А. А. ОЛЕЙНИКОВ

Олейников Андрей Андреевич
кандидат философских наук,
старший научный сотрудник,
Лаборатория историко-культурных исследований ШАГИ РАНХиГС
Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, д. 82
Тел.: +7 (499) 956-96-47
E-mail: andrey.oleynikov@gmail.com

Анахронизм и границы истории[1]

Аннотация. Несмотря на центральное место, которое занимает понятие анахронизма в современном историческом сознании, оно нечасто становится предметом историко-культурных исследований. Это происходит потому, что историку, решившемуся заняться этой темой, приходится неизбежно выходить за границы своей дисциплины и учиться видеть ее со стороны. В данной работе делается попытка предложить теоретические основания, которые могли бы благоприятствовать подобной рефлексии. Автор полагает, что революция в теории истории, за которой закрепилось название «лингвистический поворот», а также концепция «политики времени», впервые разработанная в теоретической антропологии, представляют такие основания. На примере работ ряда современных интеллектуальных историков демонстрируются преимущества, которые может дать исследовательская позиция, встроенная в перспективу «лингвистического поворота» и «политики времени» для понимания историографической культуры раннего Нового времени.

Ключевые слова: теория истории, анахронизм, политика времени, историческое время, темпоральность, граница между прошлым и настоящим, «практическое прошлое»

Представление о необратимости прошлого, его несовместимости с порядком настоящего принято считать непременным атрибутом развитого исторического сознания. Между тем у этого представления тоже есть своя история, которая начинается с открытия идеи анахронизма. Эта идея не была известна культурам античности и Средневековья. Ее открытие произошло в раннее Новое время. Однако, «несмотря на центральное место, которое занимает чувство анахронизма в историческом сознании модерна, оно не стало предметом широкой теоретической рефлексии» [Ritter 1986: 13]. Эти слова, принадлежащие автору «Словаря исторических понятий», амери-

[1] Работа написана в рамках научно-исследовательского проекта ШАГИ РАНХиГС «Фигуры умолчания в историческом воображении XVII–XIX вв.».

© А. А. ОЛЕЙНИКОВ

DOI: 10.22394/2412-9410-2018-4-3-9-25

канскому историку Гарри Риттеру, нельзя воспринимать без учета их давности. За последние 30 лет появилось немало проницательных исследований, благодаря которым произошла своеобразная реабилитация анахронизма: сегодня он не столь часто и однозначно, как это было раньше, выступает синонимом грубой историографической ошибки; с его помощью нередко удается точнее представить социокультурные и политические предпосылки, определяющие образ прошлого, создаваемый внутри определенной историографической школы или традиции. И все же Риттер остается прав в том, что масштабных и комплексных историко-культурных исследований, посвященных анахронизму, практически нет до сих пор. Чем это объясняется? По-видимому, тем, что историку, решившемуся заняться этой темой, приходится неизбежно выходить за границы своей дисциплины и учиться видеть ее со стороны. Ведь анахронизм, как справедливо заметил Жак Рансьер, это еще и «символическое понятие, с помощью которого история утверждает свою исключительность и свою научность» [Рансьер 2016: 219]. Сегодня философы, социологи и теоретики культуры берутся изучать анахронизм с большей охотой, чем это делают историки. Последние продолжают нуждаться в теории, способной денатурализовать тот порядок отношения между прошлым и настоящим, который установился в историческом знании в период его превращения в профессиональную науку.

В данном тексте я не осмелюсь предложить такую теорию в сколько-нибудь развернутом виде. На примере нескольких современных исследований я собираюсь показать, на каких теоретических предпосылках может строиться сегодня историко-культурная рефлексия анахронизма. В первом разделе я напомню в общих чертах о том взгляде на анахронизм, который установился благодаря очень важным для своего времени работам Эрвина Панофского и Питера Бёрка и который, по-видимому, остается «стандартным» для многих историков культуры. На контрасте с ним мне будет проще показать отличительные особенности нового дискурса об анахронизме. Во втором разделе я изложу свое видение двух важнейших тенденций в рефлексии дисциплинарных оснований исторического знания, которые благоприятствуют сегодня переосмыслению анахронизма. В третьем разделе, опираясь на работы ряда современных интеллектуальных историков, я попытаюсь конкретизировать преимущества, которые дает новый взгляд на анахронизм при изучении историографической культуры раннего Нового времени. Комментарий к работе Рансьера «Понятие анахронизма и истина историка» [Рансьер 2016] поможет мне подвести итог предлагаемым здесь размышлениям об анахронизме.

I

В ряде своих работ, посвященных искусству Ренессанса, Э. Панофский настойчиво проводит мысль о том, что развитое историческое чутье, характерное для деятелей той эпохи, было обретено благодаря осознанию времени, в котором им посчастливилось жить. «Люди Возрождения были убеждены в том, что период, в котором они живут, был “новым веком”, столь же отличным от средневекового прошлого, сколь средневековое прошлое отличалось от классической древности» [Панофский 1998: 36] Вследствие этого осознания у Джорджо Вазари появляется идея трех различных стилей — la buona maniera greca antica, la maniera tedesca, la buona maniera moderna — которые в целом

соответствуют античной, средневековой и «новой» (модерной) эпохам. Кроме того, одно из важнейших достижений той эпохи состояло в том, что «классическое прошлое начало рассматриваться с неподвижной дистанции, сравнимой "с дистанцией между глазом и предметом" в той фокусной перспективе, которая была одним из самых характерных нововведений того же Возрождения» [Там же: 96]. Люди Средневековья не знали, что живут в Средние века, поэтому у них не было ясного представления об историческом прошлом. Они использовали фрагменты античных зданий при строительстве своих храмов, принимали Венеру за Еву и изображали Лаокоона в виде тонзурированного монаха. Их жизнь была полна анахронизмов, на которые они не обращали никакого внимания. В отличие от них люди Ренессанса научились видеть прошлое. И если Рафаэль, как полагает Панофский, вкладывал в руки своего Аполлона лиру да браччо, а не античную лиру, то делал это совершенно осознанно: эстетическая дистанция позволяла ему свободно пользоваться анахронизмом.

П. Бёрк также объясняет чуткость Ренессанса к прошлому развитым «чувством» анахронизма, которое он связывает с видением исторической перспективы. По его утверждению, «на протяжении всего тысячелетия с 400 по 1400 г. "чувство истории" отсутствовало даже у образованных людей» [Burke 1969: 1]. В подтверждение этого тезиса Бёрк приводит следующие примеры: жители средневекового Рима не воспринимали античные руины как следы исчезнувшей цивилизации; утвердившийся способ истолкования Священного Писания (согласно четырем уровням интерпретации — буквальному, аллегорическому, моральному и анагогическому) исключал рассмотрение значимых событий в их историческом контексте; положения римского права использовались без оглядки на время их кодификации. Несовместимость прошлого и настоящего стала осознаваться только с XV в. благодаря усилиям Лоренцо Валлы и Флавио Бьондо, реформации Лютера и трудам английским историков-антикваров XVI в. Бёрк завершает свой рассказ о формировании «чувства истории» ссылкой на Леопольда фон Ранке, положившего начало систематическому изучению документальных источников, которое, по словам лорда Актона, «делает историю независимой от историков» [Ibid.: 144].

Нетрудно заметить, что оба этих выдающихся исследователя рассматривают анахронизм как «чувство» или «когнитивную» операцию, с помощью которых историческое знание приобретает квазиестественный фундамент. Чтобы изучать историю, нужно уметь отличать прошлое от настоящего. Европейцы научились это делать только с началом Нового времени. Однако умение видеть это отличие, с точки зрения Панофского и Бёрка, не говорит только об их исторической исключительности. Дело выглядит так, словно творцы Ренессанса и Реформации сумели активировать «чувства», прозябавшие втуне у людей античности и Средневековья (не говоря уже о людях других, неевропейских культур), и поставить их на службу исторической науке[2]. Иными словами, то

[2] Очень проницательную критику Панофского и, в частности, его понятия «когнитивной дистанции» к классическому прошлому, которая устанавливается в эпоху Ренессанса, см. в книге [Nagel, Wood 2010]. Работа этих авторов выстраивается из перспективы, задаваемой искусствоведческими исследованиями Жоржа Диди-Юбермана (см., в частности: [Didi-Huberman 2003]), имеющими также очень важное значение для современных дискуссий вокруг анахронизма.

весьма примечательное обстоятельство, что анахронизм сам является историческим понятием (и явлением), никак не препятствовало тому, чтобы продолжать считать его нормативным элементом исторического знания. Панофский и Бёрк, по сути, превращают свой рассказ об анахронизме в эпизод большого повествования о становлении исторического мышления модерна. Это повествование сохраняло свое легитимирующее влияние на историческую науку вплоть до 1980-х годов. Но сегодня его вполне можно считать частью прошлого, подлежащего историческому изучению.

II

Каково же то «сегодня» исторического знания, которое позволяет усомниться в естественных свойствах различия между прошлым и настоящим и заново осмыслить анахронизм? На мой взгляд, оно сложилось под воздействием двух факторов, один из которых, условно говоря, является «внутренним» по отношению к этому знанию, а другой — «внешним».

Под «внутренним» фактором я имею в виду революцию в теории истории, за которой закрепилось название «лингвистический поворот». Его значение не следует сводить только к утверждению преимущества нарративной (или фикциональной) структуры историографического текста над документальными источниками, к которым это текст отсылает, претендуя на фактическую истинность. Было бы правильнее видеть в лингвистическом повороте способ вернуть историческому знанию его первоначальное практическое назначение в качестве magistra vitae, которое было утрачено в период, когда это знание превратилось в профессиональную науку. Этой теме посвящена последняя книга Хейдена Уайта «Практическое прошлое», где он делает сильный акцент на том, что вплоть до XVIII в. история, наряду с эпистолографией, моральной философией, рыцарским и любовным романом, была частью обширной области риторики. Превратившись в науку, имеющую дело с фактами, она предоставила художественной литературе заниматься тем, что ранее составляло ее исключительную прерогативу — создавать модели поведения для «исполнения общественных дел» [White 2014: 10]. Для создания подобных моделей использовалась «техника анахронизма», которую Уайт анализирует на примере романа «Уэверли» Вальтера Скотта (1814), где главный герой — это forma mentis современного автору молодого джентльмена, в то время как все другие персонажи олицетворяют культуру шотландского высокогорья середины XVIII в. Лингвистический поворот, таким образом, испытывает на прочность границы между наукой и литературой, установившиеся в XIX в.

Что же касается «внешнего» фактора, то ему труднее подыскать подходящее название. Наилучшим из имеющихся, по-видимому, является «бум памяти» (memory boom), хотя с его помощью интересующее меня состояние дел схватывается лишь частично. Удобнее было бы говорить о «политическом буме», ведь за наблюдаемым сегодня небывалым интересом к мемориальной культуре и практикам коммеморации стоит явление нового прошлого, которое берется оспаривать у настоящего его право определять границы современности. Это навязчивое, травматическое прошлое, которое, по известному выражению Эрнста Нольте, «не собирается уходить» [Nolte 1987] и продолжает жить в памяти больших и малых социальных групп, вызывает серьезную тревогу у профессиональных историков, ставя под сомнение их способность

непредвзято р а з л и ч а т ь сохраняющий и утративший свою актуальность порядок вещей. Наиболее чуткие из них, такие как Франсуа Артог и Алейда Ассман [Hartog 2003; Assman 2013], объявляют о завершении «модерного режима историчности» и установлении новой исторической темпоральности, которая отменяет идею простой преемственности прошлого и настоящего, равно как идею априорного качественного различия между ними. В этой ситуации отчетливее проявляет себя политическая функция исторической профессии, которая, по меткому замечанию Криса Лоренца и Бербера Бевернажа, состоит в том, чтобы «стеречь границу между прошлым и настоящим» [Lorenz, Bevernage 2013: 22]. Ведь прошлое, которым занимаются историки, не возникает само по себе, кумулятивно, по мере отдаления его от актуального настоящего. Оно возникает в акте темпорального дистанцирования, или а л л о х р о н и з м а, который был описан немецким антропологом Йоханнесом Фабианом в его книге «Время и другой», вышедшей еще в 1983 г. [Fabian 1983]. В ней он ввел в употребление понятие «политика времени», с помощью которого концептуализировал характерную склонность коллег по профессии изображать своих туземных информантов так, словно те живут в какую-то другую эпоху, а не являются их современниками. С тех пор это понятие получило широкое применение в социальных науках: темпоральное неравенство стало важным предметом постколониальных и гендерных исследований[3]. Относительно недавно «политикой времени» заинтересовались и некоторые историки, обнаружившие, что периодизация и хронология не являются политически нейтральными средствами упорядочения исторического материала. О них пойдет речь в следующем разделе.

III

Какими преимуществами может обладать взгляд на анахронизм, принимающий в расчет то, что практически вплоть до XVIII в. историография оставалась частью риторики? Какие стороны историографической культуры раннего модерна нам придется заново открыть для себя, если мы вооружимся концепцией «политики времени»?

Начнем с первого вопроса. Все исследователи, занимавшиеся историей происхождения слова «анахронизм», сходятся в том, что в латынь и новоевропейские языки оно приходит в XVII в. из греческого (точнее, среднегреческого anachronismós). Питер Бёрк датировал появление термина «анахронизм» примерно 1650 годом. По его мнению, первоначально он означал «ошибку, допущенную в ходе “синхронизации”, т. е. при попытке перевода одной хронологической системы в другую» [Burke 2001: 173]. Американская исследовательница Маргрета де Грация, на работу которой я буду преимущественно опираться, связывает широкое распространение этого термина со вторым изданием opus magnum Жозефа Скалигера «Об исправлении хронологии» (1629), где он прибегает к нему несколько раз, сохраняя греческую форму слова. Скалигер посвятил изучению хронологии значительную часть своей жизни, перепроверяя греческие и римские погодные записи с помощью астрономических расчетов и согласуя события из истории Греции, Рима, Персии, Вавилона и Египта с библейскими генеалогиями. В конечном итоге он создал систему, называемую

[3] См., например: [Chakrabarty 2000; Bryson 2007].

«юлианским периодом», для расчета времени всеобщей истории, которая начинается от сотворения мира. И со второй половины XVII в., когда термин «анахронизм» получает прописку в новоевропейских словарях, он определяется как «ошибка в хронологии» [de Grazia 2010: 15].

При этом, как отмечает де Грация, термин «хронология» также претерпел семантическое изменение, поскольку на протяжении практически всего XVI в. он использовался как синоним слова «хронография» и относился к области риторики, ассоциируясь не с расчетом времени, а с его типическим изображением. Так, Генри Пичэм в соответствующем разделе своего справочника по риторике «Сад красноречия» (1593) относит к хронографии изображение различных времен года, но наряду с ним — изображение «военного, мирного времени, а также старых времен». Словари, изданные в самом конце XVI — начале XVII в., продолжают связывать хронологию / хронографию с риторикой. Эдмунд Кут в своем «Английском учителе» (1596) определяет хронологию как «рассказ о временах»; Роберт Кодри в «Алфавитном перечне» (1604) пишет, что она представляет собой «рассказ о прошлых временах»; Джон Баллокар в «Английском толкователе» (1616) и Генри Кокером в «Английском словаре» (1623) характеризуют ее в качестве «знания старых повестей». Отклонения в сторону прошлого или будущего, которые со второй половины XVII в. стали называться «метахронизмом» и «прохронизмом», имели своими предшественниками риторические фигуры аналепсиса и пролепсиса. Еще более заметное родство с анахронизмом обнаруживает фигура hýsteron próteron («позднейшее вначале»), одним из самых известных примеров употребления которой является изречение Фрэнсиса Бэкона «Antiquitas seculi iuventus mundi» («Древнее время — молодость мира», пер. Н. А. Федорова).

Самым известным анахронизмом, который был осмыслен в соответствии с хронологией Скалигера, стала любовная история Дидоны и Энея из «Энеиды» Вергилия. Томас Хирн в своем справочнике по всемирной истории, «Ductor Historicus» (1698), используя «юлианский период» Скалигера, установил, что Дидона жила на триста лет позже Энея. Позднее, благодаря «Энциклопедии» (1751) Дени Дидро и «Словарю английского языка» (1755) Сэмюэля Джонсона, этот сюжет стал классическим примером анахронизма. Однако он не мог бы состояться, если бы ему не предшествовала долгая традиция критического истолкования этого вергилиевского сюжета, одно из ключевых мест в которой принадлежит Петрарке. Дело в том, что задолго до того как Вергилий сочинил свою любовную историю, Дидона, легендарная основательница Карфагена, пользовалась славой непорочной жены, настолько верной своему погибшему супругу, что предпочла самоубийство повторному замужеству, к которому ее принуждал ливийский царь Ярба. Зачем Вергилию понадобилось изображать Дидону жертвой любовной страсти к Энею, остается предметов бесконечных споров. Но уже комментатору Вергилия Макробию, жившему на рубеже IV–V вв., было понятно, что тот перенес «на Дидону и Энея безмерную любовь Медеи к Ясону» (Saturnalia 5.17, пер. В. Т. Звиревича). Отсюда также понятно недоумение Петрарки, который вопрошает в одном из своих «Старческих писем», почему один из самых ученых поэтов выдумал эту историю, «сделав ее героиней женщину, которая, как ему было известно, умерла из-за стремления сохранить свою чистоту и вдовство, и заставив ее поддаться безумной любви»

(Seniles 4.5, пер. мой). В любом случае эта история выставляла родоначальника римлян Энея в крайне невыгодном свете, что было очевидно не только Петрарке, но также Сервию, Августину и все тому же Макробию. Поэтому то, что нередко преподносят как важный шаг вперед в развитии модерного исторического сознания, было продолжением дискуссии, начатой еще в античности. Характерно, что в одном анонимном трактате, который назывался «Приговоры ученых в отношении героических поэм Виргилия и Гомера» (1697), Вергилий обвинялся в «ахронизме и клевете» по той причине, что он «состарил принцессу на триста лет» и уронил ее репутацию [de Grazia 2010: 18].

Наряду с Петраркой слава первооткрывателя анахронизма часто приписывается Лоренцо Валле, несмотря на то что соответствующий термин, как мы уже успели заметить, появился только в XVII в. «Валла обладал острым чувством анахронизма», — отмечал Питер Бёрк [Burke 2001: 160]. В своем «Рассуждении о подложности так называемого Константинова дара» (1440) он изобличил поддельность документа, с помощью которого папство обосновывало свои претензии на светскую власть. Согласно этому документу, император Константин в благодарность за исцеление от проказы передавал папе Сильвестру и его наследникам право владения восточной частью Римской империи вместе с Римом, Италией и неконкретизированными «западными территориями». Как принято считать, Валла продемонстрировал, что язык этого документа, равно как некоторые политические и повседневные реалии, в нем отраженные, явно не соответствует IV в. и скорее имеет отношение к действительности VIII в. Однако, как подчеркивает де Грация, Валлу едва ли интересовал вопрос о точной датировке этой дарственной грамоты. Он никогда не отождествлял жизнь императора Константина с IV в., а ее создание — с VIII в. Он вообще не мерил время веками, поскольку эта единица измерения появится только спустя два столетия. Современные ученые часто подтверждают анахроничность «Дара» его самодатировкой: «Дано в Риме за три дня до апрельских календ в четвертое консульство Константина Августа и в четвертое консульство Галикана» [Валла 1963: 194]. На основании реконструированного в более позднее время списка консулов они утверждают, что Константин и Галликан не могли быть консулами в один и то же год. Но Валлу в этой самореференции смущает не ложная датировка, а маловероятность четвертого совместного консульства Константина и Галикана. И, кроме того, он отказывается верить в то, что Константин, якобы страдавший проказой («слоновой болезнью») согласился принять столь высокую и ответственную должность.

Важно также учитывать, что Валла квалифицирует свой трактат в качестве oratio и в одном из своих писем отзывается о нем как о наиболее риторически изощренном своем сочинении [de Grazia 2010: 22]. В нем он демонстрирует мастерское владение приемом прозопопеи, или персонификации, который позволяет автору вкладывать в уста своих персонажей его собственные мысли и чувства. Валла изображает дело так, будто он выступает в собрании королей и принцев и обращается к давно умершим Константину, папе Сильвестру, некоторым его наследникам и отдельно — к подлому мошеннику, сочинившему подложную грамоту, «как если бы они присутствовали здесь и я видел их пред своим взором» [Валла 1963: 143]. И многие из тех, к кому он обращается, — среди них папа Сильвестр, сыновья Константина и некоторые римские сенато-

ры — выступают с ответными речами, подтверждая невозможность подобного дара. И по ходу этого обмена речами становится понятно, что Валлу волнуют не столько исторические ошибки, совершенные автором этой подделки, сколько то, что она исполнена на очень плохой латыни. Валла называет ее автора «варваром», считая его потомком захватчиков, разрушивших Рим и испортивших латинский язык. Его варварское происхождение выдают «нелепые и смехотворные» речевые обороты. Например, он трижды употребляет слово «сатрап» для обозначения одной из высших магистратур в императорском Риме. Но если для современных ученых такое словоупотребление в первую очередь свидетельствует о недостоверности дарственного акта, то Валла видит в нем прежде всего вопиющий образчик безграмотности его составителя. «Кто слышал, чтобы когда-нибудь сатрапы упоминались в собраниях римлян? — спрашивает он. — Насколько я помню, я никогда не сталкивался при чтении книг с тем, чтобы какой-нибудь римлянин или даже какой-либо житель римских провинций был назван сатрапом» [Там же: 171]. Разумеется, сочинение самого Валлы при этом написано на безупречной латыни, практически в соответствии с той программой изучения и подражания классике, которую четыре года спустя он эксплицирует в трактате «Об изяществе латинского языка».

Де Грация также специально обращает внимание на то обстоятельство, что «Рассуждение» Валлы далеко не сразу вызвало тот оглушительный разоблачительный эффект, который ему нередко приписывается. В 1444 г. Валла предстал перед судом инквизиции, но не за это сочинение, а за свои философские работы: «Об истинном и ложном благе» (1433) и «О свободе воле» (между 1438 и 1442). Но даже это обстоятельство отнюдь не помешало ему в 1448 г. получить назначение на должность скриптора при папе Николае V, а в 1455 г. стать секретарем при папе Каликсте III. Разоблаченная им подделка продолжала использоваться папами для обоснования своих притязаний на светскую власть, а сюжет «Дара» продолжал воспроизводиться в церковной живописи. Так, в 1533 г. ученики Рафаэля завершили работу над росписью Станцы Константина в Ватиканском дворце, включавшей в себя сюжет все той же фальсификации. Де Грация допускает, что разоблачение Валлы вообще не имело бы никаких серьезных последствий, если бы в 1506 г. оно не было издано в Страсбурге, а вскоре после этого — во многих других городах Священной Римской империи, где началось движение протестантизма. Затем последовала серия переводов этого трактата на национальные языки, что придало ему исключительно политическое звучание, поскольку плохая латынь автора фальшивки мало уже кого тогда волновала. В 1537 г. Мартин Лютер опубликовал аннотированный перевод трактата, в котором он обвинял папство в том, что оно выдумало историю с дарением, чтобы захватить половину Римской империи. И именно с этого времени начинается история «Рассуждения» Валлы в качестве историко-критического и политического сочинения.

Таким образом, с точки зрения де Грация, приписывать раннему Новому времени какое-то особое «чувство» истории в силу того, что образованные люди этой эпохи владеют мастерством филологической критики или даже пользуются термином «анахронизм», значит допускать анахронизм avant la lettre. «Эта чуткость к анахронизму — более позднее явление, скорее совпадающее со временем формирования дисциплинарных границ, под защитой которых мы в основном сегодня работаем» [de Grazia 2010: 32].

Концепция «политики времени», к которой я вновь возвращаюсь, позволяет избавиться от необходимости укоренять историческое мышление модерна в специфических когнитивных способностях его первых носителей. Как утверждает в своих работах историк правовой мысли Средневековья и раннего Нового времени Константин Фазолт, идея о несовместимости порядков прошлого и настоящего является политическим изобретением, созданным в условиях борьбы, которую вели гуманисты и реформаторы церкви с папством и Священной Римской империей. Представление о необратимом историческом прошлом возникло не из отвлеченных познавательных соображений, но как средство подрыва «самого что ни на есть настоящего политического авторитета» [Fasolt 2014: 518]. В XIV–XVII вв., по мысли Фазолта, происходит своего рода «историческое возмущение» (historical revolt), в ходе которого Марсилий Падуанский, читая Новый Завет, не обнаруживает там ничего, что оправдывало бы притязания папской власти на главенство; Лоренцо Валла разоблачает подложность «Константинова дара»; Матиус Флаций проделывает то же самое с «Лжеисидоровыми декреталиями»; Эразм Роттердамский обнаруживает, что греческое слово «эклессия» следует переводить не как «церковь», а как «собрание». В книге «Границы истории» [Fasolt 2004] Фазолт исследует творчество немецкого протестантского историка и полигистора Германа Конринга (1606–1681), который в одном из своих сочинений, посвященных истории Священной Римской империи, заявил, что этого государства фактически не существует. Иными словами, задолго до того как оно было упразднено юридически в 1806 г., Конринг отказал ему в фактическом существовании. По его мнению, император никогда не правил теми частями Германии и Италии, которые ее составляли, — ими правили германские короли, итальянские республики или государи — и если к титулу первых прибавлялось звание императора, это ничего не меняло в характере или объеме их полномочий.

Фазолт показывает, что историческое мышление стало одним из инструментов утверждения возникающей в начале Нового времени суверенной формы политической власти. Суверенитет государства стоился на примате территориальной целостности. Но государство нуждалось не только в пространственных границах, которые отделяют его от других государств, оно нуждалось также в темпоральных границах, которые отделяют прошлое от настоящего и тем самым освобождают его граждан от необходимости следовать тому порядку, который был одобрен их предками или даже ими самими некоторое время тому назад. Суверенная власть, таким образом, заявляет о своей монополии на настоящее и утверждает его превосходство над прошлым. По словам Фазолта, историки раннего Нового времени «совершили акт анахронического самоутверждения, который имел невиданные последствия для всей истории Европы. Смысл этого акта состоял в том, чтобы разделить прошлое на два враждебных лагеря — античность и Средние века, — ослабить притязания обоих на настоящее и предоставить Европе свободно утверждать свое господство на условиях модерности» [Fasolt 2014: 61].

В похожем ключе строит свои рассуждения американский медиевист Кэтлин Дэвис, автор книги «Периодизация и суверенитет: как идеи феодализма и секуляризации управляют политикой времени» [Davis 2008]. Эта работа написана во многом под влиянием современных постколониальных исследований.

Дэвис ведет в ней заочную полемику с Райнхартом Козеллеком, выдающимся немецким философом истории, чьи работы по исторической семантике политических понятий, равно как и работы, анализирующие структуру исторической темпоральности, признаются сегодня классическими. Но, на взгляд Дэвис, они служат самооправданию европейского модерна, заставляя нас поверить в то, что поступательный ход времени и его динамика тождественны ходу самой истории. Говоря более конкретно, Дэвис ставит под вопрос самоочевидность разрыва между Средними веками и Новым временем, который в работах Козеллека соответствует разрыву между «пространством опыта» и «горизонтом ожидания» и порождает современное отношение к истории как «собирательному единству» (collective singular) всего человечества. Как и Фазолт, Дэвис настаивает на том, что этот разрыв является продуктом определенной политики времени, которая отвечает интересам нарождающейся в XV–XVI вв. идеологии суверенитета. Она подчеркивает, что понятие «Средние века» появляется ровно тогда, когда начинается европейская колониальная экспансия и расцветает работорговля. Европа превращает в свое прошлое то, что находит за своими пределами.

Другой американский интеллектуальный историк Захари Шиффман, испытав заметное влияние со стороны Фазолта, берется исследовать происхождение новоевропейской идеи исторического прошлого [Schiffman 2011]. С его точки зрения, представление о несовместимости порядков прошлого и настоящего характеризует довольно поздний этап в развитии исторического сознания. Ему предшествовал долгий период, когда прошлое не мыслилось отдельно от настоящего и было вполне совместимо с ним. К прошлому можно было обращаться, получать от него уроки и наставления или, напротив, адресовать ему свои упреки. Иными словами, речь идет о том, что Хейден Уайт называл «практическим прошлым». Сам же Шиффман называет это прошлое «живым» — living past. Мы видим его присутствие в античности, и даже для многих деятелей Ренессанса, которые прославились своим развитым историческим сознанием, оно сохраняло еще свою силу. Петрарка, например, доказал поддельность некоторых писем Цицерона и Нерона, не доверял Вергилию за то, что тот рассказал невероятную историю о встрече Дидоны и Энея, но при этом мог вести переписку с Гомером и, обращаясь к Цицерону, упрекать его за то, что тот на склоне лет отказался от оциума, соответствующего его возрасту и призванию, вернувшись к политической жизни (см.: Epistolae Familiares XXIV.3). То же самое можно сказать о Макиавелли, для которого чтение древних авторов превращалось в целый театральный перформанс, о чем мы узнаем из его знаменитого письма Франческо Веттори от 1513 г., где он рассказывает, как проводит время, находясь в вынужденной отставке. Каждый вечер, возвращаясь с прогулки, он скидывает будничное и облачается в особое «царское платье», чтобы на равных вести беседу с мужами древности об их великих деяниях [Макиавелли 1997: 452]. И тот же Лоренцо Валла разыгрывает на страницах своего знаменитого трактата «О подложности Константинова дара» сцену публичного диспута, в котором, как мы помним, он общается к императору Константину, его сыновьям, папе Сильвестру и тому «мошеннику», который выдал свой нелепый опус за жалованную грамоту императора. Иными словами, Валлу отнюдь не смущает, что все эти люди давно умерли,

он сам намеренно и обдуманно пользуется анахронизмом, существующим в режиме living past, чтобы разоблачить другой анахронизм, указывающий на прошлое, которое никогда не было живым.

Работа Шиффмана замечательна тем, что демонстрирует историческую изменчивость представлений о прошлом. Она помогает убедиться в том, что не только у настоящего, но также у прошлого может быть своя история: в античности, например, как показывает Шиффман, не было представления о «конкретном» или «этом» прошлом («the» past), оно возникает в ином интеллектуальном контексте, который формируется позднее, в период раннего Средневековья. Благодаря Августину появляется концепция «века сего», или saeculum, которая еще не содержит представления о «конкретном» прошлом, но на ее основании в эпоху Ренессанса становится возможным проводить систематическое различие между прошлым и настоящим. «Живое» прошлое Ренессанса, испытав влияние со стороны картезианской философии, превращается затем в сочинениях Монтескье в такое прошлое, которое становится более или менее похожим на предметную область профессиональных историков XIX в., — его уже можно изучать «незаинтересованно», «как оно было на самом деле». Иными словами, работа Шиффмана может послужить хорошим дополнением и уточнением к классической работе Фридриха Мейнеке «Возникновение историзма» [Meinecke 1936]. Но в этом также заключается ее главный недостаток. Справедливо полагая, что представление о качественном различии между прошлым и настоящим применительно к историческому времени имеет свою собственную логику и не вытекает из простого наблюдения, к примеру, за сменой дня и ночи, Шиффман, тем не менее, продолжает считать анахронизм некоторым первоначальным, но преодолеваемым по мере становления научного мышления способом переживания отношений между прошлым и настоящим. «Живое прошлое» Ренессанса является для него всего лишь этапом в таком развитии. В этом смысле исследование Шиффмана значительно уступает работе Фазолта, достаточно убедительно и последовательно проводившего мысль о том, что идея анахронизма является политическим изобретением, и эту идею неправильно трактовать только как ошибку в контекстуализации явлений прошлого, изживаемую по ходу развития дисциплинарного исторического мышления Нового времени. С точки зрения Фазолта, анахронизм одновременно конституирует это мышление и указывает на его границы.

IV

Итог настоящим размышлениям об анахронизме мне поможет подвести недавно вышедшая по-русски работа французского философа Жака Рансьера «Понятие анахронизма и истина историка» (1996). Как мне представляется, ее проблематика выстраивается на пересечении двух перспектив, которые выше я связал с лингвистическим поворотом и концепцией «политики времени», хотя Рансьер не пользуются ни одним из этих понятий. Рансьер трактует анахронизм, по сути, как фигуру умолчания, за которой скрывается узел философских проблем, обычно нетематизируемых профессиональными историками. «Анахронизм — это поэтическое понятие, — пишет он, — которое используется при решении вопросов, касающихся статуса истины в дискурсе историка» [Рансьер 2016: 204]. Эти вопросы, с его точки зрения, не имеют

никакого отношения ни к эпистемологии, ни к методологии исторического исследования. Известный уже нам анахронизм, относящийся к Вергилиеву сюжету о встрече Дидоны и Энея, который так серьезно дебатировался в исторической литературе XVII в., изначально касался вымышленных персонажей. По мнению Рансьера, это говорит о том, что анахронизм в первую очередь был призван определить права поэзии и литературы.

В этой работе Рансьер вступает в заочный спор с Люсьеном Февром, назвавшим анахронизм «самым тяжким грехом историка» [Febvre 1947: 8]. Этот грех, по мнению Февра, в частности, совершил Абель Лефран, автор предисловия к изданному в 1912 г. «Пантагрюэлю» Франсуа Рабле, посчитавший, что Рабле был атеистом, скрывавшим свое неверие в Бога под маской пародии. На взгляд Февра, приписать Рабле атеизм — все равно, что снабдить Диогена зонтиком, а Марса — пулеметом. Однако Рансьер полагает, что, несмотря на свою яркость, такое сравнение, по сути, неверно. Имеющихся у нас знаний вполне достаточно для уверенной констатации, что Диоген не мог пользоваться зонтиком, а Марс — пулеметом. «Грех» Лефрана не имеет отношения к исторической атрибуции каких-то предметов быта. В глазах Февра он тяжек именно потому, что Лефран допускает возможность мыслей, которых у Рабле в XVI в. просто не могло быть. Их не могло быть потому, что они противоречили духу эпохи, которая буквально не оставляла своим современникам никакого времени, чтобы обзавестись подобными мыслями. Распорядок жизни тогдашнего обывателя от рождения и до смерти связывал его с христианской обрядностью настолько тесно, что радикальные сомнения в религии были полностью исключены. Так рассуждает Февр. Иными словами, принадлежность определенной эпохе для него строго тождественна принадлежности господствовавшей тогда вере. По точному замечанию Рансьера, для Февра «альтернатива проста: либо Рабле не существовал, либо он верил. Итак, он существовал, следовательно, он верил» [Рансьер 2016: 211–212].

Концепция историзма, которой следует Февр, при всей своей внешней убедительности имеет целый ряд существенных недостатков. Она, как показывает Рансьер, строится на метафизической предпосылке, что время, как учил когда-то Платон, является «подвижным образом неподвижной вечности». Люди, согласно такой логике, «больше походят на свое время, чем они походят на своих отцов», как гласит арабская поговорка, которую любил цитировать Марк Блок в подтверждение своего убеждения, что история — это наука «о людях во времени» [Блок 1986: 23, 19]. Однако такая логика не позволяет нам понять и объяснить природу исторических событий. Она вынуждает нас полагать, что у Иисуса Христа было не меньше оснований оставаться иудеем своего времени, чем у Рабле — пребывать христианином своего. Кроме того, она позволяет оправдать другой «грех» некоторых современных историков, отрицающих Холокост и другие преступления против человечности, случившиеся в недалеком прошлом, на том основании, что они были просто «невозможны» для своего времени или «не соответствовали» его духу.

Между тем такая презумпция соответствия духу времени заставляет полагать, что люди могут становиться объектами изучения историка только в той мере, в какой они сами не знают, в каком времени живут. «Быть сделанным из времени, — пишет Рансьер, — значит быть сделанным из незнания» [Рансьер 2016: 214–215].

Они не знают об этом не столько по причине фатальной недоступности необходимых знаний, сколько по причине критического дефицита времени, которое позволило бы их приобрести. Это означает, что историк, занимаясь своим делом, не только изучает время, но также регулирует и распределяет его. Он создает свой образ прошедшей эпохи («подвижный образ неподвижной вечности») и, благодаря силе поэтического правдоподобия, старается заставить поверить в невозможность какой-то иной, альтернативной и в конечном счете анахроничной картины прошлого. Но у него нет для этого никаких других средств, кроме «художественных» (т. е. поэтических и риторических). Другое дело, что эти средства, как объясняет Рансьер, скрываются за формой «постыдного» онтологического аргумента, который подчиняет историческое существование «возможности» жить «согласно времени». Анахронизм в этом смысле — это не просто «ересь» или «грех» против историчности, это то, что скрывает от нас ее устройство, подчиняет его воле историка, который всегда, благодаря избытку имеющегося у него времени, знает о прошлом больше, чем знали о нем люди, непосредственно жившие в нем. Историк оставляет себе привилегию быть непохожим на свое время, обрекая своих героев во всем ему соответствовать. Рассуждая о том, как устроена историчность, Рансьер, по сути, хочет отнять у историка присвоенную им привилегию и распространить ее правило на всех, кто чувствует свою причастность к истории. Ибо история, как он пишет, «существует лишь постольку, поскольку люди “не похожи” на свое время, поскольку они действуют в разрыве со “своим” временем, с той временно́й линией, которая помещает людей на их место, внушая им “использовать” свое время тем или иным образом. Но разве не верно, что этот разрыв возможен лишь благодаря возможности соединить эту временну́ю линию с другими, благодаря множественности временны́х линий, присутствующей в одном времени?» [Там же: 221].

Поэтому правильнее будет считать анахронизм в некотором роде ложной тревогой, с помощью которой сообщество историков отпугивает непосвященных от таинств своей профессии. В определенном смысле вслед за Рансьером мы можем говорить о том, что анахронизма не существует: «Но существуют разные способы выстраивания связей, которые мы можем, оценив положительно, назвать анахрониями» [Там же: 222]. Анахрония же, по словам Рансьера, представляет собой «слово, событие, значащую последовательность», которые утратили связь со «своим временем», или потеряли «самотождественность». Именно благодаря подобным анахрониям могут выстраиваться связи между совершенно разными временны́ми линиями. Благодаря им сохраняется возможность «делать» историю. Примером такой анахронии выступает у Раньсера латинское слово proletarius, исходный смысл которого, о чем мы узнаем из «Аттических ночей» Авла Гелия (Gellius, Noctes Atticae 16.10), был утрачен уже ко II в. н. э. По-видимому, оно означало слой малоимущих римских граждан, который не производил ничего, кроме потомства. Сильно оторвавшись от «своего» времени, в XIX–XX вв. это слово начинает обозначать класс промышленных рабочих, которому Маркс предрекал стать «могильщиком буржуазии». Для Рансьера «пролетарий» — это тот, кто в принципе не может соответствовать своему времени или символизирует разрыв с распорядком времени, определяющим идентичность известных социальных ролей.

В этом смысле можно говорить о том, что история — это серия анахроний, освобождающая человека от предписанной социальной роли и ослабляющая его зависимость от «своего» времени. Ведь совсем не обязательно представлять дело так, будто исторические события, действия или процессы всегда происходят в одном и том же времени, они вполне могут относиться к различным актуальным и даже потенциальным темпоральным режимам. Порядок единого хронологического времени, утвердившийся в европейской историографии с середины XVII в., подвергается активной проблематизации в работах современных теоретиков истории[4]. По меткому выражению Козеллека, «до сих пор история соответствовала хронологии. Теперь речь идет о том, чтобы хронология соответствовала истории» [Koselleck 2000: 323]. В этой ситуации анахронизм уже не столько означает ошибку в хронологии, сколько указывает на несовершенство конкретного исторического проекта синхронизации разнородных темпоральных режимов.

Литература

Блок 1986 — *Блок М.* Апология истории, или Ремесло историка / Пер. с фр. Е. М. Лысенко. М.: Наука, 1986.

Валла 1963 — *Валла Л.* Рассуждение о подложности так называемой дарственной грамоты Константина / Пер. с лат. И. А. Перельмутера // Итальянские гуманисты XV века о церкви и религии / Сост., ред. и предисл. М. А. Гуковского. М.: Изд-во АН СССР, 1963. С. 139–216.

Макиавелли 1997 — Десять писем Никколо Макиавелли / Вступ. ст., пер. и коммент. М. А. Юсима // Средние века. Вып. 60. М.: Наука, 1997. С. 439–464.

Панофский 1998 — *Панофский Э.* Ренессанс и ренессансы в искусстве Запада / Пер. с англ. А. Г. Габричевского. М.: Искусство, 1998.

Рансьер 2016 — *Рансьер Ж.* Понятие анахронизма и истина историка / Пер. с фр. В. Земсковой // Социология власти. 2016. № 2. С. 203–223.

Assmann 2013 — *Assmann A.* Ist die Zeit aus den Fugen?: Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne. Munich: Carl Hanser Verlag, 2013.

Bryson 2007 — *Bryson V*. Gender and the politics of time: Feminist theory and contemporary debates. Bristol, UK: Policy Press, 2007.

Burke 1969 — *Burke P.* The Renaissance sense of the past. London: Edward Arnold, 1969.

Burke 2001— *Burke P.* The sense of anachronism from Petrarch to Poussin // Time in the Medieval world / Ed. by Ch. Humphrey, W. M. Ormrod. Rochester, NY: York Medieval Press, 2001. P. 157–173.

Chakrabarty 2000 — *Chakrabarty D*. Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference. Princeton: Princeton Univ. Press, 2000.

Davis 2008 — *Davis K.* Periodization and sovereignty: How ideas of feudalism and secularization govern the politics of time. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania, 2008.

de Grazia 2010 — *de Grazia M.* Anachronism // Cultural reformations: medieval and Renaissance in literary history / Ed. by J. Simpson, B. Cummings. Oxford: Oxford Univ. Press, 2010. P. 13–32.

[4] См. в этой связи работы норвежского теоретика истории Хельге Йордхейма [Jordheim 2014; 2017].

Didi-Huberman 2003 — *Didi-Huberman G*. Before the image, before time: The sovereignty of anachronism // Compelling visuality: The work of art in and out of history / Ed. by C. Farago, R. Zwijnenberg. Minneapolis: The Univ. of Minnesota Press, 2003. P. 31–44.

Fabian 1983 — *Fabian J.* Time and the other: How anthropology makes its object. New York: Columbia Univ. Press, 1983.

Fasolt 2004 — *Fasolt C.* The limits of history. Chicago: Univ. of Chicago Press, 2004.

Fasolt 2014 — *Fasolt C.* Past sense: Studies in medieval and early modern European history. Leiden: Brill, 2014.

Febvre 1947 — *Febvre L*. Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. Paris: Albin Michel, 1947.

Hartog 2003 — *Hartog F*. Regimes d'historicité: Présentisme et expériences du temps. Paris: Seuil, 2003.

Jordheim 2014 — *Jordheim H*. Introduction: Multiple times and the work of synchronization // History and Theory. Vol. 53. No. 4. 2014. P. 498–518.

Jordheim 2017 — *Jordheim H*. Synchronizing the world: Synchronism as historiographical practice, then and now // History of the Present. Vol. 7. No. 1. 2017. P. 59–95.

Koselleck 2000 — *Koselleck R.* Zeitschichten: Studien zur Historik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

Lorenz, Bevernage 2013 — Breaking up time: negotiating the borders between present, past and future / Ed. by Ch. Lorenz, B. Bevernage. Gottingen; Bristol, CT: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.

Meinecke 1936 — *Meinecke F*. Die Entstehung des Historismus: 2 Bd. München; Berlin: R. Oldenbourg, 1936.

Nagel, Wood 2010 — *Nagel A., Wood Ch*. Anachronic Renaissance. New York: Zone Books, 2010.

Nolte 1987 — *Nolte E.* Vergangenheit, die nicht vergehen will // Historikerstreit. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung. München; Zürich: Piper Verlag, 1987. S. 39–46.

Ritter 1986 — *Ritter H*. Dictionary of concepts in history. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1986.

Schiffman 2011 — *Schiffman Z. S.* The birth of the past. Baltimore: The Johns Hopkins Univ. Press, 2011.

White 2014 — *White H*. The practical past. Evanston, IL: Northwestern Univ. Press, 2014.

Anachronism and the limits of history

Oleynikov, Andrey A.
PhD (Candidate of Philosophy)
Senior Researcher, Laboratory for Historical and Cultural Studies,
School of Advanced Studies in the Humanities,
The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospect Vernadskogo, 82
Tel.: +7 (499) 956-96-47
E-mail: andrey.oleynikov@gmail.com

Abstract. Despite the central place occupied by the concept of anachronism in the modern historical consciousness, it rarely becomes an object of historical and cultural research. This is because a historian who decides to tackle this topic inevitably has

to go beyond the limits of his discipline and learn to see it from the outside. In this paper, an attempt is made to propose theoretical grounds that could facilitate such reflection. The author believes that the revolution in the theory of history, which has gained the label the "linguistic turn", as well as the concept of "politics of time", first developed in theoretical anthropology, may suitably serve in that capacity. On the basis of works by some contemporary intellectual historians the author tries to demonstrate the advantages that a research position built into the perspective of the "linguistic turn" and "politics of time" can provide for understanding the historiographic culture of the early modern period.

Keywords: theory of history, anachronism, politics of time, historical time, temporality, the boundary between past and present, "practical past"

References

Assmann, A. (2013). *Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne*. Munich: Carl Hanser Verlag, 2013. (In German).

Blok, M. (1986). Apologiia istorii, ili Remeslo istorika [Trans. from Bloch, M. (1961). *Apologie pour I'histoire, ou Metier d'historien*. Paris: Armand Colin]. Moscow: Nauka. (In Russian).

Bryson, V. (2007). *Gender and the politics of time: Feminist theory and contemporary debates*. Bristol, UK: Policy Press.

Burke, P. (1969). *The Renaissance sense of the past*. London: Edward Arnold.

Burke, P. (2001). The sense of anachronism from Petrarch to Poussin. In Ch. Humphrey, W. M. Ormrod (Eds.). *Time in the Medieval world*, 157–173. Rochester, NY: York Medieval Press.

Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference.* Princeton: Princeton Univ. Press.

Davis, K. (2008). *Periodization and sovereignty: How ideas of feudalism and secularization govern the politics of time*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania.

de Grazia, M. (2010). Anachronism. In J. Simpson, B. Cummings (Eds.). *Cultural reformations: Medieval and Renaissance in literary history*, 13–32. Oxford: Oxford Univ. Press.

Didi-Huberman, G. (2003). Before the image, before time: The sovereignty of anachronism. In C. Farago, R. Zwijnenberg (Eds.). *Compelling visuality: The work of art in and out of history*, 31–44. Minneapolis: The Univ. of Minnesota Press.

Fabian, J. (1983). *Time and the other: How anthropology makes its object*. New York: Columbia Univ. Press.

Fasolt, C. (2004). *The limits of history*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Fasolt, C. (2014). *Past sense: Studies in medieval and early modern European history*. Leiden: Brill.

Febvre, L. (1947). *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle*. Paris: Albin Michel. (In French).

Hartog, F. (2003). *Regimes d'historicité: Présentisme et expériences du temps*. Paris: Seuil, 2003. (In French).

Jordheim, H. (2014). Introduction: Multiple times and the work of synchronization. *History and Theory*, *53*(4), 498–518.

Jordheim, H. (2017). Synchronizing the world: Synchronism as historiographical practice, then and now. *History of the Present*, *7*(1), 59–95.

Koselleck, R. (2000). *Zeitschichten: Studien zur Historik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (In German).

Lorenz, Ch., Bevernage, B. (Eds.) (2013). *Breaking up time: Negotiating the borders between present, past and future*. Gottingen; Bristol, CT: Vandenhoeck & Ruprecht.

Meinecke, F. (1936). *Die Entstehung des Historismus* (2 Vols.). München; Berlin: R. Oldenbourg. (In German).

Nagel, A., Wood, Ch. (2010). *Anachronic Renaissance*. New York: Zone Books.

Nolte, E. (1987). Vergangenheit, die nicht vergehen will. In. *Historikerstreit. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, 39–46. München; Zürich: Piper Verlag. (In German).

Panofsky, E. (1998). *Renessans i renessansy v iskusstve Zapada* [Trans. from Panofsky, E. (1960). *Renaissance and Renascences in Western art*. Stockholm: Gebers Forlag AB]. Moscow: Iskusstvo. (In Russian).

Rans'er, J. (2016). Poniatie anakhronizma i istina istorika [Trans. from Rancière, J. (1996). Le concept d'anachronisme et la vérité de l'historien. *L'Inactuel, 1996*(6), 53–68]. *Sotsiologiia vlasti* [Sociology of power]*, 1996*(2), 203–223. (In Russian).

Ritter, H. (1986). *Dictionary of concepts in history*. Westport, Connecticut: Greenwood Press.

Schiffman, Z. S. (2011). *The birth of the past*. Baltimore: The Johns Hopkins Univ. Press.

Valla, L. (1963). Rassuzhdenie o podlozhnosti tak nazyvaemoi darstvennoi gramoty Konstantina [Trans. from Coleman, Ch. B. (Ed.) (1922). *The Treatise of Lorenzo Valla on the Donation of Constantine. Text and translation* (1922). New Haven: Yale Univ. Press]. In M. A. Gukovskii (Ed.). *Ital'ianskie gumanisty o tserkvi i religii* [The Italian humanists on religion and church], 139–216. Moscow: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR. (In Russian).

White, H. (2014). *The practical past*. Evanston, IL: Northwestern Univ. Press.

Yusim, M. A. (Intro., Trans. Notes) (1997). Desiat' pisem Nikkolo Makkiavelli [Ten letters by Niccolo Machiavelli]. In *Srednie veka* [The Middle Ages]*, 60*, 439–464. (In Russian).

To cite this article:

Oleynikov, A. A. (2018). Anakhronizm i granitsy istorii [Anachronism and the limits of history]. *Shagi / Steps, 4*(3), 9–25. (In Russian).

Received March 20, 2018