

Kultūros, mokslo ir teisės filosofija

JÖRNO RÜSENO ISTORINĖS KULTŪROS STUDIJŲ TEORINĖS IDĖJOS

Zenonas Norkus

Vilniaus universiteto Filosofijos fakulteto
Sociologijos katedra
Universiteto g. 9/1, LT-01513 Vilnius
El. paštas: Zenonas.Norkus@fsf.vu.lt

Straipsnyje aptariama vokiečių istoriko ir filosofo Jörno Rūseno (g. 1938) istorinės kultūros samprata, nagrinėjama šia samprata grįsto istorinės kultūros studijų projekto genezė iš istorikos, suprantamos kaip istoriografijos metateorija. Istorikos objektas yra istoriografijos paradigma kaip penkių tarpusavyje susijusių veiksmų (interesus, požiūrių į praeitį, tyrimo metodų, reprezentacijos formų, gyvenimo praktinės orientacijos funkcijų) sistema, turinti hermeneutinio rato struktūrą. Istorinė kultūra aprėpia visas praeities socialinės reprezentacijos, viešosios kolektyvinės atminties apraiškas, kuriomis pasireiškia visuomenės ar tam tikros socialinės grupės istorinė sąmonė, o jos struktūrą bei specifiką apibrėžia kognityvinio, politinio ir estetinio matmens santykis. Nei ankstesnėje istorikos koncepcijoje, nei vėlesniame istorinės kultūros studijų projekte Rūsenas nepateikia patenkinamo apibendrinamųjų teiginių apie istoriją ir jos reprezentaciją epistemologinio statuso problemos sprendimo. Jo istorinės kultūros studijų koncepcija yra vienpusiškai orientuota į elitinę istorinę kultūrą ir ignoruoja populiariosios istorinės kultūros gamybos, vartojimo, komercializacijos, ideologinių funkcijų problematiką. Originalių bruožų Rūseno istorinės kultūros koncepcijai suteikia istorijos etikos ir istorijos religijos idėjos.

Prasminiai žodžiai: Jörn Rūsenas, istorika, istorinė kultūra, istorinės kultūros studijos.

Vokiečių istoriko ir istoriografijos teoretiko Jörno Rūseno pavardė daugeliui Lietuvos skaitytojų, o ypač istorikų, gali būti gerai žinoma, nes jo tekstai ne pirmą kartą verčiami ir skelbiami mūsų šalyje. 1997 metais Arūno Poviliūno parengtame leidinyje „Istorikos didaktika“ buvo paskelbti net trys vokiečių profesoriaus straipsniai (Rūsen 1997 (1987), 1997 (1989), 1997 (1993)). 2000 metais Evaldo Bakonio išleistoje rinktinėje buvo paskelbtas (rusų kalba, bet Lietuvoje) dar vieno Rūseno straipsnio vertimas

(РюзеH 2000 (1992)). Kiek anksčiau išleistame mokslinės konferencijos medžiagos rinkinyje galima aptikti dar vieno, šį kartą skirtą ne istorijos didaktikai, bet pamatiniams būtovės naratyvinės reprezentacijos dabartyje epistemologiniams klausimams, straipsnio vertimą (Rūsen 1998 (1996)). Šiame rinkinyje, kurio antraštiniame lape greta Ursulos A. J. Becher ir Alfredo Bumblausko skaitome (kaip vieno iš sudarytojų) ir Rūseno pavardę, skelbiama 1996 m. rugsėjo 24–29 d. Vilniaus universiteto Istorijos fakultete vy-

kusios tarptautinės mokslinės konferencijos „Istoriografija ir atvira visuomenė“ medžiaga. Konferencija, kurią finansiškai parėmė George'o Soroso Atviros Lietuvos fondas, surengė Vilniaus universiteto Istorijos fakultetas, Šiaurės Reino–Vestfalijos žemės mokslo centro Kultūros mokslų institutas (Essenas) ir George'o Eckerto mokymklinių vadovėlių tarptautinio tyrimo institutas. Šio renginio metu J. Rūsenas pirmą (bet ne pasutinį) kartą apsilankė Lietuvoje, ne tik labai aktyviai dalyvavo konferencijos darbe, bet ir susitiko su Vilniaus universiteto Istorijos fakulteto studentais.

Šio straipsnio tikslas yra įtraukti Jörno Rūseno intelektualinę individualybę ir idėjas į platesnį – sociologų, socialinių teoretikų, filosofų akiratį. Kuo ir kodėl jis tokio dėmesio nusipelno? Į klausimą atsako šio straipsnio antraštė, kurioje yra du svorio centrai: „istorinė kultūra“ ir „kultūros studijos“. Jeigu trumpai drūtai, tai nors istorijos, „kokia ji buvo iš tikrųjų“, pažinimą filosofas ir sociologas gali ramiai patikėti kolegoms iš istorijos fakulteto ar istorijos instituto, taip nėra esamybių ar diskursų, kuriuos nurodo šie du pasakymai, atveju. Čionai priklauso klausimai, kuriuos svarsto ne vien istorikai: ką ir kaip prisiminti (po mirties apdovanoti ordinu, pastatyti paminklą, suteikti vardą gatvei ar mokyklai), o ką užmiršti; ką ir kaip išsaugoti ar atstatyti ir pan. Bet štai klausimas, kuriuo J. Rūsenas pradeda straipsnį „Aušvicas – autentiškumo simbolika“ (Rūsen 2001: 181–215): ką daryti su apgriuvusiais (ir dėl natūralaus laiko poveikio toliau griūvančiais) buvusios nacistinės koncentracijos stovyklos pastatais ir „įrengimais“: leisti „natūraliai“ griūti toliau? Užkonservuoti? O gal atstatyti? O jeigu atstatyti, tai kodėl neįrengus kažko panašaus į Disnėjaus (ar Grūto) parką, kad būtų gaunama komercinė nauda, o pats objektas ne tik „atsipirk-

tų“, bet ir nešėtų pelną?¹ Kuris iš šių būdų užtikrina didesnę „autentiškumą“?

Kaip ir dera teoretikui, Rūsenui rūpi ne tiek pagrįsti tam tikrą konkretų problemos sprendimo pasiūlymą (nors jis ir tokį pateikia), kiek sukonstruoti tam tikrą bendrą conceptualų rėmą, apibrėžti ir aptarti sąvokas, kuriomis tokie klausimai galėtų būti „teoretizuojami“, ir taip sukurti bendrą loginę erdvę intelektualiai diskusijai. Pateikto pavyzdžio turėtų pakakti ir susidaryti pirmam įspūdžiui, kas yra ta „istorinė kultūra“ (ši sąvoka detaliau aiškinama antrame straipsnio skirsnyje) ir kuo gali būti įdomūs vokiečių teoretiko darbai. Nors istorinės kultūros problemas mūsų viešieji intelektualai intensyviai diskutuoja, tačiau pasigendame kaip tik mėginimų teoretizuoti šių diskusijų loginę erdvę. Pažintis su vokiečių teoretiko įdirbiu gali smarkiai pakylėti Lietuvoje kartkartėmis išiplieskiančių diskusijų paveldosaugos, paminklosaugos, istorinės atminties klausimais intelektualinį lygį. Kai dėl „kultūros studijų“, dabar būtų sunku rasti intelektualą ar intelektualę, kuriai šis pasakymas būtų visiškai negirdėtas. Kaip ir bet kokia kultūra, viešosios atminties kultūra gali būti ir yra tyrinėjama. Tik klausimas – kaip? Rūsenas pateikia vieną iš galimų šio intelektualinio projekto – istorinės kultūros studijų versijų. Šios versijos tapsmo ir savitumo bruožų išryškėjimas yra pagrindinis straipsnio uždavinys².

¹ Pastarosios galimybės J. Rūsenas, tiesą sakant, nesvarsto, tačiau ji nebūtų laikoma nesvarstyta, jeigu Aušvicas būtų kur nors Amerikoje (JAV).

² Šio teksto žanras įpareigoja pateikti ir pagrindinius aptariamo teoretiko biografijos faktus. J. Rūsenas gimė 1938 m. spalio 19 d. Duisburge. 1958–1966 m. Kölno universitete studijavo istoriją, filosofiją, germanistiką ir pedagogiką. 1966 m. apgynė daktaro disertaciją „Suvoktoji istorija. Johanno Gustavo Droyseno istorijos teorijos genezė ir pagrindimas“. 1969–1972 m. dėstė filosofiją Braunschweigo technikos universitete. 1972–1974 m. – istorijos teorijos asistentas ir profesorius Friedricho Meinecke's istorijos institute Laisvajame Berlyno universi-

Nuo istoriografijos metateorijos link istorinės kultūros studijų

Šio teksto autoriui jau yra tekę pamėginti supažindinti lietuvių skaitytoją su J. Rūseno istorikos koncepcija (Norkus 1996: 213–221). Nors dar ir dabar galiu šią aptartį rekomenduoti skaitytojui, norinčiam į šią koncepciją įsigilinti, ji atspindi tik koncepcijos būklę prieš kokius dešimt metų. Tuo metu J. Rūsenas istoriką suprato kaip istoriografijos metateoriją³. Ši istorikos samprata būdinga jo darbams, parašytiems 8-uoju ir 9-uoju jau praėjusio amžiaus dešimtmečiais. Pagrindinis tokios jos sampratos dokumentas – trijų dalių „Istorikos bruožai“, kur vienareikšmiškai teigiama, kad „istorikos objektas yra istorijos mokslo disciplinarinė matrica“ (Rūsen 1986: 9). „Istorikos bruožuose“ vokiečių teoretikas dėsto pastangų, skirtų jo pagrindiniam šių dešimtmečių projektui – modernizuoti klasikinę XIX amžiaus vokiečių istoriko Johanno Gustavo Droyseno (1808–1884) is-

tete (tada dar Vakarų Berlynas). 1974–1989 m. naujųjų laikų istorijos ir istorijos didaktikos profesorius Ruhro universitete Bochume. 1989–1997 m. – Bendrosios istorijos ir istorijos teorijos profesorius Bielefeldo universitete, kur buvo pakviestas pakeisti išeinantį į pensiją vieną žymiausių pokario Vokietijos istorikų Reinhartą Kosellecką. 1994–1997 m. dirbo dar ir Bielefeldo universiteto tarpdisciplininių tyrimų centro direktoriumi. Nuo 1997 m. yra jau minėto Kultūros mokslų instituto Essene prezidentas, o nuo 1996–1997 m. – dar ir Witten/Herdecke universiteto bendrosios istorijos ir istorinės kultūros profesorius. Rūseno mokslo darbai išversti į anglų, bulgarų, islandų, ispanų, italų, japonų, kinų, korėjiečių, portugalų, prancūzų, rumunų, rusų, slovėnų, suomių, švedų kalbas. Svarbus šaltinis J. Rūseno mąstymo sklaidai pažinti yra Rūseno 60-mečio proga išleistas *Festschrift* as Blanke, Jaeger und Sandkühler 1998.

³ Atrodo, kad Rūsenas dar nėra visiškai apsisprendęs terminologijos klausimais, nes kartais „istorikos“ terminą vartoja senąja prasme – kaip vien istoriografijos teorijos pavadinimą, o ji yra platesnės „istorinės kultūros“ teorijos dalis.

toriką – rezultatus (Droysen 1937 (1858)). Pagrindinis šios modernizacijos įrankis – istoriografijos paradigmos sąvoka.

„Paradigmos“ terminą Rūsenas perima iš garsiojo amerikiečių mokslo filosofo ir istoriko Thomaso Kuhno (Kuhn 2003 (1962)). Tačiau pačią paradigmos sąvoką jis apibrėžia savaip, įdomiai ir originaliai sujungdamas Kuhno „disciplinarinės matricos“ ir klasikinę vokiečių humanistikos „hermeneutinio rato“ idėjas. Kūnas paradigmos kaip „disciplinarinės matricos“ elementais (1) laikė tam tikros tyrėjų bendruomenės naudojamus simbolinius apibendrinius, (2) visų tos bendruomenės narių priimaną pamatinę tiriamos reiškinių srities sampratą, (3) visiems jiems bendras pažintines vertybes, (4) visų bendruomenės narių pavyzdiniais ar klasikiniais laikomus konkrečius problemų sprendimo pavyzdžius („paradigmas“ siaurąja prasme). Rūsenas istoriografinės paradigmos elementais laiko atskiras fazes hermeneutiniame rate, kuris jungia tos visuomenės, kurioje istorikai gyvena, „gyvenimo praktiką“ ar „praktinę gyvenimą“⁴ (*Lebenspraxis*) ir jų veiklą.

Kaip ir kiekvienas ratas, jis neturi nei pradžios, nei galo. Pats Rūsenas jo analizę pradeda nuo atkarpos ar elemento, kuris yra bendras istoriografijai kaip tam tikrai intelektualiajai praktikai ir tai sociokultūrinei aplinkai (*Lebenspraxis*), kurioje ji tarpsta. Tai yra (1) pažintiniai interesai, kylantys iš poreikio susiorientuoti laike, apibrėžti gyvenamojo laikmečio vietą praeities ir ateities atžvilgiu. Toliau (2) seka jau pačiai istoriografijai kaip savitam reiškiniui būdingi „interpretacijos požiūriai“ (teorijos, perspektyvos, kategorijos) – daugiau ar mažiau implicitiškos istorijos filosofijos; (3) tyrimo me-

⁴ Tikų ir E. Husserlio „gyvenimo pasaulio“ (*Lebenswelt*) terminas ir jo referentas.



Pav. Istorijos mokslo disciplininės matricos schema

todai, formuluojami empirinio tyrimo taisyklių pavidalu; (4) tyrimo rezultatų dėstymo formos, kurios kartu yra ir to tyrimo objekto reprezentacijos formos. Paskutinioji paradigmos rato atkarpa vėl yra bendra istoriografijai kaip savitam intelektualiam reiškiniui ir ją palaikančiai (bei išlaikančiai) visuomenei – tai (5) *Lebenspraxis* orientavimo funkcijos. Tas funkcijas atlikdama istoriografija patenkina ją pagimdžiusius ir inspiravusius pažintinius interesus.

Nors visuomenės kaitą ir raidą (taigi ir pažintinių interesų pokyčius) lemia jėgos, kurios nuo istorikų norų ir valios mažai priklauso, vis dėlto tai, ką jie rašo ir sako, daro tam tikrą įtaką platesniam socialiniam gyvenimui, taigi ir esamų pažintinių interesų reprodukcijai ar jų transformacijai. Pristatydamas naujausią „paradigminio rato“ redakciją (Rüsen 2002: 135), kurioje to rato analizė toliau sukonkretinama trijų istoriografijos strategijų (politinės, pažintinės bei

estetinės) ir trijų istorinės sąmonės lygmenų (funkcionuojanti, operatyvi ir refleksyvi istorijos sąmonė), Rüsenas kiek konkrečiau paaiškina, koku būdu istoriografija tai daro (žr. pav.). O būtent – prisidedama prie tam tikrų valdžios ar dominavimo (vok. *Herrschaft*) formų legitimacijos ar delegitimacijos, t. y. pagrįsdama ar griaudama tam tikro politinio režimo, socialinės santvarkos, valstybės ar tautos egzistavimo teisėtumą, tam tikros politikos racionalumą ir pan. (šioje vietoje iškyla ir „istorijos etikos“ problematika).

Rüseno istoriografinės paradigmos koncepcija sugestionavo požiūrį į istoriografijos istoriją kaip istoriografinių paradigimų kaitos procesą ir pateikė sąvokų tinklą, kuris gali būti panaudotas išskiriant ir lyginant paradigmas kaip stambiausius istoriografinio proceso vienetus. Kartu ji yra paranki kaip toks identifikacinių formulių („etikečių“ ar greičiau šabloninių

blankų, kuriuos užpildę gauname etiketes) rinkinys istorikų metodologinėse diskusijose, kuriomis istorikų nesutarimai gali būti interpretuojami kaip skirtingų istoriografinių paradigmu konflikto išraiška. Būtent šiomis savo galiomybėmis Rūseno koncepcija patraukė grupės Vokietijos istorikų, žinomų kaip Bielefeldo mokykla (žymiausi jos atstovai yra Jürgenas Kocka ir Hansas Ulrichas Wehleris) dėmesį. Siekdamą įtvirtinti socialinės istorijos, orientuotos į socialinių struktūrų ir anoniminių procesų tyrimą, dominuojantį statusą, Bielefeldo mokykla (jos „aukso amžius“ buvo 8-asis jau praėjusio amžiaus dešimtmetis bei 9-ojo dešimtmečio pradžia) rėmėsi istoriografinės situacijos apibrėžimu, kuriame ta situacija buvo interpretuojama kaip naujos, pažangios istoriografinės paradigmos (t. y. pačios socialinės istorijos ar istorinio socialinio mokslo; vok. *historische Sozialwissenschaft*) iškilimas ir kova su tradicine „istoristine“ istoriografija, kuri svarbiausius mokslinės istoriografijos pažintinius interesus siejo su valstybių užsienio ir vidaus politika, galios elitų ir „valdžios vyrų“ veikla (Kocka 1986, Wehler 1973, Wehler 1980, Norkus 1996: 167–169).

Nors Rūsenas glaudžiai bendradarbiavo su Bielefeldo mokykla ir todėl dažnai laikomas vienu iš jos narių, netgi „Istorikos buožuose“ aiškiai matyti jo pastangos pabrėžti savo atskirumą ir savarankiškumą. Ryškiausiai tas pastangas rodo antrasis šio veikalo tomas. J. G. Droy-seno pavyzdžiu Rūsenas istoriniame tyrime skiria tris metodinio darbo pakopas: euristiką (medžiagos paieškas ir rinkimą), kritiką ir interpretaciją. Jis skiria dvi – hermeneutinę ir analitinę – istorinio tyrimo metodologijas, pirmąją iš jų susiedamas su istorizmu kaip istoriografijos paradigma, o antrąją – su tokiomis istorizmo alternatyvomis, kaip Bielefeldo socialinė istorija,

prancūziškoji Analų mokykla ir kitos šiuolaikinės istoriografijos kryptys, kuriose jos pažangos perspektyvas sieja su socialinių mokslų teorijų ir tyrimo metodų taikymu. Tačiau būdinga, kad pats Rūsenas nesitapatino su antrąja, bet pasisakė už trečiąją – „dialektinę“ metodologiją, sujungiančią istorizmo ir jo alternatyvų pranašumus. Be to, skirtingai nuo bylefeldiečių, kurie istoriografijos pažangą siejo su pasakojimo įveika ir perėjimu prie modeliuojančios bei argumentuojančios istoriografijos, Rūsenas visada manė ir teigė, kad kiekviename veikale istorijos yra tiek, kiek jame yra pasakojimo.

Taigi kai paskutiniu juo jau praėjusio amžiaus dešimtmečiu Rūsenas, užuot ėmėsis detalizuoti vien punktyriškai nužymėtą „dialektinės“ istorikos mokslo metodologijos kontūrą, pradėjo istorikos išplėtimo į istorinės kultūros teoriją ir į istorinės kultūros studijas darbus, tai buvo ne vien atsakymas į pasikeitusią istoriografinę ir filosofinę konjunkturą, dėl kurios aljansas su išeinančia iš mados socialine istorija nustojo būti išmintingas dalykas, bet ir glūdėjusių pradiniame jo koncepcijos pavidale potencialų realizavimas. Konjunkūros pokyčius lėmė kultūrinės (ar „naujosios kultūrinės“) istorijos iškilimas bei su tuo susijusi pasakojimo reabilitacija, stiprėjanti „europocentrizmo“ kritika, taip pat didėjantis postmodernistinės filosofijos apskritai ir postmodernistinių istoriografijos teoretikų (visų pirma Haydeno White'o ir Franko Ankersmito) idėjų populiarumas. Tie pokyčiai tiesiog paskatino Rūseną sutelkti savo pastangas į tas „paradigminio rato“ fazes, kurios atsidūrė postmodernistinių teorijų dėmesio centre.

Tai visų pirma yra „interfeisai“ tarp istoriografijos ir visuomenės *Lebenspraxis*, ypač jos santykiai su savo adresatu – tekstų skaitytoju (realiu ar numanomu). Mat skirtingai nuo istoristinių, kritinių ir analitinių istoriografijos metate-

orijų, kurių dėmesio centre yra istorijos pažinimas, t. y. tyrimas ir jo produktų santykis su jo objektu (referentu), vertinamas pagrįstumo ir tiesos (epistemologiniu) požiūriu, postmodernistinėms teorijoms labiausiai rūpi istorijos reprezentacija, vertinama pagal jos santykį su adresatu (t. y. retoriniu ar estetiniu). Postmodernistai traktuoja istorikų tekstus visų pirma kaip tam tikrą literatūros žanrą – kaip tekstus, artimus daugybei kitų (į tiesą nepretenduojančių) tekstinių ir netekstinių reprezentacijos formų, nagrinėjamų literatūrologijoje ir „medijų studijose“. O šių tekstų pretenzijos į tiesą ir pagrįstumą jiems įdomios kaip tam tikra retorinė strategija, kuri realizuojama tam tikrais teksto konstravimo būdais (paratekstai, vadinami „moksliniu aparatu“, visažinio beaistrinio pasakotojo balsas ir pan.). Lengvą ir greitą Rūseno posūkį istorinės kultūros studijų kryptimi lėmė ir jo, kaip vieno iš žymiausių Vokietijos istorijos didaktikos teoretikų, įdirbis 8-uoju ir 9-uoju dešimtmečiais.

Kaip ir dera solidžiam vokiečių profesoriui, Rūsenas nesiduoda sugundomas postmodernistinių sirenų balsų ir nešoka į reliatyvizmo balą. Jis nenuilstamai deklaruoja savo tikėjimą istorijos mokslo galiomis pažinti objektyvią tiesą. Tas galias, Rūseno įsitikinimu, jam užtikrina metodinio racionalumo taisyklės kaip istoriografijos objektyvumo laidas. Tuo pat metu jis nelieka tiems balsams kurčias ir pripažįsta tam tikrus epistemologiškai orientuotos istoriografijos teorijos vienpusiškumus, kuriems ištaisyti ir skirtas istorikos išplėtimas iki istorinės kultūros teorijos. Svarbiausias iš tų epistemologinės istorikos trūkumų yra kognityvinio istorinės kultūros matmens hipertrofavimas arba absoliutinimas. Jis pasireiškia, pirma, pačioje istoriografijoje – dėmesio telkimu į istorijos metodo dalykus, išskirtiniu rūpinimusi meto-

diniu istoriniu tyrimo griežtumu, estetinių ir etinių istoriografijos aspektų sąskaita. Šie vokiečių teoretiko priekaištai kiek primena garsiąją Friedricho Nietzsche's kritiką mokslinės istoriografijos adresu antrajame „Nesavalaikiame apmąstyme“, „Apie istorijos naudingumą ir žalą“⁵, tik Rūsenas laiku ir išmintingai sustoja, perspėdamas apie kitos priešingybės – estetizmo ir estetizavimo pavojus.

Antra, kognityvinio istoriografijos matmens racionalistinė hipertrofija pasireiškia kitų nei mokslinė istoriografija būtovės reprezentacijos formų, dažniausiai nurodomų „istorinės sąmonės“, „istorinės atminties“, „istorinės kultūros“ (*Geschichtskultur*) terminais, ignoravimu arba nuvertinimu dėl jų menko ir nepatikimo (istorijos mokslo požiūriu) pažintinio turinio. Mokslinė istoriografija tėra tik tam tikra, egzistuojanti tik kai kuriose visuomenėse, bet ir jose nebūtinai pati įtakingiausia istorinės atminties galia.

Istorinės kultūros sąvoka

Istorinę atmintį ir istorinę kultūrą⁶ turi visos visuomenės, istoriografiją – tik tos, kurios turi raštą, o mokslinę ar „istorijos mokslu“ save vadinančią istoriografiją – tik tos, kurias sociologai klasifikuoja kaip „modernėjančias“, „modernias“ ir „postmodernias“. Masinės ar populiariosios istorinės atminties turinys gali iš esmės skirtis nuo to, ką rašo „aukštąją“ ar „mokslinę“ istoriografiją reprezentuojantys istorikai ar kiti

⁵ Žr. Nietzsche 1996 (1874). Įdomų Nietzsche's ir Rūseno palyginimą žr.: De Jong 1997.

⁶ „Istorinės kultūros“ terminą bene pirmasis į mokslinę apyvertą įvedė amerikiečių filosofas Sande Cohenas (1996). Iš jo „istorinės kultūros“ terminą (bet ne juo designuojamą sąvoką) perėmė ir Rūsenas.

kolektyvinės atminties specialistai⁷. Čia svarbu pabrėžti, kad istorinę atmintį sudaro ne individualių tos atminties subjektų subjektyvūs, galbūt niekada neišsakomi intymūs prisiminimai apie asmeniškai jiems nutikusius laimingus ar nelaimingus ir asmeniškai jiems svarbius įvykius. Istorinė atmintis yra bendra, kolektyvinė, vienaip ar kitaip objektyvuota ar objektyvuojama tam tikros žmonių grupės atmintis, kuri daro juos vieno „mes“ nariais. Jai gali priklausyti reprezentacijos tokių įvykių, kurių nė vienas iš tų „mes“ asmeniškai nepatyrė ir kurie mokslinės istoriografijos požiūriu yra mitai. Lietuvišku pavyzdžiu gali būti Palemono legenda, kuri ilgą laiką buvo Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės valdančiojo elito (aristokratijos, ponų) kaip Palemono ir jo palydos ainių tapatumo (identiteto) pagrindas.

Tam tikras kolektyvines reprezentacijas istorine atmintimi daro būtent jų indėlis į tam tikro tapatumo ar „identiteto“ formavimą. Jeigu vėl pateiktume lietuvišką pavyzdį, tai į tokių formuojančių šiuolaikinio lietuvių identitetą kolektyvinių prisiminimų kompleksą tikriausiai patektų⁸ Mindaugo Lietuvos valstybės įkūrimo, Žalgirio mūšio, spaudos draudimo, 1940–1941 metų ir pokario laikų represijų bei kitų įvykių reminiscencijos, išreiškiančios tam tikro „mes“

⁷ Iki profesionalios istoriografijos atsiradimo šį vaidmenį atliko dvasininkai – šventųjų knygų saugotojai, metraščių ir kronikų rašytojai. O viduramžių vienuoliai apskritai gali būti laikomi tiesioginiais šiuolaikinių istorikų pirmtakais, juolab kad būtent XVII a. jėzuitų ir benediktinų ordinams priklausiusių vienuolių (vadinamųjų bolandistų ir mauristų) darbuose istoriografijos istorikai aptinka pirmuosius, šiuolaikinius standartus atitinkančius šaltinių kritikos pavyzdžius.

⁸ Toliau išsakomos pastabos yra hipotezės, kurias galima paneigti ar patvirtinti tik sociologinių tyrimų metodais – sociologinėmis apklausomis, žiniasklaidos priemonių ir populiaros istorinės literatūros turinio analizės ir kt.

kaip nugalėtojo ar aukos reprezentacijas. Iškalbingiausi istorinės atminties ir kolektyvinio identiteto dokumentai yra ne istorikų istorikams rašomos knygos ar straipsniai, bet viešos atminimo ceremonijos (atmintinos datos, minėjimai, šventės), toponiminė politika (kokie vardai suteikiami naujoms, o kartais – ir senoms gatvėms ar miestams), paveldosaugos ir paminklosaugos praktika (kas patenka į globotino ir saugotino paveldo sąrašą, kas ne), paminklų statymo, muziejų steigimo, jų fondų kaupimo ir eksponavimo praktika. Čionai priklauso ir istorinė beletistika, populiarioji istorinė literatūra, kinas ir t. t., kurie daugeliu atveju net nepretenduoja, kad jų pateikiamų įvykių versijos atitiktų istorikų mokslininkų pateikiamą vaizdą, tačiau savo paveikumu istorinei atminčiai gali toli pranokti tą vaizdą. Tiesa, nors visi šie dokumentai yra iškalbingi, jie nebūtinai yra patikimi, nes oficialios šventės ar memorialinė praktika nebūtinai atitinka tikrąjį tam tikro meto istorinės atminties būvį – prisiminkime ir palyginkime kad ir Vasario 16-osios, kaip visiems lietuviams žinomos, o daugumai jų brangios (jų tapatumui priklausančios), tačiau sovietmečiu griežtai uždraustos šventės datos, statusą su oficialiosiomis to meto šventėmis – balandžio 22-ąją (Vladimiro Lenino gimtadienis) ar lapkričio 7-ąją, kurios turėjo tapti „tarybinio lietuvių“ tapatumo elementais.

Kadangi kiekvieną asmenį ar grupę tuo, kas jis ar ji yra, daro tai, ką kartu su kitais prisimena ar švenčia, istorinė atmintis ir tapatumas yra politikos ir politinių kovų objektas. Politinis režimas ar santvarka neįgyja stabilumo tol, kol jo nelegitimumas tam tikros bendruomenės atmintimi, jos narių tapatumo dalimi tapusios bendrų kovų, laimėjimų, kančių ar sudėtų aukų reprezentacijos. Nebūdami absoliučiai plastiški ir paveikūs išorinėms manipuliacijoms, istorinė at-

mintis ir identitetas vis dėlto kinta ir būna kryptingai formuojami. Todėl politinių kovų ir konfliktų, vykstančių kiekvienoje visuomenėje, dalis yra istorijos politika – kova dėl galios veikti istorinę atmintį ir tapatumą bei tos galios panaudojimas. Ta istorijos (ar istorinės atminties) politika yra tam tikru metu tam tikroje vietoje vykstančių vidaus ir užsienio politinių kovų ir santykių aspektas ar baras. Pratešiant lietuviškus pavyzdžius, ginčai dėl to, ar (ir kaip) turi būti prisimenamos datos, susijusios su tam tikrų sovietmečio veikėjų (pvz., Antano Sniečkaus) veikla, yra būdingas lietuviškos vidaus istorijos politikos kazusas. Pagal tokių ginčų baigmę (kas juos laimi, kas pralaimi, t. y. yra nutildomas) galima gana patikimai spręsti apie politinių jėgų galios santykių klausimais, susijusiais su dabartimi ir ateitimi. Ginčai dėl holokausto Lietuvoje ypatumų ir eigos apima ir Lietuvos vidaus, ir užsienio istorijos politiką: taps ar ne lietuviškos istorinės atminties, identiteto dalimi pasakojimas apie „mūsiškių“ aktyvų ir pasyvų (tylomis pritariant ir vengiant padėti) dalyvavimą žydų genocide Lietuvoje Antrojo pasaulinio karo metais, kaip atkakliomis, kryptingomis, ilgametėmis pastangomis tai įvyko su šiuolaikinių vokiečių (mažų mažiausia, Vakarų Vokietijoje) istorine atmintimi ir tapatumu?

Ar tam tikros praeities reprezentacijos tampa ir išlieka istorinės atminties bei identiteto dalimi, priklauso ne vien nuo to, ar jos yra teisingos (o postmodernistinių teoretikų požiūriu, ši jų savybė iš viso neturi jokios reikšmės – svarbi yra tik jais suinteresuotos šalies galia), bet ir nuo to, kiek jos yra pajėgios paveikti tai, ką Immanuelis Kantas kadaise vadino vaizduotės galia. Būtent su ja daugelis filosofų sieja estetinį suvokimą. Tokio suvokimo, estetiškos reprezentacijos objektu gali būti ir istorinė praeitis, jos liekanos ir paminklai dabartyje. Čia kalbama

ne vien apie istorinių įvykių vaizdavimą mene ir apie skirtumą tarp vaizdinga ir „medine“ ar kanceliariškai biurokratine kalba parašyto istorinio teksto, bet ir apie tą estetinę kokybę, kurią laikas suteikia seniems („antikvariniams“) daiktams; apie tą naują kokybę, kurią mūsų žinioms apie tam tikrą istorinį laikotarpį suteikia galimybė pasiremti ikonografiniais šaltiniais; apie skirtumą tarp sužinotos vien iš dokumentų ar istorikų pasakojimų istorinės praeities (taigi vien „protu“) ir tos, kurią subjektyviai jaučiamės pažinę taip pat klausia (turiu omenyje senus garso įrašus) ir regėjimu (taigi „juslėmis“). Kalbama apie skirtumą tarp, pavyzdžiui, tokio istorija prisodrinto kraštovaizdžio, kokį galima išvysti Reino slėnyje ar daugelyje Graikijos vietovių, ir modernaus pramonės rajono ar to, ką įprasta vadinti „laukine gamta“. Čia kalbama apie tai, ką galima metaforiškai pavadinti „langais“ į istorinę praeitį, pro kuriuos tą praeitį galima matyti, girdėti arba, tiksliau (griežtu epistemologiniu požiūriu), įsivaizduoti, kad ją regime ar girdime.

Atsižvelgdamas į šias aplinkybes, Rūsenas ir įveda „istorinės kultūros“ sąvoką, kuri tampa naujos, platesnės istorikos sampratos atramine kategorija: „taigi istorinė kultūra yra istorinės sąmonės realizuota istorinė atmintis, kuri vykdo gyvenimo praktikos orientaciją laiko atžvilgiu, nulemdama veiklos kryptis ir jos subjektų savivoką (Rūsen 1994a: 219). Jis skiria tris istorinės kultūros matmenis – kognityvinį, politinį ir estetinį. Verta pabrėžti, kad tie matmenys egzistuoja visose empiriškai konkrečiose istorinės kultūros apraiškose, tik nėra jose visose vienodu mastu išreikšti. Taip pat ir akademinės istoriografijos veikaluose galima aptikti estetinį ir politinį matmenį, tik jį čia stelbia kognityvinis. Kita vertus, tos istorinės reprezentacijos, kurios cirkuliuoja masinės informacijos priemo-

nėse ar yra kartojamos viešųjų atminimo renginių metu, gali turėti labai menką (ar net jokio, jeigu jos yra mitai) pažintinį turinį, tačiau būti kertiniai tam tikros kolektyvinės tapatybės akmenys arba išsiskirti didele retorine įtaiga ir daryti stiprų estetinį įspūdį (tai visų pirma būdinga reprezentacijoms, tapusioms simboliais). Trumpai drūtai: istorinė kultūra yra tam tikros visuomenės istorinė kultūra, jos santykiavimo su istorine praeitimi būdas – ką ir kaip ta visuomenė ar grupė su ja daro.

Rüsenas nurodo, kad istorinės kultūros gali būti labiau ar mažiau išsivysčiusios (Rüsen 2002: 257). Kalbėti apie istorinės kultūros pažangą suteikia pagrindą, pirma, komunikacijos technologijų raida, kuri reiškia naujų informacijos saugojimo, perdavimo būdų išradimą, leidžiantį naujais būdais reprezentuoti praeitį. Šia prasme visuomenės, kurioje vartojamas raštas, istorinė kultūra potencialiai yra labiau išsivysčiusi nei tos, kurios istorinė atmintis turi pasikliauti vien sakytine tradicija; garso ir vaizdo įrašymo priemonių išradimas ir tobulinimas gali būti siejamas ir su naujo etapo istorinės kultūros raidoje pradžia. Vienoje iš nedaugelio vietų, kur Rüsenas, regis, vis dėlto leidosi sugundomas postmodernistinių sirenų balsų, jis su elektroninių informacijos priemonių atsiradimu ir išplitimu netgi sieja naujos „istorinio mąstymo“ epochos, jo vadinamos „postistorine“, pradžią. Tai esanti tokia epocha, kai „nėra jokios visa apimančios laiko tvarkos, kuri aprėpia praeitį, dabartį ir ateitį. Praeitis yra atskilusi į laiką savyje. Praeities faktai tampa elementais arbitralioje konsteliacijoje, kurios joks pažįstamas ryšys nesieja su praeitimi ir dabartimi. Žmogišką praeitį yra išlaikinta (*entzeitlicht*). Atsitiktinumai praranda savo reikšmę laiko vaizdiniuose, kurie galioja dabarčiai ir ateičiai“ (Rüsen 2002: 263).

Antra, istorinės kultūros išsivystymo lygį galima sieti ir su tam tikromis jos turinio ypatybėmis, pavyzdžiui, fiktyvių ir pretenduojančių į tikroviškumą jos reprezentacijų išsidiferencijavimu, kurį galima sieti su istoriografijos kaip išskirtinio literatūros žanro, o ypač – su mokslinės istoriografijos atsiradimu. Rüsenas istorinės kultūros pažangą taip pat sieja su istorinės sąmonės (taip pat ir masinės) turinio supozityvinimu, kuris reiškia jos empiriškai tikslesnį ir adekvatesnį turinį (pvz., mažai kas bepriima už gryną pinigą Biblijoje dėstomą žmonijos istorijos pradžios versiją). Rüsenas pažymi šio proceso ambivalentiškumą: nors istorijos mokslas atneša gerokai daugiau empirinių žinių (kurios per mokyklą galų gale bent šiek tiek tampa ir masinės sąmonės bei populiariosios istorijos kultūros dalimi), palyginti su tuo, ką žmonės galėjo žinoti apie praeitį iki jo atsiradimo, jis tos praeities nepadarą tokia pat prasminga ar įpareigojančia, kokia ji buvo kultūrose ir civilizacijose, kuriose istorijos mokslo dar nebuvo. Istorijos mokslas tą prasmę veikiausiai griauja ir naikina – čia Rüseno samprotavimuose vėl suskamba Nietzsche's kažkada pirmą kartą sugrota gaida⁹.

Tačiau ar tikrai egzistuoja universalios istorinės kultūros raidos tendencijos? Ar mėginiškai skirstyti istorines kultūras (kaip ir kultūras apskritai) pagal jų išsivystymo lygį nereiškia europocentrizmo – neeuropinių kultūrų (iš jų ir istorinių) matavimo tam tikro lokalinės (vakarietiškos) istorinės kultūros masteliu, suteikiant jai normatyvinį etalono statusą? Smarkiai sustiprėjęs susirūpinimas šia (etnocentrizmo) problema yra dar vienas naujas akcentas Rüseno pastarojo dešimtmečio darbuose. „Istorikos

⁹ Žr. Rüsen 2002: 9–41.

bruožuose“ jis reiškė Jürgeno Habermaso filosofijos inspiruotą įsitikinimą, kad istoriografijai yra pasiekiamas ne vien metodiško istorijos šaltinių tyrimo laiduojamas empirinis ar „pagrindimo objektyvumas“ (*Begründungsobjektivität*), kuris pasireiškia skirtingoms istoriografinėms mokykloms, tautoms, kultūroms atstovaujančių istorikų gebėjimu priėti sutarimą dėl tų pačių teiginių apie faktus tiesos. Jis ten rašė apie taip pat „santarvinį objektyvumą“ (*Konsensusobjektivität*) – istorikų (ir ne vien istorikų) sugebėjimą laisvos ir geranoriškos diskusijos būdu sutarti dėl tam tikrų visuotinai pripažįstamų normatyvinių principų (Rüsen 1983). Naujausiuose darbuose jis galutine skirtingų civilizacijų ir kultūrų dialogo tiesa skelbia jų „skirtumų abipusio pripažinimo principą“ (Rüsen 2002: 192). Tai jau labiau primena ankstyvojo vokiečių istorizmo atstovų (ypač Johanno Gottfriedo Herderio), o ne J. Habermaso pažiūras. Vis dėlto – kaip ir diskutuodamas su postmodernistiniais teoretikais – Rüsenas paskutinę sekundę išmintingai sustoja ties reliatyvizmo praraja, nes anaipol neteigia, kad tai yra vienintelis neepisteminis normatyvinis principas, kuris gali būti pripažintas universaliai galiojančiu. Tai gi jis neišsizada savo anksčiau reikšto įsitikinimo, kad Vakarų kultūros tradicijoje išsikristalizavę žmogaus teisių kodeksai taip pat universaliai galioja kaip potencialus habermasiško konsenso turinys.

Neišspręstos problemos, atviri klausimai

Kiekviena teorinė koncepcija apie mokslo, meno, dorovės ir pan. prigimtį turi pateikti atskaitą apie savo pačios teiginių šaltinius ir pagrindus. Taip pat ir Rūseno istorika tiek savo pirminiu (istoriografijos teorijos), tiek išplėstiniu pavi-

dalų turi atsakyti į klausimą: koks yra pačios istorikos teiginių apie istoriografijos arba istorinės kultūros prigimtį statusas? Rüsenas atsako į šį klausimą, apibūdindamas savo istorinės kultūros teoriją kaip antropologiškai pagrįstą teoriją. Tai reiškia, kad jos pamatinės tiesos kyla iš antistoriškų žmogaus būties pasaulyje, o ypač laiko išgyvenimo apibrėžčių – tokių, kaip tos būties baigtinumas, atsitiktinių įvykių, sužlugdančių pačius geriausius planus ir sumanymus, patirtis. Istorinė sąmonė ir istorinė kultūra atsako į šią patirtį, mėgindamos įprasminti tokių atsitiktinumų patirtį. Tą prasmę randama ar suteikiama apie problemiškus, „traumuojančius“ ar „krizinius“ įvykius pasakojant. Be to, nepriklausomai nuo to, kas ir kada tuos įvykius pasakotų, egzistuoja tam tikros antropologinės universalijos, įprasminamos patirties turinyje (jas Rüsenas vadina „istorinėmis kategorijomis“, pvz.: „pažanga“, „nuosmukis“, „vystymasis“, „evoliucija“, „revoliucija“ ir pan.), įprasmini- mo formose (jas vokiečių teoretikas fiksuoja savo istorinio pasakojimo tipologijoje, kuri apima tradicinio, pavyzdžių, kritinio ir genetinio pasakojimo tipus) ir jo funkcijose. Tačiau antropologiškai pagrįsdamas savo istorinės kultūros teoriją, vokiečių teoretikas susiduria su problema, prie kurios anksčiau jau plūkėsi (ir neišsprendė) kritinės istorijos filosofijos atstovai, pradedant Wilhelmu Dilthey'umi: kaip galima išsakyti kokius nors teiginius, kurie galiotų visai istorijai (įskaitant ir istoriografijos bei istorinės kultūros istoriją), kol (arba jeigu) ji nesi- baigė, t. y. yra atviras, neišsemtas kūrybinis procesas?¹⁰

¹⁰ Kaip žinoma, Georgas Hegelis šią problemą „išsprendė“ tiesiog paskelbdamas, kad istorija jau pasibaigė (t. y. nieko iš esmės nauja žmogiškajame pasaulyje nebeatsitiks), tokiu būdu suteikdamas sau teisę paskelbti, kokia gi yra tikroji meno, filosofijos ir pan. prigimtis.

Problemos esmę taikliai apibūdina Alanas Megillas: „viena vertus, jeigu nesuponuojamas tam tikras pamatinis istorijos veikėjų ir kentėtojų (*agents and sufferers*) pamatinis tapatumas, tai istorija kaip visuma niekada negali būti papasakota (*told*), išskyrus laiko pabaigą, nes visada yra galimi nukrypimai nuo to, ką *mes* laikome žmogiškąja prigimtimi. Kita vertus, jeigu mes kaip aksiomą priimtume tą žmogiškąją prigimtį, kurios pamatinės modifikacijos yra dabar žinomos, tai mes artikuluotume substratą, kuris būtų apsaugotas nuo istorinio laiko netikėtumų, ir mes tuo pačiu metu iš istoriografijos atimtume galimybę suteikti žinių, kurios būtų vienu ir tuo pačiu metu naujos, teisingos ir svarbios. <...>. Taigi liekame su paradoksu, kad priimame vienos vienintelės istorijos idėją, bet kad ta viena vienintelė istorija niekada neartikuluojama *kaip istorija*, vietoj to likdama *anapus* istorijos kaip pagrindžianti teorija. „Didysis naratyvas“, kurį suponuoja Rūsenas, iš esmės yra vėberiškas pasakojimas apie modernizaciją ir sekuliarizaciją <...>“ (Megill 1994: 54). Šį paradoksą galima ir apibendrinti: jeigu tam tikrame procese gali atsirasti iš esmės naujo (jis yra „istoriškas“ visa to žodžio prasme), tai jis neturi „prigimties“ ar „esmės“, kuri galėtų būti žinoma – ir todėl tą reiškinį pažįstame tik tiek, kiek žinome jo istoriją; o jeigu žinome jo „prigimtį“ ar „esmę“, tai iš jo istorijos (minimalia – įvykių laikinės sekos – prasme) pažinimo nesužinosime apie jį nieko svarbaus ar nauja.

Kitas Rūseno darbų kritiniuose aptarimuose pasitaikantis leitmotyvas yra nusiskundimas, tam tikras jų autoriaus „netaupumas“ ar arbitralumas pasirenkant prielaidas savo argumentams (taip pat ir suteikiant joms antropologinių aksiomų statusą). Antai Peteris Munzas, recenzuodamas pirmąją „Istorikos bruožų“ dalį, nusiskundžia: „kiekviename skirsnyje Rūsenas ima svarstyti svarbius klausimus. Tačiau kiekvieną

kartą svarstymas užbaigiamas ir klausimas nusprendžiamas iš anksto dėl jo paviršutiniškos manieros laikyti lemiamus klausimus jau išspręstus (*facile manner of taking crucial issues for granted*)“ (Munz 1985: 93). Jam pritaria straipsnių rinktinės „Istorinis orientavimas“ recenzentas: „Šios mokytos knygos skaitytojas kartais jaučiasi nusivylęs dėl Rūseno polinkio nutraukti analizę tuo Tantalo kančias keliančiu momentu, kai klausimas pasidaro iš tiesų įdomus“ (De Jong 1997: 286).

F. Ankersmitas pateikia ganėtinai įtikinamą paaiškinimą, iš kur kyla ši profesionalius filosofus kiek erzinti Rūseno maniera „*of taking crucial issues for granted*“ (Ankersmit 1988). Ankersmitas ją sieja su būdinga vokiškajai istorikos tradicijai tendencija išlaikyti kuo glaudesnę ryšį su istoriografijos praktika. Kitaip nei anglosaksoniškose šalyse plėtojama istorika (analitinės istorijos filosofija), vokiškosios istorikos teoretikai (J. G. Droysenas, Jacobas Burckhardtas, J. Rūsenas) žvelgia į istoriografiją ne iš išorės, bet iš vidaus, traktuodami ją kaip iš esmės sėkmingą ir sveiką intelektinę praktiką, kuriai filosofinė refleksija gali suteikti daugiau skaidrumo ar aiškesnę savimonę, bet ne pateisinti ar legitimuoti tam tikrų išorinių epistemologinių standartų požiūriu. Ankersmito nuomone, tokios istorikos santykis su istoriografija (ir, galima pridurti, istorine kultūra) yra hermeneutinis, t. y. turi hermeneutinio rato struktūrą. Istorika pradeda nuo istoriografijos ir istorikos su visomis jų prielaidomis (ar, anot Gadamerio, „prietaisais“) ir kai kurias iš jų artikuluoja ar peršviečia.

Tačiau ji tai daro priimdama kai kuriuos kitus tos konkrečios istoriografijos ar istorinės kultūros formas, kuriai „egzistenciškai“ priklauso pats istorikos teoretikas (pvz., XX a. pabaigos–XXI a. pradžios vokiečių istoriografijos ir istorinės kul-

tūros), „prietarus“, kurių visų jis iš principo nemėgina iširti, kad įgyvendintų dekartiškąjį idealą: atliktų visų prielaidų apskaitą, kiekvieną jų kritiškai apsvarstytų ir pagrįstų istoriografijos praktiką minimaliai pakankama aksiomų statusą turinčių prielaidų aibe. „Visų pirma dėl to, kad ji nori išlikti kiek galima arčiau istoriografijos praktikos ir išvengti istoriografijos kaip atskiro už mūsų esančio objekto objektyvavimo, istorika yra pasirengusi priimti nemaža dalykų kaip duotybę. Kaip ir patys istorikai, istorikos teoretikai, regis, nelaikys naudingais ginčus dėl praeities egzistavimo ar epistemologinius istorinio žinojimo galimybes tyrinėjimus. Šiuo atžvilgiu labai būdingas yra Rūseno siūlymas vengti nagrinėti istorinės tiesos problemą išoriniu pačiai istoriografijos praktikai požiūriu: ‘jeigu nenorime pradėti nuo vienos ar kitos eksplicitiškos tiesos teorijos, tai geriausia leisti *pačioms* istorijoms pasakyti, kas turi būti suprantama kaip istorinė tiesa’“ (Ankersmit 1988: 86)¹¹.

Vis dėlto galima abejoti, ar tokia Rūseno teoretizavimo maniera visada pasiteisina. Antai Rūseno įsitikinimas, kad istoriografijoje įmanomas ne vien empirinis (matuojamas pateikiamos faktinės informacijos pagrįstumu) objektyvumas, tačiau ir toks objektyvumas, kuris leidžia pasakyti, kurio pasakojimo vertybinės bei normatyvinės prielaidos yra racionaliai priimtinos, o kurios – ne, prielaidauja „konsensusinę“ tiesos sampratą, kurioje tiesa apibrėžiama ne realistiškai – objektyvios tikrovės atitikimo terminais, o iš esmės antirealistiškai – kaip riba, prie kurios artėja laisva nuo bet kokių suvaržymų (išskyrus tuos, kurie kyla iš tokios diskusijos „formaliųjų pragmatinių“ imperatyvų) diskusija. Tačiau labai abejotina, ar tokia tiesos sam-

¹¹ Ankersmitas cituoja pirmąją J. Rūseno „Istorikos bruožų“ dalį (Rüsen 1983: 77).

prata tikrai suderinama su naiviai realistiniu „dirbančių istorikų“ įsitikinimu (kurį klasikiniu pavidalu savo garsiaja fraze išreiškė Leopoldas Ranke), kad jų pasakojimai, kai jie yra teisingi, tiesiog vaizduoja, „kaip iš tikrųjų buvo“.

Kita problema ta, kad Rūseno tekstuose ne visada galima aiškiai atskirti, kur jo teiginiai turi būti suprantami deskriptyvine prasme – kaip tezės apie tai, kokia yra faktiškai egzistuojanti istoriografija ar istorinė kultūra, o kur jis kalba apie tai, kokia galėtų ar turėtų būti geresnė istoriografija ar istorijos kultūra. Galima suprasti ir tą Peterio Munzo priekaištą, kad vokiečių teoretikas pernelyg šykšti pavyzdžių, iliustruojančių jo teorines tezes bei parodančių jų vaisingumą (Munz 1985: 96–98)¹².

Lyginant Rūseno idėjas su ta sparčiai augančia publikacijų mase, kuri žinoma „kultūros studijų“ (*cultural studies*) pavadinimu (Blundell, Sheperd and Taylor 1993; Ferguson and Golding 1997; Grossberg, Nelson and Treichler 1992; Harrington and Bielby 2001; Long 1997; Storey 1996 ir kt.), jo žingsniai link platesnės istorikos sampratos dažnai atrodo itin atsargūs, o ir pati jo „istorinės kultūros“ samprata – ganėtinai konservatyvi. Regis, kad jis su savimi į tą naujai atrastą „niekieno žemę“¹³ nešasi nemažai nereikalingos įrangos, o kai kurių svarbių tos žemės plotų įsisavinimui įrankių tiesiog neturi. Galimas ir visai kitoks nei Rūseno siūlymas istorinės kultūros dimensionavimas ir po-

¹² Tiesa, šis priekaištas geriau tinka Rūseno samprotavimams, skirtiems epistemologinei ir metodologinei istoriografijos problematikai. Jo apmąstymams vadinaimosios „istorijos etikos“ ir „istorijos politikos“ klausimais šis trūkumas tikrai nėra būdingas – juolab kad kai kurie iš jų yra „vieno atvejo“ studijos.

¹³ Būtent tokia antraštė – „Žingsniai į niekieno žemę“ (*Schritte ins Niemandsland*) – papuoštas vienas Rūseno knygos (Rüsen 2001) skirsnis, kuriame nagrinėjama istorinės kultūros problematika.

zicionavimas, ryškiau skiriant elitinę, ar aukštąją, ir populiariąją istorinę kultūrą, taip pat jos gamybą ir vartojimą, pasiūlą ir paklausą. Būtų galima ryškiau ir aiškiau kelti populiariosios istorinės kultūros kaip ideologinės kontrolės įrankio ir jos kaip pasipriešinimo tokiai kontrolei „iš apačios“ lauko temas. Rūsenas nesigilina į galios ir hegemonijos istorinėje kultūroje klausimus ir visiškai neliečia ekonominių istorinės kultūros gamybos, paskirstymo, vartojimo aspektų (istorinė atmintis kartais būna ekonomiškai nuostolinga, o kartais duoda gerą pelną), istorinės atminties komercializavimo klausimų.

Šios „aklos dėmės“ Rūseno istorinės kultūros koncepcijoje tikriausiai gali būti paaiškintos jos kilmė būtent iš istoriografijos teorijos, kuri lemia jos orientaciją į aukštąją ar elitinę (simfoninės muzikos mėgėjų, t. y. profesionalių istorikų) istorinę kultūrą ir vokiečių teoretiko neslūgstantį susirūpinimą epistemologine ir etine problematika. Šiuo atžvilgiu Rūseno koncepcija ženkliai skiriasi nuo anglosaksiškų „kultūros studijų“ stiliaus, kuriam būdinga orientacija į masinės ar populiariosios kultūros (Stasio Povilaičio ir Ryčio Cicino dainų mėgėjų) gamybos ir vartojimo tyrimus. Kita vertus, potencialiu Rūseno istorinės kultūros studijų projekto pranašumu gali būti būtent mėginimas organiškai jį susieti su istorijos etikos problematika.

Tačiau kai kurie iš šių Rūseno istorinės kultūros studijų koncepcijos savitumų, paaiškinamų jos kilmės ypatybėmis, gali būti laikomi ir jos lyginamaisiais pranašumais. „Pranašumais“ bent jau ta prasme, kad jie atveria naujus teorinio diskurso apie praeities reprezentaciją matmenis. Būtent tos koncepcijos dalis yra tai, ką būtų galima pavadinti istorijos tyrimo ar istoriko profesinės etikos pradmenimis. Tokios etikos būtinumas iškyla todėl, kad istorikai, kaip kolektyvinės atminties specialistai, – nepriklausomai nuo to, ar jie

to sąmoningai siekia, ar ne – savo profesine veikla veikia savo visuomenės (Rūsen 2003: 17–87), žymūs, įtakingi istorikai – ir kitų visuomenių istorinę kultūrą, tačiau savo profesinėje veikloje susiduria su tuo, ką vokiečių teoretikas vadina galimu istoriografijos „praktinės tiesos“ ir „teorinės tiesos“ prieštaravimu. Šią problematiką Rūsenas gvildena kaip istoriko atsakomybės problematiką. Jos istorikai negali išvengti būtent todėl (arba tiek, kiek), kad jie modernios istorinės kultūros kontekste pretenduoja į išskirtinę vietą – galutinės instancijos ar aukščiausio autoriteto istorinės tiesos klausimais.

Dar labiau intriguoja Rūseno punktyriškai nužymėta kultūrinio projekto, kurį būtų galima pavadinti „istorijos religija“, galimybė (Rūsen 2001: 145–215, 279–324). Tai būtų dar vienas istorinės kultūros matmuo ar aspektas, papildantis kitus – kognityvinį, politinį ir etinį, estetinį. Iš tikrųjų galima nurodyti precedentų, kai istorinė kultūra tokį sakralinį aspektą ar religinę funkciją turėjo. Pavyzdžiais gali būti XIX amžiaus vokiečių istorizmas ar net marksizmas, kuriame Istorija, kuri kažko iš žmonių reikalauja, kuri gali net baisiausius žiaurumus pateisinti („istorinio būtinumo“ vardu), buvo Dievo ekvivalentas. Tokią istorijos religiją galima vadinti „pozityvia“ – jos šerdis yra tikėjimas tam tikra gilesne ar galutine imanentiška istorijos prasme, pranokstančia tai, ką apie istoriją galime sužinoti mokslinio tyrimo priemonėmis. Rūsenas turi omenyje kitokią – negatyvią istorijos religiją, kurios ištakos yra „katastrofinių krizių“ patirtis. Tai tokie „traumuojuojantys“ istorijos įvykiai, kurie nesutelpa į jokių „didžiųjų pasakojimų“ rėmus ir meta iššūkį pačiai galimybei įprasminti istorinę tikrovę istorinio pasakojimo priemonėmis. Jie tokie siaubingi, kad tiesiog nėra su kuo palyginti. Joks jų reprezentavimo būdas nėra adekvatus. Lieka tik liūdėti ir tylėti. Paradigminiu tokios katastrofinės krizės, kuri galėtų būti

ir į ją vienaip ar kitaip įtrauktų tautų (visų pirma vokiečių) istorijos religijos centru, Rūsenas laiko žydų holokausta Antrojo pasaulinio karo metais¹⁴.

¹⁴ Kadangi Rūsenas naujoviškos istorijos religijos temą paliečia tik probėgšmais, jis beveik nepateikia siūlymų, kaip turėtų atrodyti tokios liūdesio ir atgailos dėl holokausto aukų pilietinės religijos kulto apeigos.

LITERATŪRA

Ankersmit, Franklin R. 1988. Review on: *Grundzüge einer Historik II: Rekonstruktion der Vergangenheit*. By Jörn Rūsen. Göttingen: Vandenhoeck und Rupprecht, 1986, *History and Theory*, 27(1): 81–94.

Blanke, Horst Walter; Jaeger, Friedrich; Sandkühler, Thomas. (Hrsg.) *Dimensionen der Historik. Geschichtstheorie, Wissenschaftsgeschichte und Geschichtskultur heute*. Jörn Rūsen zum 60. Geburtstag. Wien: Böhlau Verlag, 1998.

Blundell, Valda; Sheperd, John; Taylor, Ian (Eds.) 1993. *Relocating Cultural Studies: Developments in Theory and Research*. London: Routledge.

Cohen, Sande. 1986. *Historical Culture: on the Recoding of an Academic Discipline*. Berkeley: University of California Press.

De Jong, Henk. 1997. „Historical Orientation: Jörn Rūsen's Answer to Nietzsche and His Followers” (Review on: *Historische Orientierung. Über die Arbeit des Geschichtsbewußtseins, sich in der Zeit zurechtzufinden*. By Jörn Rūsen. Köln: Böhlau Verlag, 1994), *History and Theory* 36(2): 270–288.

Droysen, Johann Gustav. 1937 (1858). *Historik. Vorlesungen über die Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*. München: R. Oldenbourg.

Ferguson, Marjorie; Golding, Peter (Eds.) 1997. *Cultural Studies in Question*. London: Sage.

Grossberg, Lawrence; Nelson, Cary; Treichler, Paula (Eds.) 1992. *Cultural Studies*. London: Routledge.

Harrington, Lee. C.; and Bielby, Denise D. (Eds.) 2001. *Popular Culture. Production and Consumption*. Oxford: Blackwell.

Kocka, Jürgen. 1986. *Sozialgeschichte: Begriff, Entwicklung, Probleme*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Žingsniai į niekieno žemę anksčiau ar vėliau atveda ten, kur galima tik spėlioti: gal istorinės kultūros studijų ateitis priklausys nuo to, kiek seksis sujungti ar vaisingai suderinti Rūseno idėjas, paženklintas kilmės iš ezoterinių vokiškų teorijų ženklų, su tomis, kurios anglosakų šalyse buvo išplėtotos tiriant populiariąją kultūrą?

Long, Elisabeth E. (Ed.) 1997. *From Sociology to Cultural Studies*. Oxford: Blackwell.

Kuhn, Thomas. 2003 (1962). *Mokslo revoliucijų struktūra*. Vilnius: Pradai.

Megill, Alan. 1994. „Jörn Rūsen's Theory of Historiography between Modernism and Rhetoric of Inquiry“, *History and Theory* 33(1): 39–60.

Munz, Peter. 1985. Review on : *Grundzüge einer Historik I: Historische Vernunft*. By Jörn Rūsen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, *History and Theory* 24(1): 92–100.

Nietzsche, Friedrich. 1996 (1874). „Apie istorijos naudingumą ir žalą“, in *Kultūra ir istorija*. Sud. V. Berenis. Vilnius: Gervėlė, 43–109.

Norkus, Zenonas. 1996. *Istorika. Istorinis įvadas*. Vilnius: Taura.

Rūsen, Jörn. 1983. *Grundzüge einer Historik*. Bd.1. *Historische Vernunft*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Rūsen, Jörn. 1986. *Grundzüge einer Historik*. Bd. 2. *Rekonstruktion der Vergangenheit: die Prinzipien der historischen Forschung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Rūsen, Jörn. 1987. „Historical Narration: Foundation, Types, Reason“, *History and Theory* 26: 87–97.

Rūsen, Jörn. 1990. *Zeit und Sinn : Strategien historischen Denkens*. Fr. a. M.: Fischer.

Rūsen, Jörn. 1993. *Konfigurationen des Historismus*. Fr. a. M.: Suhrkamp.

Rūsen, Jörn. 1994a. *Historische Orientierung. Über die Arbeit des Geschichtsbewußtseins, sich in der Zeit zurechtzufinden*. Köln: Böhlau.

Rūsen, Jörn. 1994b. *Historisches Lernen. Grundlagen und Paradigmen*. Köln: Böhlau.

Rüsen, Jörn. 1997 (1987). „Istorijos didaktika Vakarų Vokietijoje: Nauji istorijos tyrinėjimai savižinos link“, in *Istorinė sąmonė ir istorijos didaktika* (Švietimo studijų sąsiuvinis Nr. 2). Sudarė A. Poviliūnas. Vilnius: Solertija, 14–27.

Rüsen, Jörn. 1997 (1989). „Pasakojamosios galios raida, mokantis istorijos. Moralinės sąmonės ontogenezės hipotezė“, in *Istorinė sąmonė ir istorijos didaktika* (Švietimo studijų sąsiuvinis Nr. 2). Sudarė A. Poviliūnas. Vilnius: Solertija, 28–47.

Rüsen, Jörn. 1997 (1993). „Patirtis, aiškinimas, orientacija: trys istorijos mokymosi matmenys“, in *Istorinė sąmonė ir istorijos didaktika* (Švietimo studijų sąsiuvinis Nr. 2). Sudarė A. Poviliūnas. Vilnius: Solertija, 48–57.

Rüsen, Jörn. 1998 (1996). „Istorijos mokslo natyvumas ir objektyvumas“, in *Istoriografija ir atvira visuomenė*. Leidinį parengė U. A. J. Becher, A. Bumblauskas, J. Rüsen. Vilnius: Vaga, 36–67.

Rüsen, Jörn. 2001. *Zerbrechende Zeit. Über Sinn der Geschichte*. Köln: Böhlau Verlag.

Rüsen, Jörn. 2002. *Geschichte im Kulturprozeß*. Köln: Böhlau Verlag.

Rüsen, Jörn. 2003. *Kann Gestern besser werden? Essays über das Bedenken der Geschichte*. Berlin: Kulturverlag Kadmos.

Storey, John (ed.) 1996. *What Is Cultural Studies? A Reader*. London: Arnold.

Wehler, Hans Ulrich. 1973. *Geschichte als historische Sozialwissenschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Wehler, Hans Ulrich. 1980. *Historische Sozialwissenschaft und Geschichtsschreibung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Рюсен, Йорн. 2000. „Идеальный учебник“, in *Учебник: десять разных мнений*. Сост. Баконис Э. Вильнюс: Эсиния, 31–51.

JÖRN RÜSEN'S THEORETICAL IDEAS FOR THE HISTORICAL CULTURE STUDIES

Zenonas Norkus

Summary

The article discusses the concept of historical culture of German historian and philosopher Jörn Rüsen (b. 1938). This discussion includes the analysis of the idea of the historical culture studies that evolved from theory of historiography or metahistory (*Historik*). Rüsen considered as the object of *Historik* paradigms of historical studies conceived as hermeneutical-circle-like structures including interests, viewpoints upon the past, methods of research, forms of representation, and functions of the practical orientation of life. Historical culture includes all phenomena of the social representation of the past, public collective memory considered as expression of the historical consciousness of society or some particular social group. The structure of historical culture is defined by the interrelated cognitive, political, and aesthetic dimensions. However, neither in his earlier

concept of *Historik* nor in the later project of the historical culture studies Rüsen provides satisfactory solution of the problems concerning epistemological status of his universal statements about the history and its representations. Are they descriptive or normative statements? A priori or empirical statements? His idea of the historical culture studies is one-sidedly oriented towards the elite historical culture at the cost of neglecting the issues related to the production, consumption, commercialization of popular historical culture and its ideological functions. The ideas of the ethics of history and that of religion of history are considered as the original and bold proposals how to extend the field of the historical culture studies.

Keywords: Jörn Rüsen, metahistory (*Historik*), historical culture, historical culture studies.

Iteikta 2005 01 05