологически избыточен.

С этим выводом категорически не согласился Деррида. Он подчеркивает как раз сохраняющуюся трансцендентность в самом явлении абсолютного (при этом очевидно, что Другой в своем предельном онтологическом наполнении означает для Левинаса – как в общем и для Деррида – Бога). Соответственно Деррида отказывается от ключевого для концепции Левинаса понятия лица и возвращается к понятию следа, именно его наделяя свойствами первичности и своего рода онтологической полноты: «След нужно помыслить до мысли о сущем. Однако движение следа по необходимости скрыто, оно скрывает себя. Когда другой заявляет о себе как таковом, он представляет себя, скрываясь. Это не теологический тезис, как может сначала показаться. “Теологичен” лишь определенный момент в целостном движении следа» [Деррида 2000, 168]. И далее: «След есть фактически абсолютное (перво)начало смысла вообще. А это вновь и вновь означает, что абсолютного (перво)начала смысла вообще не существует» [Там же, 192]. Согласно мысли Деррида не только нельзя ставить вопроса о том, «что» или «кто» оставил след, но лишается смысла сама познавательная модель движения по следу, исследования, поскольку совокупность следов, характеризующая единственно «различАнием», не имеет никакого преимущественного направления.

Хотя в трактовке Деррида след сохраняет акцентированную Левинасом двойственность «наличие/отсутствие», у него еще в большей степени, чем у Левинаса, исчезает присущее следу двоякое отнесение: к прошлому и к будущему. У следа остается только прошлое, и это парадоксальным образом приводит к исчезновению того, что находится «по эту» и «по ту» сторону следа, то есть охотника и «оставившего след». «Будущее следа» – это если не встреча с оставившим след, то во всяком случае перспеКтива движения в его сторону, что, собственно, и называется историческим исследованием.

Соответственно, П. Рикёр, который в собственной трактовке следа отталкивается как от имманентного истолкования его (подобного тому, которое имеется у Зиммеля), так и от «трансценденталистского» истолкования Левинаса, обращается к историческому времени. Как пишет Рикёр, зримым воплощением истории являются «следы» прошлого; соответственно, его внимание обращено не к «абсолютному Другому», а к «историческому Другому, относительному Другому» [Ricoeur 1985, 183], который находится «по ту сторону» следа. В понятии следа, говорит Рикёр, сочетаются два аспекта – динамический (след указывает на некое прошедшее событие или процесс, а также на время, прошедшее после него), а также статический (след есть метка, материальное и не только свидетельство произошедшего). В этом смысле, продолжает Рикёр, след подобен календарю, фиксирующему движение астрономического времени и в то же время структурированному определенными историческими событиями: события истории имеют определенную датировку, то есть они привязаны к «абсолютной» космической хронологии, и именно это делает их историческими. Как пишет Рикёр, «эта связь между следом и датированием позволяет нам поднять проблему, оставшуюся неразрешенной Хайдеггером, – отношения между фундаментальным временем Заботы, темпоральностью, направленной к будущему и в конечном счете – смерти, и “обычным временем”, понимаемым как последовательность абстрактных мгновений» [Ibid., 177]. Неудивительно, что подобное понимание следа вновь воскрешает образ «ученого-охотника», который лишь вскользь упоминается у Левинаса и утрачивается у Деррида. О связи следа и исследователя пишет Рикёр, очерчивая эйдетический смысл работы историка (а может быть, исследователя-гуманитария вообще): «Кто-то прошел здесь. След приглашает нас преследовать его, вернуть назад, если это возможно, человека или животное, прошедших этой дорогой. Мы можем потерять тропу. Он может исчезнуть или завести нас в никуда... Он направляет охоту, поиск, исследование, вопрос. Но именно это и есть история. Сказать, что она есть знание посредством следов, означает обратиться, в конечном итоге, к значению прошедшего прошлого, которое, тем не менее, остается сохранившимся в своих остатках» [Ibid., 176].

Несомненно, изучая сохранившиеся «следы» человеческой деятельности, исследователь вполне может рассматривать их в качестве частных примеров тех или иных

исторических процессов, то есть интерпретировать их по аналогии с данными наблюдений в естественных науках. Но сама проблема «следов» прошлого как проблема исторической дистанции едва ли поддается обобщению и формализации – подобная дистанция, как и сама значимость конкретных исторических следов, определяется «на глаз», интуитивно, на основании тех или других неявно принимаемых мировоззренческих предпочтений. И не следует думать, что речь здесь идет исключительно о вопросах, касающихся лишь специалистов, – как раз наоборот: рассмотрение значимости прошлого в его остатках приобретает здесь актуальность и даже злободневность. Речь может идти, например, о сохранении исторических архитектурных памятников, ландшафта – следует ли сохранять то или иное здание или природную среду, а если да, то в каком качестве (здесь можно вспомнить масштабный проект «мест памяти» Пьера Нора). К этим проблемам примыкают и технические, казалось бы, вопросы, касающиеся реставрации памятников прошлого: нужно ли воссоздавать их в первоизданном виде или рассматривать сами утраты как часть исторической значимости памятника. Сюда же можно отнести проблемы достоверности в реконструкциях прошлого – литературных, научно-популярных, образовательных (ведь сами учебники истории есть подобного рода реконструкции).

Практическое разрешение этих проблем находится, если так можно сказать, в пространстве, задаваемом полюсами трансцендентного и имманентного: прошлое ушло безвозвратно, но оставленный им след присутствует и составляет в феноменальном смысле часть настоящего. Сам факт, что подобного рода проблемы рассматриваются как общественно значимые, действительно говорит об утверждении новой гуманитарной парадигмы, отличной от той, которой руководствовались историки XIX в. Как правило, они не видели в прошлом, представляющем перед ними в качестве совокупности дополняющих друг друга повествовательных источников, особой эпистемологической проблемы. Прошлое, доступное посредством следа, перестает быть непосредственно понятным исследователю, приобретая смысловую неисчерпаемость – и следовательно, потенциальную ценность во всех проявлениях. При этом возникает практически неразрешимый вопрос: рассматривать ли прошлое в качестве «другого времени» или как результат деятельности «другого индивида». Поскольку тема «Другого» не появляется в статье Гинзбурга, можно сказать, что он присоединяется скорее к традиции Рикёра, нежели Левинаса и Деррида.

### След будущего

Но распространяется ли данная парадигма также и на будущее (вспомним уподобление охотничьей практики дивинациям) и как здесь выглядит проблема «другого/Другого»? Думается, что определенную аналогию «линии прошлого» здесь можно увидеть. В общих чертах ее можно обрисовать как движение от точного к предположительному.

Известно, что практики дивинации, которые играли важнейшую роль в общественной и частной жизни не только Месопотамии, но и Китая, а также античных Греции и Рима, отнюдь не были предположительным знанием – это были недвусмысленные пророчества относительно будущего, хотя, как правило, выраженные «темным языком» (о чем говорят, например, донесенные античными авторами рассказы о предсказаниях дельфийского оракула). Кроме того, подобное знание не было опытным, то есть полученным методом проб и ошибок, – по формальному статусу дивинационные практики были скорее сакральными ритуалами общения с божественным, и в качестве поддерживаемого государством института они были смещены не новой познавательной, но скорее новой мировоззренческой парадигмой. Часто это была монотеистическая религия, одним из краеугольных положений которой была мысль о том, что посредством откровения Бог явил человеку все, что Он хотел ему сказать, и дивинации древних государственных религий превратились, таким образом, в герменевтику божественного откровения. Однако в отличие от самих домонотеистических религий



дивинационные практики никогда не исчезали, сохраняясь на «частном» уровне. В Европе астрология, хиромантия, разного рода гадания и приметы, несмотря на их неприятие христианской религией и впоследствии критику со стороны науки, всегда составляли важную часть того, что называют «культурой повседневности». В XIX в. «дивинационная парадигма» стала претендовать – в форме френологии Й. Галля и концепции «человека преступного» Ч. Ломброзо – на статус своего рода прикладной антропологии с возможным педагогическим и юридическим применением. Гинзбург упоминает френологию в качестве лженауки, выросшей на фундаменте парадигмы улик. Но каков, если так можно сказать, гносеологический статус этой ложности? Френология утверждала, что возможно определить методом ощупывания головы человека его задатки и склонности; социальная ценность френологии определялась, таким образом, ее способностью заглянуть в будущее. Как писал один из сторонников френологии, «если говорить о женитбе, френология покажет нам характеры, склонности, темпераменты тех, с кем мы будем соединены на всю жизнь. Имеем ли мы сыновей и дочерей?.. если да, то френология укажет нам на их способности и предотвратит те жестокие разочарования, которые мы встречаем ежедневно» [Lundie 1844, 5]. При этом френология, уподобляясь медицине, определяла себя в значительной мере как искусство угадывания свойства характера за определенным внешним знаком, «симптомом»: «френология не точная, но основанная на оценке (estimative) наука» [Combe 1824, VII]. Френология не имела общей теории, которая лежала бы в основе всех соответствий особенностей формы черепа и свойств характера человека, и в какой-то мере признавала значимость мастерства конкретного специалиста для успеха конкретного прогноза – и в этом смысле приближалась к «методологическому идеалу» парадигмы улик. В то же время, толкуя материальные объекты (выпуклости и ямки черепа) как знаки, по выражению Гегеля, духа, она сохраняла родство с классическими дивинационными практиками (такими как гадание по внутренностям животных и т. д.), оказываясь при этом в парадоксальной близости с научной программой Нового времени с его методологическим разделением процесса познания на активного познающего и пассивный объект познания. Казалось бы, для выявления задатков и склонностей человека гораздо лучше «просто поговорить» с ним, это предполагало бы некую взаимность узнавания – что гораздо больше соответствует гуманитарной парадигме XX в.

В концептуальном плане френологии очень близка методика определения характера («типа») человека по его внешнему облику, предложенная Ч. Ломброзо и Ф. Гальтоном (у обоих речь идет главным образом об отклонениях от нормы, выдающих «человека преступного»: короткая шея, массивный подбородок, скошенный затылок и т. п.). Действительно, с одной стороны, подобные методики находятся в очевидной зависимости от социологических импликаций теории эволюции, когда преступление рассматривалось как проявление «социального атавизма», чему должен был соответствовать «недочеловеческий» облик преступника, пусть и потенциального. Но, с другой стороны, подобные оценки внешности человека гораздо ближе, по сравнению с френологией, к тем оценкам на основании жизненного опыта и здравого смысла, которые делает «обычный человек» при встрече с незнакомцем. Соответственно, от этих методик очень легко провести линию к работам социологов XX в., занимающихся изучением повседневных коммуникативных практик: то, что для антрополога XIX в. было наукой, для социолога следующего столетия стало всего лишь неявно принимаемой конвенцией.

Как пишет, например, И. Гофман в книге «Стигма», если что-то в незнакомце отличается от неформализованной, но принимаемой всеми нормы, то есть он является, по выражению И. Гофмана, носителем «стигмы», то «обычный человек» выстраивает свою возможную стратегию поведения, принимая во внимание прежде всего это отличие. При этом неопределенный характер нормы, по Гофману, имеет следствием неопределенный характер стигмы: в различном социальном окружении «стигматизированным» может быть инвалид, человек иной расы, иного социального слоя, иной религии и/или культуры. Кроме того, это означает, что один и тот же человек может

находиться, и даже одновременно, в том и другом качестве. Категории «нормы» и «стигмы», полагает Гофман, «форматируют» наши ожидания и будущее поведение [Goffman 1963, 163]. Накладываясь на восприятие индивидуального и даже отчасти подменяя его собой, они делают непосредственно окружающий нас мир более понятным и предсказуемым.

Очевидно, что у Гофмана подобного рода восприятие другого представлено по преимуществу критически. В его интерпретации соответствующие социальные привычки едва ли не синоним того, что обычно называют «социальными предрассудками».

Хотя подобная интерпретация представляется вполне обоснованной со стороны социальной практики, она приписывает повседневному «знанию по внешним признакам» значительную догматичность и закрытость, возможно, чрезмерную. Прежде всего, она не вполне учитывает контекст, от которого может зависеть оценка другого. Допустим, я вижу незнакомца, движущегося в мою сторону, и еще до самой встречи, еще только при приближении незнакомца я «прикидываю», кто это может быть и чего от него можно ожидать. Подобного рода предположения всегда носят сугубо ситуационный характер – то есть определяются не только свойствами приближающегося объекта, но и всеми без исключения обстоятельствами возможной встречи (например, встреча с одним и тем же человеком в лекционной аудитории или у стойки бара должна предполагать разные встречи едва ли не с разными людьми). Опыт встречи с людьми потому и не поддается обобщению, что ему не поддаются ситуации встречи.

Во-вторых, нужно, видимо, принимать во внимание контакт с человеком в качестве некоей длительности, когда что-то происходит. В «Бытии и Ничто» Сартр говорил о тревожащем нас взгляде другого, направленном на нас, как о своего рода дыре в окружающей нас мире. Но – продолжим мысленно пример Сартра – вот «другой» замечает мой тревожный взгляд, направленный на него, и – ход за ним – как он теперь поступит? В любом случае он не может «ничего не делать»: заметив мой взгляд, он может отвернуться, улыбнуться или кивнуть; может он и продолжать смотреть – но это будет не *тот же* самый взгляд: смысл его теперь изменится. Подобного рода неизбежное при контакте «движение смыслов» имеют в виду П. Бергер и Т. Лукман, когда пишут о постоянном конструировании человеком социальной реальности: «Мое и его “здесь-и-сейчас” постоянно сталкиваются друг с другом, пока длится ситуация лицом-к-лицу. В результате происходит постоянный взаимообмен моей и его экспрессивности. Я вижу его улыбку, потом, реагируя на мой хмурый вид, он перестает улыбаться, потом улыбается снова, видя мою улыбку, и т. д. Каждое мое выражение направлено на него и наоборот; и эта непрерывная взаимность актов самовыражения одновременно доступна нам обоим» [Berger 1966, 43].

### **Исследовательская парадигма «здесь и сейчас»**

Приведенные примеры в методологическом диапазоне «от френологии до социологии» представляют собой разрозненные иллюстрации сложного процесса конституирования «будущего Другого» в познавательном горизонте Европы XIX–XX вв. Эти примеры говорят, очевидно, о том, что значимость «будущего Другого» не менее, если не более, волновала интеллектуальное воображение, чем значимость «прошлого Другого», что вовсе не удивительно, учитывая практическую важность знания будущего именно в этом аспекте. Во-вторых, те же самые примеры указывают на «парадигматическое» движение от точного к предположительному и от субъект-объектного к интерактивному.

Однако, как и в отношении прошлого, знание о будущем не исчерпывается плюсом «Другого». Во всяком случае, Гинзбург в своей статье тему «Другого» специально среди других не выделяет, говоря о присущей парадигме улик «способности распознать плохую лошадь – по бабкам; приближающуюся грозу – по внезапной перемене ветра; враждебное намерение – по изменившемуся лицу» [Гинзбург 2004, 213].

Упомянутое Гинзбургом предсказание погоды заслуживает, вероятно, особого рассмотрения ввиду того, что, во-первых, умение «предвидеть» в краткосрочном интервале

изменение погоды имеет не специализированный, а, можно сказать, общераспространенный характер. Во-вторых, это знание/умение сосуществует с научной метеорологией, делающей прогноз погоды на основе данных спутников и метеостанций, что методологически едва ли может быть «привязано» к уликовой парадигме. Как же относятся друг к другу в данном случае обыденное (уликовое) и научное знание? Разбирая с социологической точки зрения данный вопрос, Б. Латур начинает с констатации того «общеизвестного факта», что «немногочисленные утверждения метеорологов совершенно теряются в море шуток, примет, предсказаний и замечаний метеочувствительных людей» [Латур 2013, 285]. Однако только метеорологи, продолжает Латур, могут объяснить, что такое погода и на чем основывается их знание о ней. И если кто-то захочет всерьез опровергнуть достоверность предсказаний метеорологов, ему следует опровергнуть всю систему, обосновывающую их знание, – то есть фактически построить альтернативную метеорологию.

Думается, Латур не вполне учитывает тот факт, что в случае с прогнозом погоды научное и обыденное знание не столько конкурируют, сколько дополняют друг друга. Например, прочитав прогноз «переменная облачность, возможен небольшой дождь» и увидев в окно приближающуюся тучу, «обычный человек», выходя из дома, возьмет зонт, поскольку решит, что дождь, и вероятно «большой», скорее всего, неизбежен. Его личный прогноз не противоречит общему, просто он сделан из определенной точки пространственно-временного универсума, что научный прогноз, составленный для более или менее обширной области и основанный на наблюдаемых общих процессах (движения облачных фронтов и т. п.), делать не может и не должен. Знание метеоролога, следящего за погодными процессами на мониторах компьютеров, не менее и не более «субъективно», чем знание обывателя, наблюдающего приближающуюся тучу из окна, – другое дело, что метеоролог в качестве составителя прогноза не находится в каком-то определенном месте. Но разве нельзя сказать того же о любом научном утверждении? Физическое положение ученого, делающего подобное утверждение, не имеет отношения к его истинности; это положение, скорее, рассматривается, в том числе и самим ученым, как некое внешнее условие для самой возможности высказывать научные утверждения, но, конечно, не в качестве их обоснования.

Но, с другой стороны, несомненно и существование знания, неотделимого от ситуации, которая его сформировала, от своего рода пространственно-временной локальности. Точнее сказать, это знание, временное измерение которого нужно поставить на первый план. Можно, вероятно, согласиться с Гинзбургом в том, что подобное «ситуационное» знание было исторически первичным; можно также согласиться с тем, что подобное знание было незаметным для самого рефлектирующего знания, поскольку долгое время рассматривалось не как знание, имеющее собственную специфичность, а как исходное состояние привязанной к непосредственно данному мысли, требующее преодоления. Действительно, движение к знанию, начиная по меньшей мере с Античности, понималось как движение от локальности, а не внутрь локальности – от космоса Аристотеля и Птолемея к космосу Коперника и, далее, к космосу Ньютона и Эйнштейна. Вместе с тем, «локальность» человеческого бытия, как и его темпоральная компонента, также не остались без внимания – но со стороны художественной литературы, которая также претендовала если не на научный, то на исследовательский статус. Кроме того, психоанализ Фрейда и философский экзистенциализм Хайдеггера с их предельно нагруженными смыслом понятиями «травмы» и «заботы» остро поставили проблему специфичности человеческого времени в его отличии от абстракции бесконечного ряда сменяющих друг друга мгновений – одновременно в практическом и теоретическом плане.

Проблема соотношения двух видов знания находится в центре внимания поздней феноменологии Гуссерля, которая делает объектом критики постгалилеевскую науку, «забывшую» вещь ради «процесса»; говоря другими словами, наблюдатель постгалилеевской науки, согласно Гуссерлю, лишился своего места во вселенной, тогда как

вещь может быть дана (и видна) лишь в определенной перспективе, с определенной точки зрения. Позже Хайдеггер прибавит к этому, что вещи исчезли не только из науки, но и из обыденной жизни, которая благодаря науке стала «технологичной»: наука, говорит Хайдеггер, устранила из повседневной жизни расстояния, а значит, устранила и подлинную близость, и «отсутствие близости при всем устранении дистанций привело к господству недалекого. В отсутствии близости вещь в названном смысле как вещь остается уничтоженной» [Хайдеггер 1993, 325]. Мысль Хайдеггера понятна: с вещами можно оперировать только в рамках локальности, только внутри нее они значимы, поскольку могут быть полезными, угрожающими, пробуждающими воспоминания и т. п. Однако греческая чаша как пример подлинной вещи в цитированной выше статье Хайдеггера показывает, что вещи присутствуют для нас по крайней мере в некоем историческом горизонте, в том, которого, возможно, не было у самих греков, которые этой чашей «просто пользовались».

Пример, приведенный самим Хайдеггером, как раз говорит о том, что локальность необязательно ограничена ближайшим – она может «протягиваться» назад и вперед во времени, ориентируясь на следы и приметы, и если она «гуманитарна», то именно в этом смысле; она не нуждается в теоретических предпосылках (напротив, теории, как правило, оказываются попытками обоснования постфактум), но не может обойтись без предпосылок мировоззренческих, структурным основанием которых является идея границы, разделяющей «свое» и «иное». Это разграничение, которое имеет очевидное мифологическое соответствие в виде бинарной оппозиции космоса и хаоса (при этом вовсе не обязательно, чтобы космос находился «по эту сторону» границы: концепцию Левинаса можно, например, рассматривать в качестве примера обратного), конечно, несет ответственность за присущую человеку «ограниченность». Причем ограниченность во всех, в том числе и самых негативных смыслах слова, включающих его агрессивное стремление «упростить мир» до одной лишь части оппозиции, устранив то иное, которое находится по ту сторону.

Однако следует задать вопрос: не обладает ли эта же самая бинарная модель значением прототипа, результатом проецирования которого в материальный мир является сама вещь – с ее «внутренним» и «внешним» фасадом и изнанкой? Керамика, одежда, дом, символически обозначенное сакральное пространство, которое можно считать прообразом храма, – не является ли все это материальной проекцией локальности, не столько в качестве идеи, сколько в смысле постоянно воспроизводящей себя ситуации? Парадигма улик в таком понимании оказывается знанием, постоянно создаваемым полусами «здесь и сейчас» и «иного» по отношению к нему, знанием одновременно операциональным и мировоззренческим, воспроизводящим себя, но плохо передаваемым по информационным каналам, не поддающимся полноценной формализации, но при этом моделирующим себя в «артефактах культуры» – от сказочек до керамики и архитектуры. И не можем ли мы предположить, что данная парадигма стала осознавать себя (в виде таких, ориентирующихся на хроно-топическую локальность понятий, как, «ментальность» в школе Анналов, «экзистенция» в экзистенциализме, «квалиа» и «осведомленность» в современных теориях сознания, «конструируемый мир» в социологии), и может быть, действительно, прежде всего в «гуманитарных науках» – как «ответ локального» на «вызов со стороны бесконечного», предметно и методологически исходящий от «классической» познавательной модели Нового времени? Проверить эту гипотезу средствами «классической науки» невозможно, но если в ней есть какой-то познавательный потенциал, то он, во всяком случае, показывает, что уликовая парадигма, пусть и не находит себе вопреки пожеланию Гинзбурга места среди гуманитарных академических дисциплин, но приобретает значение в качестве предмета (главного предмета?) гуманитарного знания, которое таким образом получает еще одну возможность лучше понять собственные основания.

## Источники и переводы – Primary Sources and Russian Translations

- Деррида 2000 – Деррида Ж. О Грамматологии. М.: Ad Marginem, 2000 (Derrida, Jaques, *De la grammatologie*).
- Зиммель 1996 – Зиммель Г. Руина // Зиммель Г. Избранное. Том второй. Созерцание жизни. М.: Юристъ, 1996. С. 227–234 (Zimmel, Georg, *Die Ruine*).
- Латур 2013 – Латур Б. Наука в действии. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013 (Latur, Bruno, *Science in Action*).
- Левинас 1998 – Левинас Э. След // Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. С. 181–193 (Levinas, Emmanuel, *Le Temps et l'Autre, Humanisme de l'autre homme*).
- Рикёр 2004 – Рикёр П. Память, история, забвение. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2004 (Ricoeur, Paul, *Selected Works*).
- Хайдеггер 1883 – Хайдеггер М. Вещь // Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 316–327 (Heidegger, Martin, *Die Sache*).
- Berger, Peter L., Luckmann Thomas (1966) *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Penguin Books, London.
- Combe, George (1824) *Elements of Phrenology*, Edinburg.
- Lundie, Henry (1844) *The Phrenological Mirror; or, Delineation Book*, C. Croshaw, Leeds.
- Ricoeur, Paul (1985) *Temps et récit. Le temps raconté*, Éditions du Seuil, Paris.

## Ссылки – References in Russian

- Гинзбург 2004 – Гинзбург К. Приметы. Уликовая парадигма и ее корни // Гинзбург К. Мифы – эмблемы – приметы. М.: Новое издательство, 2004.
- Про 2000 – Про А. Двенадцать уроков по истории. М.: РГГУ, 2000.

## References

- Ahlskog, Jonas (2017) “The Evidential Paradigm in Modern History”, *Storia della Storiografia*, Vol. 71, No. 1, pp. 111–128.
- Bolzoni, Lina (2013) ‘On “Coherence” and “Heterogeneity” in the Work of Carlo Ginzburg’, *Cronohs*, Vol. 18, pp. 115–117.
- Casey, Edward (1988) “Levinas on Memory and the Trace”, Sallis J.C., Moneta G., Taminioux J. (eds) *The Collegium Phaenomenologicum, The First Ten Years*, Springer, Dordrecht, pp. 241–255.
- Crossland, Zoe (2009) “Of Clues and Signs: The Dead Body and Its Evidential Traces”, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 111, No. 1, pp. 69–80.
- During, Lisabeth (1997) “Clues and Intimations: Freud, Holmes, Foucault”, *Cultural Critique*, No. 36, pp. 29–53.
- Ginzburg, Carlo (1979) “Clues: Roots of a Scientific Paradigm”, *Theory and Society*, Vol. 7, No. 3, pp. 273–288.
- Ginzburg, Carlo (1979) “Spie. Radici di un paradigma indiziario”, *Crisi della ragione*. G. Einaudi, Torino, pp. 57–106 (Russian Translation 2004).
- Goffman, Erwing (1963) *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Prentice-Hall, New York.
- Goldbaek, Henning (1997) “Poe and Cooper – A Comparison, Between an American Democrat and a Southern Gentleman”, *James Fenimore Cooper: His Country and His Art at the State*, University of New York College, Oneonta, pp. 53–56.
- Pape, Helmut (2008) “Searching for Traces: How to Connect the Sciences and the Humanities by a Peircean Theory of Indexicality”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Vol. 44, No. 1, pp. 1–25.
- Prost, Antoine (1996) *Douze leçons sur l'histoire*, Éditions du Seuil, Paris (Russian Translation 2000).
- Rojas, Carlos Antonio Aguirre (2005) “Hegemonic Cultures and Subaltern Cultures: Between Dialogue and Conflict”, *Review (Fernand Braudel Center)*, Vol. 28, No. 2, pp. 187–210.

## Сведения об авторе

**МОНИН Максим Александрович** – кандидат философских наук, преподаватель кафедры гуманитарных наук Первого Московского государственного медицинского университета.

## Author's Information

**MONIN Maxim A.** – CSc in Philosophy, Department of Humanities, Sechenov First Moscow State Medical University (Sechenov University).