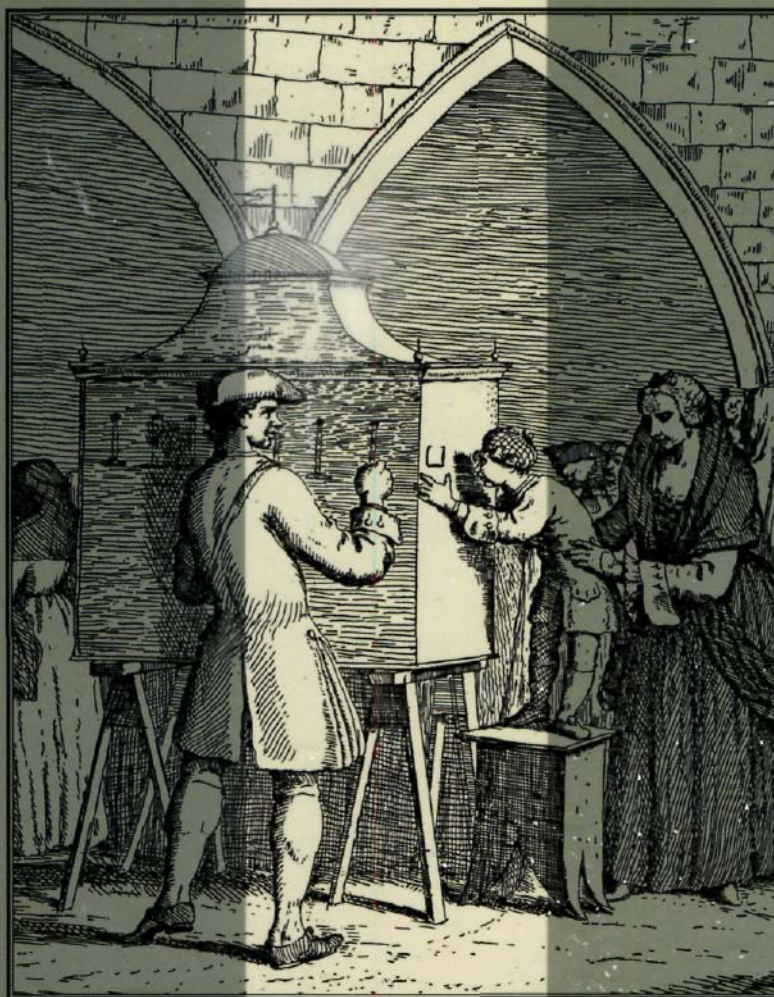


Франклин Рудольф
АНКЕРСМИТ

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ



© европа

УДК 1/14+930.1 ББК 87.3(4/8) А 79

Franklin R. Ankersmit

Sublime historical experience

Copyright © 2005 by Stanford University Press

Научный редактор - кандидат философских наук, доцент кафедры истории и теории культуры РГГУ А.А.

Олейников

Перевод с английского:

Олейников А.А. - предисловие, введение, глава VIII

Борисова И.В. - главы I, II, VI

Лямина Е.Э. - глава III, эпилог

Неклюдова М.С. - главы IV, VII

Сосна Н.Н. - глава V

Франклин Рудольф Анкерсмит

А 79 Возвышенный исторический опыт. - М.: Издательство «Европа», 2007. - 612 с.

Книга Франклина Рудольфа Анкерсмита является на сегодняшний день единственным крупным философским произведением, непосредственно посвященным теме исторического опыта, и заслуживает того, чтобы считаться поворотным (а значит, во многом и критическим) пунктом в развитии исторической теории. До сих пор главным проводником по бесконечному лабиринту культуры понимания и изучения прошлого выступал язык исторических сочинений. Анкерсмит предлагает отказаться от помощи языка и обратиться к непосредственному опыту восприятия прошлого. Откуда взяться такому опыту и как вообще его можно себе представить? В способе ответа на этот вопрос и заключается главная интрига книги.

This book by Frank R. Ankersmit is presently the only one philosophical work, which is directly dedicated to the subject of the historical experience and it deserves to be regarded as the turning and critical point for the development of the contemporary historical theory. Up till now the language (of the historians) has served as the main guide in the infinite labyrinth constructed within our culture of understanding and studying the past. Here Ankersmit is suggesting to refuse the help of the language in favour of the direct and immediate experience of the past. Where does this experience come from? How can we conceive of and rely on it? In the way of answering these questions there is the main intrigue of this book.

УДК 1/14+930.1

ББК 87.3(4/8)

ISBN 978-5-9739-0127-1

© Stanford University Press, 2005 © Борисова И.В., Лямина Е.Э.,

Неклюдова М.С., Олейников А.А.

Сосна Н.Н., перевод, 2007 © Издательство «Европа»,

издание на русском языке, 2007

ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

Этой книгой завершается путь, на который я вступил примерно двадцать лет тому назад, написав работу с несколько высокопарным названием - «Нарративная логика. Семантический анализ языка историков».

Сам я думаю, что та книга до сих пор является лучшей из всего, что было мною написано. Я писал ее с юношеской горячностью и с полной уверенностью в том, что мне удалось разрешить все наиболее существенные проблемы историописания: как исторический текст связан с прошлым, как следует относиться к понятию референции в историописании, какие рациональные критерии позволяют нам отличать более удачную репрезентацию прошлого от менее удачной (т. е. говорить о природе исторической рациональности) и, наконец, какой смысл следует вкладывать в понятия исторической объективности и субъективности. В общем, ту книгу вполне можно было бы назвать «просвещенческой». Она, несомненно, была написана с тем самонадеянным оптимизмом, который мы постоянно связываем с Просвещением. И если Просвещение заявляло об открытии природы *научной* рациональности, я полагал, что удачно разрешил проблемы *исторической* рациональности. К этому еще можно добавить, что масштабы этой рациональности значительно превышают границы историописания: она охватывает повседневную жизнь (ведь мы **ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ**

стоянно рассказываем другим и самим себе различные истории), а также мир политики и профессиональной деятельности. По праву можно сказать, что историческая рациональность является обязательным дополнением к научной рациональности.

«Нарративная логика» оказалась очень отвлеченной книгой с чрезвычайно трудной терминологией, взятой из области, которая в те времена называлась философской логикой. Еще хуже то, что ей не удалось усидеть между двумя стульями. Читателям, прошедшим школу аналитической философии языка и науки, мог нравиться ее способ аргументации, но они вовсе не испытывали никакой симпатии к столь странным (для них) историческим заключениям. В то время как у читателей, симпатизирующих историзму, техническая сторона аргументации вызывала полное отвращение. Поэтому та книга так и не получила никакого действительного отклика. Те же отзывы, которые на нее все-таки последовали, стали печальными доказательствами ее полного непонимания. С тем же успехом я мог бы и не писать эту книгу.

Книга о возвышенном историческом опыте во многих отношениях прямо противоположна той, что была посвящена логике исторической репрезентации. Ничего не осталось от «просвещенческого» оптимизма, тон ее мрачный, а наше отношение к прошлому определяется через боль и утрату. Эта книга по духу ближе к романтизму, чем к Просвещению, причем ближе к страдающему романтизму Руссо, Гельдерлина и Шуберта, выражавших свое самоощущение в минорной тональности, чем к безмятежному и уютному романтизму Ранке, Тика и Гуммеля (романтизму в стиле бидермейер, если так можно выразиться). Но несмотря на всю разницу в настроении, между двумя этими книгами имеется тесная связь. Попробую объяснить, в чем она состоит.

Оптимистическое и типично «просвещенческое» стремление понять и познать прошлое автоматически вызывает вопрос о том, каковым должно быть прошлое само по себе. Не прошлое,

как он представлено в историческом нарративе, но прошлое в его, так сказать, не-представимой «девственности». Ведь именно

к ней всегда направлено познавательное усилие. Оно всегда хочет выпрыгнуть из тени своего собственного представления и достичь прошлого как *такового*.

Но тут познавательное усилие Просвещения сталкивается с неожиданной и обескураживающей трудностью - той трудностью, которая не только связана с написанием истории, но всегда подстерегает нас, когда мы доверяемся языку в нашем осмыслении мира. Трудность эта состоит в том, что из-за доверия к языку наш опыт претерпевает систематические изменения и мир раскалывается на две части: на ту часть, которую мы видим и воспринимаем, принуждаемые языком, и на ту непостижимую реальность *как таковую*, которая опережает и превосходит мир, данный нам в языке и через язык. Как это ни забавно, но получается, что реальность *как таковая* и, следовательно, прошлое как *такое* всегда должны внушать нам ужас.

Я прекрасно осознаю, что эти громкие и патетические слова вызовут недоуменную гримасу у скептически настроенных читателей - и не только у них!

Чтобы сделать более понятной эту волнующую картину расколотого надвое мира, давайте вспомним о той «тюрьме языка», о которой говорил Ницше. Этой метафорой Ницше хотел выразить то, что язык выступает в качестве понятого почти в духе Канта условия опыта и знания.

Значит, с одной стороны, только благодаря языку мы можем обладать знанием о мире, с другой же стороны, язык ставит между нами и миром *как таковым* - «вещью в себе» - непроницаемый экран. Но Ницше забыл добавить, что тюрьма языка - это очень комфортная тюрьма, где всегда есть газ, свет, горячая и холодная вода, где повсюду расставлены удобные кресла и приготовлена теплая постель. Ведь с незапамятных времен человечество прилагало всевозможные усилия, чтобы сделать эту тюрьму языка максимально комфортной. И в этом смысле блестящей была идея превратить обычный язык в язык науки.

Но коль скоро язык, на что также намекает ницшевская метафора, обманывает наши ожидания, освобождаясь из его тюрьмы, возвышенный исторический опыт

мы теряем все, что делало нашу жизнь столь приятной и комфортной. И вот мы стоим нагие посреди холодного и враждебного мира без всякой поддержки. Мы беспомощны. Иначе говоря, по ту сторону языковой тюрьмы находится ужасный мир, постоянно угрожающий нам встречей со смертью - встречей с «царем ужасов», как замечательно сказал Эдмунд Бёрк в своем «Философском исследовании о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного» (1757). Есть глубокая истина в том, что мы прекращаем говорить, только когда умираем; когда нечего больше сказать, мы мертвы.

Я вновь возвращаюсь к вопросу о том, как настоящая книга о возвышенном историческом опыте связана с книгой по логике (исторической) репрезентации, написанной мной более двадцати лет тому назад. Разуму Просвещения всегда свойственно неудержимое стремление ухватиться за мир по ту сторону языка. Достижение этой цели стало бы его последним и окончательным триумфом. Поэтому неосознанно этот разум постоянно находится в поисках мира как *такового*, мира, располагающегося за пределами комфортной тюрьмы языка. Просвещенческий разум, столь неумно, столь искусно и неизменно успешно осваивающий пространство тюрьмы языка, всегда ищет крохотную потайную дверцу, через которую он мог бы сбежать из нее. Просвещенческий разум испытывает это стремление, поскольку всем своим существом желает свести нас с миром как *таковым*, с миром, который уже можно не высматривать сквозь узкие оконца языковой тюрьмы. Но вновь этот мир полной и безусловной свободы оказывается также миром, наполненным страданием, болью, печалью и страхом: это мир травмы и возвышенного (которое является философским эквивалентом психологического понятия травмы).

Это может объяснить, почему книга по логике (исторической) репрезентации могла стать первым шагом на пути, который в силу своей собственной логики завершается книгой о возвышенном опыте, а также почему оптимизм Просвещения должен был уступить дорогу мрачному и зачастую зловещему миру романтизма.

ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

Я позволю себе добавить к этому некоторые замечания относительно нашего современного интеллектуального климата, даже если они покажутся несколько огульными и запальчивыми. Не является ли недовольство современной философией языка, ее неспособностью достичь уровня Рассела, Витгенштейна, Остина, Стросона, Куайна и Дэвидсона, пустой и удушливой схоластикой, в которой она продолжает прозябать, топчась на одном месте, свидетельством того, что сейчас мы

упорно стремимся пробиться сквозь стены языковой тюрьмы? Не является ли наше неумение найти адекватное и исчерпывающее объяснение отношению между языком и миром доказательством того, что мы уже стоим у ворот из этой тюрьмы? Конечно, находясь там, мы все еще стоим лицом к удобным креслам и теплым постелям, которые так хорошо служили нам в нашей уютной тюрьме, и спиной к враждебному внешнему окружению. Но стоит нам только обернуться, и перед нами окажется совершенно другой мир!

Настало время сказать несколько слов об обстоятельствах, которые сопровождали появление русского издания этой книги. В июне 2006 года я посетил Москву спустя почти тридцать лет со времени своего первого визита. Это был удивительный опыт. Город пережил полную метаморфозу. Яркий, он светился радостью, как невеста в ожидании свадьбы. Меня повсюду встречали добрые и удивительно гостеприимные люди, Я люблю Россию! Это великая страна и лучшая из надежд для тревожного и неопределенного будущего Европы!

Я прибыл в Москву по приглашению Фонда эффективной политики и Российского государственного гуманитарного университета. Я хотел бы выразить им свою глубокую благодарность за приглашение. Отдельные слова признательности - директору Фонда господину Глебу Павловскому за организацию круглого стола, где я выступал с докладом по политической философии, и особенно за финансовую поддержку этого издания.

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

И наконец, я хочу сказать о своем добром и уважаемом друге, редакторе этого издания и сотруднике Российского государственного гуманитарного университета Андрее Олейникове, бывшем среди тех, кто организовал мой приезд в Москву. Моя благодарность ему значительно больше той, которую я сумел бы выразить словами!

Франк Анкерсмит

Глиммен, июль 2007 г.

Моя, как моря, безгранична нежность,

И глубока любовь. Чем больше я

Тебе даю, тем больше остается:

Ведь обе - бесконечны.

У. Шекспир. «Ромео и Джульетта», акт II, сцена 2

*И вот когда тел, а были таким образом рассечены пополам,
каждая половине, с вожделием устремилась к другой своей
половине, они обнимались, сплетались и, страстно желая
срастись, умирали от голода и вообще от бездействия, потому
что ничего не хотели делать порознь.*

Платон. «Пир», 191 а5

БЛАГОДАРНОСТИ

Разделы *Исторический опыт (Гварди)* и *Деконтекстуализация и аутентичность* главы VII развивают материал, который ранее был опубликован в книге: *Ankersmit F.R., De historische ervaring.* Groningen, 1993.

Раздел *Слона о субъективности и объективности* главы VII развивает материал, опубликованный в статье: *Ankersmit F.R. Rococo as the dissipation of boredom // Compelling Visual!ty / Eds. by C. Farrago and Zwijnenberg.* Mineapolis, 2003. P. 132-156. Глава VIII ранее была опубликована как: *Ankersmit F.R. The sublime dissociation of the past, or how to become what we are no longer / History and Theory 40.* 2001. P. 295-323 {в настоящий текст был внесен ряд изменений}.

Раздел *Травма, возвышенное и возникновение западного исторического сознания* главы VIII перерабатывает и развивает материал, прежде опубликованный в статьях: *Ankersmit F.R. Trauma und Leiden: Eine vergessene Quelle des west lichen historischen Bewusstseines // Westlliches Geschichtsdenken: Eine interkulturelle Debatte / Ed. J. Riisen.* Gottingen, 1999. S. 127-146, и *Ankersmit F.R. Trauma als bron van historisch besef / Feit en Fictie 4.* 1999. S. 7-19.

Я хотел бы поблагодарить издателей этих текстов за разрешение использовать опубликованный ими материал в этой книге.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Со времени окончания Второй мировой войны центральное место в исторической теории занимают две темы: проблема исторической истины и исторической репрезентации, или повествования. В пятидесятые и шестидесятые годы XX века основные дискуссии шли по вопросам, касающимся эпистемологического статуса единичных высказываний о прошлом, и по проблеме исторического объяснения. «Модель охватывающих законов», герменевтика Коллингвуда, интенциональное, или телеологическое, объяснение, «аргумент логической связи» и конструктивизм в том виде, в котором он оформился в работах Оукшота, Мейланда и Голдстейна, - таковы достижения этого этапа в истории исторической теории. Но в семидесятые годы теоретики стали ощущать, что нес ^ти дискуссии не принимают во внимание тот факт, что историческое знание скорее находит свое выражение в текстах, чем в единичных высказываниях или объяснениях. И чтобы исправить этот недостаток, теоретики начали изучать исторический текст. Здесь необходимо сделать два комментария. Во-первых, теоретиков, интересующихся историческим

текстом, часто называли «нарративистами» (и нередко они себя сами так называли). Это создавало немалую путаницу. Ибо термин «нарративизм» предполагает, что исторический текст по сути является наррати-

11

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

вом, или повествованием, которое мы встречаем в романах, легендах или волшебных сказках.

Поэтому многие историки с самого начала стали с подозрением относиться к «нарративизму»: они справедливо указывали, что написание истории нельзя сводить к простому сочинению рассказов. Кроме того, они настаивали, что текст историка обязан быть адекватным своему предмету, чего нельзя требовать от романов и художественной литературы. Их опасения были тем более оправданны, что некоторые исторические теоретики тоже были введены в заблуждение термином «нарративизм» и видели в историческом сочинении простую разновидность романа. Отсюда они делали неверное заключение, будто литературная теория, т. е. дисциплина, созданная для анализа литературы, может также сообщить нам, что нам необходимо знать об историческом тексте. При этом было совершенно упущено, что исторический текст должен быть адекватным прошлому. Именно поэтому нам лучше говорить об «(исторической) репрезентации», чем о «повествовании». Ибо мы можем рассказывать повествования о том, чего никогда не было, однако не бывает репрезентаций без того, что они репрезентируют. Поэтому термин «историческая репрезентация» никогда не дает нам забыть, что исторический текст - это текст о прошлом и что он, насколько это возможно, обязан быть адекватным прошлому. Это также может помочь сократить досадный разрыв, возникший недавно между исторической теорией и самими историками. Если историческая теория может вести диалог только с теми, кто занимается этой дисциплиной, то, значит, состояние ее печально, а сам этот диалог есть «*dialogue des sourds*»*.

Во-вторых, теории, разработанные для понимания природы исторической репрезентации (или повествования), суть *дополнение* к тому, что в пятидесятые и шестидесятые годы было сказано относительно истинности единичных высказываний о прошлом или относительно причинного объяснения, а не *замена* этому ска-

Разговор глухих (*франц.*). - *Здесь и далее: прим. перев.*

12

ПРЕДИСЛОВИЕ

занному. Теории репрезентации, по существу, являются теориями о том, как целое исторического текста связано с прошлым - предметом репрезентации, и эту проблему нельзя сводить к тому, как единичные высказывания исторического текста связаны с прошлым. Поэтому между теориями исторической репрезентации и теориями единичного высказывания или объяснения нет никакой очевидной и необходимой связи. Выражаясь провокативно - чтобы внести необходимую ясность, - можно вполне быть сторонником (как это случается мне) позитивистского или эмпиристского взгляда на то, что происходит в историческом тексте на уровне единичного высказывания, и в то же время - сторонником исторической репрезентации, когда дело касается текста как целого. Но вместе теории пятидесятых - шестидесятых годов и теории исторической репрезентации включают в себя все, что имеет отношение к написанию истории. В том, что делает историк, когда объясняет прошлое, нет ничего, что нельзя было бы так или иначе свести к тому роду проблем, которыми занимаются эти две разновидности исторической теории.

Тем не менее в нашем отношении к прошлому есть один аспект, который не укладывается в интеллектуальную матрицу исторической истины и репрезентации. Речь идет об измерении исторического сознания или исторического понимания, благодаря которому нам вообще известно о существовании прошлого, частью которого мы сейчас являемся и на зов которого мы должны отвечать тем или иным образом.

С вызовами исторического сознания можно обходиться двумя способами. Есть практический вопрос: что можно усвоить из прошлого и использовать для настоящего⁵ Можем ли мы учиться на уроках прошлого, как полагали многие авторы начиная с Фукиди-да, Цицерона, Тацита и заканчивая Макиавелли? Может ли это способствовать пониманию нашей коллективной идентичности, как утверждали сторонники историзма начиная с Ранке? Но есть также менее практический и более созерцательный подход к историческому сознанию. Ключевой вопрос здесь: почему нам вообще *смду-*

13

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

ет знать о существовании прошлого? Как и почему возникает историческое сознание? Почему бы нам не быть похожими на описанное у Ницше коровье стадо, тихо бредущее по лугам безвременного настоящего, «тесно привязанное в своей радости и в своем страдании к столбу мгновения»*? Напрасно спрашивать его о

причине бессмысленного счастья, потому что оно немедленно забывает, что хотело бы ответить нам на такой чрезвычайно странный вопрос.

И вновь напрашиваются два способа отношения к этому вопросу. Можно начать непосредственно с понятия исторического сознания и спросить себя, в каком умонастроении мы должны пребывать, каковой должна быть природа исторического сознания, если считать, что рефлексия относительно нашего коллективного прошлого нам крайне необходима. Короче говоря, вопрос будет состоять в следующем: что означает или должно означать для нас обладание историческим сознанием? Но есть также и другой подход к этой проблеме. Здесь мы должны спросить себя: *что нас вообще заставляет осознавать прошлое*, что должно случиться или уже случилось с какой-нибудь нацией или каким-нибудь сообществом, чтобы их захватила проблема собственного прошлого? Это тот подход, который применяется в настоящем исследовании, и я постараюсь ответить на вопрос о том, как и почему мы оказываемся захваченными нашим коллективным прошлым, с помощью понятия «возвышенный исторический опыт». Ибо после того, как нация, сообщество, культура или цивилизация получили такой возвышенный исторический опыт, прошлое и его осознание становятся неотвратимой реальностью. Прошлое для них является такой же частью их самих, как наши конечности являются частями наших тел - и забвение прошлого станет тогда чем-то вроде интеллектуальной ампутации.

И вновь - это в высшей степени непрактическая проблема: она не имеет никакого отношения к тому, чем занимаются историки и

Цит. по: Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни / Пер. Я. Бермана // *Ницше Ф. Сочинения* в двух томах. М.: «Мысль», 1990. Т. 1. С. 161.

14

ПРЕДИСЛОВИЕ

почему они занимаются тем, чем занимаются. Действительно, тот род проблем, который исследуется в этой книге, столь же бесполезен, сколь и бессмыслен с точки зрения практики написания истории. И все же любой, кто относится всерьез к этой практике, ни сейчас, ни в будущем, не сможет избежать вопроса о том, как мы связаны с нашим прошлым. Кроме того, можно не доверять расхожей мудрости, будто философия науки или философия истории лишены интереса, если они внутренне не связаны с какими-нибудь аспектами актуальной научной или историографической практики. В таком случае мы автоматически исключаем из философского рассмотрения те аспекты науки и истории, которые совместимы с любым актуальным или воображаемым способом занятия наукой и историей. Нельзя поверить в то, что у науки и истории нет таких аспектов, куда не приведено независимое доказательство в подтверждение этой догмы. И до тех пор пока нет такого априорного доказательства, остается место для книг, подобных этой. В конечном счете, претензии этой книги состоят в следующем. Она не является попыткой определить познавательные инструменты, необходимые для приобретения исторического знания. Она - не модель исторического сочинения. Скорее она похожа на живопись, которая может кому-то нравиться, а кому-то - нет.

Большинство читателей этой книги имеют свое понимание природы истории и догадываются, зачем она нам нужна. Одни из них (как я надеюсь) придут к заключению, что эта книга помогла им углубить свое понимание; другие же - по причинам, которые нетрудно предугадать, - сочтут ее бесполезной, - «гиперболической» или попросту бессмысленной. Мне достаточно и этого, поскольку в этой книге я не собираюсь никого и ни в чем убеждать. В этом смысле моя книга похожа на ницшевского «Заратустру»: она так же есть «ein Buch für Alle und Keine» - книга для всех и ни для кого.

Я хотел бы поблагодарить нескольких своих друзей и коллег за их неоценимую помощь. В первую очередь - Кине Бриллиенбург Вурт. В течение ряда лет мы с ней обсуждали тему возвышенного и то, как возвышенное проявляет себя в музыке и литературе. Меня

15

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

убедила ее критика кантовского возвышенного, и я полностью принимаю сделанные ею выводы. Я считаю, что ее книга о музыкальном возвышенном является лучшей из всего написанного на эту тему за последние десять - пятнадцать лет¹. Следы нашей необычайно плодотворной дискуссии можно обнаружить на многих страницах этой книги. Кине дала мне лучшее из того, что дает нам дружба и взаимный интерес, и я буду помнить об этом всю свою жизнь. Ханнеке ван Бракел внимательно прочла большую часть рукописи, и ее рекомендации на предмет того, как я мог бы улучшить свою аргументацию и ее изложение, оказались для меня необычайно ценными. Помощь Арью Вандерйахта была незаменима в моих разысканиях относительно чтения и интерпретации текстов, практиковавшихся в Средневековье и среди гуманистов XVI века. Я чрезвычайно признателен Мартину Джею: он показал мне те части рукописи своих «Песней опыта»², которые имели отношение к моему исследованию, и я извлек из них для себя большую пользу. Нам обоим известно чувство отчаяния и одиночества, которое испытываешь, когда приходится «продираться сквозь трясины опыта», как он остро заметил однажды в своем письме ко мне. Наши дискуссии стали для меня неизменным компасом в моих попытках найти выход из этих предательских «трясин». Ведь нет другого современного исследователя, который обладал бы большей эрудицией в этой области, чем он. Кроме того, читательский отзыв, написанный им для издательства Стэнфордского университета, помог мне по

целому ряду вопросов усовершенствовать свою аргументацию и позволил узнать о работах других авторов, к которым я смог обратиться, чтобы развивать ее далее. Во время работы над окончательным вариантом этой книги чрезвычайно полезным для меня оказался читательский отзыв Алана Мегилла; я хотел бы поблагодарить его за поддержку и за постоянный интерес к тому, что я делаю. Другим необычайно важным руководством стала для меня готовящаяся к изданию книга Крейга Айлэнда «Покорное обращение к опыту»⁴; я считаю, что она представляет собой наилучший обзор современных попыток реабилитации понятия опыта. Я про-

16

ПРЕДИСЛОВИЕ

читал рукопись его книги; с этих пор мы успели познакомиться и обнаружить, как много у нас общего. Мой долг перед Артуром Дан-то - совсем иного рода: я пришел к понятию опыта через понятие (исторической) репрезентации. А разве есть что-нибудь важное для знания о репрезентации, о чем уже не было бы сказано в его работах, являющих редкое сочетание глубины и изящества? Я хотел бы поблагодарить Киа Лидроос за проверку того, что я написал о Беньямине, а также Лайонела Госсмана и Йорна Рюзена за то, что они выверили мой очерк о Буркхардте. Мой коллега Ээлко Руниа, с которым я разделяю глубокий интерес к понятию исторического опыта, высказывал свои суждения по поводу различных частей этой книги, и о его влиянии на мои взгляды свидетельствует весь ее текст. Теперь я с большой надеждой гляжу в будущее после того, как Ээлко Руниа и Рик Петере стали работать вместе со мной в Гро-нингене. Наше сотрудничество с Йо Толлебеком во время его четырехгодичного пребывания в Гронингене принадлежит теперь к числу моих самых приятных воспоминаний об академической карьере. Действительно, Йо Толлебек сопровождал меня, когда примерно десять лет тому назад я делал первые робкие шаги по нелегкой дороге исторического опыта. Помощь, оказанная мне Хермие-ной Ланкхорт в переводе иностранных цитат и по ряду других вопросов, стала просто *conditio sine qua non** для завершения этого текста. Наконец, я глубоко признателен Хенку де Йонгу, любезно и бескорыстно предоставившему мне результаты своих архивных исследований, которые он проводил в Библиотеке Хертциана в Риме. Без его неоценимой помощи я не смог бы написать разделы четвертой главы, посвященные Эйхендорфу и Буркхардту.

Гронинген, декабрь 2003 г.

* Непременное условие (лат.).

Кроме этих двух родов познания существует, как я покажу впоследствии, еще третий, который будем называть знанием интуитивным*.

Б. Спиноза. «Этика». Часть вторая, Теорема 40, Схолия II

ВВЕДЕНИЕ

ОПЫТ В ИСТОРИИ И ФИЛОСОФИИ

«ВОЗРОЖДЕНИЕ ЦЕНТРОСТРЕМИТЕЛЬНОСТИ»

Мне потребовалось слишком много времени, чтобы завершить эту книгу. Объясняется это тем, что я пришел к понятию опыта, двигаясь из двух различных перспектив - и мне понадобилось некоторое время, чтобы согласовать их приемлемым образом.

Первая перспектива берет начало в недавних событиях, произошедших в области истории и исторической теории. Здесь мы могли заметить, как внимание переключилось от языка к опыту.

Это переключение внимания, вероятно, отражает более широкие изменения в современной культуре, которые можно было бы описать как движение от всеобъемлющих систем значения к значению, ограниченному конкретными ситуациями и событиями¹. Поэтому, прежде чем обратиться к исторической теории и философии, я хочу сказать несколько слов на эту тему. Значение уже больше не странствует по времени и пространству так же беспрепятственно и благополучно, как это было рань-

Цит. по: Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке / Пер. с лат. НА. Иванцова // Спиноза Б. Избранные сочинения. Минск: «Попурри», 1999. С. 399. - *Здесь и далее: прим, пкрев.*

19

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

ше: его связи с местом своего возникновения становятся как никогда крепкими. Вспомните, к примеру, что осталось от всеобъемлющих систем, притязавших наделить значением всю человеческую природу и вобрать в себя все прошлое, настоящее и будущее. Неоднократно отмечалось, что в современном мире настоящее стремится «поглотить» будущее и прошлое и что «округи» культурных, нарративных и текстуальных значений сузились до размера своих центров - то есть до размера чистого *опыта* настоящего-. Значение ныне стремится скорее к центру, чем бежит к периферии. Вспомните здесь о контрасте между «центростремительностью» современного увлечения событием (и его опытом) и «центробежностью» значения в деконструктивизме. В итоге значение старается теперь ослабить свои связи с «теорией», с теми ее инструментами, на которые

мы традиционно полагались, чтобы смело расширять область культурных, нарративных и текстуальных значений³; оно предпочитает получать свое содержание из того способа, каким мир дается нам в *опыте*. «Теория» и значение уже не идут рука об руку; в опыте значение нашло себе нового и более верного попутчика. И, разумеется, мы сможем признать это *renversement des alliances** и оценить его последствия лишь в той мере, в какой мы готовы предоставлять опыту автономию в его отношениях с «теорией». Только после этого мы сможем осознать, что опыт и в самом деле способен взорвать матрицу, в которую теория поместила значение.

Если сегодня опыт восстает против империализма «теории», распространившейся по всем областям современной философии языка и науки, то мы должны спросить себя, насколько успешным может быть его восстание и с чем мы можем связывать его успех. По ходу этой книги вы увидите, что в конкурентной борьбе между «теорией» и опытом решающая роль, в конечном счете, отводится субъекту. Если роль субъекта будет незначительной или даже призрачной - как это было в философии, языке и культуре.

Изменение союзнических отношений (франц.).

20

ВВЕДЕНИЕ

туре до недавнего времени, - тогда вся победа достанется «теории», а для опыта игра будет проиграна. Тогда мы окажемся в постструктуралистском мире, где «язык говорит человеком», где субъект, или автор, в лучшем случае - только атрибуты языка. Это мир, в котором живут почти все современные философы языка и культуры, даже если они не колеблясь выражают свое глубокое отвращение к подобным постструктуралистским гиперболам. Так что повторное открытие опыта - это повторное открытие субъекта, и наоборот. Одно влечет за собой другое.

ИСТОРИЯ И ИСТОРИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

Это подводит меня к первой перспективе, из которой возникла настоящая книга: к истории и исторической теории. Несомненно, одна из привлекательных особенностей историописания*, отличающая его от всех других дисциплин, состоит в том, что оно не терпит никакого ущерба, когда субъект, т. е. индивидуальный историк, занимает главенствующую позицию. Связь между именем и теорией - совершенно произвольная, к примеру, в случае законов Кирхгофа или Максвелла - является необходимой для «Старого порядка и революции» Токвиля или «Осени Средневековья» Хейзинги. С точки зрения познания законы физики совершенно самодостаточны в этом смысле независимы от того, кто их открыл, в то время как историческое сочинение, хотя бы отчасти, представляет собой авторское самовыражение, к тому же написано оно было для нужд *этого* автора. Как только физика достигала определенного этапа в своем разви-

* Здесь и далее словом «историописание» переводится англ. historical writing. Его значение часто оказывается шире, чем предусматривает общепринятый термин «историография», которым Анкерсмит также пользуется, но гораздо реже (в основном в сочетаниях «historiographical context», «historiographical tradition»). -Прим. ред.

21

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

тии, какому-нибудь великому физика приходилось открывать законы Максвелла; если бы Максвелл не сформулировал эти законы сам, рано или поздно это сделал бы другой физик. Но если бы не родился Токвиль, невысказанным бы стало название книги, подобной «Старому порядку и революции». В этом заключается одна из причин, почему практика написания истории может подрывать и ставить под вопрос все, что философия языка и науки принимает как само собой разумеющееся, и все, что приводится в систему научным мировоззрением. Большинство историков будет готово признать, что из их картины невозможно устранить субъекта, или индивидуального историка. Но из этого историки редко делают вывод, что все их сочинения обречены оказаться в корзине с макулатурой. Ибо, по мнению большинства историков, неотвратимость, с которой заявляет о себе категория исторического субъекта, отнюдь не приводит их дисциплину к праздным и иррациональным спекуляциям. И так же, по-видимому, обстоит дело с философией истории. Даже более того, совсем не беспокоясь о присутствии исторического субъекта в сочинениях историков, философия истории в основном рассматривала это присутствие скорее как ценный вклад, нежели как несомненный признак познавательной беспомощности исторической дисциплины. Вспомните здесь только о герменевтике начиная со Шлейермахера и заканчивая Гадамером. И как показывает герменевтика, опыт в таких случаях также никогда не бывает лишним.

Однако верно и то, что в семидесятые и восьмидесятые годы XX века историки и философы истории не остались бесчувственными к сиренической песни скептицизма и философии языка и науки. Но климат с тех пор разительно изменился. Опыт больше не является невыразимой

категорией. Историю ментальное™, *Alltagsgeschichte**, а также в значительной степени культурную историю можно вполне рассматривать как историю опыта⁴. В этих

История повседневности (нем.). - Здесь и далее: прим, перка.

22

ВВЕДЕНИЕ

разновидностях историописания особое значение придается тому, как люди прошлого воспринимали (*experienced*) свой мир и как их опыт отличается от нашего отношения к миру. Внимание здесь сосредоточено на том, что в «*experience vesue*»* наших предшественников кажется нам странным или просто невероятным. Здесь опыт надо располагать на стороне объекта - на стороне того, что исследует историк.

Но затем в исторической теории преувеличенное внимание к языку породило вопрос, способен ли историк совершить побег из «тюрьмы языка» (если использовать здесь известную метафору Ницше) и уклониться от того определяющего влияния, которое оказывает язык на наши концепции прошлого. Говоря более конкретно, может ли историк вступать в реальные, подлинные и «опытные» («*experiential*») отношения с прошлым, т. е. в отношения, которые не замутнены историографической традицией, дисциплинарными допущениями или лингвистическими структурами, подобно тем, что описал Хейден Уайт в своей «Метаистории»⁵. Когда мы задаем себе подобные вопросы, нам приходится иметь дело с «субъективным опытом», т. е. с принадлежащим историку опытом прошлого. И тогда ключевой вопрос состоит в следующем: не тот ли это (исторический) опыт, который позволяет нам проломиться сквозь стены «языковой тюрьмы» - и это главный вопрос, интересующий меня в этой книге.

Кроме того, сдвиги от языка к опыту, произошедшие в истории и исторической теории, удачно дополняют и усиливают друг друга в ситуации продолжающегося увлечения такими понятиями, как «(коллективная) память», «травма», *lieux de mémoire*** Пьера Нора, а также в ситуации пристального внимания, которое вызывает к себе Холокост (и его репрезентация). Все эти тенденции современного историописания можно рассматривать под рубрикой того, что я однажды назвал «приватизацией прошлого»⁶.

Пережитое, жизненный опыт (франц.). Места памяти (франц.).

23

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

Характерная черта этой приватизации заключается в склонности употреблять термин «*память*» там, где раньше предпочитали говорить об «Истории» или о «прошлом»⁷. Эта новая идиома наводит на мысль о сдвиге, произошедшем в природе современного исторического сознания. Во-первых, понятие «История» обладает аурой неотвратимого, неизбежного рока, а понятие прошлого, похожим образом, указывает на объективную реальность, расположенную вне нашего влияния и нашей досягаемости. С памятью, несомненно, все обстоит по-другому. Обычно мы вспоминаем что-либо, если только хотим вспомнить (травма здесь, конечно, является парадигматическим исключением); и нам всем очень хорошо известно о пластических свойствах памяти. По-видимому, современное прошлое - это гораздо менее неподвижное и завершенное прошлое, чем у предыдущего поколения⁸. Оно уже не представляет собой сплошную объективную реальность. Во-вторых, термины *История* и *прошлое* говорят о том, как какой-нибудь коллективный организм связан со своим прошлым, в то время как память, в строгом смысле, находится во владении одного человека. Что же касается «коллективной памяти», то она, в конечном счете, является метафорой, продуктивный смысл которой всегда можно оспорить. И, в-третьих, *память* содержит в себе тот объем опыта, которого лишены понятия «История» и «прошлое». В контексте, который мы традиционно связываем с этими словами, было бы бессмысленно (и даже несколько нелепо) спрашивать о том, как мы «испытываем» («*experience*») прошлое. И хотя мы, несомненно, так или иначе «испытываем» прошлое, воскрешаемое в *памяти*, память дает нам опыт некоего повторного испытания воскрешенного ею прошлого. Следовательно, когда мы начинаем определять наше отношение к прошлому в терминах «памяти», а не в терминах «истории», мы не можем избежать вопроса, действительно ли мы способны *испытывать* прошлое, и если это так, то какое значение следует придавать понятию «опыт прошлого», или идее «исторического опыта».

24

ВВЕДЕНИЕ

Так что, в этом смысле, можно сказать, что «опыт» успел стать путеводной звездой для современного историописания и исторической теории.

ФИЛОСОФИЯ

Другая перспектива, из которой была написана эта книга, берет начало в состоянии современной

философии. Философия XX века главным образом была философией языка. И это верно не только по отношению к (англосаксонской) аналитической философии. Проблема языка была и остается не менее важной для (логико-позитивистской) философии науки, феноменологии, хай-деггерианской экзистенциальной философии, (пост)структура-лизма и деконструктивизма. Так что язык стал неоспоримым объектом и отправным пунктом почти для всей философии XX века. Однако последние десять - пятнадцать лет в современной философии мы могли наблюдать события, свидетельствующие об ослаблении этого исключительного внимания к языку.

В первую очередь, вопросы, которые ранее формулировались в дискурсивных рамках философии языка, теперь часто формулируются в дискурсивных рамках философии сознания. Здесь мы можем вспомнить о работах Денне^а, Сёрла и о многих других авторах, писавших на тему сознания после них^у. Давайте подумаем над тем, как связаны между собой эти три понятия - опыта, сознания и языка. Наиболее очевидный и естественный способ ио-лагания их взаимосвязи состоит в следующем: во-первых, опыт знакомит нас с миром; во-вторых, сознание предлагает нам репрезентации того мира, с которым мы знакомимся благодаря опыту; и, в-третьих, эти репрезентации могут выражаться с помощью языка¹⁰. Конечно, это весьма схематичный способ размышления на эту тему, и вполне можно сказать, что четыре века философии со времен Декарта представляли собой одно непрерывное усилие по приданию плоти этому голому скелету.

25

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

Но если мы согласимся, что взаимосвязь этих трех понятий в общих чертах именно такова, то отсюда следует, что движение от языка к сознанию, по крайней мере отчасти, является движением навстречу опыту. И в самом деле, язык вполне может обходиться без опыта (но не без сознания"): язык - это система социализированных значений, допускающая перестановку своих элементов, которая не имеет своего аналога в опыте, и язык математики является здесь, конечно, наиболее существенным примером. Но в отличие от языка, сознание и его репрезентации мира не могут существовать без опыта. Без опыта нет сознания. Поэтому если мы движемся от языка к сознанию, проблема опыта неизбежно выносится на философскую повестку дня.

И это подводит меня, более или менее автоматически, ко второй характерной особенности современной философии. Я здесь имею в виду более или менее неожиданное выдвигание эстетики из относительно незаметной позиции в число тем, которые наиболее охотно и с большим воодушевлением обсуждаются в современной философии. Было бы абсурдно говорить о том, что искусство заняло место науки как область, вдохновляющая философа преимущественным образом. Но, несомненно, наука уступила искусству значительную часть своих владений. Теперь, если мы снова вспомним об этих трех понятиях - об опыте, сознании и языке, - кто станет сомневаться в том, что искусство обладает избирательным родством с первым из них, а не с двумя остальными? Искусство - не язык, и все усилия Нельсона Гудмена определить грамматику и семантику «языков искусства» теперь скорее выглядят как *reductio ad absurdum* познавательного подхода к искусству, нежели как жизнеспособная программа философии искусства. Мы гораздо непринужденнее чувствуем себя в компании с Хансом-Георгом Гадамером, Ричардом Уоллхеймом и Артуром Данто благодаря их открытости опытному измерению в произведениях искусства и тому, как выражается опыт внутри и посредством художественной репрезентации. И в самом деле, нельзя ли измерить успех произведения искусства, то воздействие, которое оно

26

ВВЕДЕНИЕ

оказывает на нас, в единицах *опыта*? Разве мы не видим в произведении искусства в первую очередь выраженное художником аутентичное восприятие (experience) мира? Более того, не является ли художественный гений тем, кто способен вызвать у нас -зрителей похожее восприятие?

ОТ РАЦИОНАЛИЗМА «ТЕОРИИ» К НОВОМУ РОМАНТИЗМУ

Таким образом, в истории и философии мы можем наблюдать усилия, направленные на реабилитацию этой почти забытой и совершенно маргинализованной категории опыта, той категории, которая, если вообще попадала в поле зрения, зачастую рассматривалась с чрезвычайным презрением и надменностью в философии языка XX столетия. Поэтому основная задача этой книги - в том, чтобы реанимировать понятие опыта, которое ныне находится при смерти, а также в том, чтобы исследовать и объяснить параллелизм в развитии историописания и философии. Более же конкретная задача состоит в том, чтобы показать, чему историописание может научить философа.

Когда мы слышим слово «*опыт*», мы тут же вспоминаем о чувственном опыте, о том, как мы входим в контакт с миром благодаря зрению, слуху, вкусу, осязанию и обонянию. И тот факт, что наука воспринимается в качестве уточнения чувственного опыта, все еще благоприятствует нашей склонности моделировать опыт по образцу того, как мы воспринимаем мир нашим зрением, слухом и т. д. *Однако в этой книге предлагается необычный тезис, что существует такая вещь, как «интеллектуальный опыт», и что наш разум не хуже, чем наши глаза, уши и пальцы, может работать как вместительница опыта.* Наш разум обитает в мире возможных предметов интеллектуального опыта. Эти предметы можно с равным

успехом определить и в качестве предметов того интеллектуального опыта, который имел в виду Поппер в своей теории «третьего мира» - ми-

27

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

ра идей»¹², и в качестве той неуловимой, но проникающей повсюду субстанции, которую Карл Бекер описал как «климат мнений» отдельного исторического периода¹³. Предметы этого «третьего мира» в неменьшей степени являются возможными предметами (интеллектуального) опыта, чем предметы чувственного опыта, конституирующие повседневную реальность вокруг нас. Возражение, что эти предметы интеллектуального опыта должны быть чистыми конструкциями, составленными из более простых компонентов, и потому *сами по себе они* никогда недоступны для опыта, является столь же безосновательным, как и мнение, будто чувственный опыт - это иллюзия, которую необходимо редуцировать и объяснять с помощью раздражения нервов и нейрофизиологических процессов, происходящих у нас в мозгу. Мы так не воспринимаем мир. И нам не следует чрезмерно утрачивать себя призраком редукционизма, когда мы имеем дело с понятием опыта.

Эта книга защищает крайний вариант эмпиризма в том смысле, что требует предоставить опыту гораздо более значительную роль, чем ему позволяла традиция. Но, с другой стороны, отстаиваемый здесь эмпиризм никогда не согласится с трансцендентализацией опыта, столь характерной для западной философии начиная с Декарта, Бэкона, Канта и вплоть до современных вариантов неопозитивизма. Одно из наиболее интересных отличий истории от науки заключается, несомненно, в том, что в науке (и в философии науки) существует естественный союз между эмпиризмом и позитивизмом, в то время как в истории чем большим эмпиристом ты становишься, тем дальше ты уходишь от позитивизма. Объясняется это тем, что в науке и истории - разные отношения между опытом и субъектом опыта. В науке субъект опыта определяется трансцендентально, и поэтому он сопоставим с любым содержанием актуального опыта. Он сопоставим с опытом любого рода, поскольку трансцендентальное *я* обрабатывает данные опыта таким образом, что может систематизировать их -и, разумеется, опыт тогда жертвует своей автономией в пользу трансцендентальных структур, в пользу языка, «теории» (в лю-

28

ВВЕДЕНИЕ

бых ее вариантах) и т. п. С историей все по-другому. Ввиду того что мое слово по этому вопросу не может быть последним, я должен удовлетвориться обращением к понятию «*Bildung*»*. Оно восходит к Аристотелю и указывает на то, что можно было бы описать как «формирующий опыт» (*Bildung*= формирование), и как с помощью опыта может быть «оформлена» наша ментальная структура. Благодаря *Bildung* опыт начинает определять самого своего субъекта, и не нужно специально объяснять, что наука стала бы просто невозможна в условиях такого непосредственного контакта между опытом и ученым. Короче говоря, в науке опыт является атрибутом мира, в истории же он одновременно - атрибут мира и субъекта.

Поэтому в рамках истории мы также можем приписать разуму способность иметь опыт, даже если разум уступает нашим глазам или ушам в способности регистрировать то, что дается нам в восприятии; и, несомненно, было бы печальной и непростительной ошибкой увидеть в этом предложение редуцировать интеллектуальный опыт к каким-нибудь сложным комбинациям *ощущений* (*sensory experiences*), к чему, по-видимому, склоняются позитивисты и большинство философов науки¹⁴. Я постараюсь защитить свой проект «интеллектуального эмпиризма», сосредоточив внимание на историческом опыте, т. е. на том, как мы воспринимаем (*experience*) прошлое как этот опыт прошлого возникает в момент одновременного раскрытия и восстановления (*the discovery and a recovery*) прошлого. Вначале исторический опыт вызывает гештальт-переключения от безвременного настоящего к миру, состоящему из прошлого и настоящего. Это приводит нас к раскрытию прошлого как реальности, которая однажды каким-то образом «оторвалась» от безвременного настоящего. В этом заключается «момент утраты». Но вместе с тем исторический опыт стремится к восстановлению прошлого, снова преодолевая барьеры между прошлым и настоящим.

Образование, формирование (*нем.*).

29

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

И это можно было бы охарактеризовать как «момент желания или любви». Все историописание следует располагать в пространстве, охваченном взаимодополняющими движениями раскрытия (утрата) и восстановления прошлого (любовь), которые вместе составляют область исторического опыта. Прошлое и

настоящее связаны друг с другом, как мужчина и женщина в платоновском мифе о происхождении полов, к которому отсылает второй эпиграф моей книги. *Возвышенный характер исторического опыта происходит из этого парадоксального союза чувств любви и утраты, то есть из сочетания удовольствия и боли, определяющего наше отношение к прошлому.*

Предлагаемая в настоящем исследовании переориентация будет иметь два результата. Во-первых, я надеюсь показать, что историописание является поистине золотой жилой для философов - той золотой жилой, которой они пренебрегали и не принимали в расчет со времени неокантианства и из которой можно извлечь много захватывающих философских проблем. Говоря более конкретно, я надеюсь показать, что внимание философа привлечет ряд новых и важных вопросов в том случае, если мы, оставив позади традиционную философскую одержимость проблемами истины, займемся проблемами, обусловленными понятием опыта, Согласившись с таким подходом, мы сможем рассматривать опыт и истину *ex aequo**, и это позволит нам обсуждать опыт независимо от вопросов истины. Я хорошо понимаю, что тем самым моя книга оказывается в оппозиции к основной части современной философии. Я не знаю ни одного философа (возможно, за исключением Дьюи¹³), кто поддерживал бы радикальное размежевание истины и опыта¹⁴: опыт всегда рассматривается (если он вообще рассматривается) как кроткий и покорный слуга истины. Однако утверждение, что существует разновидность опыта, превосходящая и преодолевающая вопросы истинности и ложности, является как раз главным тезисом этой книги.

* На равных, по справедливости (*лат.*).

30

ВВЕДЕНИЕ

Во-вторых, доступ к этой философской золотой жиле неизбежно потребует реорганизации философии истории. Последние полвека в философии истории предпринимались попытки применить достижения философии языка к написанию истории. Философия истории позволяла себе восхищаться и покорно следовать за философией языка, при этом она никогда не задавалась вопросом, нет ли у нее более полезного проводника, который смог бы прояснить наши отношения с прошлым. Я первым буду готов признать, что лингвистическая философия истории добилась несомненных успехов. Плодотворная работа Хейдена Уайта в области тропологии исторического текста - первый и наиболее яркий пример, который вспоминается в этой связи. Мы остаемся в долгу у этого нового варианта истории историописания, и он поистине представляет собой *«ktema eis aei»*^{*17}.

И все же за это была заплачена большая цена. В итоге появилась история, для которой *«il n'y apas dehors texte»*^{**ТМ}. Тем самым радикальная «инакость» прошлого - посрамляющая все наши категории (лингвистические и иные), назначение которых состоит в том, чтобы придавать смысл миру или прошлому, - была упразднена. Настоящая книга представляет собой попытку исправить это положение дел и покончить со всеми (квази)трансценденталистскими концепциями, которые мы можем найти не только в тропологии, но также в герменевтике, деконструктивизме, (пост)структурализме или в семиотике. И поэтому ее можно рассматривать как решительную атаку¹ на, г.с.е, что за последние двадцать - тридцать лет стало известно под именем «теория». Тот < рационализм», который «теория» позаимствовала из трансценденталистской философии языка, будет отвергнут здесь ради понятия *опыта*. Интеллектуальную бюрократию «теории» сменит «романтизм» такого подхода к прошлому, который полностью захватывает личность историка, а не только (и даже не в первую

* Достояние навеки (*др.-греч.*). Знаменитое изречение Фукидида (I, 22, 4). ** Нет ничего вне текста (*франц.*).

31

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

очередь) формальную сторону его или ее познавательных способностей. Говоря более конкретно, эта книга является реабилитацией романтического мира чувств и настроений, определяющих наше отношение к прошлому. То, как мы *чувствуем* прошлое, не менее, а, возможно, даже более важно, чем то, что мы о нем *знаем*. Как любил говорить Руссо, *«sentir, c'est penser»**. И здесь я полностью с ним согласен.

Итак, я приглашаю читателя вступить в этот темный, а порой даже мрачный романтический мир, расположенный на глубочайших и квазиэкзистенциалистских уровнях нашего отношения к прошлому, - вступить в измерение исторического сознания, которое было успешно отфильтровано трансцендентализмом и когни-тивизмом «теории», хотя я первым готов буду признать, как это было сделано два столетия тому назад, что прийти к романтизму можно только через рационализм и «теорию». В этом смысле моя книга отдает должное «теории» и лингвистическому рационализму, которые она критикует и желает преодолеть. Мне только необходимо здесь подчеркнуть, что в основании моей аргументации находится *литературная* категория возвышенного¹⁴ и именно с ее помощью будет совершен переход от рационализма к романтизму. Действительно, успехи «теории» заслуживают не меньшего восхищения, чем достижения Просвещения. Но, в конечном счете. Просвещение и «теория» завершились ледяным формализмом, выморозившим все, что может волновать человеческое сердце. Нидерландский писатель Николас Беетс (1814-1903) насмешливо писал в 1837 году, что Просвещение дало нам «прохладный формализм, согласно

которому $A + B = C$. Температура человеческой крови снизилась до точки замерзания. Великие идеи буквально занесло снегом. Вначале стало свежо, но потом нестерпимо холод-но»³⁰. Поэтому давайте вернем нашим размышлениям об истории и историописании немного теплоты человеческого сердца, и пусть они найдут отклик в глубинах наших душ.

Чувствовать - значит думать (франц.).

32

ВВЕДЕНИЕ

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ КНИГИ

Позвольте мне в завершение этого введения дать краткое изложение того, что ожидает читателя этой книги. Первые две главы начинают реабилитацию опыта с атаки на его самого грозного противника - лингвистический трансцендентализм. Несовместимость языка и опыта, в том смысле, в котором здесь понимается слово «опыт», является важной темой, проходящей через все настоящее исследование. Между языком и опытом невозможно никакого компромисса, победа одного оборачивается неизбежным поражением другого. Поистине, они являются смертельными врагами: там, где есть язык, опыта нет, и наоборот. Мы владеем языком, чтобы у нас *не* было опыта, чтобы остерегаться опасностей и страхов, обычно вызываемых опытом; язык - это щит, ограждающий нас от ужасов прямого контакта с миром, который происходит в опыте. Язык дает нам образ мира, но как таковой он может предложить лишь тень тех ужасов, которые наполняют мир, и - тех опасностей, которые этот мир может провоцировать. Язык, символический порядок, позволяет нам избегать затруднений, вызываемых прямым столкновением с миром, который дается нам в опыте.

Здесь утверждается, что Ричард Рорти, сделавший все, чтобы подорвать лингвистический трансцендентализм, в конечном итоге переходит на его сторону и выступает против опыта. Основная цель первых двух глав - в том, чтобы расположить проблему (исторического) опыта на фонг¹ современных философских дискуссий и тем самым внести *конструктивный* элемент в *деструкцию* эпистемологии, которую Рорти совершил в своей «Философии и зеркале природы» в 1979 году. Рорти расчистил место, на котором, говоря выспременно, можно было возводить здание моей книги. Без Рорти я никогда не написал бы эту книгу. Вот почему лингвистический трансцендентализм Рорти стал для меня удобным отправным пунктом. Читателям, не интересующимся аргументами «за» и «против» лингвистического трансцендентализма,

33

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

лучше пропустить первую главу и начать сразу с третьего раздела второй главы. Здесь доводится до своего логического завершения тот проект, начало которому положил Рорти своей критикой трансцендентализма, а также излагаются недостатки «теоретической» бюрократии²¹ (герменевтики, (пост)структурализма, деконструктивизма, семиотики, риторики, тропологии и т. п.). В третьей главе обсуждается принадлежащее Хёйзинге понятие исторического опыта и то, как Хёйзинга претворил в язык свой собственный исторический опыт, связанный с культурой позднего Средневековья. В четвертой главе показывается, что занятие историческим опытом - дело отнюдь не последних дней. В ней излагается то, что по этому вопросу говорили Гёте и Гердер, и более детально - Эйхендорф, Буркхардт и Беньямин.

В пятой главе эта тема переводится в контекст современности. Здесь предлагается анализ гадамеровской концепции (исторического) опыта. Поскольку Гадамер, несомненно, был самым важным моим собеседником во время написания этой книги, данную главу можно рассматривать как стержень, на котором крепится вся моя аргументация. Итоги этой главы можно резюмировать в следующих четырех утверждениях. Во-первых, для правильного отношения к понятию исторического опыта, которое исследуется в этой книге, *нам понадобится смелость, чтобы развести между си-бой истину и опыт*. Во-вторых, такая нетрадиционная и антикогни-тивистская концепция опыта автоматически заставляет нас оставить в стороне те вопросы и проблемы, которые возникают и обсуждаются в рамках когнитивистского подхода к историописанию и историческому сознанию, - вспомните, к примеру, вечные колебания между историзмом²² и универсализмом, вызываемые проблемой объективности. В-третьих, дизъюнкция истины и опыта потребует от нас принять такую концепцию опыта, которая не предполагает существования субъекта опыта. В-четвертых, несмотря на то что эти утверждения звучат весьма неправдоподобно, если не абсурдно, коль скоро мы задумываемся о том, как мы, человеческие существа, воспринимаем мир на собственном

34

ВВЕДЕНИЕ

опыте (experience the world), они утратят значительную часть своей провокационности, когда мы рассмотрим их с точки зрения определенных культурных и цивилизационных контекстов (как это будет в последней главе, посвященной возвышенному историческому¹ опыту). Речь просто идет об опыте в отсутствие каких-либо субъектов опыта. Пятая глава начинается с обсуждения того, как Гадамер связывает между собой эстетический и исторический опыт в первой части «Истины и метода». Эта тема вновь

возникает в шестой главе, цель которой состоит в том, чтобы показать, что перспектива, задаваемая принадлежащим Джону Дьюи понятием прагматистского эстетического опыта, является наилучшей для понимания исторического опыта.

Если первые шесть глав главным образом являются теоретическими по своему характеру, то последние две нацелены на то, чтобы дать практическую иллюстрацию способа обращения с понятием исторического опыта. В седьмой главе дается два примера того, как исторический опыт открывает нам доступ к прошлому: капрично Франческо Гварди и орнамент рококо будут моей иллюстрацией природы исторического опыта. То, что было пережито мной в качестве *une terrible necessite**, - и я охотно это признаю, - вынуждает меня использовать аргументацию в основном автобиографического характера. Наконец, в восьмой главе говорится о том, как понятие исторического опыта может способствовать лучшему пониманию возникшего на Западе исторического сознания, а также природы этого сознания. Понятие исторического опыта отсылает здесь к тому способу, каким цивилизация может быть связана со своим прошлым, нашедшим свое выражение внутри и посредством исторического сознания. Здесь утверждается, что если мы хотим схватить природу (западного) исторического сознания, мы должны будем сосредоточить внимание на том, что можно было бы назвать «опытом разрыва». С его помощью цивилизация отбрасывает прежнюю идентичность, но при этом продолжа-

Ужасной необходимости (франц.).

35

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

ет определять свою новую идентичность в терминах той, что была отброшена и отвергнута. Распознавание и изучение этого возвышенного опыта разрыва - вспомните здесь о Ренессансе и о Французской революции - можно было бы рассматривать как «исследовательскую программу», предлагаемую этой книгой. Если нужны другие примеры возвышенного опыта разрыва, то можно вспомнить о том, как на юге Соединенных Штатов все еще переживается травма, оставленная Гражданской войной²³, и как даже у случайного приезжего (каким был я в 1985 году) она может вызывать чувства печали и утраты. Таким же образом можно задать вопрос о том, как переживается прошлое в современной России после двух драматических цезур - 1917 и 1991 годов.

В общем, если мы хотим понять, как мы связаны с нашим прошлым, - а не это ли подлинный предмет для всякой исторической теории? - мы должны осторожно и кропотливо изучать историю исторического опыта, или эпос о том, как на протяжении столетий западный человек переживал свое прошлое. А этот эпос навсегда останется для нас тайной, пока мы приковываем внимание к историческому тексту и не способны спросить, что говорит или о чем умалчивает опыт прошлого. Поскольку у опыта нет своего собственного голоса, поскольку он зависит от своего смертельного врага - языка, чтобы обрести свое выражение, мы до сих пор остаемся глухими к нему и не замечаем, каким образом он определяет наше отношение к прошлому. Поэтому перед теоретиком истории встает трудная, но многообещающая задача освободить историю исторического опыта от тяжелого и гнетущего бремени языка (принадлежащего историку) и избавить опыт от плотно окутывающих его осадочных языковых пород. Что представляет собой опыт прошлого, скрывающийся под языком, которым пользуется историк? Вот вопрос, который ставится в этой книге. Книгу завершает эпилог, где мои рассуждения о природе возвышенного исторического опыта соотносятся с «Прогулками одинокого мечтателя» Руссо и «Гиперионом» Гельдерлина. В действительности это предполагает возвращение к

36

ВВЕДЕНИЕ

этапу, предшествовавшему победе историзма над философией естественного права. Поэтому мою книгу можно одновременно рассматривать как движение за пределы историзма и как возвращение к тому, что предшествовало историзму.

РУКОВОДСТВО К ПОЛЬЗОВАНИЮ

И ПРЕДУПРЕЖДЕНИЕ

ОБ ОПАСНОСТИ

Напоследок, в порядке очередности, но не в порядке важности, я решительно настаиваю, что эта книга посвящена возвышенному историческому опыту *и никаким другим темам* (как то: историческое объяснение, историческая причинность, историческое повествование, или историческая репрезентация). Поэтому ее не следует интерпретировать как отказ от того, что я говорил на эти темы в своих предыдущих работах. Эта книга не оспаривает убеждения, что есть, или скорее имело место, прошлое, существующее независимо от того, что мы можем сказать или написать о нем; что в отношении прошлого мы можем делать истинные или ложные высказывания; что мы можем объяснять прошлое, указывая на причины или используя тексты, репрезентирующие это

прошлое; что все эти предметы подлежат рациональному обсуждению; и наконец, что исторический скептицизм безоснователен и существует такая вещь, как *iprogr^cj* в историописании. Эта книга - не о философских проблемах историописания и не об отношении между историописанием и прошлым. Тем не менее она написана из предположения, что в нашем отношении к прошлому есть этап, *предшествующий тому моменту*⁷, когда историки приступают к бесстрастному исследованию объективно данного им прошлого. Это этап возвышенного исторического опыта²⁴, этап, где происходит то самое гештальт-переключение, о котором я говорил выше. Это этап, который поощряет вопросы (разумеется, совершенно непрактические) о том, как возникает понятие исто-

37

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

рического прошлого, о том, как мы связаны с прошлым, о том, должны ли мы считать прошлое важным (или неважным) для нас, и о том, как прошлое может жить в наших сердцах и в наших умах - короче говоря, о том, *какова природа и каковы истоки исторического сознания*. Этот этап *предшествует* любым вопросам об исторической истинности и ложности. Как я объяснил выше, обсуждаемую в этой книге концепцию исторического опыта нельзя связывать с вопросами истинности и ложности. Поэтому эту книгу нельзя критиковать за то, что она ничего не говорит о том, как исторический опыт может помочь нам добиться истины в отношении прошлого. Моя книга просто не об этом. Тем самым я не хочу сказать, что вопросы истинности и ложности не находят своего применения в ситуации, когда мы говорим о том, как мы связаны с нашим прошлым. Напротив, я с большим уважением отношусь к тому, что философы истории успели сказать по этому поводу. Но эта книга посвящена другой теме.

Поэтому если кто-то твердо и неисправимо убежден, что те вопросы о способе нашего отношения к прошлому, которые успешно сопротивляются формулированию в терминах истинности и ложности, только бесполезны, бессмысленны, не заслуживают философского исследования или, хуже того, что они вообще не существуют, пусть он или она сразу закроет эту книгу и *im* когда больше не открывает ее".

ГЛАВА I

ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ *IN EXTREMIS*²: РИЧАРД РОРТИ

Язык звездесущ. Ричард Рорти

Научная революция XVII века полностью соответствовала абстрактному картезианскому пониманию опыта, которое фактически отрицало существование повинного опыта. После Декарта западные философы и ученые склонны были заменять представления здравого смысла об опыте, мудрости и умении те более специальным объяснением опыта как состоящего и.i разрозненных субъективных сенсорных состояний

О современной истории философии и о месте в ней Ричарда Рорти⁵ можно услышать два разных рассказа. Согласно первому из них, Рорти является философом, который в революционной и радикальной форме порвал с тем, что в течение нескольких столетий, со времен Декарта и Канта, было главной целью большинства философских исследований. Согласно второму, напротив, Рорти - вместе с некоторыми другими философами, например Деррида и Дэвидсоном, - стал достойным завершением традиции, которую мы связываем с именами Декарта и Канта.

Позвольте мне начать с первого рассказа. Со времен Платона и Аристотеля западная философия интересовалась главным образом проблемой природы нашего знания о реальности; ее всегда беспокоили метафизические, эпистемологические, рациона,га-стические, эмпирические или лишвлстические обоснования нашего знания о реальности и вопрос о том, как это знание приобретает и как можно доказать его легитимность. Главными героями этого рассказа являются Декарт и Кант. Как философы - и эпистемологи - они выбрали позицию, которую Патнэм назвал *видением глазами Бога*, то есть точку зрения, располагающуюся вне наблюдаемой реальности и вне субъекта познания; они надеялись, что с этой «возвышенной»⁴ точки зрения можно будет увидеть отноше-

41

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

ния между познающим субъектом и объектом нашего знания в нейтральном и неискаженном свете. При всех различиях Декарт и Кант - да и многие философы, которые продолжали их дело вплоть до нашего времени, - верили, что на все самые существенные вопросы о природе, источнике, «основаниях» и легитимации знания можно ответить надлежащим образом с неуязвимой точки зрения трансцендентального субъекта.

Правда, были философы, например Гегель и Маркс, которые сомневались в возможности такой аисторической, универсалистской, трансцендентальной точки зрения. Но такие философы осуществили, в конечном счете, историзацию эпистемологии и коррекцию исторической слепоты

традиционной эпистемологии, но не разрушили ее. Как блестяще показал Гадамер, историзм, эксперимент Гегеля с абсолютным духом и Марксова концепция идеологии были, в сущности, попытками продолжить эпистемологическое начинание с использованием еще лучшего и более действенного средства - истории, хотя сами эти философы часто думали, что они нанесли смертельный удар эпистемологии. Следовательно, мы не должны видеть в сторонниках историзма или гегельянцах философов, которые первыми отвергли эпистемологию (хотя часто их расценивали именно так, следуя тому, как им нравилось представлять самих себя): скорее, эти философы довели эпистемологическое предприятие до самого его логического конца. «История» заняла место трансцендентального *эго*, но предполагалось, что она исполняет ту же функцию, что и ее более абстрактный и вневременный предшественник.

Короче говоря, не Гегель и не Фуко, но только Рорти, как истинный наследник Хайдеггера, Гадамера, Деррида, Дэвидсона и американского прагматизма, сумел поймать на ошибке всю эпистемологическую традицию. Ведь Рорти первым посмел отвергнуть трансценденталистскую точку зрения и все с ней связанное: прагматист, полагает Рорти, знает, что точка зрения вне реальности и языка невозможна и что все иллюзии новой западной философии проистекали из грез

Просвещения о трансценденталист-

42

Глава I. ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ...

ской точке зрения. Стало быть, в лице Рорти длинная и важная глава в истории западной философии подошла к концу, и мы рассматриваем его творчество как заявление о новой, постэпистемологической главе в книге об этой истории. Раз от эпистемологического *anachoresis** - от попытки выйти из мира, найти некую трансцендентальную точку зрения вне мира - отказались, то мы ожидаем, что в этой новой главе будет рассмотрено непосредственное взаимодействие между субъектом и объектом, или между языком и миром. И поскольку человеческая деятельность является излюбленной областью взаимодействия между реальностью и нашим знанием о реальности, то можно ожидать, что этика и политика станут главными темами новой главы в истории философии. Этика и политика, таким образом, займут место абстракций традиционной, фундаменталистской философии⁵. «*Vivere privata-tim ac domestice*», т. е. «жизнь частная и домашняя», снова будет заменена «гражданским гуманизмом», точно так же как средневековая одержимость «*civitas Dei*»** была заменена, в работах Бруни и Салутати, кругом «*vivere civile*»***.

Но можно услышать совсем другой рассказ об истории философии и роли Рорти в ней.

Рассказывают обычно так. Для Аристотеля, если судить по трактату «О душе», опыт и знание - это продукты союза, взаимодействия или даже полного тождества субъекта и объекта знания.

Субъект, можно сказать, обладает (опытным) знанием об объекте, если субъекту удастся достичь формального (то есть не материального) подобия объекту. Вспомним здесь, как наши руки «узнают» формы объекта, обследуя и тем самым принимая эти формы. И действительно, для Аристотеля, как в наши дни для Мерло-Понти, чувство осязания является прототипическим для всякого опыта и всякого знания, основанного на опыте¹. Опыт выражает себя в том, как мы сформированы им.

* Отступление, уход, отшельничество (*др.-греч.*). - *Здесь и далее: прим. перев.* ** Град Божий (*лат.*). *** Жизнь гражданская (*лат.*).

43

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

В XVII столетии Декарт окончательно опровергает аристотелевскую традицию, поскольку она не дает нам надежного критерия, который позволил бы отличить истинное от ложного. Ведь критерии различения истины и лжи могут быть установлены только на уровне, свободном от наших беспорядочных взаимодействий с миром, которыми довольствовался аристотелизм. Поэтому аристотелизм склонял нас к тому, чтобы принять заблуждения за неоспоримые истины. И Декарт заключает, что мы должны отказаться от аристотелианского взаимодействия между субъектом и объектом и запереться в тихом и чистом святилище внутреннего *forum internum** нашего рационального я, подобно суровому протофрейдистскому цензору, оценивающему достоверность предлагаемых ему представлений о реальности. Только этот суровый цензор, который не позволит себе быть скомпрометированным хаотическими и неупорядоченными взаимодействиями между субъектом и объектом, может быть нашим надежным проводником на пути к несомненным достоверностям и научит нас различать явление и реальность, сон и явь.

Начиная с эпохи Декарта и его последователей - рационалистов XVII столетия - рассказ о западной философии является, по существу, рассказом о том, какие способности субъекта, или ума, были выставлены на нашем *forum internum* в качестве помощников этого цензора в его

стремлении установить различие между истиной и ложью, и между явлением и реальностью. Эмпирики следующего столетия отказались от разума ради эмпирического наблюдения, Беркли обратился к понятию «идея» в поисках трансцендентального гаранта доступа к реальности, Кант же в основном выдвигал на ту же роль воображение и категории рассудка, а Гегель и Маркс дали всему предприятию новое начало, обратившись к истории. Однако в нашу эпоху континентальная философия, начиная с Ницше, и англосаксонская философия, начиная с Фреге, рассматривают язык как ключ к большин-

Внутренняя площадь, внутренний суд (*лат.*).

44

Глава I. ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ...

ству тайн, окутывающих природу нашего знания о реальности. Что бы ни разделяло Хайдеггера, Гадамера и Деррида, с одной стороны, и Рассела, Витгенштейна и Дэвидсона - с другой, все они согласны относительно роли языка. То же самое верно и применительно к Рорти. Ведь на самом деле Рорти никогда не отрекается от приверженности языку, столь характерной для XX века. Осмысленное взаимодействие с реальностью, согласно Рорти, невозможно вне языка; по его выражению, «язык вездесущ» («language goes all the way down»), и этот лозунг можно понять в том смысле, что мы «никогда не встречаемся с реальностью иначе, нежели как в форме избранного описания»⁷.

Но как Гегель придал кантианству наиболее убедительную и оптимальную форму, подвергнув его историзации, точно так же Рорти оптимизировал «приверженность языку», указав, вместе с Дэвидсоном, на непрерывное взаимодействие языка и реальности. И как Гегель верил, что его философская стратегия означает решительный разрыв с кантианством, тогда как в действительности он дал кантианству самую сильную и убедительную форму, точно так же прагматизм Рорти не является разрывом с лингвистическим трансцендентализмом XX века, хотя и хочет им быть, но представляет собой окончательное оправдание трансцендентализма.

Эти два рассказа о современной истории философии определяют ход моей аргументации в данной и следующей главах. Согласно первому рассказу, Рорти нанес смертельный удар трансценденталистской традиции; согласно второму - Рорти довел трансцендентализм до высочайшего совершенства: даже область аристотелианского опыта, область непосредственного взаимодействия языка и реальности, теперь оказывается подчиненной «категориям языка», так же как кантовская феноменальная реальность подчиняется «категориями рассудка». Для Рорти опыт и знание вне языка точно так же невозможны, как для Канта был невозможен опыт ноуменальной реальности. Теперь, очевидно, мы должны задать вопрос о том, какой из этих двух несовместимых рассказов нам следует предпочесть. По-

45

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

скольку картезианство положило начало трансцендентализму, отвергнув аристотелевское объяснение опыта, а затем вступило на путь, который должен был три века спустя отдать языку ту первенствующую роль, какую для Аристотеля играл опыт, - мы ожидаем, что отношение между языком и опытом даст нам ключ к ответу на этот вопрос. И поэтому в моем рассказе говорится главным образом об отношении между языком и опытом.

АНТИРЕПРЕЗЕНТАТИВИЗМ

Центральным в позиции Рорти является так называемый анти-репрезентативизм, а именно убеждение, что мы не должны рассматривать знание как репрезентацию или отражение реальности - то есть что знание и язык, вопреки здравому смыслу, не следует рассматривать как своего рода *зеркало природы*. Рорти выдвигает несколько сильных аргументов против репрезентативизма, но его самые оригинальные и убедительные критические замечания направлены, несомненно, против традиционных концепций истины как соответствия между языком (то есть суждением) и реальностью. Его возражение против корреспондентской теории истины⁸, предшествовавшей концепции Тарского, состоит в том, что ее замысел неизбежно предполагает существование некоего нейтрального основания, общего для языка и реальности, при наличии которого только и может быть установлена истинность как соответствие между ними. Упомянутое нейтральное основание должно существовать, поскольку имеются, с одной стороны, трудноуловимые вещи вроде звуков, предложений или значений, а с другой стороны - состояния дел, материальные вещи и т. д. И если бы отсутствовало некое нейтральное основание, общее для тех и других, то как мы могли бы быть уверены в том, что правильно переходим от одних к другим? Деньги являются, так сказать, нейтральным основанием, в терминах которого мы можем переходить от рассуждения о то-

варе (реальность) к его стоимости (язык) и, кроме того, сравнивать стоимость различных товаров. Следовательно, деньги - это общее основание для товара и стоимости. Подобно этому и корреспондентная теория истины неминуемо предполагает некоторого рода формальную схему, которая позволила бы нам двигаться от языка к реальности и *vice versa**.

Однако, как заметил уже прагматист Уильям Джеймс, такого *tertium quid*** , которое находится где-то за языком и реальностью или под ними, просто не существует; язык и реальность суть все, чем мы располагаем (и в чем нуждаемся), а следовательно, традиционные варианты корреспонденткой теории истины основываются на мифах о не существующем и излишнем «*tertium quid*, посредствующем между фактами *perse****, с одной стороны, и любым знанием о них, актуальным или потенциальным, с другой»⁸. Никаких *tertia***** нам не дано, и те *tertia*, которые могли бы исполнять определенную работу в согласии с нашими ожиданиями, являются всегда просто конструкциями, основывающимися на интуициях, какие мы имеем либо о самих фактах, либо о нашем знании о фактах. Эти интуиции мы, оставаясь в пределах логического круга, снова призываем, чтобы поддержать свои претензии на истину. Так, в случае развода кто-то сказал бы, что истинна точка зрения мужа, а другие утверждали бы, что следует прислушаться к рассказу жены. Ни за реальностью, ни за познанием ничего не стоит, и потому нам надо прекратить поиски нейтрального основания, которое было бы общин для знания и реальности. Эпистемологическая традиция же всегда придает большое значение этим *tertia*, и со временем эпистемологи разработали остроумнейшие *схемы*, для того чтобы определить их природу. Парадигмой здесь является схематизм категорий рассудка, разрабо-

* Обратно, наоборот (*лат.*). ** Нечто третье (*лат.*). *** Сам по себе, как таковой (*лат.*). и**** (*лат.*).

47

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

тайный Кантом в первой «Критике». Ведь категории рассудка суть формальные схемы, в которых многообразие, представляемое уму опытом, систематизируется таким образом, чтобы мы могли составить истинные суждения о (феноменальной) реальности; категории рассудка служат, так сказать, эпистемологическим мостом между объектом и субъектом. Но Рорти выражает согласие с Дэвидсоном, когда тот в знаменитом очерке, которым Рорти восхищается, категорически отвергает понятие «концептуальной схемы, некоего способа рассмотрения вещей, некой перспективы {или трансцендентальной конституции сознания, или языка, или культурной традиции}». И Рорти заключает: «Поэтому я полагаю, что Дэвидсон говорит нам, снова и снова, что меньшее и есть большее: нам не следует подробно вникать в отношение соответствия, но следует понять, скорее, что тех *tertia*, которые вызвали у нас скептические сомнения в том, является ли большинство наших убеждений истинным, просто не существует»¹¹.

И действительно, одним из первых плодов, каких мы ожидаем, отказавшись от корреспондентной теории и подпирания ее схем, была бы возможность победить скептиков и релятивистов. Ведь все проблемы, порожденные скептицизмом и релятивизмом, которые, что характерно, возникли на волне триумфа картезианской, эпистемологической традиции, уходят корнями в только что рассмотренные нами схемы. Во-первых, эти схемы породили различные «способы мироздания» («ways of world-making») (если использовать терминологию Гудмена), намекая, что нам больше не следует надеяться на существование «свободной от схемы» реальности, благодаря которой могли бы быть примирены различные мнения о реальности. Схема, бывшая поначалу весьма скромным и обособленным *tertium** между реальностью и знанием, теперь пробилась вперед, растолкав в стороны и реальность, и знание. Именно *tertia*, на чью помощь так рассчитывали, ослабили связи между языком, знанием и реальностью - и с

Третье (*лат.*).

48

Глава I. ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ...

тех пор скептицизм всегда сопровождал западную философию, подобно тому как ницшевского странника неотступно сопровождает собственная тень: «Та тень, которую отбрасывают все предметы при свете познания, - эта тень тоже я»¹¹.

Знание напоминает фондовую биржу: чем больше вы хотите быть уверены, что не потеряете свои деньги, тем меньше ваш шанс хоть что-то заработать. И мы можем только радоваться тому, что ученые меньше боятся своей ницшеанской «тени», нежели профессиональные философы, поскольку только нефилософская смелость, с какой они берутся за дело без априористских схем и *tertia*¹², привела науку туда, где она сейчас находится. Во-вторых, и это не менее важно, схемы

также породили различие между, с одной стороны, тем, что еще относительно близко к схеме (и поэтому она еще достаточна для установления истины), и, с другой стороны, тем, что относительно отдалено от схемы (и поэтому она теряет контролируемую роль, а ее применение соответственно порождает все характерные неопределенности). Таким образом возникло различие между аналитически истинным и синтетически истинным, хотя это различие так никогда и не смогло окончательно отстоять свои позиции перед скептическим сомнением. Так сложилась странная ситуация, которая до сих пор вызывает крайнее изумление в уме каждого студента, когда профессор философии, разъясняя точку зрения Юма, говорит, что тот факт, что уроненная вещь действительно упадет на землю, для нас менее достоверен, чем в высшей степени абстрактные и эзотерические утверждения, встречающиеся в трудах: логиков или эпистемологов. Конечно, схемы эпистемолога плохо согласуются с представлениями об истине, присущими здравому смыслу⁷. Кроме того, поскольку мы отказываемся от схем *tertia*, мы уже не вправе утверждать, что «реальность делает суждение истинным». Трансценденталистский схематизм всегда гарантировал возможность идентификации изрядной доли реальности, которая соответствует суждению, подобно тому как почтовый индекс в нашем адресе соответствует определенной части города или де-

49

возвышенный ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

ревни. И об этой доле реальности можно было бы вполне правдоподобно сказать, что «она делает суждение истинным», если рассматриваемое суждение является истинным. Но вместе со схемами *tertia* мы должны будем также отбросить так называемую кон-фронтационную модель отношения между языком и реально-стью¹³. Так что мы не можем больше думать о прямой «конфронтации» между языком и реальностью. Рорти выражает отрицание «конфронтационной модели» с помощью странного на первый взгляд оборота речи: истина «не объясняет», то есть мы не можем приписать истине объяснительной способности. Этот характерный способ выражения покажется нам менее странным, как только мы поймем, что на самом деле мы могли бы сказать, что *tertia* объясняют, когда суждение и положение дел действительно соответствуют друг другу. Ведь схематизм *tertia* действительно выводит нас на более глубокий уровень, на котором и в терминах которого могут быть легитимированы и разъяснены утверждения о соответствии. А значит, благодаря *tertia* «истина» обладает точно такой же объяснительной способностью, как и законы природы, которые позволяют нам объяснить некоторые природные явления. Даже больше того, не будь этой объяснительной способности, понятие истины как соответствия обладало бы такой же малой устойчивостью, как мост без быков.

Но с точки зрения Рорти (и прагматистов), истина не может обладать объяснительной способностью, и - больше того - он даже готов принять неизбежное следствие, что истина есть *избыточное* понятие; традиционная концепция истины весьма напоминает ему Витгенштейново колесо в машине, которое вращается, но не передвигает ничего, кроме самого себя¹⁴. Довод Рорти против объяснительной способности понятия истины сводится, следовательно, к тому, что истина не объясняет, почему мы имеем истинные убеждения; ведь когда мы приписываем суждению почетный предикат истинности, это означает лишь, что хотя бы на этом этапе у нас есть хорошие основания сказать то, что может быть выражено при помощи данного суждения. И больше с

50

Глава I. ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ,...

этим делать нечего. Мы должны избавиться от желания связывать разнообразные темные метафизические спекуляции с этим простым практическим фактом. Говоря более конкретно, абсурдно полагать, что рассматриваемое суждение является истинным, поскольку оно соответствует некоей априорно данной схеме, лежащей в основании и языка и реальности, к чему подвигает нас корреспондентная теория истины. Механика Ньютона могла быть создана только после того, как он отверг философские спекуляции о тяготении и задался более скромным вопросом о том, как приспособить понятие тяготения ко всей его понятийной и теоретической конструкции. Точно так же философ должен воздержаться от вопроса о том, как реальность делает суждение истинным. Спекуляции о наилучшем ответе на этот вопрос могут иметь результатом только производство избыточных *tertia* и бесполезные умственные накладные расходы в виде рассуждений об истоках наших правильных мнений.

Критика вариантов корреспондентной теории, предшествовавших теории Тарского, имеет весьма далекие последствия, и Рорти без устали подчеркивает их для своих читателей. Например, Рорти доказывает, что отверждение или овеществление языка и реальности было

непреднамеренным побочным продуктом введения трансцендентальных схем. Ведь на фоне *tertia* язык и реальность получают точно такие же с виду вполне определенные, но обманчиво четкие контуры, как облака на фоне голубого неба, тогда как мы знаем, что они представляют собой в высшей степени диффузные и летучие массы пара. Если мы до конца пойдем с Рорти в отрицании *tertia* и всего *i* ого, что он с ними связывает, то окажется, что уже не остается места для понятия реальности «вовне», реальности, лежащей напротив нас (как трансцендентальных *эго*), словно какое-то сплошное или составное целое. Кроме того - и это звучит несколько несовременно в нашу эпоху, столь очарованную феноменом языка, - Рорти также разъясняет, что «нет места для понятия "мысли" или "языка" как в принципе могущих не совпадать со средой своего бытования»¹⁵.

51

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

Отказываясь от схематизма традиционной трансценденталист-ской эпистемологии и, конкретнее, от желания распять все знание на кресте формы (или схемы) и содержания, мы должны будем отказаться также от идеи «языка, относящегося к остальному миру так, как относится форма к содержанию»¹⁶. Вот почему Рорти отвергает также точку зрения, которую в последнее время защищали многие текстуалисты, - что язык является вещью в неменьшей степени, чем и те вещи, для которых тексты являются языковыми заместителями¹⁷.

Мало кто из философов зашел так далеко в направлении овеществления языка, как Фуко: с его точки зрения, язык не только имеет такой же онтологический статус, что и объекты этого мира, но и обладает такой же каузальной действенностью, что и силы природы. Поэтому, согласно Рорти, о философах вроде Фуко можно сказать, что они демонстрируют непривлекательные стороны, одинаково характеризующие идеализм XIX и текстуализм XX века. Ведь если идеалисты доказывали, что реальность открывается нам лишь постольку, поскольку она соответствует структуре человеческого сознания¹⁸ (тем самым побуждая нас согласиться с утверждением Беркли, что только идея может опровергнуть «идею»¹⁹), то текстуалист предлагает нам подобный же аргумент, говоря, что в отсутствие языка у нас нет доступа к реальности (тем самым побуждая нас согласиться с тем, что только тексты опровергают тексты). И хотя Рорти в целом скорее симпатизирует текстуалисту и его утверждениям и даже готов был бы, с некоторыми оговорками, одобрить тезис Деррида *и n'y a pas de hors texte**, тем не менее он видит в сходствах между идеализмом и текстуализмом решающий аргумент, который должен был бы отвратить нас от идеалистических соблазнов текстуализма. Действительно, если в рассуждении об интересующем нас различии между языком и реальностью мы исходим из приемлемости трансцендентальных схематизмов или «креста» формы и

* Нет ничего **вне** текста (*франц.*).

52

Глава I. ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ...

содержания, то раковина мира неумолимо замкнется на идее, языке или тексте - и тогда не останется больше ничего, кроме идеи, языка или текста.

Однако рассмотренный аргумент Рорти может вызвать сомнение. Безусловно, этот аргумент действителен против наиболее безответственных вариантов текстуализма в духе Деррида; конечно, текстуализм здесь оказывается современной метаморфозой идеализма XIX столетия. Однако когда Фуко доказывает, что язык есть точно такая же вещь, как и самые земные из реальных вещей, то движение является скорее *обратным*: Фуко полагает, что не реальность в целом втягивается в область мысли или языка, но язык - по крайней мере того рода язык, который мы называем «текстами», - поднимается до области объективной реальности и вбирается в нее. Дополнительная путаница создается амбивалентностью точки зрения самого Рорти. Ведь мы увидим, что, с одной стороны, в его аргументе есть сильнейший элемент, который заставляет его присоединиться к варианту нового идеализма Деррида. Но, с другой стороны, он предпочитает говорить (чуть ли не как Фуко), что нет «интересных» различий между языком и реальными вещами. Рорти полагает, что при исследовании текстов или физических объектов (*текстов* и *шишек*, если воспользоваться его разговорной лексикой) нам не следует прибегать к разным типам рациональности, уподобляясь защитникам положения о существовании ряда непреодолимых различий между естественными и гуманитарными науками²⁰. Язык есть просто один из многих компонентов или аспектов реальности, *i*-; язык о языке (в гуманитарных науках), следовательно, не отличается коренным образом от языка, употребляемого для рассуждения об электронах или о геологических образованиях²¹. Но, очевидно, так может сказать лишь тот, кто верит, что не существует

«интересных» онтологических границ, которые отделяли бы вещи от языка или текста - и это, разумеется, точка зрения Фуко, а не Деррида.

Таким образом, в качестве критика Фуко Рорти отвергает овеществление языка (используя аргумент, который приглашает ско-

53

возвышенный ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

рее к его признанию, чем к отрицанию), тогда как в качестве последователя Деррида он, видимо, принимает овеществление языка (но приводит антиидеалистический аргумент, предполагающий отрицание, а не принятие). Конечно, если бы кто-то захотел «дskonструировать» Рорти или открыть в его работах «точку неразрешимости текста» (говоря словами Поля де Мана), то ему вполне можно было бы посоветовать обратить внимание на неопределенную точку зрения Рорти в отношении онтологического статуса языка; и поэтому имело бы смысл более детально изучить его взгляды на отношение между языком и миром и его антирепрезентативистское понимание этого отношения.

Отправной точкой здесь снова было бы то, что истина не должна рассматриваться в терминах корреспондентной теории истины до Тарского или с той точки зрения, которую отстаивает, например, Даммит, что истина всегда предполагает знание условий, делающих суждение истинным[^]. Такие теории истины всегда будут иметь своим результатом отрыв истины как философского понятия (и паразитирующей на *tertia*) от того, как это понятие функционирует в практическом, повседневном дискурсе, и, таким образом, опять-таки избыточность понятия истины, которую мы уже вынуждены были признать, поскольку отвергли *tertia*. Но об избыточности можно сделать еще несколько замечаний. Ведь Рорти правильно отмечает, что избыточность появляется тогда, когда истина соотносится с односторонним движением или от объекта к субъекту, или *vice versa*. В первом случае мы будем иметь дело с (физикалистским) положением, что суждение «делается истинным» благодаря реальности, и об этом мы только что говорили. А во втором случае мы будем иметь дело с тем, что можно определить как «репрезентативизм», иными словами, - с (идеалистической) точкой зрения, согласно которой одни только имеющиеся у нас «репрезентации» реальности в терминах истинных суждений делают ее доступной для нас. Но и первая точка зрения, и репрезентативизм основываются на сомнительной и бессознательно принятой интуиции, что язык и реальность

54

Глава I. ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ...

должны рассматриваться как две параллельные плоскости, при том что в идеале имеет место однозначное соответствие или реальности языку (первая точка зрения), или языка реальности (репрезентативизм). Но эта интуиция, в свою очередь, если на мгновение продолжить пространственную метафору двух параллельных плоскостей, которой мы только что воспользовались, предполагает трехмерное пространство, чтобы можно было бы облечь плотью метафору двух параллельных плоскостей, и тем самым *опять-таки* допускает введение *tertium quid* помимо языка и реальности как таковых. И снова метафора двух параллельных плоскостей напоминает Витгенштейново колесо, которое вращается, но ничего не перемещает.

И, как можно увидеть, достигнув этой стадии, отмеченная нами выше амбивалентность в позиции Рорти вновь заявляет о себе. Ведь, с одной стороны, Рорти теперь заключает, что вместе с отказом от метафоры двух параллельных плоскостей мы должны будем отказаться также от овеществления языка, поскольку нет различимой области или платформы (то есть плоскости языка), где язык мог бы обрести вещественность, приписываемую ему теми, кто хочет его овеществить. С другой стороны, и вопреки Рорти, мы могли бы теперь доказать, что как раз отказ от пространственной метафоры превратит язык просто в рядовой элемент реальности (как у Фуко) и, таким образом, язык, или дискурс, окажется вещью или объектом наравне с электроном и геологическим образованием.

Однако если бы мы имели смелость (вместе с Рорти) полностью отбросить эту пространственную метафору двух параллельных плоскостей и, значит, одностороннего движения как физи-кализма, так и репрезентативизма, это показало бы нам, как мы должны мыслить понятие истины (согласно Рорти). А именно исключительно как непрерывное, причинно детерминированное взаимодействие между субъектом и объектом. Таким образом, газовая камера с отдельными хаотически движущимися молекулами газа, которые все называются или «языком», или «реально-

55

возвышенный ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

стью», была бы куда лучшей и более подходящей метафорой, чем метафора двух параллельных плоскостей. И вот это составляет подлинную сердцевину прагматизма Рорти. Ведь все, что мы можем сказать об истине, согласно Рорти, состоит в том, что она всегда является результатом непрерывного и хаотического, но причинно объяснимого взаимодействия между языком и реальностью, поскольку именно в этом взаимодействии берут начало наши верования. И мы всегда должны противостоять соблазну заменить эту скромную и непритязательную модель гордыми апри-ористскими схемами взаимодействия между субъектом и объектом, предлагаемыми физикалистами или репрезентативистами[^]. Рорти проводит свою политику *juste-milieu** следующим образом: «мы знаем все, что можно знать о связи верований с миром, когда понимаем эти причинные связи с миром; наше знание того, как применять термины вроде "о" или "истинно", являются побочными продуктами "натуралистического" описания языкового поведения»²⁴. И это, повторюсь, составляет сущность его философской программы.

И вот как раз потому, что это составляет самую сущность позиции Рорти, тем более интересно отметить, что его модель близка к эпистемологии Аристотеля. Аристотель связывал знание исключительно с причинным взаимодействием между нашими чувствами и реальностью, Аристотель неоднократно подчеркивал непрерывность между реальностью и нашими чувствами, на которые воздействует реальность, Аристотель определил знание как становящееся тождество субъекта и объекта (вспомним еще раз, как наши руки могут знакомиться с формой вазы, повторяя ее изгибы). Точно так же Рорти противостоит всем попыткам, которые делались начиная с Декарта, произвести некое искусственное эпистемологическое или метафизическое разделение между субъектом и миром. И действительно, однажды (к сожалению, только однажды) Рорти утверждает

* Золотая середина (*франц.*).

56

Глава I. ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ...

*expressis verbis**, что аристотелевская концепция взаимодействия между субъектом и объектом никогда не направит нас по тому ложному пути, по которому с таким упорством шло большинство западных философов, двигаясь в русле традиции, начатой Декартом^{2*}.

Вместе с тем в том, как Рорти интерпретирует дэвидсонов-скую концепцию отношения языка и реальности, вполне различим выпад против аристотелевской линии. И можно только сожалеть, что Рорти, в отличие от его предшественников на ниве прагматизма (таких как Дьюи), никогда не поддавался искушению исследовать богатства, которые могут содержаться в аристотелевской традиции. Говоря более конкретно, если в теории Аристотеля *опыт* является абсолютно центральным понятием, то Рорти, несмотря на антирепрезентативистскую критику лингвализма, все же остается по существу философом *языка*. Сходства между собственной позицией и позицией Аристотеля могли бы подсказать Рорти, что его прагматизм является все-таки промежуточным пунктом и что именно понятие опыта будет ждать его в конце пути, на котором он уже сделал много важных и столь смелых шагов.

ПРАГМАТИЗМ РОРТИ

Находясь в границах антирепрезентативизма Рорти, мы не должны представлять язык своего рода [^]«прокладкой» между нами и реальностью, и по этой же причине мы больше не должны стремиться к «некоему идеальному языку (...) как очень тонкой прокладке, которая преобразует грубый толчок реальности в высказывание и действие настолько непосредственно, насколько это возможно»^{2*}. Язык является, по мнению Рорти, просто еще одним инструментом, который есть у нас под руками, когда мы пытаемся совладать с реальностью, - хотя язык вполне может быть Прямо, дословно (*лат.*).

57

возвышенный ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

самым подходящим инструментом для решения этой задачи. Но с этой точки зрения язык существенно не отличается от нашего большого пальца, который мы можем (в отличие от большинства млекопитающих) выпрямлять перпендикулярно другим пальцам, что и позволяет нам преобразовывать реальность своими руками в соответствии с нашим желанием до такой степени, которая исключительно по чисто анатомическим причинам остается недостижима для других млекопитающих.

Если, стало быть, такова основная мысль лингвистического прагматизма Рорти, то сразу же возникает вопрос о том, чем он отличается от инструментализма. Ведь и Рорти, и инструменталисты согласились бы с номиналистической точкой зрения, согласно которой язык и понятия не

являются отражением истинной природы или сущности реальности, но являются просто руководствами или инструментами, которые помогают нам совладать с реальностью. И все же Рорти хочет отделить свою позицию от позиции инструменталистов. Его аргумент против инструменталистов состоит в том, что последние иерархически ранжируют реальность на несколько онтологических уровней, а критерием, определяющим подобающее им место в иерархии, является то, до какой степени такой уровень все еще допускает правдоподобное реалистическое истолкование своего языка и понятий. Ведь на практике, как правильно замечает Рорти, инструменталисты всегда сохраняют свой номиналистский аскетизм для более абстрактных теоретических понятий, и они обычно становятся куда менее последовательными номиналистами, когда имеют дело с вещами вроде столов и золотых рыбок. Но Рорти хотел бы спросить инструменталистов: «Почему вы придаете большее значение признакам, которые есть у золотых рыбок и отсутствуют у электронов, чем признакам, которые имеются у золотых рыбок и отсутствуют у столов?»¹. Очевидно, инструменталисты (все еще) верят, что некоторые понятия стоят «ближе к реальности», чем другие. Рорти усматривает в таком предпочтительном отношении к вещам повседневной реальности послед-

58

Глава I. ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ...

ний пережиток платонизма, от которого прагматист должен избавиться, для того чтобы максимально укрепить свои позиции.

Именно в этом контексте Рорти действительно доказывает, что имеет *le courage de ses opinions*^{*}. Ведь в противоположность иерархии инструменталистов он отстаивает неочевидное положение, «что мы все время ощущаем соприкосновение с реальностью»²; то есть контакт между языком и реальностью, о котором мы говорили выше, можно наблюдать «*все время*» (и когда Рорти говорит здесь «все время», он действительно имеет в виду то, что говорит). Это весьма категоричное утверждение имеет некоторые удивительные последствия. Так, Рорти теперь спешно отвергает все попытки (которые были сделаны вслед за Вико и Дильте-ем) провести границу между естественными и гуманитарными науками. Ведь за всеми этими попытками всегда стояло допущение, что или естественные науки (по мнению физикалистов), или гуманитарные науки (по мнению Вико) находятся ближе к реальности. Рорти доходит до утверждения, что если даже мы переходим от наук в область этики и политики, то таким образом мы не пересекаем никакой теоретически значимой границы. Совершенно очевидно, что это рискованное заявление не стыкуется со всеми нашими интуитивными представлениями, и поэтому возникает вопрос: не воспримут ли читатели это утверждение Рорти, неожиданно для него самого, как *reductio ad absurdum*^{**}?

Как правило, физикалисты приходят к согласию относительно значения некоторого понятия. Не разве не следовало бы ожидать, что именно прагматист будет наиболее чуток к таким фактам, поскольку подобное согласие автоматически означало смерть для такой дисциплины, как история? Такие дисциплины способны процветать и развиваться до тех пор, пока в исторические понятия, например «Французская революция» или «романтизм», может вкладываться разное содержание, пока они остаются

^{*} Смелость высказывать свои мнения (*франц.*). ^{**} Доведение до абсурда (*лат.*).

59

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

ся «по существу спорными понятиями», каковыми их и считают. То, что значение таких понятий не является застывшим, есть *con-ditio sine qua non*^{*} гуманитарных наук. И это лишь вершина того айсберга, который образуется дальнейшими различиями, более или менее заметными, между естественными науками и гуманитарными дисциплинами. Опять-таки, разве не является чуждый догматизма и чрезвычайно практичный прагматист именно тем теоретиком, который, по-видимому, наименее склонен к тому, чтобы стирать все эти практические различия с надменным и презрительным видом? Каким образом нашему пониманию естественных и гуманитарных наук может способствовать их смешение в одном протертом когнитивном супе? Начинаешь подозревать, что по крайней мере в этом отношении прагматизм Рорти оказывается скорее догматическим, чем прагматистским. А разве мы не верили, что прагматист всегда будет первым среди тех, кто с величайшим вниманием относится к практическим различиям?

Но в других ситуациях Рорти, конечно, не безразличен к вопросу о том, как мы на деле пользуемся языковым инструментом, когда пытаемся совладать с реальностью. Два ответа на этот вопрос, данные Рорти, потребуют здесь нашего внимания. Первый состоит в том, что если то, что философы обычно ассоциируют с истиной, не может, по его мнению, быть приписано суждениям,

это не мешает нам характеризовать их как «утверждаемые». Но одно условие не следует упускать из виду. Обычно говорят, что суждение является «утверждаемым», когда оно согласуется с соответствующими синтаксическими правилами и поддерживается дополнительной информацией, касающейся применения этих правил²⁹. И это можно понимать двояко. Прежде всего можно связать критерии «утверждаемоеTM» с идеальной ситуацией, в которой имеется полная прозрачность относительно этих семантических правил и относительно обоснованного истинного верования о мире. Здесь «утверждаемость» будет носить *нормативный*

* *Обязательное условие (лат.)*.

60

Глава I. ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ...

характер: эта идеальная ситуация будет *нормой* при обсуждении наших конкретных притязаний на знание. Но «утверждаемость» может быть определена также в *констативном* смысле, как описание того, при каких обстоятельствах, на основе какого рода убеждения, о каком аспекте реальности суждение действительно рассматривается как «утверждаемое» данным сообществом носителей языка. Неудивительно, что, по мнению Рорти, только «кон-стативная утверждаемость» заслуживает нашего внимания: ведь «нормативная утверждаемость» неминуемо вернет нас к эпистемологическим концепциям истины. И с помощью подобного же аргумента Рорти опровергает также типичный аргумент против прагматизма, утверждающий, что суждение является «истинным» не потому, что оно «работает», но что оно «работает» потому, что является «истинным». Ведь и без объяснения ясно, что этот типичный аргумент против прагматизма может быть действенным только тогда, когда некая эпистемологическая концепция истины *уже* принята. А как раз последнего прагматистская стратегия настоятельно рекомендует избегать.

И это приводит нас ко второму ответу Рорти на вопрос о том, каким образом язык служит полезным инструментом в нашей попытке совладать с реальностью. Все мы знаем, что никогда не следует довольствоваться пригодностью инструментов на определенный момент, но надо всегда стараться усовершенствовать их применительно к задачам, решению которых они призваны служить. То же самое, полагает Рорти, верно и для языка: мы всегда должны совершенствовать и приспособлять язык и употребляемые нами понятия, для того чтобы заставить их служить нашим целям и задачам как можно лучше. Язык не является зеркалом реальности, но представляет собой сложное и дифференцированное целое (почти как организм), которое в непрерывном движении между вызовом и ответом (вспомним Тойнби) всегда старается как можно лучше приспособиться к изменяющимся обстоятельствам - точно так же как животные виды, эволюцию которых описал Дарвин. Так что философ должен искать вдохнове-

61

возвышенный исторический опыт

ния скорее у Дарвина, чем у Декарта³⁰. Словари, выработанные человечеством в ходе его истории, надо рассматривать скорее как непрерывное *дарвиновское* приспособление к вечно изменяющимся обстоятельствам, нежели как *картезианские поиски* Грааля Истины об этом мире.

ИСТОРИЗМ РОРТИ

Выбор в пользу Дарвина, а не Декарта наводит на мысль об историзме прагматизма Рорти, историзме, который является абсолютно решающим для правильного понимания его идей, настолько, что лучше было бы, пожалуй, охарактеризовать его позицию как «истористский прагматизм», чем как *toutcourt** «прагматизм». Здесь возникает, конечно, очевидный вопрос о степени совместимости прагматизма и историзма. Должны ли мы приписать прагматизму естественную *склонность* к ориентации на настоящее, которая рано или поздно отвергает его в конфликт с историзмом? Или прагматизм призывает к истористскому пониманию нашего места в истории?

Уже в книге «Философия и зеркало природы» Рорти выразил симпатию к историзму. Он говорит об этой книге, - которая по сути содержит деконструкцию *истории* западной философии, - что «мораль этой книги (...) истористская (historicist)»^{*1}. И в последней главе этой столь решительной и вместе с тем влиятельной критики трансцендентализма западной философии Рорти выбирает своим руководителем Гадамера и находит в его труде «Истина и метод» отправную точку для нового (прагматист-ского) варианта философии, нацеленной на *Bildung***^{**}, или *образование*. И о Гадамере, безусловно, можно сказать, что он лучше других философов собрал воедино все импликации истористской

* Просто, коротко (*франц.*). ** Образование, формирование, воспитание (*нем.*).

62

Глава I. ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ...

точки зрения. Ведь Гадамер привел историзм к его логическому завершению, поскольку довел до последних выводов оставшийся преимущественно (нео-)кантианским историзм Дильтея, под-
вергнув историзации самого исторического субъекта с помощью концепции *Wirkungsgeschichte**. Традиционный историзм от Ранке до неокантианцев историзировал все, за исключением самого исторического субъекта, и когда философы наконец вплотную приблизились к этому последнему шагу, историзм уже увяз в трясине так называемого кризиса историзма.

Положительная оценка историзма, хотя и подтверждаемая теперь различными аргументами, содержится и в более поздних работах Рорти. В них он восхваляет историзм Хайдеггера (и при этом не критикует Деррида за антиисторизм³² - но ведь Деррида обладает у Рорти привилегиями короля при конституционно-монархическом строе) и соглашается с мнением Хайдеггера, что не существует абсолютной и неизменной «структуры рациональности»³³. Мы должны, следовательно, историзировать Разум, чему нас учил уже Гегель. И в такой истористской философской матрице интересной философией считается не та, которая содержит хлесткую сокрушительную аргументацию за или против определенной философской точки зрения; Рорти интересуют исключительно те аспекты в работе философов, которые становятся видимыми из перспективы *истории* философии. Гегелевская сова Минервы, а не некий вневременный универсалистский Разум, будет решать, что представляет (непреодолимую) ценность в работе философа.

Парадигмой для таких новых отправных точек в истории философии служит ситуация, когда философу (или поэту) удастся выработать новый словарь, новую манеру философской речи, или, более конкретно, удастся дать некое поразительное *новое описание*TM того, как следует размышлять о нас и о мире. Здесь важно, что история философии является, помимо прочего, историей философских словарей и языковых инструментов, используе-

¹ Действительная история (нем.).

63

возвышенный исторический опыт

мых человечеством для общения с реальностью. Ведь скорее философы являются функциями употребляемых ими словарей, нежели наоборот. Или же, как пишет далее Рорти, «если сформулировать мысль на манер Хайдеггера, то "язык говорит человеком"; языки изменяются в ходе истории, и поэтому человеческие существа не могут уйти от их историчности. Они могут в лучшем случае справиться с противоречиями собственной эпохи, для того чтобы заложить основы следующей эпохи»³⁵. Поистине значительными философами являются те, кто обладает способностью «говорить по-другому» и кому удастся тем самым до некоторой степени изменить наши языковые привычки³⁶. Философствование, следовательно, должно быть исторической практикой: «наше отношение к традиции должно быть усилием вновь услышать то, что уже не может быть расслышано, а не речью о пока еще не сказанном»³⁷. И, пожалуй, не было бы несправедливостью по отношению к Рорти, если бы мы добавили, что для него задача философа, точно так же как задача историка, состоит в том, чтобы сделать говорящим «безмолвие истории» (как назвал это Миш-ле), и что именно это и есть «речь о пока еще не сказанном».

И если историзм внутренне связан с романтизмом, то Рорти не колеблясь характеризует свой прагматизм «как движение, преемственное романтизму»⁴⁸. Подобно романтикам, прагматисты предпочитают спонтанность восприимчивости - и по этой же причине романтический историзмTM был главным образом поиском особенного и характерного для некоей исторической эпохи и для мышления и деятельности тех личностей, которые наилучшим образом представляют идиосинкразии этой эпохи⁴⁹. Наконец, когда романтический историзм заменил грандиозные системы, которые Просвещение и его позднейшие последователи любили проецировать на прошлое, интересом к мелким деталям, выражающим *Lokalvernunft** (Юстус Мезер) или *couleur locale***

(Ба-
* Местный, локальный разум (шм.). ** Местный колорит (франи.).

64

Глава I. ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ...

рант, Тьерри) исторической эпохи, Рорти повторяет это движение, прославляя Диккенса как величайшего летописца XIX столетия за те бесчисленные, казалось бы, «лишние детали», с которыми он знакомит своих читателей⁴¹.

К этому не сводится поразительное сходство между позицией Рорти и историзмом профессиональных историков - есть и другие не менее удивительные сходства между взглядами Рорти и взглядами некоторых теоретиков истории в недавнем прошлом. Я имею в виду антисциентистский нарративизм, предложенный теоретиками истории, например Хейденом Уайтом и Полем Ри-кёром, и, кроме того, интерес к тропологии и метафоре, характерный и для

Рорти, и для современной исторической теории начиная с Уайта.

Начнем с нарратива. Теоретики истории убеждены, что первейшей задачей историка является приведение в порядок хаотических данных, оставленных нам прошлым, и часто доказывают, что в нормальном случае историк решает эту задачу, рассказывая *историю* о прошлом. В то время как *теория* является наиболее подходящим языковым инструментом для ученого-естественника, историк чаще всего прибегает к *нарративу*, для того чтобы организовать множество исторических случайностей в (случайное^{4*}) нарративное целое. В том же духе Рорти охарактеризовал свою философскую стратегию как поворот «от теории к нарративу»⁴³. Он восхищается непревзойденной способностью Хайдеггера рассказывать новые и глубокомысленные *истории* истории философии. Более того, я не думаю, что «мы были бы несправедливы к Хайдеггеру, если бы сказали, что Рорти даже более талантлив, нежели Хайдеггер, да и любой другой современный философ, в том, что касается вызывающей и будоражащей нарративизации истории философии. Рорти является поистине бесспорным мастером среди рассказчиков историй в современной философии. Влиятельность и неоспоримость его великолепной деконструкции эпистемологической традиции и, например, его чрезвычайно сильная глава о месте Деррида в истории философии (на мой

65

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

взгляд, лучшее из всего сказанного об этом философе) убедительно демонстрируют его почти сверхъестественную способность использовать нарратив как инструмент для подрыва традиционных достоверностей и тем самым показать, до какой степени философское величие на самом деле определяется этой способностью. Ведь разве мы не находим в основании усилий двадцати - тридцати философов, преобладавших в западной философии после Платона, талант к созданию новых нарративов обо всей истории философии, причем таких, что их собственные достижения оказываются *peroratio** этих нарративов?

Наконец, Рорти подчеркивает, что его симпатии к нарративу полностью согласуются с прагматизмом: ведь когда мы хотим убедиться в осмысленности своих действий, нарратив служит обычно нашим лучшим проводником. История, которую, как мы надеемся, мы будем способны рассказать самим себе *ex post facto*** - то есть после того, как выбрали определенный порядок действий и осуществили его, является главным критерием, позволяющим решить, стоят ли наши действия в осмысленном отношении к остальной истории нашей жизни. Возьмем пример, приведенный самим Рорти. Когда Уинстон, герой романа Оруэлла «1984», понял, что он скорее предал бы Джулию, чем стал терпеть пытки О'Брайена, история его жизни утратила связность, какой она обладала до этого момента. В некотором смысле после этого предательства Уинстон потерял то, с чем мог бы идентифицировать себя в этом мире, поскольку теперь у него не было адекватного и последовательного (морального) словаря, в терминах которого он мог бы рассказать осмысленную *историю* о самом себе, позволяющую ему определить место такой идентификации. Обратимся теперь к метафоре. После появления влиятельной работы Хейдена Уайта «Метаистория» (1973) многие теоретики истории осознали фигуративность языка нарратива историка.

* Заключение (лат.). ** После свершившегося факта (лат.).

66

Глава I. ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ...

Они стали считать тропы, и особенно метафору, самыми явственными и эффективными организующими принципами исторического текста. Сильные и убедительные исторические нарративы или интерпретации обычно держатся на сильных и художественных метафорах. И это тоже имеет свой аналог в сочинениях Рорти. Однако там, где Уайту для его исторической теории нужны четыре тропа - метафора, синекдоха, метонимия и ирония, - Рорти в *своем* нарративе истории философии довольствуется только метафорой и иронией. С его точки зрения, эти два тропа наиболее адекватно выражают философскую ментальность прагматизма.

В том, что касается метафоры, Рорти согласен с идеями краткой, но емкой главы Дэвидсона о метафоре*. Рорти следует за Дэвидсоном в двух отношениях. Во-первых, в противоположность Витгенштейну, Дэвидсон (а за ним Рорти) проводит здесь четкую границу между значением и употреблением языка. И во-вторых, основываясь на этом различии, Дэвидсон (и Рорти) доказывает, что метафора может быть понята только из перспективы употребления, а не из перспективы значения. Ведь метафора - и это главная мысль Дэвидсона и Рорти - просто не имеет никакого значения, помимо того, что она значит *буквально*. А это, очевидно, не поможет нам понять метафору. Отсюда, если метафора все же является весьма существенной частью

употребления языка - а Дэвидсон и Рорти с готовностью признают ее таковой, - то она может играть свою важную роль только потому, что метафорическое употребление языка служит стимулом, обуславливающим появление новых удивительных презрений. Иными словами, в рамках нашего употребления языка в целом метафора планомерно создает своего рода семантический тупик, который вынуждает нас делать нечто совершенно отличное от наших «нормальных» путей понимания языка. Рорти резюмирует концепции Дэвидсона следующим образом: «Подбрасывание метафоры в разговор подобно внезапному прерыванию беседы, достаточно дол-

* Из книги «Истина и интерпретация».

67

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

тому, чтобы сделать гримасу, или достать фотографию из своего кармана и показать ее, или показать пальцем на какую-то деталь обстановки, или дать пощечину своему собеседнику, или поцеловать его. Подбрасывание метафоры в текст походит на использование курсива, иллюстраций, дополнительной пунктуации или форматов»⁴⁴.

С точки зрения Дэвидсона и Рорти, метафора является, так сказать, «катастрофическим» употреблением языка; метафора выступает своего рода *Deus ex machina**; она подобна вмешательству в язык *сверху* или *извне*, вызывающему небольшой разрыв в непрерывности нормального употребления языка, который свидетельствует о новом распределении, по крайней мере для определенной части языка. Можно предположить, что для самого Дэвидсона метафора главным образом имеет ценность как источник раздражения. Он принимает теорию истины Тарского, и в его философии языка не остается места для метафоры, поскольку метафора полностью разрушает рекурсивные определения истинности суждений (по Тарскому)⁴⁵. Выражаясь провокативно, глава Дэвидсона о метафоре является попыткой отделаться от метафоры, а не объяснить ее. Иначе воспринимает ее Рорти. Ведь Рорти возводит нищету Дэвидсона в разряд добродетели: если метафора есть такой лингвистический *Deus ex machina*, то Рорти, во многом следуя за Вико и Ницше, хочет видеть в ней *primum movens*** всякого изменения и эволюции языка, и потому он дарует метафоре честь быть «точкой роста языка»⁴⁶.

Ирония является еще одной важной фигурой речи в тропологическом ассортименте Рорти. К сожалению, мы не найдем в работах Рорти систематического объяснения того, как он мыслит отношение между метафорой и иронией - и это тем более достойно сожаления, что часто метафора и ирония, кажется, выполняют во многом одинаковую работу в концепции исторической

* Бог из машины (*лат.*). ** Первопричина, перводвигатель (*лат.*).

68

Глава I. ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ...

эволюции словарей у Рорти. Обе нужны для приспособления языка к реальности, которое является одним из основных элементов в прагматисте кой (и дарвинистской) философии языка Рорти. И все же об отношении между метафорой и иронией в философии Рорти можно сказать следующее. Ироник, прежде всего, всегда скептически относится к словарям, находящимся в употреблении; далее, он прекрасно сознает тот факт, что никакой словарь не может быть обоснован в рамках его же собственной терминологии; и наконец, он убежден, что мы никогда не можем сказать, что какой-либо словарь стоит ближе к истине, чем другой словарь⁴⁷.

На этом фоне отношение между метафорой и иронией можно определить следующим образом. Метафора должна ассоциироваться в первую очередь с *построением* нового словаря или с изменениями в существующем словаре (здесь вспоминается метафора метафоры как «точки роста языка»). Ирония побуждает к *скептической* и *адогматической* установке, которую мы должны старательно культивировать по отношению к языку, который нам довелось употреблять на определенной стадии. Ирония стирает то, что записала метафора, так сказать. И обе вместе они ткут покрывало Пенелопы, которое по существу и есть история философии и история словарей, бывших в ходу в процессе ее развития. Поэтому можно было бы охарактеризовать историзм Рорти как «деконструктивизм» в собственном смысле слова: в противоположность «конструированию» словарей с аомоа*ью метафоры, посредством иронии осуществляется «деструкция» словарей, и непрерывное движение от одного процесса. :с другому и составляет, в конечном счете, интригу истории философии.

Но надо добавить одно замечание. Обычно - и особенно в историзме - метафора является более могущественным из этих двух тропов, тогда как в работах Рорти ирония явно берет верх. Хотя Рорти высоко ценит творческий потенциал метафоры, он не склонен к детальному исследованию истоков этой креативности - да и, конечно, теория метафоры у Дэвидсона практически

не оставляет простора для такого исследования, поскольку она представляет метафору как своего рода лингвистическое чудо, удовлетворительное объяснение которого точно так же невозможно, как невозможно было бы объяснить существам, живущим в двухмерном мире, вторжение в их мир третьего измерения. С другой стороны, было бы излишне разъяснять, что ирония суммирует в себе весь арсенал антифундаменталистских аргументов Рорти: совершенно очевидно, что антифундаментализм ироничен по своей сущности.

В заключение скажем, что у Рорти мы сталкиваемся с необычным отношением между метафорой и иронией, поскольку последняя, а вместе с ней и элемент «деструкции», весьма жестко доминирует над конструктивными усилиями метафоры (подробнее об этом - в следующем разделе). И действительно, когда Рорти представляет историю философии как непрерывный спор между конструктивными философами-кантианцами и вредными антикантианцами, устремленными к беспорядку, именно последние, видимо, вызывают у него особый интерес и симпатию. И все же он первым признал, что в истории философии всегда будут нужны *и* те, кому близка метафора, *и* сторонники иронии: «Ни строители, ни разрушители. Ни нормы, ни отклонения. Деррида (как и Хайдеггеру) не о чем было бы писать, коли не надо было бы преодолеть "метафизику присутствия" (...) Каждый нуждается друг в друге»⁴⁸.

Трудно подобрать более поразительную иллюстрацию историзма Рорти, чем это размышление о природе истории философии. Ведь только из перспективы этой истории философии мы можем прийти к такой оценке значения и значимости усилий философов, выбирающих метафору, и философов, которым близка ирония. Отсюда становится очевидным родство целей Рорти с целями историков, и историческая перспектива всегда служит для него компасом, помогающим ориентироваться в продуктах западной культуры и западной философии. И поскольку рассмотренные параллели с современной исторической теорией не были осуществлением сознательных намерений Рорти, они тем более удивительны.

Больше того, можно было бы доказать, что Рорти защищает более смелый и последовательный вариант историзма, нежели тот, который предлагает большинство современных англосаксонских теоретиков истории. Ведь последние обычно хотят ограничить свои истористские, нарративистские и тропологические притязания областью одних только гуманитарных наук, тогда как Рорти радикально обобщает их и хочет подтвердить их законность также и для области философии и естественных наук. Так что добрые старые времена *единства науки*, видимо, *mirabilis dictum**, снова возвращаются. Однако на сей раз *patria*** империализма единства науки не является естественностью; на этот раз местом, откуда идет колонизация всей науки в целом, является история.

РОРТИ ОТРЕКАЕТСЯ ОТ ИСТОРИЗМА

Историзм - одна из самых едких интеллектуальных кислот, когда-либо изготовленных западной цивилизацией. «К генеалогии морали» Ницше и поздние сочинения Фуко служат поразительными иллюстрациями этого суждения об историзме. Религия, метафизика, традиция, истина - все они оказываются растворимыми в кислоте историзма. Историзм является даже более сильной кислотой, чем логика: ведь логика тоже может быть историзирована, что имело бы драматические последствия для претензий логики на достижение вневременных и «тин; а если бы мы попытались обратить историю вспять и рационализировать ее (как это сделал Гегель в своей «Феноменологии духа»), то история снова доказала бы свое превосходство.

Зная это, мы не можем закрыть глаза на близость Рорти к исторической картине мира. Вспомним мысль Рорти, что интелле-

* Странно сказать, удивительно (*лат.*). ** Родина, отечество (*лат.*).

туальную историю и историю науки можно рассматривать как бесконечную замену старых словарей новыми. Очевидно, это вызывает вопрос о том, ради чего на самом деле происходит эта вечная калейдоскопическая смена словарей (о которой мы говорили в предыдущем параграфе). И не менее очевидный ответ заключается (скорее, всегда заключался) в том, что новые словари подводят нас ближе к миру, каков он есть в действительности, чем это удавалось сделать старым словарям. Так обычно отвечали на этот вопрос философы начиная с эпохи Просвещения и до

(логических) позитивистов, включая их современных единомышленников. Эту точку зрения историзм тоже подверг сомнению. Возьмем, например, знаменитое суждение Ранке «каждая эпоха близка к Богу», предполагающее, что «прогресс» не является перспективой, из которой следует смотреть на историческую эволюцию. Приписываем ли мы каждой исторической эпохе в своем роде совершенство или же отвергаем идею стандартов (истины, нравственности и пр.), стоящих над историей, всегда предполагается, что представление о прогрессе неминуемо искажает Истину о прошлом. Конечно, историки, и в первую очередь сам Ранке, редко доходили до применения на практике такого совершенно агностического взгляда на прогресс. Историзм XIX века чаще-всего дорожил радикально «комическим» видением хода истории, если воспользоваться удачным выражением Хейдена Уайта, и с удовольствием живописал, как диссонансы прошлого неизменно растворяются в гармонических аккордах мира более позднего и совершенного. На деле историзм сохранял гораздо более тесную связь с гегелевской концепцией истории, чем полагали его сторонники.

Тем не менее остается верным, что историзм обладал раздражающей способностью представлять всякую концепцию прогресса глупой и узкой, о чем я сказал чуть выше. Историзм как теория истории тоже был вынужден признать в целом так называемый кризис историзма конца XIX - начала XX столетия. И, как мы знаем благодаря Куну, даже наука, то есть область человеческой дея-

72

Глава I. ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ...

тельности, где прогресс представляется совершенно несомненным, стала жертвой истористского скептицизма. В этом я вижу значение и реальный вызов историзма.

Этот истористский скептицизм явственно просматривается в сочинениях Рорти и в том, как он решает вопрос о цели, которой служит бесконечный каталог словарей. Не может не удивлять в этом контексте, что Рорти избегает приписывать (логическим) позитивистам точку зрения, что позднейшие словари в когнитивном плане превосходят старейших собратьев. Не то чтобы он находит удовольствие в этом бесконечном умножении словарей, представляемых нам историей, и связывает с этим свои ожидания. Нет, он полагает, что историческая непрерывность языков и словарей должна служить *политической* цели. Так сказать, она служит интересам либеральной и иронической открытости и, в этом ключе, предполагает отказ от всех догматических комплексов. Действительно, ни один разумный человек не станет отрицать, что это достойное служение. Впрочем, в ряде случаев Рорти тоже готов сказать, что некоторые словари являются «лучшими» инструментами для обращения с реальностью, чем некоторые другие, - что, например, словарь Галилея является лучшим инструментом, чем предшествовавший ему словарь Аристотеля⁴⁹. Но подобные высказывания могут иметь смысл только при условии, что Рорти разъяснит нам, почему и при каких обстоятельствах об одном словаре было бы верно сказать, что он «лучше» другого. И на .эт JT настоящий вопрос Рорти неизменно отвечает упорным молчанием - ведь он, несомненно, боится, что попытка ответить на него могла бы привести к воскрешению эпистемологических интересов. Здесь мы можем отметить ту глубокую интуицию, что если отвергнуть эпистемологию, то трудно избежать историзма. И если вспомнить похвалу Га-дамеру, которой Рорти завершает «Философию и зеркало природы», то становится ясно, что Рорти на самом деле не боится истористских последствий главной линии аргументации в этой монументальной и новаторской работе, а приветствует их.

73

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

Но, пожалуй, мы здесь немного торопимся. Я хотел бы ненадолго вернуться к концепции «комического» у Ранке, о которой я чуть выше сказал, что она совершенно не согласуется с природой историзма. Но это лишь часть всей истины об историзме, и мы это признаем, если только поймем, что историзм был одновременно теорией о прошлом и теорией написания истории. Как теория о прошлом историзм отверг «прогрессизм» Просвещения и спекулятивных философий истории, таких как гегелевская. Так мы обычно понимаем историзм, и о таком историзме мы говорили выше. Но мы получим другую картину, если посмотрим на историзм как на теорию историописания. Будучи этой теорией, историзм учил историка тому, как привести порядок в хаос и разнообразие прошлого. Этого можно достичь, доказывали Ранке и Гумбольдт, посредством так называемой исторической идеи, своего рода энтелехии, в терминах которой историк должен увидеть прошлое как таковое. Я намеренно сформулировал роль «исторической идеи» в истористском взгляде на природу и задачи историописания в терминах такого «видения

как». Ведь это позволит нам осознать родство, всегда существующее между истористским мышлением и метафорой - которая, как все мы знаем, есть троп, приглашающий нас «увидеть одну вещь через другую». Это помогает нам понять, почему Ранке пришел в конечном счете, несмотря на свою истористскую концепцию прошлого как такового, к «комическому» взгляду на прошлое, о котором я упомянул чуть выше. Ведь Ранке и многие историки XIX столетия, бывшие поборниками историзма, обычно проецировали на прошлое как таковое тот порядок, который они навели в своем историческом нарративе с помощью метафоры. Они полагали, что их нарративы и царивший в них порядок отражали прошлое, каким оно было. Именно это гораздо более рефлексивный и скептически настроенный историст, Буркхардт, считал небесспорным в исторических сочинениях немецких истористов, таких как Мом-мзен, и поэтому сам Буркхардт предпочитал представлять про-

74

Глава I. ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ...

шлое как *spectacle coupe**, всегда противящийся (метафорическому) познавательному усилию историка. Ведь как раз в нем, как он полагал, отражается прошлое, «каким оно действительно было». Поэтому также концепция истории (и его собственной эпохи) у Буркхардта была гораздо более пессимистической, чем соответствующая концепция Ранке, который, совершенно не усомнившись, вчитывал впечатляющий познавательный успех своего (метафорического) историописания в прошлое как таковое. Так что нам не следует забывать, что мы должны всегда понимать историзм исходя из *двух тропов*, метафоры наравне с иронией. Ирония является тропом, который должен ассоциироваться со способностью историзма растворять прошлое в отдельных эпизодах или эпохах и который, следовательно, несет ответственность за релятивистские и скептические тенденции историзма. Но есть и конструктивная сторона историзма, и способность историка различать единство в хаосе и разнообразии является или, по крайней мере, может быть преобразована в наше отношение к жизни, социальному миру и политике вообще. Эта конструктивная сторона имеет свой исток и поддержку в метафоре - и она представляет неотъемлемую часть историзма ничуть не меньше, чем ирония.

Если теперь посмотреть на сочинения Рорти, то не остается сомнения в том, что в его историзме ирония сильнее метафоры (как мы уже предположили в предыдущем разделе); его мировоззрение, так сказать, ближе к Буркхардту, чем к Ранке. Хотя, пожалуй, правильнее было бы сказать, что и метафора, и ирония играют свою роль в его мышлении, но получается так, что он присоединился к теории метафоры, лишив последнюю способности утверждать свои права в противовес правам иронии. Больше того, в его сочинениях метафора предстает скорее невольным сообщником иронии, она не создает того, что вновь и вновь разрушает ирония. Показательно, что Рорти принимает теорию метафоры Дэвидсона, а не ту, которую отстаивают Макс Блэк, Мэри Хессе. Рассеченное на части / фрагментированное зрелище / представление (*фрагмнтл.*).

75

возвышенный исторический опыт

или Гадамер. Эти теоретики отличаются от Дэвидсона тем, что они выдвигают аргументы для доказательства конструктивной роли, которую метафора может играть в формировании понятия или, вообще говоря, в нашем усилии познать мир тем способом, каким его исследуют естественные и гуманитарные науки. Метафорическое «видение как» признается ими одним из наших главных и самых мощных инструментов для решения проблем как на локальном, так и на самом общем уровне. Однако было бы совершенно безнадежной задачей объяснить конструктивный характер метафоры (и корни ее в истории) на основании дэвидсоновского понимания метафоры как *Deus ex machina*. Итак, хотя мы должны согласиться со многим из того, что Рорти сказал о словарях, и особенно с его предположением, что метафора может определять природу их отношений и то, как они развиваются друг из друга в ходе истории (определенной) науки, но все же он принял теорию метафоры, которая мешает ему извлечь выгоду из посулов столь ценного предположения.

Это тем более огорчительно, что в других случаях (когда чары Дэвидсона не действуют на аргументацию Рорти) он, кажется, гораздо ближе подходит к выполнению этих обещаний. В предыдущем разделе мы уже отметили, что Рорти предложил нарративный критерий для выбора между нашими практическими возможностями. И отсюда оставался лишь маленький шаг до применения этого нарративного критерия к решению проблемы выбора из нескольких конкурирующих словарей того, который можно было бы обоснованно считать лучшим и наиболее удовлетворительным. Говоря конкретнее, этот критерий состоит в том, что в ситуации конфликта

словарей мы должны предпочесть тот, который позволил бы нам создать наиболее убедительный нарратив об истории некой дисциплины вплоть до этой последней фазы конфликта между враждующими словарями и включая ее. Сходные взгляды уже были сформулированы Аласдером Макинтай-ром и Артуром Данто⁵⁰. Но хотя Рорти действительно делает некоторые шаги в том же направлении, он не идет дальше случай-

76

Глава I. ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ...

ных предположений. Так, он пишет о носителе нового словаря: «Новый словарь впервые создает возможность сформулировать ему свою собственную цель. Словарь становится орудием, делающим нечто такое, что не могло появиться до тех пор, пока не развился определенный набор описаний, производству которых он способствует»⁵¹.

Согласуясь с идеями, высказанными Макинтайром и Данто, это предположение, очевидно, состоит, помимо прочего, в том, что мы должны ожидать, что новый словарь будет способен занять свое место и нарративно определить себя по отношению к конкурирующим словарям. Но, к сожалению, Рорти на этом останавливается и воздерживается от детального развития своей интуиции.

Теперь давайте на время остановимся и оценим приобретения, сделанные нами к этому моменту. Для начала, не вызывает сомнения, что прямым результатом критики эпистемологии и трансцендентализма у Рорти был четко выраженный историзм. Этого и следовало ожидать. Разве история не является тем очевидным авторитетом, к которому можно обратиться, как только становится понятной ограниченность трансцендентального Разума? Кроме того, мы обнаружили, что понятие словаря является сценой, на которой главным образом действует историзм Рорти: для того чтобы понять истористские импликации его мысли, он предлагает нам обратить внимание скорее на «словари», нежели на религию, нравы, манеры и научные споры. Далее, имеет смысл, видимо, выделить два компонента и(или) варианта историзма. Вообще говоря, это «комический» вариант Ранке, с одной стороны, и более мрачный и пессимистический «иронический» вариант, который мы связываем с именем Буркхардта. И здесь обнаруживается интересная асимметрия. Ведь хотя с точки зрения теории Рорти гораздо ближе к буркхардтовскому варианту, чем к варианту Ранке, по причине превосходства иронии над метафорой в соответствующей части его работ, тональность его творчества в целом явно свободна от пессимизма Буркхардта.

77

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

И мы, конечно, не найдем в нем того рода отчаяния, которое было столь характерно для так называемого кризиса историзма конца XIX века.

Или, чтобы придать более современное звучание настоящему обсуждению, будем исходить из того, что постмодернизм во многих отношениях является формой ответа конца XX столетия на вызовы историзма. Конечно, это допущение не лишено оснований²: вспомним, например, поразительную параллель между истористским осуждением понимания прошлого эпохой Просвещения, с одной стороны, и постмодернистским отрицанием мета-нарративов, с другой. Но хотя самого Рорти часто, и иногда с его явного согласия, ассоциировали с постмодернизмом, мы найдем в его сочинениях мало того, что напоминало бы о характерном для постмодернизма отношении к историзму. Ведь в его творчестве нет и следа плоского оптимизма тех самодовольных постмодернистов, которые удалились на безмятежный остров настоящего, радостно подхватив призыв Рональда Рейгана «не волнуйтесь, будьте счастливы». Не сочувствует он и тяжеловесной серьезности такого постмодерниста, как Лиотар, который пытается подавить истористские проблемы несоизмеримости, скрыто присутствующие в его понятии «differend»*, невыносимым грузом нашего всеобщего морального осуждения Холокоста. Здесь показательно, что Рорти не колеблясь предпочитает Деррида Лиотару и не стыдится объявить, что ему нравится Деррида, потому что он «забавный» и имеет чувство юмора.

И дело не просто в темпераменте (тем более что слово «просто» говорит о наивной недооценке умственного склада). Ведь такую же виртуозность, какую Рорти приписывает Деррида, мы можем наблюдать и в очерке самого Рорти об этноцентризме. Этот очерк - маленький интеллектуальный перл, в котором он прямо обращается к проблеме морального релятивизма, инициируемой историзмом. Истористский релятивизм (сам Рорти не употреб-

Распря (франц.).

78

Глава I. ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ...

ляет термин «историзм») действительно, в конечном счете, требует от нас рассматривать западную либеральную демократию как в чем-то «равную демократии вандалов (...) Если далее продолжить эту мысль, то мы становимся, как иногда говорят, "никчемными" либералами. Мы потихоньку утрачиваем всякую способность к моральному негодованию, всякую способность испытывать презрение. Наше чувство

самости исчезает. Мы уже не чувствуем гордости за то, что являемся "буржуазными либералами", за то, что являемся частью великой традиции, гражданами могучей культуры. Мы становимся настолько широко мыслящими, что наши мозги выпадают наружу»⁵⁴.

Историзм ставит нас в затруднительное моральное положение - и это положение Рорти резюмирует в следующих словах: «Мы предпочли бы умереть, лишь бы не быть этноцентриками, но этноцентризм как раз и есть убеждение в том, что лучше умереть, чем разделить определенные верования»⁵⁴. Чтобы выйти из тупиков этноцентризма (или историзма), Рорти занимает позицию анти-антиэтноцентризма, избегающего как самонадеянности самого этноцентризма, так и обреченного на провал релятивизма антиэтноцентризма. Анти-антиэтноцентризм выражает надежду Рорти на улучшение нашего нынешнего морального и политического мира не посредством теоретических спекуляций «специалистов по универсальному-/ теологов и философов», но благодаря усилиям «специалистов по частному - историков, романистов, этнографов и дотошных журналистов»⁵⁵.

Или, как он говорит чуть ниже: анти-антиэтноцентризм предполагает, что мы «*должны просто отбросить различие между рациональным суждением и культурным предубеждением*» (курсив мой. -Ф. Л.)⁵⁶. Давайте проясним дело до конца: в контексте современной дискуссии это поистине важнейшее заявление. Ведь излишне говорить, что здесь в одном-единственном предложении выражена как раз та проблема, которую историзм столь фатально и драматично поставил перед западной цивилизацией с конца XVIII столетия! И если мы примем предложение Рорти и «просто

79

возвышенный исторический опыт

отбросим» указанное различие, то мы не столько разрешим проблему, поставленную историзмом, сколько объявим, вместе с Рорти, что она на самом деле несущественна и не имеет значения.

Продумав и приняв это во внимание, мы начинаем подозревать, что историзм Рорти, несмотря на явно истористский взгляд на «словари» и на приверженность иронии, никогда не был глубоким и всегда обрелся на поверхности его мысли.

ДЭВИДСОН КАК ИСТОЧНИК ПОЗДНЕЙШЕГО АНТИИСТОРИЗМА РОРТИ

В этом разделе я рассмотрю вопрос, какие ответвления мысли Рорти помешали историзму накрепко в ней укорениться. И мы увидим, что философия языка Дональда Дэвидсона - которая, как станет ясно, совсем не оставляет места для историзма - в значительной мере поможет ответить нам на этот вопрос. Для того чтобы обсудить этот вопрос, нам надо, помимо прочего, сосредоточиться на концепции «радикальной интерпретации» Дэвидсона. Само понятие радикальной интерпретации не может не вызвать у нас ассоциаций с герменевтикой, с вопросом о том, как историки приходят (или не приходят) к пониманию действий и речей людей прошлого. С этой точки зрения мы можем надеяться, что не окажемся в совершенно иной области философского размышления, когда перейдем от проблем, вызванных историзмом, к проблемам «радикальной интерпретации».

Итак, что же Дэвидсон имеет в виду под «радикальной интерпретацией»?⁵⁷ Дэвидсон подчеркивает, что его аргументация является продолжением знаменитой второй главы книги «Слово и объект», где Куайн рассуждает о «радикальном переводе». Поэтому сначала мы должны сказать несколько слов о Куайне и о «радикальном переводе». И Куайн, и Дэвидсон предлагают нам задуматься (говоря словами Куайна) о «деле лингвиста, который, не

80

Глава I. ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ...

пользуясь услугами переводчика, не может понять и перевести до сих пор бывший неизвестным язык. Все объективные данные, с которых ему приходится начинать, это те силы, что он видит воздействующими на нервные поверхности аборигена, и наблюдаемое поведение, звуковое или иное, этого аборигена»⁵⁸. Однако Куайн и Дэвидсон обсуждают мысленный эксперимент по радикальному переводу или интерпретации не из сочувствия к тяжелому положению антрополога или лингвиста, желающего овладеть незнакомым и чужим языком⁵⁹. Ведь этот мысленный эксперимент задуман ими для того, чтобы проиллюстрировать некоторые основные моменты их философии языка. В случае Куайна имеются в виду главным образом импликации его лингвистического холизма, то есть его антиредукционистское утверждение, что «наши высказывания о внешнем мире сталкиваются с трибуналом чувственного опыта не поодиночке, но исключительно в виде связанного целого»⁶⁰. Ведь в случае конфликта между теорией и наблюдением мы должны будем принять во внимание не только обсуждаемую теорию, но также разного рода вспомогательные гипотезы и теории, привлекаемые для ее проверки. Проблема может уходить корнями как в одну из этих теорий, так и в обсуждаемую теорию. Это вносит неопределенность в отношение между (научными) языками и миром, которая во всех ее разветв-

лениях исследуется в сочинениях Куайна и может рассматриваться как один из главных источников его вдохновения.

Точнее говоря, эта неопределенность в действительности может принимать любую из трех различных форм (это не означает, что каждая из этих неопределенностей влечет за собой две другие). 1) Недостаточная обусловленность теории очевидностью. 2) Непрозрачность референции. 3) Неопределенность перевода. Теории недостаточно обусловлены очевидностью в том случае, если одну и ту же очевидность можно объяснить средствами различных теорий. Так, теория T₁ удовлетворительно объясняет определенную единицу очевидности, но не может объяснить новую очевидность, и поэтому требуется новая теория T₂, которая объ-

81

возвышенный исторический опыт

ясняла бы и старую, и новую очевидность. В таком случае об обеих теориях - T₁ и T₂ - можно сказать, что они соответствуют *старой* очевидности - *quod erat demonstrandum**. Далее, тезис Куайна о непрозрачности референции коренится в постулируемой им онтологической относительности, то есть в утверждении, что наши научные теории фиксируют «то, что есть». А значит, на референцию распространяются злоключения теории. Сам Куайн резюмирует это следующим образом: «теперь вопрос приобрел большую ясность, так как наши решения о том, к какой онтологии обязывает данная теория или форма речи, опираются на более четкий стандарт: теория обязывает к тем, и только тем, сущностям, на которые должны быть способны указывать связанные переменные этой теории, для того, чтобы ее утверждения были истинными»¹¹.

Наконец, неопределенность перевода. Куайн полагает, что если при переводе с чужого языка на собственный в распоряжении переводчиков имеется только то, как говорящие на чужом языке и сами переводчики реагируют на стимулы, исходящие от внешнего мира (а именно таково допущение в так называемом радикальном переводе), то мы никогда не можем быть уверены в точности перевода. Ведь эти же стимулы могут получить истолкование и в переводах, следующих другой логике. Например, вы видите пробегающего мимо кролика, а потом слышите, что абориген говорит: «Гавагай». Вы можете заключить отсюда, что термины «кролик» и «Гавагай» являются синонимами. Однако, как далее говорит Куайн, «кто знает, не являются ли те объекты, к которым применяется этот термин, не кроликами, а простыми фазами или краткими временными сегментами кролика? В каждом таком случае стимульные ситуации, которые побуждают к согласию с предложением "Гавагай", будут такими же, что и стимульные ситуации, которые побуждают к согласию с предложением "Кролик". Или, возможно, те объекты, к которым применяется термин "гавагай", - это все без исключения неотчуждаемые части

Что и требовалось доказать (*лат.*).

82

Глава I. ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ...

кроликов; опять-таки стимульное значение не регистрирует каких-либо различий»^{6*}.

И хотя Куайн подчеркивал, что не намерен разрабатывать методологию или философию лингвистики или гуманитарных наук, неудивительно, что философия языка Куайна была тепло встречена философами истории и гуманитарных наук. Ведь его холизм, антиредукционизм и утверждения о неопределенности отношения между языком и миром оказались в некоторых аспектах родственными с теорией и практикой истории как науки и значительной части гуманитарных наук. И когда лингвистический поворот захватил в свое русло большую часть рефлексии о природе истории и гуманитарных наук, наиболее ответственные теоретики часто опирались в своих рассуждениях на утверждения Куайна о неопределенности. Точнее, если историзм традиционно подчеркивал невыразимую уникальность исторических эпох (вспомним знаменитое суждение Ранке «каждая эпоха близка к Богу») и почти непреодолимые препятствия, какие должен преодолеть историк, чтобы получить доступ к прошлому, то невозможно было не заметить, как это на самом деле близко к нарисованной Куайном картине того, как (различные) языки относятся к миру. Поэтому Раймонд Вейсс мог написать около двадцати лет назад: «Семена историзма присутствуют в его [Куайна. -Ф. А.] теории знания - хотя в ней есть и следы позитивизма. Она является как бы пристанищем на полпути между позитивизмом и историзмом, воплощая тем самым тенденцию к историзму, которая возрастает в философии»[^].

Очевидно, что если бы Рорти остался зерен философии языка Куайна, то его историзм не подвергся бы реальной опасности. Больше того, историзм, вытекающий из отрицания трансцендентализма, мог бы найти в мысли Куайна мощного союзника, и таким образом Рорти смог бы добиться для историзма интеллектуального статуса и респектабельности, которых ему так

недостает в англосаксонском мире вплоть до настоящего времени. Однако в позднейших сочинениях, открыв для себя Дэвидсона, Рорти

83

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

предпочитает его Куайну - а это означает решительный разрыв со всеми истористскими посулами его работ начала 1980-х годов. Ведь философия языка Дэвидсона вовсе не оставляет места для историзма. Для того чтобы показать это, я вкратце рассмотрю теорию радикального перевода Дэвидсона и его влиятельную критику концептуальных схем.

Характеризуя теорию радикального перевода Дэвидсона, следует отметить для начала, что Дэвидсон говорит о радикальной *интерпретации*, а не о радикальном *переводе*. В результате проблема предстает в другом свете. Ведь, как пишет Дэвидсон, для радикального перевода нам нужны три языка: 1) объектный язык (т. е. язык, который подлежит переводу), 2) субъектный язык (на который должен быть переведен объектный), и 3) метаязык (язык теории, устанавливающей, какие выражения субъектного языка являются переводом выражений объектного языка). Но можно представить ситуацию, когда метаязык и субъектный язык идентичны. Такую ситуацию Дэвидсон описывает следующим образом: «Если субъектный язык идентичен с языком теории, некто, понимающий теорию, может без сомнения использовать руководство по переводу, чтобы интерпретировать высказывание на чужом языке. Это происходит потому, что его вклад направлен на привнесение двух вещей, которые он знает и которые теория не констатирует: факт, что субъектный язык является его собственным, и его знание того, как интерпретировать высказывания своего собственного языка»⁶⁴.

Это тот контекст, который имел в виду Дэвидсон в связи с радикальной интерпретацией и который позволил ему разработать ее эффективную теорию. Теперь он требует, чтобы мы учли рекурсивные определения истины у Тарского, то есть определения, даваемые T-предложениями типа 5 истинно (в объектном языке), если и только если *p*.

Мы можем, далее, сказать, что такие определения лежат в основании решения проблемы радикальной интерпретации, по-

84

Глава I. ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ...

скольку *s* может рассматриваться как высказывание на объектном языке, тогда как *p* дает нам соединение субъектного языка и теории интерпретации предложений, выраженных на субъектном языке. Проблема радикальной интерпретации, таким образом, решается с помощью теории истины Тарского; или, как говорит сам Дэвидсон, «предполагая перевод, Тарский был способен определить истину; идея состоит в том, чтобы принимать истину за основу и извлекать из нее теорию перевода и интерпретации»⁶⁵.

О теории сказано достаточно. Если же говорить о более практической стороне радикальной интерпретации Дэвидсона, то мы должны понять, помимо прочего, что истина является решающей для его аргументации. Истина дает ему то, чего стимулы, воздействующие на наши органы чувств, не могут дать Куайну в его теории радикального перевода. Иначе говоря, истина является общим основанием для говорящих на чужом языке и для нас самих; и, очевидно, если бы говорящие на чужом языке не использовали язык главным образом для формулирования истинных суждений и если бы отношение между тем, что они говорят, и тем, каков мир, было бы совершенно случайным (также для них самих), то усилия радикального переводчика или интерпретатора были бы абсолютно безнадежными. Дэвидсон замечает: «Обосновывает эту процедуру тот факт, что несогласие и равно согласие одинаково постижимы только на фундаменте общего согласия.

Применительно к языку этот принцип гласит: чем больше предложений мы сообщаем принимаем и/ш отвергаем {не важно, посредством интерпретации или не г), тем лучше мы понимаем остальные, независимо от того, согласны мы относительно них или не согласны». Этот принцип он чуть позже называет «принципом доверия», поскольку в соответствии с ним мы должны признать: то, что говорят люди, употребляющие незнакомый язык, в целом является истинным. Биограф Дэвидсона Рамберг определяет этот принцип так: «Конечно, лингвист-практик не избежит ошибок и иллюзий, но при наличии совокупности хорошо обоснованных T-предложений [то есть предложений метаязыка,

85

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

устанавливающих, при каких условиях суждения на соответствующем языке-объекте являются истинными. - Ф. А.] он, вероятно, осознает большинство своих ошибок. Но если бы он поддавался соблазну и стал рассматривать высказывания субъектов интерпретации как систематически ложные или случайные, то он

просто лишил бы свою теорию эмпирической пицци. Невозможно воспринимать коренных носителей языка иначе, нежели как говорящих, в целом, истину»¹.

Таким образом, возможность радикальной несоизмеримости языков (или словарей), которая еще преследует философию языка Куайна, согласно Дэвидсону, не могла бы иметь места - и эта точка зрения была воспроизведена в слегка гиперболическом утверждении Рорти, что имеется «солидная сумма истинных верований», которые являются общими для неандертальца и человека, говорящего на изошренном физикалистском языке, и она оказывается достаточным условием возможности радикальной интерпретации⁵⁷.

Я воздержусь от комментариев о философских достоинствах концепции радикальной интерпретации Дэвидсона и ограничусь рассмотрением возможной точки зрения сторонника исто ризма на эту концепцию. В этом контексте лучше всего начать с известного фрагмента «Исследования о человеческом разуме нии» Д. Юма (1748): «Общепризнано, что существует значительное единообразие в поступках людей всех наций и эпох и что человеческая природа всегда остается одинаковой во всех своих принципах и действиях (...) Человечество до такой степени одинаково во все эпохи и во всех странах, что история не дает нам в этом отношении ничего нового или необычного. Ее главная польза состоит лишь в том, что она открывает постоянные и всеобщие принципы человеческой природы, показывая нам людей в самых разнообразных условиях и положениях, и доставляет нам материал, на основании которого мы можем делать наблюдения и знакомиться с принципами, регулирующими действия и поступки людей»TM.

86

Глава I. ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ...

Этот отрывок часто цитируют историки, когда пытаются показать, в чем состоит различие между восприятием прошлого у защитника историзма и у человека эпохи Просвещения. В общих чертах различие состоит в том, что для Юма «человечество... одинаково во все эпохи и во всех странах», тогда как приверженец историзма представляет прошлое как непрерывную калейдоскопическую смену форм. И я намеренно говорю о «смене форм», а не просто о «смене». Ведь различие между доисторист-ской и истористской концепциями истории состоит не в том, что доисторист, скажем Дэвид Юм, хотел бы отрицать существование изменения, тогда как только приверженец историзма готов признать изменение там и тогда, где и когда оно происходит. Стоит только прочитать «Историю Англии» Юма (или «Историю упадка и разрушения Римской империи» Гиббона), как становится понятно, что проблема не столь проста, как кажется. Иначе говоря, различие между доистористом и истористом не имеет отношения к эмпирическим проблемам, и оно не заключается в том, что доисторист не способен или отказывается видеть изменение там, где его видит историст. Различие между ними не имеет отношения к *истине*, но связано лишь с тем, каково *понятное осмысление* прошлого и к каким «формам» нам следует прибегнуть, для того чтобы объяснить прошлое. Именно это побудило истористов, таких как Ранке и Гумбольдт, к тому чтобы разработать понятие «исторической идеи», дающей нам «форму» исторической эпохи, нации или института; Е наши дни мы называем ее репрезентацией прошлого.

Эти исторические идеи, или репрезентации, прошлого не предполагают - или, по крайней мере, не предполагают с необходимостью - несогласия относительно фактов, относительно того, что действительно произошло или не произошло в прошлом. Репрезентации прошлого состоят из истинных высказываний о прошлом; и различие между отдельными репрезентациями прошлого, следовательно, не может быть определено в терминах истинности и ложности, но *только в терминах различия в совокупно-*

87

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

стях истинных высказываний о прошлом, составляющих эти отдела ные репрезентации прошлого. Истина считается само собой разумеющейся в историческом сочинении и относится к предварительной стадии во всем том, о чем идет речь в историческом труде и обсуждении. В историческом труде и в исторической дискуссии проблема состоит не в истинности или ложности, но в том, какие истины релевантны. А то, какие истины являются релевантными, а какие не являются таковыми, *sui generis** не может быть определено в терминах истинности, поскольку это относится к факту об истине и, следовательно, не может быть должным образом проанализировано в терминах самой истины.

Отсюда следует, что концепция радикальной интерпретации Дэвидсона не может рассматриваться как адекватная модель для написания истории и что она не позволит нам проникнуть в тайны исторического пониманияTM. Ведь если историческая репрезентация интерпретируется в терминах другой исторической репрезентации, то речь не идет об истине и обращение к Т-предложениям Тарского для подтверждения интерпретации будет бесполезным. Ведь, прежде всего, то, что выражается на уровне фактов (то есть истины), редко подвергается сомнению в споре историков. Или, точнее говоря, в исторической репрезентации (которая является главным познавательным инструментом историка) решающий вопрос состоит в том, какие факты следует использовать для исторической репрезентации, и *не* касается истинности или ложности суждений, описывающих факты. В работе «Социальная интерпретация Французской революции» Альфред Коббан нигде не ставит под сомнение факты, которые были установлены его марксистскими оппонентами (такими как Лаб-русс или Собуль)⁷⁰; что еще более странно, он использует *такие же* социально-экономические факты, которые были раскопаны ими в архивах, и на основе этих фактов подвергает их репрезентацию Французской революции сильнейшей критике. Я пытаюсь

Глава I. ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ...

разъяснить, что - если говорить об истине - в отношениях между фактом и репрезентацией имеется некая неопределенность, и это коренным образом отличается от ситуации в естественных науках. Написание истории просто не имеет ничего общего с теорией теоретической нагруженности эмпирического факта, утверждающей, что эмпирическая истина всегда формулируется в терминах теории. Правда, в некоторых весьма специальных областях историописания, таких как клиометрия, где для описания и объяснения прошлого используется эконометрия, иногда, хотя не всегда, практика историописания может более или менее напоминать то, что знакомо нам по естественным наукам. В таких обстоятельствах действительно бывает, что уровень (исторического) текста - его квазитеретическое измерение, так сказать, - определяет природу описаний на уровне отдельного исторического факта. И еще часто бывает, что «теории», трюизмы, известные нам из повседневной жизни, или ценностные суждения и т. д. оказывают подобное же воздействие на историописание в его наиболее скучных образцах. Но область таких «теорий», трюизмов и т. д. будет довольно ограниченной и связанной с непосредственными обстоятельствами высказывания об отдельном факте. Семантическая власть этих «теорий», трюизмов и т. д. никогда не достигнет высочайшего уровня, то есть уровня текста *как целого*. Этот уровень всегда останется вне ее области. Уровень факта действительно достигает этого высшего уровня, поскольку совокупность *всех* фактов, упомянутых в историческом тексте, определяет природу исторической репрезентации, предложенной в этом тексте; но власть высочайшего уровня, то есть уровня текста *как репрезентации* прошлого, не распространяется настолько далеко вниз, чтобы детерминировать описание. Теория может это сделать, а репрезентация - нет. Короче говоря, чаще всего исторические факты подобны воздуху, которым мы дышим: они одинаковы для всех нас и доступны всем нам как историкам. В большинстве областей исторического исследования описание исторических фактов мало чем обязано (если вообще чем-либо

89

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

обязано) репрезентациям, в которых они используются. И поэтому радикальная интерпретация Дэвидсона не имеет применения. Говоря чуть выше о неопределенности в отношениях между фактом и исторической репрезентацией, я отчетливо связал эту неопределенность с перспективой истинности. Однако из другой перспективы - например, из перспективы значения - в этих отношениях нет неопределенности, и из этой перспективы историописание предстает перед нами со всей точностью, какая необходима для рационального обсуждения. Как я утверждал в другом месте, природа исторической репрезентации или «нарративной субстанции» (этот технический термин я ввел для обозначения исторической репрезентации) поддается совершенной и недвусмысленной индивидуализации посредством описательных высказываний, составляющих репрезентации или нарративные субстанции⁷¹. Конечно, моя цель не в том, чтобы поддержать хорошо знакомые постмодернистские утверждения о полной неопределенности в отношениях между историческим языком и тем, о чем сообщает этот язык. Но если мы хотим достичь точности в вопросе о том, как внутри историописания связаны между собой язык и мир, то в таком случае модели, заимствованные из естественных наук, оказываются бесполезными. Если постмодернисты имеют в виду именно это, тогда они безусловно правы. Историк не говорит на языке теории, и исторические репрезентации не являются беспомощными и нечленораздельными эквивалентами научной теории. *Решающее различие состоит в том, что теория определяет описание фактов, тогда как именно факты (то есть то, что описывают высказывания, содержащиеся в исторической репрезентации или "нарративной субстанции") определяют историческую репрезентацию.* В этом смысле можно было бы говорить о «фактической нагруженности исторической репрезентации». И в этом смысле можно сказать, что отношение между фактом и репрезентацией является прямо обратным отношению между фактом и теорией. *Но первое отношение является не менее точным и определенным, чем второе.* Ведь с логической точки зрения мы можем уста-

90

Глава I. ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ...

новить, что природа исторической репрезентации определяется упомянутыми в ней историческими фактами. Точность в истории идет «снизу», так сказать, тогда как в естественных науках она идет «сверху». Но мы можем осознать точность историописания только в том случае, если мы готовы принять понятие исторической репрезентации как необходимую логическую сущность и если у нас есть желание выяснить, чем она отличается от логических сущностей, с которыми мы научились иметь дело благодаря философии науки и языка. Без этой логической сущности историописание всегда будет выглядеть как безнадежная когнитивная путаница или как совершенно беспомощная, нелепая и смешная попытка подражания естественным наукам.

На этом этапе необходимо принять во внимание еще один факт об историописании, который добавит дополнительный инструмент в наш арсенал аргументов против сциентистской интерпретации историописания (и, следовательно, также против полезности радикальной интерпретации Дэвидсона в качестве модели для написания истории). Ведь практика историописания показывает, что всегда имеется значительное число совпадений в ряду фактов, которые упоминаются в различных репрезентациях какой-то

части прошлого. Даже самые несопоставимые репрезентации Французской революции не могут не упоминать 14 июля 1789 года, соперничество между якобинцами и жирондистами, падение монархии в августе 1792 года, режим Террора и Добродетели и, наконец, Термидор. Очевидно, что природа индивидуальных исторических репрезентаций определяется скорее их различиями, нежели частичными совпадениями. Отсюда следует, что исторические репрезентации, по крайней мере частично или даже преимущественно, определяются другими репрезентациями, то есть тем, чем они отличаются от этих других репрезентаций. А значит, перспектива значения должна обязательно присутствовать в удовлетворительном объяснении природы историописания. В науке, в радикальном переводе Куайна и в радикальной интерпретации Дэвидсона, безусловно, можно попытаться

91

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

элиминировать всякий менталистский язык и свести значение к истинности. Однако в историописании эта попытка обречена на провал, и значение переживет все попытки полностью редуцировать его к тому, что идет от мира.

Здесь надо ожидать следующего возражения. Можно заметить, что имеется асимметрия между аргументацией Дэвидсона и моей, поскольку я обсуждал историческую репрезентацию, тогда как Дэвидсон говорил об употреблении языка в науке. Ведь мы не должны забывать, что значительная часть философии языка Дэвидсона обусловлена спорами в философии науки и особенно спором о несоизмеримости, который был вызван книгой Томаса Куна о научных революциях. Иными словами, Дэвидсон говорил о том, что действительно имеет место в истории науки (если, разумеется, рассматривать ее с чрезвычайно выгодной для философа языка точки зрения), тогда как мое обсуждение сосредоточилось на том, что можно сказать об исторических репрезентациях. С другой стороны, можно также привести доводы в пользу утверждения, что радикальная интерпретация Дэвидсона решительно перемещает нас с уровня *res gestae** на уровень *historia rerum gestarum*** (то есть на уровень репрезентации). И, безусловно, не случайно то, что в аргументах Куайна, Дэвидсона и многих других философов науки почти невозможно отделить уровень *res gestae* от уровня *historia rerum gestarum*. Дело в том, что философы науки и языка невольно присоединяются к крайне реалистической концепции написания истории. Согласно этой концепции мы можем установить (вслед за Ранке), «что на самом деле происходило в прошлом», поскольку наши описания прошлого дадут нам точные копии того, «что там действительно происходило».

Еще одна поразительная иллюстрация реалистического соблазна в современной философии языка обнаруживается в так называемых каузальных теориях референции, которые были

* Деяния (лат.). ** История деяний (лат.).

92

Глава I. ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ...

предложены Китом Доннелланом, Солом Крипке и Хилари Пат-нэмом. На вызов несоизмеримости эти теоретики ответили различием между референцией и тем, что приписывается референту (на позднейшей стадии). Например, некогда в прошлом утвердилась референция термина «золото», и хотя физикам с тех пор удалось сказать множество самых разных вещей о золоте, все они полностью «соизмеримы» друг с другом, поскольку все это - утверждения, сделанные об одном и том же, то есть о золоте. Отсюда следует предположение: имеется стадия закрепления референции, а все остальное - *simple comme bonjour**: ведь последующая история референции - это «просто» история, а поскольку их взгляд на историю оказывается скрыто реалистическим, история будто бы не может дополнительно усложнить картину. Но историки и теоретики истории знают, что история обладает изматывающей способностью воздействовать на понятия, заставляет их открепиться от якорей, то есть от их референции, и превращает в «сущностно спорные понятия», как окрестил их Гэлли⁷². Возможно, для понятий, используемых в естественных науках, этот процесс менее заметен, чем для понятий «демократия», «искусство» и «справедливость» (примеры Гэлли), и это объясняет, почему философы науки и языка с такой легкостью становятся жертвами соблазна исторического реализма. Но даже в естественных науках история вполне может расстроить реалистические идиллии защитников каузальных теорий референции⁷⁴.

Но давайте согласимся с возражением, изложенным чуть выше, и посмотрим, до какой степени оно затрагивает мой аргумент против радикального перевода или интерпретации как модели для истории. Я буду утверждать, что сущность моего аргумента может быть перенесена без фатальных видоизменений с уровня исторической репрезентации на уровень самого прошлого. Решающим данным является то, что различие между прошлым и настоящим, точно так же как различие между

отдельны-
Проще простого (франц.).

ми репрезентациями некоторой части прошлого, не определяется в терминах различия между истинностью и ложностью, но -опять-таки - в терминах различия между совокупностями тех истинных суждений, которые мы считаем релевантными для определения своего места в мире, и тех суждений, которые, на наш взгляд, можно спокойно игнорировать или забыть. Именно это поставлено на карт); когда мы переживаем, следуя вектору времени, превратности нашей индивидуальной и коллективной жизни. Каждый год, каждый месяц, каждая неделя, каждый день добавляет солидный массив новых истин к совокупности истин, на которые мы опираемся в попытке ответить на вызовы индивидуального и коллективного человеческого существования, и в то же время каждый год, каждый месяц и т. д. не менее солидный массив истин обречен, вероятно, на перманентное забвение. Вы читаете газеты не для того, чтобы выяснить, что оказалось неправильным (или правильным) во вчерашних газетах, но для того, чтобы узнать истины, которые вам следует знать, для того чтобы понять мир, в котором вы живете.

И, следовательно, иногда в определенный момент в нашей индивидуальной и коллективной жизни наступает решающий этап. Так сказать, этап, когда мы решаем, что необходима совершенно новая композиция в совокупности истин, которые действительно являются значимыми для нас. Вспомним о таком событии, как Французская революция. Ни один факт, относящийся к старому порядку, не был опровергнут революцией. Революция не имела ничего общего с теорией, отменяющей предшествующую теорию; не так соотносятся следующие друг за другом исторические периоды, если, конечно, историческая эволюция происходит не для того, чтобы что-то доказать или опровергнуть. Историческая эволюция - отнюдь не научный эксперимент, который мы ставим для того, чтобы доказать или опровергнуть что-то. Она подобна судьбе, она совершается даже тогда, когда мы, подобно французским революционерам, убеждены, что придаем форму пассивному и податливому материалу, из которого сделана история. Она

выше нас, и всякая попытка свести ее к модели науки и научного эксперимента лишает нас способности понять ее природу. Однако революция *действительно* произвела решительную перестановку в совокупности истин, необходимых для правильного понимания общественного и политического мира, в котором жили люди. Революция породила множество новых исторических истин, истин столь драматичных и неотвратимых, что ни один разумный человек не мог уже довольствоваться пусть даже высшими истинами, которые существовали при старом порядке. Поэтому целые континенты истин теперь исчезли с карты релевантного знания мира и были заменены чрезвычайно тревожными истинами, рожденными революцией. Или, другими словами, поколение, пережившее революцию, перешло от одной репрезентации мира к другой; смена одной исторической репрезентации другой, которая обычно происходит только на мирной академической сцене историописания, в данном случае произошла в реальной жизни. В нормальной ситуации историописание «подражает» истории (как сказал бы Аристотель); здесь же история подражала историописанию, хотя и в строго формальном смысле. И, переходя таким образом от одной репрезентации к другой, человек должен был пройти, пусть в течение короткого времени, через ужасную пустоту между отдельными репрезентациями, пережить состояние незащищенности, оставшись на мгновение вообще без всякой репрезентации самого себя. В этой пустоте заявляет о себе возвышенный исторический опыт, как это будет показано в восьмой главе.

Но когда сама История перешла во время Французской революции от одной репрезентации к другой, проблемы истинности и ложности оказались несущественными для этого перехода, так же как в случае противоположности двух (или более) исторических репрезентаций одной и той же части прошлого. В этом отношении историческое изменение, происходящее в самом прошлом и отличающееся от его осмысления историками, расходится не только с концепциями радикальной интерпретации Дэвид-

сона (что было показано выше), но и с его не менее влиятельной критикой концептуальных схем.

В данном контексте мы обратим внимание на два основных аспекта работы Дэвидсона «Об идее концептуальной схемы». Прежде всего, Дэвидсон тщательно различает полную и частичную несоизмеримость: «Я хочу рассмотреть две ситуации, которых следует ожидать. Неудача перевода может быть либо полной, если ни один имеющий значение ряд предложений данного языка нельзя перевести на другой язык, либо частичной, если переводимость одного ряда предложений дополняется неперево-

стью другого (в данном случае я пренебрег возможной асимметрией). Моя стратегия состоит в том, чтобы показать невозможность осмысленного утверждения полной неудачи перевода. Затем более кратко я рассмотрю второй случай»⁷⁴.

Следовательно, выясняется, что частичная непереводаемость (или несоизмеримость) достаточно бессодержательна и что угроза настоящего релятивизма исходит от полной непереводаемости. Поэтому сосредоточимся на полной непереводаемости. Это приводит нас ко второй, решающей стадии аргументации Дэвидсона. Установив, что проблема несоизмеримости и непереводаемости различных языков (на которых говорили, например, носители куновских парадигм) часто выражается путем сравнения с пропастью, которая якобы разделяет различные «концептуальные схемы», Дэвидсон критикует положение о несоизмеримости, подвергнув критическому анализу собственную «идею концептуальной схемы». Цитируя Уорфа и Куна, Дэвидсон замечает, что утверждение о несоизмеримости и непереводаемости всегда основываются на том, что должно быть нейтральное и общее основание, различным образом организованное в различных языках или концептуальных схемах: «Неудача перевода есть необходимое условие различия концептуальных схем. Общее отношение к опыту или к эмпирическим свидетельствам способствует принятию нами утверждения, что в случае неудачи перевода рассматриваются именно языки или схемы. Для данной идеи существенно

96

Глава I. ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ...

предположение о чем-то нейтральном и общем как лежащем за пределами всех схем. Это общее "нечто" не может, конечно, быть предметным содержанием контрастирующих языков, поскольку тогда перевод был бы возможен».

Но - Дэвидсон здесь скорее предполагает, нежели прямо утверждает - идея «нейтрального и общего, лежащего за пределами всех схем» является таким же бесполезным и необеспеченным понятием, как и кантовская *Ding an sich**, и во многом по тем же причинам: она на самом деле не нужна философу для объяснения того, каким образом мы познаем мир, поскольку мы никогда не имеем дела с миром (или опытом, чувственным данным и т. д.) в полном отрыве от языка, который мы употребляем для разговора о мире. «Язык вездесущ», сказал бы Рорти. Следовательно, это понятие является лишним и избыточным украшением в любом объяснении знания, и нам лучше было бы обходиться без него. Вера в «нечто нейтральное, лежащее вне всяких схем», таким образом, отвергается Дэвидсоном как «третья» и «возможно, последняя догма эмпиризма»⁷⁶.

Итак, оба эти элемента аргументации Дэвидсона не имеют ни смысла, ни применения при написании истории и в исторической репрезентации - и причины в обоих случаях практически одинаковы. Прежде всего, трудно понять, как различить частичную и полную непереводаемость в исторической репрезентации. Проблема заключается в том, что историческая репрезентация всегда обнаруживает *обе* одновременно. На уровне фактов, упоминаемых в исторических репрезентациях, разделяющую их пропасть правильно было бы назвать только «частичной»: ведь всегда будет, как мы увидим, значительное число совпадений, и можно с уверенностью сказать, что для того, чтобы преобразовать одну репрезентацию в другую, надо добавить или удалить факты в каждой из них. Однако репрезентации, *будучи репрезентациями, а не просто совокупностями высказываний, описывающих факты*, не *Вещь-себе* (нем.).

97

возвышенный исторический опыт

реводятся одна в другую, поскольку каждая операция над ними {например, добавление или удаление одного из упоминаемых в них фактов} безвозвратно преобразует каждую из них в *иную* репрезентацию. Они совершенно застыли, так сказать, в своей навеки неотчуждаемой идентичности и, следовательно, противятся всякой попытке перевода. На этом уровне исторические репрезентации всегда и полностью непереводаемы.

Далее, перейдем к критике Дэвидсоном «третьей догмы эмпиризма». И здесь мы снова наблюдаем красноречивую асимметрию между аргументацией Дэвидсона и положением дел в исторической репрезентации. Ведь в исторической репрезентации у нас действительно есть «нечто нейтральное и общее, лежащее вне всяких схем». Мы с полным правом можем утверждать это для уровня исторических фактов, которые могут упоминаться в одних исторических репрезентациях и не упоминаться - в других. Имеется большое хранилище исторических фактов о прошлом, установленных на основе исторического исследования, и каждый историк может выбирать факты, необходимые ему для составления исторической репрезентации. Правда, эта картина весьма схематична. Историки чаще всего производят исторические исследования в архивах, прежде чем составить свои репрезентации прошлого, и поэтому иногда они существенно обогащают наш запас фактов о прошлом {общий резервуар исторических фактов никоим образом не является навеки застывшим и неизменным; однако какую бы совокупность фактов он ни вмещал, эти факты могут использоваться в самых разных исторических репрезентациях и в этом смысле являются «нейтральными и общими»). Мы должны также позаботиться о роли грамматического времени в

формулировании фактов и о том, как временная перспектива определяет, что можно и что нельзя сказать, - это давно уже отметил Артур Данто в связи с так называемыми нарративными предложениями⁷⁷ (возможно, нам следует сделать их все вневременными). Но все это не затрагивает логического существа моей позиции. Кроме того, мы можем повторить здесь операцию, о которой говори-

98

Глава I. ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ...

ли чуть выше, и перейти от того, что было сказано только что об исторических репрезентациях, к саморепрезентациям отдельных исторических эпох. В результате получается (в обоих случаях), что «третья догма эмпиризма» дает правильное описание фактического базиса исторической репрезентации и что эмпиризм служит правильным философским объяснением фактического базиса для написания истории. Пожалуй, это во многом объясняет, почему и сами историки, и теоретики истории так часто ощущают естественное родство с эмпиризмом. Впрочем, спешу добавить, что эмпирическое объяснение написания истории в целом - т. е. включая измерение репрезентации - было бы, разумеется, неверным⁷⁸. Дело в том, что на этом уровне возникает асимметрия между фактическим базисом репрезентации и репрезентацией как таковой, поскольку мы не можем уравнивать репрезентируемое с фактическим базисом. Историки основываются на фактах, на свидетельствах в своих репрезентациях прошлого, но они говорят о репрезентируемом прошлом, а не об этих фактах.

Я подхожу к последнему соображению. Дэвидсон выражает согласие с Куайном, который отвергает различие между аналитическим и синтетическим, то есть убеждение, что вопросы истины (о синтетически истинном) можно отличить от вопросов значения {об аналитически истинном}. И если современная философия языка вообще пришла к результатам, которые радуют сердце историка и теоретика истории, то самым очевидным из таких результатов является, несомненно, отрицание этого различия. Ведь если мы представим себе список, в котором все дисциплины выстроены соответственно убыванию их теоретической отвлеченности, список, начинающийся с теоретической физики и заканчивающийся историописанием, то не может вызывать сомнения, что вероятность отсутствия различия между аналитическим и синтетическим возрастает по мере продвижения к концу этого списка. Чем более теоретической является дисциплина, тем проще, видимо, отличить проблемы истины от проблем значения и тем менее априорно вероятным будет выглядеть отсутствие это-

99

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

го различия. Возьмем математику: в естественных науках невозможно сделать ни шага без математики, а в истории ей нет места. Поэтому разве не имеет смысла сказать, что в науке имеется синтетическая часть, состоящая из исходных данных - фактов о мире, и аналитическая часть, куда входят априорные истины математики? Не можем ли мы говорить о различии между экспериментом (тем, что синтетически истинно) и математикой (тем, что аналитически истинно), что оно согласуется с нашими интуициями о практике дисциплин, таких как теоретическая физика? Между тем мы знаем, что часто совершенно невозможно провести четкое различие между вопросами истины и значения в случае историописания. Вспомним, например, классическую работу Баррингтона Мура «Социальные истоки диктатуры и демократии»⁷⁴: ведь практически невозможно сказать, что именно восхищает нас в этой книге - то, как определяется в ней понятие социальной революции, или же изложение исторических фактов о соответствующих периодах прошлого^{*1}. Поэтому не следует удивляться тому, что куайновская критика различия между аналитическим и синтетическим была тепло встречена в гуманитарных науках и воспринята гуманитариями как благодеяние со стороны богов философии, настолько же желанное, насколько и неожиданное. То, что до сих пор казалось верным знаком печальной отсталости этих дисциплин, теперь внезапно и неожиданно оказалось достойным всяческого уважения.

Иначе говоря, ликвидация этого различия была подобно дару божьему именно в тех дисциплинах, где понятие репрезентации - всегда бывшее в этих дисциплинах эквивалентом концептуальных схем - является не менее центральным, чем понятие теории в естественных науках. Ибо понятие исторической репрезентации может примирить идею концептуальной схемы с теми причинами, по которым мы, вслед за Куайном и Дэвидсоном, должны отвергнуть различие между аналитическим и синтетическим. Применительно к этому различию мы можем прямо сказать, что значение и истина, пожалуй, нигде не связаны друг с другом бо-

100

лее тесно, чем в исторической репрезентации: ведь замена одной истины на другую в репрезентации изменит также значение репрезентации (или, выражаясь точнее, ее собственное имя). Что касается идеи концептуальных схем: историческая репрезентация есть концептуальная схема, поскольку она показывает, какой язык мы должны употребить, для того чтобы понять некоторую часть прошлого, - а именно язык, основанный на того рода предложениях, которые использовались для создания этой репрезентации (или близких предложениях). Но как таковой этот язык насыщен эмпирической истиной и полностью свободен от априоризма, столь часто связываемого с ним философами науки и языка, для которых естественно было думать о языке математики в контексте обсуждения концептуальных схем.

Поэтому я согласился бы с замечаниями Николаса Решера, высказанными по поводу отрицания Дэвидсоном концептуальных схем: «Идея, что концептуальная схема является всецело априорной и свободной от обязательств перед содержанием, является, таким образом, очевидно ошибочной. Но концепция концептуальной схемы как таковая, несомненно, весьма сильна и продолжает жить после выявления ошибочных толкований. Тот факт, что концептуальные схемы могут быть неправильно поняты, не является основанием для обесценивания самой обсуждаемой идеи»⁴¹. Все это тем более верно, что в самом начале своей статьи Ре-шер специально разъяснил, что мы потеряли бы, полностью отказавшись от концептуальных схем. Дисциплина вроде дескриптивной социологии не могла бы, пожалуй, без помощи концептуальных схем «сопоставить, например, системы родства или другие подобные механизмы, чтобы разделить на категории и объяснить человеческие действия». В области интеллектуальной истории концептуальные схемы не менее необходимы при сравнении «различных точек зрения в понимании различных *Weltanschauungen*»^{*}. Ре-шер явно имеет в виду, что в значительной мере социальные и мировоззрения (нем.).

101

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

манитарные науки, и прежде всего историописание, стали бы невозможны в результате отказа от концептуальных схем. Концептуальные схемы являются неотъемлемой частью всякой продуманной попытки понять суждения и действия людей в настоящем и прошлом. Решер говорит так: «Есть, в конце концов, доля эксцентризма в отрицании идеи альтернативных концептуальных схем - нечто выдающее отсутствие реализма в человеке, который захлопывает свое сознание перед тем, что действительно говорят и делают люди»^{8*}. И в самом деле, историописание было бы невозможно, откажись мы, вслед за Дэвидсоном, от понятия концептуальной схемы. Ведь она является наиболее очевидным и важным предметом изучения историка.

Этот раздел начался с разъяснения роли понятия словаря в сочинениях Рорти. Излишне говорить, что это понятие - и, конечно, его употребление у Рорти - напоминает понятие парадигмы у Куна, предполагающее, что мы говорим о мире, исходя из различных языков, что эти различные языки показывают, что их носители «живут в разных мирах» и, можно сказать, имеют разные «*Weltanschauungen*». Не менее очевидно, что все это весьма похоже на истористские образцы аргументации. Как мы и ожидали, в сочинениях Рорти 1980-х и начала 1990-х годов не только имеется явный истористский фундамент, но и несколько раз он четко выражает согласие с истористским «*Weltanschauung*». Лучшей иллюстрацией является, несомненно, последняя глава книги «Философия и зеркало природы», где Рорти принимает радикальный историзм герменевтики Гадамера. На этом этапе развития мысли Рорти для него были открыты два пути - и это подводит нас к тому, что с точки зрения настоящего исследования является решающим поворотом на его интеллектуальном пути. Он мог сделать выбор в пользу внедрения историзма - и всего, что с ним связано, - в англосаксонскую философию языка и науки. Другой возможностью было использование всей интеллектуальной изощренности англосаксонской философии языка для придания историз-

102

му формы, которая, возможно, была бы приемлема для его аисто-ристски настроенных англосаксонских коллег.

Весьма непросто и, пожалуй, даже невозможно схематично представить тот путь, по которому в конечном счете последовал Рорти, столкнувшись с этой дилеммой. Кроме того, выбранный им в конечном счете путь был несвободен от парадоксов. Один такой парадокс связан с тем, как он прокладывал себе дорогу между Куайном и Дэвидсоном. Рорти всегда недвусмысленно шел навстречу релятивистским или скептицистским образцам аргументации; пожалуй, ему не понравилась бы такая характеристика его позиции, поскольку мы можем говорить о релятивизме и скептицизме, только если пользуемся языком эпистемологов. Но не будем настаивать на этой оценке. Важнее отметить, что его симпатии лежат скорее на стороне Дэвидсона, нежели Куайна, несмотря на тот факт, что его релятивизм, бесспорно, более близок к позиции Куайна. Конечно, я не собираюсь выводить Куайна на сцену в роли релятивиста; крепкий здравый смысл и вера в научную рациональность всегда хранили его от релятивистских крайностей. Однако три вида неопределенностей,

признаваемые Куайном - неопределенность в отношении между фактом и теорией, неопределенности референции и перевода, - безусловно, оказываются ближе к релятивизму Рорти, чем бескомпромиссная и пожизненная борьба Дэвидсона против всяческого релятивизма и скептицизма во имя истины. И поэтому, когда Рорти взял себе з, руководители Дэвидсона, а не Куайна, это означало конец историзма, столь явно присутс'-во-вавшего в его раннем творчестве¹. Позвольте сразу же пояснить, что я имею в виду. Я не намерен судить о мудрости выбора Рорти. Возможно, он поступил правильно. Я лишь хочу сказать, что невозможно принять сторону Дэвидсона по проблеме радикального перевода или радикальной интерпретации, по проблеме отношения между значением и истиной или по проблеме концептуальных схем -и продолжать оставаться истористом. Именно это я пытался разъяснить в данном разделе. И, опять-таки, если бы Рорти пренебрежи-

103

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

тельно парировал: «тем хуже для историзма», - то я не нашелся бы, что ответить. Признаться, есть что-то неустранимо «десизионист-ское» в таких всеохватных позициях («Weltanschauungen», сказали бы мы вместе с Манхеймом*⁴), как историзм, поскольку признание или отрицание их определяется скорее опытом, характером или умонастроением, нежели разумом.

Во всяком случае, размышляя обо всем, что было сказано в этом разделе, историст, вероятно, испытывает желание перефразировать замечание маркиза де Кюстина о русских и сказать, что творчество Рорти служит иллюстрацией того общего правила, что сколько бы американский ученый ни читал Гегеля, Ницше, Хайдеггера, Гадамера или Фуко, если его поскрести, то рано или поздно обнаружится проникнутый духом Просвещения и антиисторизма либерал джефферсоновского толка, почти нечувствительный к драме и трагедии, которые во многом составляют сущность прошлого*¹⁵. Философия языка и скорее радикальная интерпретация Дэвидсона выхолостили истористские тенденции раннего творчества Рорти. Джонатан Беннетт как-то сказал, что позиция Рорти в том, что касается «радикальной интерпретации», неминуемо обрекает его на «плоскую ограниченность»¹¹. Безусловно, это несправедливо по отношению к Рорти, поскольку он пошел дальше любого из своих англосаксонских коллег в демонстрации ограниченности современной философии языка. С другой стороны, верно, что Рорти на самом деле никогда не пересекал решающей пограничной линии между антиисторизмом англосаксонских стран и историзмом стран европейского континента. Рорти часто ввязывался в сражение со своими англосаксонскими коллегами под знаменем истории; но на самом деле он живет в том же совершенно аисторическом и вечном настоящем, что и любой другой философ-аналитик. Историзм и восприимчивость к истории во всем ее значении и деталях на самом деле навсегда остались делом европейского континента, и они так и не смогли покорить англосаксонский ум¹⁷. Причиной тому является, пожалуй, менее насильственное и травматическое прошлое анг-

104

Глава I. ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ...

лосаксонских стран - прошлое, в котором не было 1494 года (и последующих за ним бедствий в Италии XVI века), Тридцатилетней войны, событий 1789 года, Наполеона, Гитлера и т. д. США и Европа с пугающей скоростью расходятся все дальше друг от друга. Это дает нам пищу для размышления. Я уверен, что нет повода для самодовольства ни по ту, ни по другую сторону Атлантики. Возможно, в конце концов окажется, что историзм есть (или выражает) воспоминание о глубоко тревожном и несчастливом прошлом Европы и что, следовательно, он исчезнет вместе с памятью об ужасах первой половины прошлого столетия. Как говорит Просперо в шекспировской «Буре»:

...уже слабеет

Могущество ужасного заклятья.

Как утро, незаметно приближаясь,

Мрак ночи постепенно растопляет,

Так воскресает мертвое сознание,

Туман безумья отгоняя прочь.

(Пер. М. Донского)

Этот отрывок вдохновил Генделя на создание одной из прекраснейших и самой элегической мелодии во всем его наследии¹⁸. Возможно, для европейцев занялся новый рассвет и они смогут стать «американцами». И наоборот, возможно, что страшный груз ответственности за будущее этого мира возбудит в американском сознании большую восприимчивость к не менее страшному грузу прошлого. Ведь только на фоне истории наша ответственность принимает свои действительные очертания.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Философия XX века была главным образом философией языка. В нашем столетии язык стал интеллектуальным полем, на котором были начаты и воспроизведены все движения, знакомые нам

105
ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

из истории философии. Лингвистический трансцендентализм от Фреге до Даммита видел в языке лучший и наиболее тонкий инструмент для объяснения возможности знания о мире. И под влиянием позднего Витгенштейна, Куна и поборников *лингвистического поворота* (таких как Рорти в его первой влиятельной пуб-ликации¹⁰) этот лингвистический трансцендентализм сбросил сциентистские оковы, и теперь он вторгся в области литературы, искусства, истории и т. д., короче говоря, заполнил собой всю современную рефлексию о культуре. Однако (французские) постмодернисты вроде Фуко и Бодрийера выбрали, вслед за Хайдеггером, другой путь. Они овеществили язык: будучи *репрезентацией* реальности, язык должен рассматриваться как *заместитель репрезентируемой реальности*, и, будучи таким заместителем, он может иметь только такой же онтологический статус, что и сама репрезентируемая реальность: язык есть *вещь*. Рорти отвергает обе эти стратегии. Вслед за Дэвидсоном он отрицает постмодернистское овеществление языка: язык не является ни *вещью*, ни *посредником* между нами и миром; Рорти даже остерегается всякой речи о «языке», как если бы это слово обозначало некую сущность, которой могут быть приписаны определенные свойства. Если мы вспомним аргумент Райла против «призрака в машине»*, то становится ясно, как следует поступить с понятием языка, этим новейшим вариантом картезианского понятия *res cogitans*** . И в своей авторитетной «деконструкции» эпистемологической традиции в западной философии начиная с Декарта и Кан-

* «Призраком в машине» Гилберт Райл называл невидимую духовную субстанцию, управляющую работой наших пространственных телесных механизмов, допускать существование которой побуждает нас философия «картезианского» типа в силу систематически совершаемой ею «категориальной ошибки». Последняя заключается в неправильном употреблении ментальных предикатов (таких как «знаю», «надеюсь», «люблю» и т. п.). Согласно Райлу, эти предикаты являются не выражениями, обозначающими единичные события нашей «внутренней жизни», но гипотетическими утверждениями («диспозициями»), выражающими нашу способность совершать те или иные практические действия. См.: Райл Г. Понятие сознания. М: Идея-Пресс, 2000. - Прим. ред.

** Мыслящая вещь, сознание (лат.). - Здесь и далее: прим, перев.

106
Глава I. ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ...

та Рорти поймал на ошибке всех тех, кто пытался представить язык как наше последнее и окончательное *transcendentale**

Парадоксально, однако, что, хотя Рорти лишает язык всякого престижа и всех привилегий, что были дарованы ему в XX столетии, он все же остается - не меньше, чем его оппоненты, - философом языка. Он продолжает говорить на одном философском языке с философами языка, чьи усилия он столь безжалостно осудил как бесполезные, и отказывается разрабатывать новый философский «словарь» - да будет мне позволено употребить здесь его же собственную лексику. Рорти не останавливается перед суждениями вроде «личности... воплощены для нас в словарях»⁹⁰ и хвалит Деррида, поскольку тот «не противопоставляет способ, каким действует язык, и способ, каким действует "феноменальный мир"»⁹¹. Даже самый крайний лингвистический трансценденталист не знал бы, как можно сказать лучше. Следовательно, как Гиббон (если верить его собственному не вполне достоверному свидетельству) решил написать историю Рима, сидя на руинах Капитолия, точно так же и Рорти создал свою философию языка, сидя на развалинах философии языка, которую он сам же столь успешно разрушил. Лишив философию языка всякого содержания, Рорти, как это ни парадоксально, остается очарованным пустой раковиной, что лежит теперь перед ним. Станным образом он должен напоминать нам Моисея, которому не довелось ступить на землю, обещанную им народу Израиля.

Меня глубоко восхищает творчество Рорти; я убежден, что немногие современные философы преобладают его по глубине, смелости и оригинальности. На мой взгляд, никакие современные философские произведения не могут дать нам лучшего представления о том, где находится философия в настоящее время и в каком направлении нам следует идти дальше. Но даже если Рорти удастся соответствовать собственным критериям философского величия, поскольку он дарует нам, вместе с понятиями «антифун-

Трансцендентальное (лат.).

107
ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

даментализм», «антирепрезентативизм» и *tertia comparationis**, новый философский словарь, - все же, как ни странно, его вклад в современную философию вызывает некоторое разочарование.

Поскольку моя книга посвящена философии истории, мне простится попытка подыскать нужную метафору в истории: когда Ла-мартин после бурных дней мая 1848 года во многом утратил былой революционный *elan*** , парижские буржуа осмеяли его, назвав «un incendiaire, qui s'est fait rompre»***. Вот так и Рорти предстает перед нами поджигателем, который превратился в пожарного. Ведь эстетизм, эстетический опыт, возвращение к аристотелевским концепциям опыта и возможности прямого и непосредственного контакта с реальностью (и более конкретно - с прошлым или текстом) являются столь очевидными революционными последствиями, вытекающими из его прагматистского разрушения режима трансцендентализма и его *tertia*, что нам остается только удивляться тому, как ему удалось избежать их.

С точки зрения исторической теории нежелание Рорти серьезно обдумать последствия своих революционных действий вызывает особое сожаление. Не в том смысле, что новое историческое писание могло бы обрести отправную точку в его концепциях -впрочем, как я предположил чуть выше, они могли бы добавить новое измерение к истории ментальности, привлекая наше внимание к истории восприятия природы и реальности. Но истинные революции никогда не вызываются книгами, пусть даже революционными, каковы, несомненно, книги Рорти. Революции просто происходят - или не происходят. Но то, что сочинения Рорти могут и даже должны вызвать в нас, - так это новый взгляд на практику истории и чтения вообще. Мы должны осознать ее существенно эстетический характер, а историк должен научить-

* «Третьи в сравнении» (*лат.*), т. е. то, что служит общим основанием для сравнения двух предметов.

** *Порыв* (*франц.*). *** *Поджигатель, сделавшийся пожарным* (*франц.*).

108

Глава I. ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ...

ся доверять своим самым личным и интимным чувствам в тех редких случаях, когда ему дается то, что Хейзинга назвал «благодатью исторического опыта». Он должен понять, что лучший, самый развитый и наиболее тонко настроенный инструмент, который он имеет в своем распоряжении для понимания прошлого, -это он сам и его собственный опыт, поскольку этот опыт еще не инфицирован дисциплинарными историографическими эпидемиями, поразившими большинство его коллег. Не следует понимать это как призыв вернуться к герменевтике, которая рекомендует историку использовать свой жизненный опыт для понимания прошлого и поступков исторических деятелей. Как раз наоборот, переживание прошлого является переживанием не там, где оно точь-в-точь соответствует воспоминаниям, ожиданиям и практическим убеждениям историка, но именно там, где оно бросает вызов всем нашим интуициям о мире. Только здесь мы можем встретиться с прошлым как таковым в его бескомпромиссной и радикальной чуждости, то есть в его «возвышенности» в том смысле, в каком этот термин будет пониматься далее в этой книге. Только здесь мы действительно открываем прошлое и текст, который бросает вызов всем нашим категориям, делающим мир осмысленным, и это может превратить прошлое в чуждый и волшебный мир, каким оно в сущности и является.

ГЛАВА II

ОТ ЯЗЫКА К ОПЫТУ

Вначале понятие опыта останется неопределенным: только представление может конкретизировать его¹.

Впервой главе мы видели, как заигрывание с историзмом началось у Рорти с открытия Гадамера и завершилось открытием Дэвидсона. Язык был той сценой, на которой была разыграна эта короткая любовная интрижка. Вдохновленная Хайдеггером гадамеровская концепция языка и куайновский холизм в подходе к языку науки - с них началось у него увлечение историзмом. Несколько лет спустя оно закончилось обращением к антиисторизму дэвидсоновской философии языка.

В этой главе мы перейдем от языка к опыту. И такое переключение внимания согласуется с природой историзма. Историзм возник из озабоченности различием между нашим опытом восприятия мира и тем, как воспринимали мир люди прошлого. Вспомним понятие *Lokalvernurifi** {выражающее способ восприятия мира в конкретном времени и пространстве), введенное предшественником историзма Юстусом Мёзером (1720-1794); вспомним слова Гердера о том, что «мы не можем разорвать связи с человеческим чувством, когда пишем историю; ее наивысший интерес, ее ценность заключается в этой связи с человеческим чувством»*. И в целом программа историзма, разрабатывавшаяся на протяжении XIX века, основывалась на предположе-

* Местный, локальный разум (*нем.*). - *Здесь и далее: прим.*

111

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

нии, что каждая историческая эпоха должна определяться особенностями способа восприятия мира - хотя верно и то, что приверженцы историзма редко стремились к более или менее полному описанию этого восприятия. С этой точки зрения между историзмом и современным историописанием, несомненно, имеется гораздо большая непрерывность, чем принято думать. Современные историки желают, чтобы у их читателей сложилось некоторое представление о том, «как жил» или «как чувствовал» житель деревни Монтайю в XIII веке (ЛеРуаЛадюри) или буржуа в XIX веке (Гей). Ведь историзм, по сути, рассматривает историю как историю *experience vecue**, поэтому понятие опыта, безусловно, занимает центральное место в истористской концепции целей и задач исторического сочинения.

Вполне вероятно, что понятие опыта докажет свою полезность, если мы яснее поймем, почему Рорти отказался от историзма. Поэтому эта глава начнется с краткого анализа ответа Рорти на статью Томаса Нагеля «Каково быть летучей мышью?», которая в свое время стала предметом оживленной дискуссии. В ней ставится вопрос о том, можем ли мы хоть как-то представить себе, «каково быть летучей мышью». Для ориентации в повседневном мире нам необходима визуальная информация, которую мы получаем при помощи глаз, в то время как летучим мышам приходится полагаться на свои сенсоры, которые действуют наподобие радаров. По мнению Нагеля, здесь возникает вопрос, можем ли мы хоть какого представлять себе, каково быть летучей мышью, учитывая тот факт, что по причине различия органов чувств мы должны *воспринимать* мир совсем по-другому. И хотя, возможно, Нагель и Рорти сами этого не осознавали, в их дискуссии был воспроизведен почтенный старый спор об историзме, причем все самое важное для историзма было выражено здесь с необычайной силой и ясностью. Летучие мыши и их опыт восприятия мира дают нам наиболее показательный пример того,

* *Пережитое, жизненный опыт (франц.).*

112

Глава II. ОТ ЯЗЫКА К ОПЫТУ

что создает истористские барьеры между нами и нашими предшественниками в далеком или недавнем прошлом. Поэтому если мы, вместе с Рорти, должны будем усомниться в существовании таких «квазиистористских барьеров», отделяющих нас от опыта летучих мышей, то тогда, по-видимому, нельзя будет утверждать, что историзм не имеет никакого отношения к тому, как мы связаны с нашим коллективным прошлым. То, что в истории человечества делает непохожими друг на друга разные поколения людей, - сущий пустяк по сравнению с тем, что отличает наш *experience vecue* от опыта летучих мышей. Словом, если нет места для «историзма летучей мыши», значит, нет места и для историзма в обычном значении этого термина.

Несмотря на то что в этой главе внимание будет приковано к опыту, а не к языку, язык не утратит своей важности в контексте моего рассуждения. В этой главе язык, т. е. тексты, оставленные нам прошлым, продолжает быть единственным местом, где встречаются прошлое и настоящее. В этой главе не идет речь ни об истории политики, ни об истории нации; здесь ничего не говорится об искусстве, об истории ментальное™ и т. п. *Текста* то, как мы воспринимаем *текст*, доставшийся нам из прошлого, - вот что будет занимать нас здесь в первую очередь. Лейтмотивом этой главы выступает вопрос о том, в какой мере такие авторы, как Рорти, Гадамер и Деррида, готовы принимать во внимание истористский опыт восприятия текста; и, далее, о том, какую полезную интуицию относительно восприятия текста можно найти в исследованиях, посвященных тому, как читались и интерпретировались тексты в Средневековье и в XVI-XVII веках.

РОРТИ И НАГЕЛЬ

В известной и широко обсуждавшейся статье Нагель задается вопросом: «Каково быть летучей мышью?»¹. Можно сказать, что в этой статье проблема историзма получает самую яркую формули-

113

возвышенный исторический опыт

ровку. Все вопросы, которые историст (в отличие от Юма или Дэвидсона) всегда хочет задать о доступности для историков того, как люди в прошлом воспринимали свой мир, получают наиболее отчетливую форму, когда мы спрашиваем себя: «каково быть летучей мышью?». Ведь мост, по которому мы должны пройти, чтобы суметь ответить на вопрос «каково быть крестьянином в Монтайю?», будет, безусловно, бесконечно более простой и менее претенциозной конструкцией, чем мост, который приведет нас к восприятию того, «каково быть летучей мышью». Поэтому все проблемы, на решение которых претендовал историзм, находят полное выражение в проблеме, поставленной Нагелем на философскую повестку дня. И можно сказать, что все проблемы

историзма достигают высшей точки в вопросе «каково быть летучей мышью?».

Решающим шагом в статье Нагеля является аргумент, согласно которому вопрос «каково быть летучей мышью?» тесно связан с вопросом о том, как организмы, обладающие сознанием, *воспринимают* свой мир: «тот факт, что некое существо *вообще* осознает нечто, означает, что быть этим существом на что-то похоже»¹. И Нагель продолжает следующим образом: если мы признаем истинным, что летучая мышь имеет сознание (допущение, которое представляется обоснованным), - то вопрос «каково быть летучей мышью?» ставит перед нами вопрос о том, что значит иметь перцептивные способности, благодаря которым летучая мышь воспринимает свой мир и которые, как все мы знаем, значительно отличаются от наших способностей. Хотя Нагель полагает, что в конце концов мы могли бы составить какое-то представление об этом, впоследствии он делает охлаждающее замечание, что если бы даже мы достигли успеха, то мы ответили бы на вопрос «каково *для нас* быть летучей мышью?». «Но я ставил вопрос не так! - напоминает Нагель. - Я хочу знать, как чувствует себя изнутри *сама летучая мышь*»². Проблема могла бы быть решена, если бы мы владели нейтральным психофизикалистским языком, в терминах которого можно было бы объективно описать (субъек-

114

Глава II. ОТ ЯЗЫКА К ОПЫТУ

тивные) опыт и состояния сознания. Такой язык мог бы быть *tertium quid*^{*}, позволяющим нам соединить восприятия летучих мышей с восприятиями человеческих существ.

Поскольку Рорти критикует такие *tertia*^{**}, можно ожидать, что он отвергнет возможность нейтрального языка, хотя в другом контексте он, кажется, более благосклонен к этой идее. Нагель же категорически отвергает такую возможность. В защиту своей позиции Нагель выдвигает сильный аргумент, заключающийся в том, что мы никогда не можем быть уверены, какие ментальные состояния (субъективные состояния сознания или опыт) соответствовали бы тому, что описывается с помощью психофизикалистского языка. Ведь нет реальности, которая является нейтральной по отношению к обоим языкам и в терминах которой мы могли бы объективно сравнить то, на что указывают оба языка (для того чтобы понять, что чему соответствует). Таким образом, идея такого психофизикалистского языка не будет сколько-нибудь полезна нам для решения вопроса о том, каково быть летучей мышью³. И мы делаем из этого аргумента важный вывод, что на вопрос о том, каково быть летучей мышью, можно ответить - если на него *вообще* можно ответить - только в том случае, если нам удастся так или иначе сохранить сущностно субъективный и перспективистский характер всякого опыта и перцепции. Ведь именно *это* и только это делает опыт существования в качестве летучей мыши опытом существования в качестве летучей мыши. И поскольку субъективная природа опыта может быть сохранена только в том случае, если принять обсуждаемую точку зрения, то любое движение в направлении большей объективности (а оно предполагалось отсутствующей точкой зрения психофизикалистского языка) может только отдалить нас от понимания того, «каково быть летучей мышью», вместо того чтобы приблизить к нему.

* *Нечто третье* (лат.). - Здесь и далее: прим, перев, ** Третьи (лат.).

115

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

Однако Нагель не хотел бы допускать, что *a priori* невозможно сохранить тем или иным способом субъективизм восприятия реальности летучей мышью. В конце своей статьи он отваживается на некоторые спекулятивные рассуждения об «объективной феноменологии» опыта, которая не основывается на эмпатии или воображении. И о такой феноменологии, цель которой - «хотя бы частичное описание субъективного характера опыта в форме, доступной для существ, которые этот опыт иметь не могут»⁷, мы с полным правом могли бы сказать, что она должна выработать *понятия*, которые позволят нам сделать это. Иначе говоря - и здесь мы приходим к решающему заключению, - в рамках предположенной феноменологии опыт будет с необходимостью предшествовать языку (и понятию) и наша отправная точка будет находиться в довербальном, неязыковом опыте.

Некоторым образом это подводит меня к существу данной главы. Ведь реакция Рорти на аргументы Нагеля⁸ откроет нам главнейшую невысказанную посылку его философской позиции. Он неодобрительно замечает, что Нагель загнал себя в такое же неразумное положение, как и Кант с его трансцендентальными условиями возможности знания. И поскольку Нагель в своей аргументации связывает субъективизм и перспективный характер «того, каково быть» летучей мышью с особым способом восприятия реальности, сравнение с Кантом несомненно имеет смысл. Безусловно, существует близкое родство между концепцией этой (метафорической) точки зрения,

с одной стороны, и трансцендентализмом, с другой⁴.

Но это отличается от обвинения, выдвинутого Рорти и состоящего в том, что Нагель является пленником некоего «образа», именно образа реальности, который диктуется языком. Трудно сказать, какой аспект аргументации Нагеля был мишенью Рорти в данном случае. Важнее то, что это обвинение является фактически совершенно парадоксальным. Ведь в «эпоху лингвистического трансцендентализма» Нагель делает неслыханный, беспрецедентный и глубоко антикантианский шаг, позволяя опыту пред-

116

Глава И. ОТ ЯЗЫКА К ОПЫТУ

шествовать языку: «Таким образом, размышления о том, на что похоже быть летучей мышью, привели нас к следующему заключению: существуют некие факты, которые не могут быть выражены средствами человеческого языка»¹⁰. Рорти категорически отвергает возможность доязыкового опыта (делая единственное исключение для боли, явно предшествующей языку¹¹); и его вывод, следовательно, состоит в том, что Нагель задается бессмысленным вопросом, который приводит к абсурдному доязыковому опыту и тем самым к глубоко ошибочной точке зрения на отношение между языком и реальностью. А это значит, в конечном счете, что если Рорти не готов согласиться с нагелевским, так сказать, «историзмом летучей мыши», то он не может испытывать никакой симпатии к тем действительно гораздо более тонким и сомнительным вариантам историзма, что находятся между гердеровским историзмом и юмизмом. Если бы Рорти был прав, утверждая, что поднятая Нагелем проблема не является проблемой, то он не смог бы различить проблемы, поставленные традиционным историзмом, даже с помощью мощнейшего философского микроскопа.

Я не буду подробно обсуждать здесь расхождение между Нагелем и Рорти - и даже первым признаю, что аргумент Нагеля остался прискорбно схематичным. Вместо этого я хочу вернуться к вопросу, заданному в начале разговора о Рорти (в предыдущей главе). Вспомним, что там спрашивалось, следует ли считать Рорти революционером, который радикально и бескомпромиссно порвал со всеми более или менее недавними вариантами эпистемологического проекта, или же следует предпочесть рассказ об истории философии, где Рорти предстает самым тонким *представителем* этой традиции. Для того чтобы ответить на этот вопрос, мы должны сосредоточиться на отношении между языком и опытом - это на настоящий момент ясно из вышесказанного. Итак, для Рорти - после всего того, что было сказано и сделано, - язык останется «мерой всех вещей» в буквальном смысле этого выражения. «Язык вездесущ», как говорит сам Рорти в ответе Нагелю,

117

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

и можно добавить, что его (и Дэвидсона) модель взаимодействия действительно не оставляет вообще никакого места для возможности довербального восприятия мира: язык и мир здесь связаны так же тесно, как две стороны листа бумаги, и для автономии (и первенства) опыта остается так же мало места, как между лицевой и оборотной сторонами листа бумаги.

Больше того, можно утверждать, что никогда не было философской позиции, более враждебной по отношению к опыту, чем прагматистская модель взаимодействия Рорти. Ведь чем более интегрированы язык и реальность - а модель взаимодействия является, конечно, *nec plus ultra** этой стратегии, - тем скорее опыт вытесняется на задворки существования. Именно на этом фоне обвинение Рорти в адрес Нагеля, состоящее в том, что тот невольно предлагает вернуться к картезианской и кантианской эпистемологии, оказывается одновременно столь поразительным и столь разъясняющим. Ведь если говорить о месте Декарта и Канта в истории философии, то мы можем быть абсолютно уверены во всяком случае в одном - и для того, чтобы мы поняли этот факт, никто не сделал больше самого Рорти - в том, что, вопреки аристотелианскому пониманию источников нашего опыта и познания, эти философы заперли трансцендентального субъекта опыта и знания в узких границах *forum internum***¹², из-за чего стал навеки невозможным и немислимым контакт с реальностью, *не* опосредствованный Разумом, Идеей, категориями рассудка, историей, языком, парадигмой или чем-либо другим. Не позиция Рорти, но уверенность Нагеля в возможности довербального и доязыкового восприятия реальности является, следовательно, поистине и фундаментально антикантианской и антиэпистемологической. Именно модель взаимодействия Рорти, старательно гарантирующую перманентную вездесущность языка, мы должны рассматривать как один из многочисленных новейших вариан-

* **Крайняя** степень (*лат.*). ** **Внутренняя** площадь, внутренний суд (*лат.*). - *Прим.*

118

Глава II. ОТ ЯЗЫКА К ОПЫТУ

тов кантианства или, пожалуй, даже как окончательную отделку и кульминацию кантианства. Рорти пишет:

«Язык вездесущ», Кант мог сказать на совершенно аналогичных основаниях: «Категории рассудка вездесущи». Единственным исключением из этого правила, допускаемым кантовской системой, было возвышенное - и теперь уже не приходится удивляться тому, что Рорти не испытывает совершенно никакой симпатии к категории возвышенного^{1*}. С этой точки зрения, можно сказать, Рорти является даже *philosophus Kantianiste que Kant**.

ТЮРЬМА ЯЗЫКА: РОРТИ, ГАДАМЕР И ДЕРРИДА

Но может ли вообще быть успешной попытка освободить опыт от языка? Выполнима ли вообще программа историста? Или же она - просто сон, от которого мы немедленно пробудимся при ярком дневном свете современной философской мудрости? Возможно, это так. Ведь Рорти, которого едва ли можно обвинить в отсутствии интереса к освободительным движениям в философии, явно не пожелал поддержать дело опыта. И это дурной знак. Но, возможно, есть другие современные теоретики, которые борются с абсолютизмом языка за революцию опыта. Я намеренно использовал здесь политическую метафору; ведь разве трансцендентализм не даровал языку право выступать вездесущим господином (или тираном?), от которого невозможно ускользнуть? Или, хуже того, разве язык нельзя назвать «тюрьмой», из которой мысль и опыт никогда не могут освободиться? Такие мрачные мысли Ролан Барт изложил аудитории в нашумевшей инаугурационной речи в Коллеж де Франс в 1978 году, за два года до своей преждевременной смерти. Его точку зрения удачно суммировал Кристофер Прендергаст: «Барт утверждал, что подавление

* Большой кантианец, чем Кант (*франц.*). - *Здесь и далее: прим, перев.*

119

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

неотъемлемо от самой фундаментальной из всех репрезентационных систем, являющейся нашим главным средством построения мира и взаимодействия с другим, а именно - от языка.

Предикативные структуры и операции языка насаждают атрибуты и идентичности, которые не были выбраны нами самими. Самая нашумевшая версия этой точки зрения - вводная лекция в Коллеж де Франс, где Барт утверждал, что язык - фашист, заточающий нас в границах собственных терминов: синтаксис предложения подобен приговору в юридическом смысле, заключению, как сказал Ницше, в тюрьму языка¹³.

Характеризуя здесь лингвистический трансцендентализм как «фашиста» или как «заточение мысли» и используя ницшевскую метафору «тюрьмы языка», Барт, несомненно, воспользовался наиболее крепкими выражениями из позволенных в то время французскому философу. Но поскольку французские философы того времени были склонны к преувеличению, мы, конечно, не должны слепо следовать за ними в их любви к алармистским и параноидальным декларациям. Кроме того, разве не достаточно было бы вспомнить Гердера и его гораздо более оптимистический взгляд на язык - если взять в качестве примера автора, чьи сочинения с величайшим уважением упоминаются в настоящем исследовании? Гердер доказывал, что чудо языка состоит именно в том, что он является, с одной стороны, общедоступным инструментом, а с другой стороны - позволяет нам выразить наши самые глубокие и личные чувства. Именно это заставило Гердера даже видеть в языке модель свободного и справедливого общества. Ведь если бы законодательство столь же успешно, как и язык, соединяло универсальность и индивидуальность (и уважение к ней), то камень мудрости, который всегда тщетно искали политические философы начиная с Гипподама Милетского, был бы наконец найден. Ведь тогда мы знали бы, как преодолеть вечное противостояние между индивидом и обществом, между частным и публичным, между свободой и принуждением, что всегда было целью политической мысли.

120

Глава II. ОТ ЯЗЫКА К ОПЫТУ

Очевидно, что здесь мы далеко уходим от патетической картины языкового «фашизма», которую нарисовал Барт.

Тем не менее ницшевский и бартовский образ «тюрьмы языка» достаточно внушителен, чтобы вызывать наше беспокойство. Ведь разве все мы не чувствуем, что язык *испытывает* трудности, когда сталкивается с искусством, с живописью, с музыкой, с миром любви (и ненависти), со всеми нашими самыми сильными и личными чувствами - и с нашим опытом¹⁴? А что же животные и дети, которые еще не обрели способность к речи? Должны ли мы, потакавая империализму языка, обречь их на существование в том мире простых автоматов, к которому Декарт отнес всех животных, поскольку они не обладают *res cogitans*?* Поэтому вполне возможно, что в метафоре «тюрьма языка» есть все же доля истины. И вот, поскольку Рорти в борьбе против трансцендентализма так часто прибегает к помощи Гадамера¹⁵ (в работе «Философия и зеркало природы») и Деррида (в «Последствиях прагматизма» и позднейших сочинениях), то разве не естественно спросить себя теперь, можно ли ждать какой-то помощи от этих философов? Конечно,

экстремизм, свойственный Деррида, наводит на мысль, что этот автор более расположен иметь *le courage de ses opinions****, нежели «le bon Richard»***, а если говорить о Гадамере, то его мысль погружена в историзм - и поэтому не следует ли ожидать, что он больше сочувствует делу опыта? Вообще говоря, в этих двух философах Рорти привлекал антитрансцендентализм, который он справедливо усмотрел в их работах. Поэтому давайте последуем за интуициями Рорти и сделаем их своими проводниками.

Но, как мы увидим, не приходится ждать помощи от этих философов. Гадамер и Деррида не меньше, чем Рорти, ставят нас перед парадоксом, соединяя отрицание трансцендентализма с осуждением разрыва между языком и опытом. И конечно, вызывает

* Мыслящая вещь, **сознание** (лат.).

* Смелость иметь **свои** мнения (франц.). *** Добрый Ричард (франц.).

121

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

сожаление, что высвобождение философии из тисков трансцендентализма, которое мы наблюдаем в их сочинениях, производит такое ничтожное изменение, что мир истории, репрезентации, нашего восприятия искусства, музыки и самых экзистенциальных сторон *condition humaine** остается столь же необъяснимым и столь же лишенным философского интереса, как и в пору расцвета логического позитивизма. Это похоже на то, как если бы мы освободились от цепей, но все еще продолжали совершать те движения, какие делали в тюрьме - в тюрьме языка. Но можно нарисовать даже более мрачную картину. Можно сказать, что в дни логического позитивизма было по крайней мере ясно, кто - друг, а кто - враг. И даже это было утрачено у Рорти, Деррида и Гадамера. Ведь линия фронта между теми, кто действительно хотел серьезно заниматься историей, гуманитарными науками и политическими реалиями настоящего и будущего, и теми, у кого перед глазами было только естествознание, теперь, видимо, тоже была стерта.

Задумаемся над этим. Атака на трансцендентализм с необходимостью должна была принять форму разрушения барьера между языком и миром. Ведь вот что всегда давало пищу эпистемологии: (эпистемологический) трансцендентализм рассматривал вопрос о том, как соотносятся вещи со словами - и очевидно, что этот вопрос имел смысл только при допущении существования четкого барьера, отделяющего язык от мира. Следовательно, расправа с трансцендентализмом привела к смешению языка и мира; отныне язык стал просто еще одним инструментом для «совладания» (*coping*) (любимый термин Рорти в этом контексте) с проблемами человеческого существования, не отличающимся от других инструментов - молотков, отверток, зданий, телевизоров, самолетов и компьютерных программ - всех тех вещей, которые мы без колебаний рассматриваем как предметы мирового инвентаря. И вот, если мы натурализуем семантику путем отказа от

Человеческое состояние (франц.). - Прим. ред.

122

Глава II. ОТ ЯЗЫКА К ОПЫТУ

трансцендентализма и рассматриваем язык просто как еще один предмет этого инвентаря, то оказывается, что язык точно так же вплетен в каузальную ткань мира, как молотки и отвертки. Это имеет два следствия. Во-первых, как охотно подчеркивает Рорти, в рамках этой картины уже нет смысла проводить различие между естественными и гуманитарными науками. Ведь в обоих случаях язык является просто инструментом для прагматистского «совладания с миром», и причинное взаимодействие между языком и миром является последней и единственно интересной вещью, о которой мы можем говорить в связи с тем, как этому инструменту удастся доставить нам те блага, каких мы от него ожидаем. Поэтому дискуссии о том, что является (или не является) специфическим для гуманитарных наук, становятся в таком случае совершенно бессмысленными. Но, во-вторых, натурализация семантики, вытекающая из отрицания трансцендентализма, предполагает также, что не может быть никаких пустот в причинных отношениях между языком и миром (ибо какой же зазор может существовать в причинной связи между молотками, гвоздями и досками, которые мы сколачиваем с их помощью?). И если нет никакого забора в причинных отношениях между языком и миром, то наш *опыт* должен отражать это отношение между языком и миром. Следовательно, никакое содержание опыта не могло бы выскользнуть из континуума языка и мира - и этот факт безвозвратно запер бы опыт в стенах языка. Ведь если бы было иначе, то восприятием *чегомог* бы быть опыт, учитывая факт отсутствия малейшего зазора в континууме причинного взаимодействия между языком и миром.¹ Иначе говоря, в результате натурализации семантики (вытекающей из отрицания эпистемологического трансцендентализма) опыт снова заключается в те же самые границы (языка), что и под властью эпистемологии. Тем самым

нежеланное наследие трансцендентализма переносится в посттрансценденталистскую философскую мысль. И снова границы языка представляются нам границами опыта; и снова наши надежды на разведение языка и опыта оказываются тщетными¹¹.

123

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

Итак, переходя далее, как и было обещано, к Гадамеру и Деррида, я скажу о Гадамере совсем кратко, поскольку его взгляды будут обсуждаться более подробно в пятой главе. Гадамер идет по пути, противоположному тому, который избирает Рорти. Ведь, в отличие от Рорти (который упоминает понятие опыта лишь мимоходом¹⁷), Гадамер отлично понимает проблему опыта, специально подчеркивает, каким образом язык может попирать опыт, и утверждает, что мы можем даже усмотреть здесь вечный конфликт между языком и опытом: «Мы знаем, как помогает нам справиться с опытом его языковая фиксация. Она как будто отдаляет от нас угрожающую, ошеломляющую нас непосредственность этого опыта, придает ей должные пропорции, делает ее доступной сообщению и тем самым как бы подчиняет нам»^{1*}.

Здесь затронута самая сердцевина проблемы, и я совершенно согласен с каждым словом в приведенной цитате. Там, где есть язык, нет опыта, а там, где есть опыт, нет языка¹⁹. Гадамер здесь гораздо более отчетлив, чем Рорти или Деррида. И можно догадаться, что Гадамер, *nourri dans k serail** историзма и погруженный во всю истористскую традицию начиная с ее зарождения в XVIII веке и до ее переплетения с экзистенциализмом Хайдеггера, был, в отличие от этих двух философов, крайне чувствителен ко всей драме борьбы между языком и опытом. Тем более разочаровыва ет, что Гадамер не меньше, чем Рорти, готов пожертвовать опытом ради языка. Или, скорее, мы, к своему великому удивлению, обнаруживаем, что Гадамер проявляет в этом вопросе даже большую беззаботность и недалковидность, чем Рорти. Ведь если Рорти подводит нас к этому вечному настоящему, лежащему в основе всякой истории, следуя юмистскому пониманию принципа благожелательности, и таким образом сохраняет в своем объяснении тень реальности вне и помимо языка, которая может служить неким якорем для опыта, подлинного или обманчивого, - то в объяснении Гадамера реальность должна отказаться от всех своих

Вскормленный в серале (франц.). - Здесь и далее: прим. перев.

124

Глава II. ОТ ЯЗЫКА К ОПЫТУ

притязаний в пользу (языка) *Wirkungsgeschichte**, т. е. в пользу истории того, как на протяжении столетий осуществлялась интерпретация текста.

Так что для Гадамера нет ничего помимо этих историй интерпретации, помимо языка интерпретации, в котором, как в капсуле, содержатся эти истории. Мы можем постичь прошлое лишь постольку, поскольку оно сводится к «языку» этих историй интерпретации, тогда как само прошлое (которому эти истории обязаны своим существованием) уже не играет никакой роли в повествовании Гадамера. Вся история, вся ее драма, ее трагедии, триумфы и величие, таким образом загоняется в тесные рамки того, как она интерпретировалась на протяжении веков на языке историков. Нам остается теперь только язык, только язык историков - вот мир, в котором мы действуем, и вне его ничего нет. Очевидным следствием является то, что, как подчеркивает Гадамер в третьей части «Истины и метода», мы можем понять прошлое лишь постольку, поскольку оно услужливо принимает облик языка. Значит, язык есть «das Haus des Seins das verstanden werden kann» («Дом Бытия, которое может стать понятным»), как говорит Гадамер; а то, что находится вне «дома языка», неизменно превышает наше понимание. Можно ли вообще быть дальше от мысли Буркхардта: «То, что было некогда радостью и страданием, должно теперь стать знанием»²⁰, - содержащей столь волнующее признание, что главная проблема историка состоит в том, чтобы как-то перевести кровь и слезы; радости и страдания человеческого существования на подконтрольный и дисциплинированный язык историка. Конечно, это почти невыполнимая задача, если она вообще была поставлена. Но тем не менее это некое описание задачи историка, указывающее на то, что его успехи (и неудачи) должны располагаться на траектории между опытом и языком. Итак - мы снова заключены здесь в тюрьму языка, как уже это было в случае Рорти и еще будет, как мы увидим, в случае

Действенная история (нем.).

125

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

Деррида. Опыт, *Erfahrung*, снова приводится в жалкое, темное и неприкаянное состояние, подобно *Ding an sich** кантовского трансцендентализма, и в основном - по той же причине. Так что Гадамер, критикуя трансцендентализм²¹, парадоксальным образом участвует, в конечном счете, в

мощении дороги к его окончательному и последнему триумфу. Прежде чем перейти к Деррида, вспомним, что его философию часто называют «постструктуралистской», а следовательно, мы не можем должным образом обсуждать взгляды Деррида, не принимая в расчет то, чем он обязан структуралистской традиции, основанной Соссюром. Так вот, самое поразительное различие между концепциями «знака» у Фреге и Соссюра (различие, которое объясняет большинство трений и недоразумений между англосаксонской философией языка и французским (пост)структурализмом) состоит в том, что Соссюра не интересовало экстенциональное измерение знака. С точки зрения Соссюра²², знак является соединением означающего (слово, звук, который мы произносим, когда говорим слово, образ и т. д.) и означаемого (того, что означающее «замещает»). И я намеренно употребляю несколько неясный термин «замещает», для того чтобы показать, что Соссюр не делает здесь четкого различия между значением и референцией: означающее может «замещать» и то, что представлено знаком, и его значение. Очевидно, что проводимое Фреге различие между *Sinn*** и *Bedeutung****, между смыслом и значением, между значением и референцией, между интенционалом и экстенционалом, или между коннотацией и денотацией, призвано было устранить именно эту двусмысленность.

Отсюда вытекают два следствия. Во-первых, при переходе от идиолекта англосаксонской философии (языка) к идиолекту (пост)структурализма всегда есть опасность попасть в предатель-
* Вещь в себе (нем.), ** Смысл (нем.), *** Значение (нем.).

126

Глава II. ОТ ЯЗЫКА К ОПЫТУ

скую ловушку смешения языков и неясности относительно должного значения понятий референции и значения. Во-вторых, мы должны понимать, что референциальное измерение знака (или языка вообще) - вопрос, который остается более или менее открытым или нерешенным в (пост)структуралистской традиции. С фрегеанской точки зрения это, конечно, непростительная слабость. Но эти колебания вполне могут иметь преимущества, когда (пост)структуралистское понятие знака применяется в гуманитарных науках, поскольку референция здесь глубоко проблематична²³. Пытаясь понять логику гуманитарных наук, лучше всего начать, следовательно, с понятия знака, которое, насколько это возможно, свободно от априорных допущений о референции²⁴, - тогда то, как мы понимаем это понятие, не окажет негативного воздействия на наши подходы к проблеме референции. Действительно, если англосаксонская философия языка не достигла никаких успехов в разъяснении логики гуманитарных наук, то причина этого, на мой взгляд, состоит в том, что в ней всегда предполагается концепция референции, которая восхитительно соответствует нашим самым обычным употреблениям языка (и его употреблению в естественных науках). Однако то, что здесь нерелексивно предполагается, автоматически мешает нам продвинуться вперед в изучении того, как референция функционирует в гуманитарных науках и, в частности, как в них соотносятся репрезентируемое и его репрезентация. С другой стороны, я не могу утверждать, что структуралистская концепция знака была бы свободна от своих проблем, будучи применена в гуманитарных науках. Отнюдь нет. Ведь отсутствие ясного и общепризнанного определения референциальности знака оказалось богатым источником необоснованных спекуляций теоретиков-(пост)структуралистов, и вполне можно сказать, что главным образом это является причиной раздражения, какое (пост)структурализм справедливо вызывал у философов языка аналитической школы. Хорошим примером превосходства, каким иногда может обладать соссюровское понятие знака над понятием знака у Фреге, яв-

127

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

ляется постструктуралистская концепция интертекстуальности. Если отбросить ее менее существенные свойства, интертекстуальность сводится к идее, что языковое значение - а следовательно, значение литературных или исторических текстов - является интертекстуальным в том смысле, что значения взаимно определяют друг друга. Если взять пример из истории, то значение одной конкретной репрезентации Французской революции не определяется исключительно *этой* репрезентацией как таковой, но также тем, что *другие* репрезентации Французской революции сообщают об этой наиболее возвышенной исторической драме. Все, кто знаком с реалиями историописания, знакомы с этим в высшей степени специфическим феноменом, который поначалу так противоречит интуиции. Структурализм объясняет этот феномен с учетом того факта, что мы *узнаем* знаки благодаря их отличию от других знаков; например, мы узнаем букву *B* не потому, что тщательно изучили *этот* знак, но потому, что мы

сразу же видим, чем он (структурно) отличается от других, структурно весьма близких знаков, таких как *p*, *q*, *d* или *o*. Нелегко понять, как можно было бы объяснить этот феномен, основываясь на фреге-анском понимании знака: ведь здесь референция и значение в принципе могут быть установлены независимо от того, как *другие* знаки соотносятся с реальностью (частями ее). И это, видимо, предполагает, что понятия знака у Соссюра и у Фреге разделяет непреодолимая бездна (хотя, мне кажется, в конечном счете она *может* быть преодолена²⁵).

После отступления в область структурализма я возвращаюсь к Деррида. Здесь я не смогу, пожалуй, воздать должное его грандиозному и многообразному творчеству и поэтому ограничусь так называемым деконструктивизмом, который обычно ассоциируется с его именем. К данному контексту имеет отношение следующее. Во-первых, структуралистская концепция интертекстуальности, которую мы только что разъяснили, принимается также в деконструктивизме. Но, во-вторых, та мысль, что значение текста начинает существовать благодаря его отличиям от других тек-

128

Глава П. ОТ ЯЗЫКА К ОПЫТУ

стов, относится здесь к одному и тому же тексту. Иными словами, высказывается парадоксальная мысль, что значение текста обнаруживается в том, чем он отличается от самого себя. Но на каком основании можно сказать, что текст отличается от самого себя? Ответ заключается в понятии контекста. Часто говорят, что, для того чтобы понять текст, мы должны поместить его в (надлежащий) контекст. Например, чтобы постичь значение «Левиафана» Гоббса, мы должны поместить его в контекст религиозных гражданских войн XVI-XVII столетий. И мы, следовательно, припишем этому тексту его значение, определив его место в сети трений и противоречий между самим текстом и этим конкретным контекстом. Ведь эта сеть - ментальный мир, в котором родилась политическая мысль Гоббса. Итак, обычно контекст является чем-то внешним для текста как такового. А Деррида выдвинул революционное предложение - считать, что текст составляет свой *собственный* контекст. Таким образом все трения и противоречия между текстом и контекстом - и это поможет нам прояснить значение текста - втягиваются в данный текст *как таковой*. В результате эти трения и противоречия становятся отныне частью самого текста; текст отныне уже не сообщает одно унитарное и связанное значение, но разделяется внутри себя и против себя. И в этом отношении имеет смысл сказать, что текст отличается от самого себя.

С точки зрения борьбы между языком и опытом, которая составляет тему данной главы, деконструктивизм является многообещающим, но и, в конечном счете, вызывающим разочарование предпринятием. Он многообещающ, поскольку тот факт, что текст и язык таят в себе расхождения с самими собой, по-видимому, оставляет место для опыта чтения текста в собственном смысле слова. Ведь расхождение текста с самим собой предполагает разрыв в листе языка, который в противном случае остается однородным; это означает, что разрыв или прерывность на уровне языка имеет в опыте свой естественный эквивалент. Ведь разве не естественно направить опыт (чтения) текста, как

129

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

мы понимаем его в этой главе, по «следам» этих разрывов, того, что отложилось в тексте после этих междоусобных войн, туда, где язык проиграл войну, какую вел против самого себя? В натурализованной семантике Рорти с ее непрерывным причинным взаимодействием языка и мира и в тихом и непритязательном самоувековечении *Wirkungsgeschichte* Гадамера мы не найдем ничего, что хотя бы отдаленно напоминало драматизм этих междоусобных войн в тексте. Следовательно, может показаться, что Деррида подошел к опыту в нашем понимании ближе, нежели Рорти и Гадамер.

Может быть, это и так. Но это не означает, что деконструктивизм действительно открыт для понятия опыта. Сам Деррида говорит об этом необычайно откровенно. Уже в книге «О грамматологии» он отвергает опыт как «приводящее к недоразумениям» понятие, которое «принадлежит к истории метафизики, так что пользоваться им можно, лишь одновременно "вычеркивая" его (*sous rature*)»²⁶. И он также дистанцируется от феноменологии, критикуя последнюю за чрезмерную увлеченность понятием опыта. Для того чтобы понять, почему Деррида никогда не испытывал искушения выразить деконструктивистское прозрение расхождения текста с самим собой в терминах опыта, мы должны заметить, что (интер) текстуальны и конфликт никогда не наводил Деррида на мысль о необходимости выйти за рамки (уровня) текста. Если сказать точнее, в деконструктивизме расхождения текста с самим собой никогда по-настоящему не сталкиваются

нас с измерением *невысказываемого*, того, что невозможно выразить в языке, - а на деле только это приблизило бы нас к тому, с чем вообще имеет дело опыт. То, что должно быть сказано, иногда бывает сказать очень трудно, и поэтому требуется говорить вновь и вновь - отсюда бесконечная логорея (logorrhea) Деррида, - но Деррида никогда в отчаянии не воздевает руки к Небесам, оттого что его опыт чтения превосходит то, что он хочет сказать. Когда деконструктивисты скажут о тексте то, что они должны были сказать о нем, это, по их мнению, как раз и бу-

130

Глава II. ОТ ЯЗЫКА К ОПЫТУ

дет тем, что следовало или можно было сказать о тексте, пусть это окажется сколь угодно недостаточным. И поэтому то, что они смогут сказать о нем, будет полностью «адекватным». И когда они заканчивают говорить, все, что нужно было сказать, оказывается сказанным. Конечно, в деконструктивизме значения можно бесконечно умножать, поскольку расхождения текста с самим собой производят все новые расхождения. Но, как и можно ожидать от традиции, которая одерживает свои победы под известным лозунгом «il n'y a pas dehors texte»*, деконструктивизм ни в коем случае не допускает, что какая-то фаза непрерывного процесса умножения значений могла бы вывести нас наружу, вонне того, что может быть выражено в языке. Больше того, если бы такая фаза действительно заявила о себе, умножение значения неожиданно прекратилось бы - ведь только то, что может быть выражено с помощью языка, может обеспечить продолжение этого процесса. И хотя в деконструктивизме взаимодействие текстов с текстами и текстов с самими собой может чрезвычайно усложниться, мы никогда не дойдем до той стадии, когда язык уже принципиально непрозрачен для самого себя. Поэтому деконструктивизм с необходимостью исключает условия, требующиеся для возможности опыта; деконструктивизм придает большое значение семантическим трениям и конфликтам и является в высшей степени восприимчивым к ним, но эти напряженности и конфликты никогда не указывают на измерение, внешнее по отношению к их языковым окружностям, и они всегда могут быть поняты в собственных, чисто языковых терминах". Или, если воспользоваться терминологией, которая будет принята в последних главах этой книги, деконструктивизм, хотя он явно заострен в этом направлении (и это меня в нем восхищает!), никогда на самом деле не заботится о снискании себе ауры *возвышенного* - но именно это и дает нам опыт (как он понимается здесь) в его чистейшем проявлении^{21*}.

* Нет ничего вне текста (*франц.*).

131

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

ОПЫТ И ТЕКСТ: ТРИ ФАЗЫ

В предыдущем разделе мы показали, как в сочинениях Рорти, Га-дамера и Деррида опыт (и нетекстовая историческая реальность) был в конечном счете оттеснен лингвистическим или текстовым трансцендентализмом. В оставшейся части этой главы я хочу выполнить некоторую предварительную работу, подготовить почву для того, что более детально будет рассмотрено в следующих главах. Иными словами, я хочу объяснить, как мы оказались в тюрьме языка, и надеюсь сделать это таким образом, чтобы показать, как мы могли бы снова выйти на свободу и в каком смысле понятие опыта может служить нашим проводником на пути к свободе. И, как часто бывает в таких ситуациях, многое, если не все, зависит от того, с чего мы начнем повествование. Например, если мы начнем с конца XVII века, то наш рассказ неминуемо станет повторением истории, рассказанной в предыдущей главе, и того, что уже было сказано в данной главе. Для того чтобы избежать этого, нам следует вернуться в чуть более раннее время и рассмотреть, как Запад относился к текстам начиная со Средневековья и кончая гуманистами XV-XVI веков²⁹. Средневековые схоласты и гуманисты эпохи Возрождения, пожалуй, даже лучше нас осознавали проблемы, которые ставит перед нами текст. И, безусловно, к тексту никогда не относились более серьезно. Тексты переписывались с поразительной тщательностью, серьезно обсуждались, и попытки воздать должное тексту предпринимались не просто из академического интереса (как в наше время), но даже, как считалось, должны были оказывать влияние на спасение отдельного верующего и христианства в целом. Обсуждение текста обычно принимало форму комментария - конечно, я хорошо понимаю, что это является безответственным упрощением, но давайте тем не менее воспользуемся им как отправной точкой. Комментарии могли иметь разные формы. Когда печатные книги стали широкодоступны, комментарий стал часто принимать форму, которая ассоциируется с этим термином в на-

132

Глава II. ОТ ЯЗЫКА К ОПЫТУ

ше время. Другими словами, в первую очередь заботились о том, чтобы текст был представлен в оптимальной форме с филологической точки зрения, а затем добавляли ученые ссылки на соответствующие места в других сочинениях. Каждый текст таким образом становился узелком в сети истины, покрывающей мир.

Но больший интерес, в контексте данного обсуждения, представляет более старый, средневековый вариант комментария. Я имею в виду длительную средневековую традицию так называемого *quaestio**, которая играла важнейшую роль в школах XII-XIII столетий. В русле этой традиции обсуждались значения слов и предложений - путем сравнения авторитетных источников друг с другом с использованием логики и семантики, -и после тщательного, точного изложения того, что можно сказать в защиту или против содержащихся в тексте положений, учитель наконец разрубал гордые узел и оглашал собственное мнениеTM. С эпохи позднего Средневековья сохранились многие школьные комментарии, записанные лучшими студентами и их преподавателями. В данном контексте нам интересны два аспекта такого рода комментариев. Прежде всего, производство такого комментария было по существу социальным процессом и должно было быть таковым: полагали, что индивидуальный ум легко сбивается с пути, что выяснилось благодаря зачастую идиосинкратичным прочтениям Священного Писания египетскими отшельниками и отцами-пустынниками IV-V столетий. Это было фактически одной из главных причин введения подконтрольного обучения как в монастырях, так и, начиная с XII века, в соборных школах и нарождающихся университетах. Контролируемое обучение в условиях характерной для религиозной общины публичности рассматривалось как лучшая гарантия единообразной интерпретации текста, как священного, так и мирского. Следовательно, не было уверенности в том, что в душе отдельного индивида имеется надежный Спорный вопрос (*лат.*).

133

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

компас, который управлял бы всеми его умственными движениями во время чтения текста³¹.

Однако это еще не вся истина, и поэтому я перехожу ко второму замечанию. Не следует заключать из сказанного, что индивидуальное «восприятие» («*experiens*») текста всегда и при всех обстоятельствах вызывало полное неприятие. В Средние века всегда было мощное подводное течение мистического переживания (*experiens*) религиозной истины; и иногда оно выходило на поверхность, как, например, у Бернара Клервоского. Но существовали определенные более или менее четко очерченные границы для признания индивидуального опыта или вдохновения. Например, записывая свои мистические «переживания», Бернар Клервоский старался придать им форму притч Соломона. Тем самым «индивидуальность» его религиозного опыта смягчалась, и это давало его сочинениям видимость простого продолжения или даже эманации текстов, которые были уже известны и признаны религиозным сообществом.

Речь шла только о соответствии риторическим требованиям эпохи. Здесь более важна и интересна средневековая концепция (священного) текста и его статуса - концепция, которая впоследствии оказалась приемлемой и для большинства гуманистов раннего Возрождения. Решающей является та мысль, что текст есть слово, произнесенное самим Богом, и что он обладает поэтому первенством по отношению к реальности и к читателю этого текста. Текст и язык предшествуют реальности, поскольку именно Слово Божье сотворило реальность. Вандерйахт выражает это следующим образом: «Это не язык является метафорическим, но мир, каким мы его знаем, является несовершенной метафорой реального мира Слова»⁴². И поскольку текст в качестве собственного Слова Божьего составляет реальность *par excellence**, он обладает также абсолютным первенством перед своим читателем: ведь если реальность - репрезентация текста, а не текст - репре-

По преимуществу (*франц.*).

134

Глава II. ОТ ЯЗЫКА К ОПЫТУ

зентация реальности, то читатель может воздать должное тексту лишь путем преобразования реальности собственной личности в реальность текста. Только этот перенос и погружение собственной индивидуальности читателя в реальность текста могут адекватно выразить его понимание того, что реальность, а значит, и он сам суть простые отражения или репрезентации Слова*³. Иначе говоря, читателю не позволено - да он даже и не может - обладать интерпретативной автономией относительно текста. *Текст, так сказать, никогда не является вещью в уме читателя; скорее напротив - читатель находится или должен находиться «в» тексте.* Текст не есть интеллектуальная сущность, с которой можно делать разные вещи; когда читатель правильно читает текст, он «участвует» в тексте, так сказать, в значительной степени подтверждая аристотелевское определение знания - как отождествления познающего субъекта с познаваемым объектом³⁴.

Отсюда вытекают два следствия. Прежде всего, теперь нам понятно, почему Бернар Клервоский, выражая и

вербализуя свои религиозные переживания, желал полагаться на существующую идиому или словарь. Использование лексики Притчей Соломоновых призвано было полностью удалить из его текста предосудительную индивидуальность - индивидуальность, которая могла, как казалось, воспрепятствовать или даже помешать приближению, приобщению читателя к Слову¹/ Божьему. Короче говоря, все следы, которые могли бы свидетельствовать об использовании источников, чуждых собственно Слову Божьему, должны были быть тщательно стерты. Другое следствие тесно связано с первым. Если текст оставляет место только для Божественной личности (а не для индивидуального автора текста), то имеется одна и только одна личность, общая для всех (религиозных) текстов. Но если это так, то отсюда следует, что не может быть такой вещи, как текстовая «индивидуальность», которая могла бы ограничивать тексты друг от друга. Для средневекового сознания текст является, так сказать, «видовым понятием» (обозначающим такие субстанции, как «камень», «золото» или «плоть»), а не

135

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

«исчисляемым существительным» (таким как «дом», «кольцо» или «человеческое существо»), которое обозначает узнаваемые индивидуальные вещи. Поэтому понятие «значение текста» в том смысле, в каком мы научились понимать это выражение, связывая его с индивидуальным значением, вкладываемым в индивидуальные тексты, - будет термином, который отсутствует в словаре средневековой семантики. И это означает, в свою очередь, что «интерпретация» в нашем современном (modern(ist)) смысле этого слова является практикой, неизвестной средневековому сознанию. Для средневекового сознания существует один и только один аналог того, что мы, современные люди (modern(ist)s), называем «текстом», - это текст, написанный Богом и проявляющий себя во всех своих многочисленных вариациях³⁵.

Все это изменилось с рождением современного (modern(ist)) сознания в XVII столетии - и это подводит нас ко второй фазе в истории интерпретации текста. Как блестяще показал сам Рорти в книге «Философия и зеркало природы», современное (to-dern(ist)) сознание было результатом движения ухода, или *ana-chooresis**: познающий субъект ушел от прежнего прямого и тесного контакта с миром, о котором писал Аристотель в трактате «О душе», во внутреннее святилище декартовского и кантовского трансцендентального субъекта - породив тем самым все те вопросы об отношении между реальностью и трансцендентальным субъектом, которые столь напряженно обсуждали философы начиная с XVII века³⁶.

И хотя сам Рорти не рассматривает эту проблему, следует заметить, что по существу то же самое произошло в области гуманитарных наук и интерпретации. После отказа от аристотелизма и введения картезианского *эго* в модель, используемую западным человеком для изучения своего отношения к миру, чтение текста уже не могло рассматриваться как приближение или приобщение к тексту, каковым оно еще могло быть для гуманистов XVI века.

Уход, отшельничество (*др.-греч.*). -Прим.

136

Глава II. ОТ ЯЗЫКА К ОПЫТУ

Чтение было теперь по существу делом трансцендентального субъекта, уже не способного потеряться в тексте или слиться с текстом, что требовалось от читателя до Нового времени; чтение было теперь делом субъекта, который всегда остается отдельным и внешним по отношению к тексту. И в то время как эпистемологический барьер, который был возведен отныне между субъектом и объектом, (на стороне субъекта) поставил субъекта в такое положение, из которого идентификация с текстом уже никогда не могла быть достигнута, на стороне объекта это привело к созданию (понятия) значения текста. Текст получил отныне невообразимую глубину, в которую, из-за ее чисто философского происхождения, никогда не мог бы проникнуть человеческий ум. {Отныне он приобрел качества того, что Кант назовет «ноуменальным».)

Действительно, как и можно было ожидать, в области гуманитарных наук введение трансцендентального *эго* привело практически к таким же проблемам, как в западной эпистемологии. Картезианство вызвало отчуждение повседневной реальности от познающего субъекта (отчуждение, которое было на самом деле условием возможности современной науки), и точно так же тексты приобрели теперь, вместе со «значением», ауру «ноуменальной» таинственности, какой прежде никогда не обладали. И отныне стали необходимы разнообразные изощренные методики - со всем их сложным и часто до смешного громоздким философским инструментарием, - для того чтобы вновь получить доступ к странной текстовой реальности, которая стала существовать вследствие *anachooresis* трансцендентального *эго* Б его *forum internum*. Перед герменевтикой встала задача разъяснить, как, тем или иным образом, мы могли бы вернуть себе понимание значения текста *tant bien que mal**. Но так же, как оказывается необратимым отчуждение познающего субъекта от реальности, вызванное картезианским и кантианским

трансцендентализмом {по меньшей мере до тех пор, пока мы упорно задаем себе картезианские Кое-как, с грехом пополам (франц.). - Прим. перев.

137

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

и кантианские вопросы), точно так же герменевтика в течение двух столетий пыталась построить мост над пропастью, которую она заботливо сделала непреодолимой несколько столетий тому назад. В конце концов, ноумен есть ноумен есть ноумен и т. д. (если перефразировать Гертруду Стайн*). И, таким образом, герменевтика, семантика, семиотика и т. д. ненамеренно пытаются не столько показать нам путь к значению текста, сколько разъяснить, почему мы всегда и неизбежно обречены упускать это значение. В основании (или, скорее, в итоге) всех этих вариантов герменевтики мы найдем «политику культурного отчаяния», вызванного нашим неисполнимым желанием перепрыгнуть через собственную герменевтическую тень. И, как мы видели, все это достигло апогея в сочинениях Гадамера и Деррида. В конечном счете *Wirkungsgeschichte* Гадамера - не что иное, как признание в бессилии. Из него не вытекает никакого реального «руководства по использованию» текста; оно просто повторяет тот неопровержимый факт, что тексты в прошлом интерпретировались по-разному, и затем рекомендует нам довольствоваться этим и не искать большего. Кроме того, как мы только что видели в предыдущем разделе, гадамеровская критика трансцендентализма привела к непредусмотренному результату - к окончательному триумфу трансцендентализма. Ведь недостижимость *mens auctoris*** , которая столь красноречиво и убедительно доказывалась Гадамером, есть не что иное, как запоздалое «эхо» отчуждения текста от читателя, вызванного воцарением трансцендентализма три столетия назад. И критика «метафизики присутствия» у Деррида, как тоже было показано в предыдущем разделе, есть просто еще одно «эхо» этого выхода трансцендентального субъекта из мира общедоступного значения, в котором средневековые схоластики и гуманисты эпохи Возрождения

* Анкерсмит здесь имеет в виду известное выражение Гертруды Стайн: «роза есть роза есть роза». - *Здесь и далее: прим. ред.*

** Намерение автора (лат.).

138

Глава П. ОТ ЯЗЫКА К ОПЫТУ

обычно переживали столь интенсивное и многообещающее взаимодействие с текстом. Действительно, если бы не трансцендентализм, то не было бы ни герменевтики, ни проблем интерпретации; и все наши труды и заботы о том, как следует интерпретировать тексты, лишь доказывают, насколько сильно мы все еще околдованы современным (modern(ist)) понятием картезианского субъекта. Поняв это, мы осознаем, что совет Рорти заменить Декарта и Канта Гадамером и Деррида является фактически советом заменить Дьявола Вельзевулом.

ТРЕТЬЯ ФАЗА:

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ

И ПО ТУ СТОРОНУ ОТ НЕГО

Трансцендентализм пришел к рефлексии о гуманитарных науках в своих многочисленных обличьях - вспомним здесь герменевтику, структурализм во всех его вариантах, семиотику, постструктурализм, деконструктивизм, риторику, тропологические изыскания и т. д. Но все они имеют две общие черты. Во-первых, для них характерно сомнение в том, что мы способны к непосредственному опыту переживания текста, что мы способны понять текст в «наивной» встрече с ним, не применяя ни одно из технических средств, изобретенных герменевтами и их коллегами за последние два столетия. Во-вторых, они постулируют, что текст обладает неким скрытым значением, которое может быть постигнуто только с помощью этих технических средств. Последние должны служить своего рода *интерфейсом*, позволяющим тексту предстать перед читателем в такой форме, которая допускает рациональный анализ. Поэтому, критикуя здесь трансцендента-листскую традицию, я предлагаю фактически полностью отказаться от этого интерфейса, какую бы форму ни придавала ему трансценденталистская традиция, и основываться исключительно на нашем *опыте восприятия текста*.

139

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

Выступив с таким же предложением несколько лет тому назад, для того чтобы избавить понятие опыта от презрения, с каким его обычно воспринимают в наши дни, Патнэм сказал, что это предложение несомненно будет понято как призыв «вернуть философию в детство»[^]. И я не рассчитываю, что мой призыв покончить с трансцендентализмом и сдать герменевтику, (пост)структурализм, деконструктивизм и т. д. в лавку интеллектуальных древностей встретит теплый прием у большинства коллег. Несомненно, они тоже захотят обвинить меня в том, что стремлюсь «вернуть в детство» наше мышление о природе гуманитарных наук, - а это, помимо прочего, грозит оставить нас всех без работы. Спешу добавить, что по крайней мере последняя часть обвинения была бы совершенно несправедливой. Ведь многие традиционные вопросы, которые можно задать об истории как дисциплине, даже в случае отказа от трансцендентализма несколько не утратят актуальности - таковы, например, проблема природы (исторической)

репрезентации, историзма, опыта (что самоочевидно!), субъективности, того, что делает одну историческую репрезентацию некоторой части прошлого более совершенной, чем другая, и т. д. Должны быть отброшены только те теории, которые предписывают историку, как он должен интерпретировать тексты прошлого. Теоретик истории не должен вмешиваться в деятельность историка, но должен принимать ее такой, какова она есть, и ограничиваться размышлением о ней. И это весьма амбициозная задача - тем более что здесь нас ждет большая работа, которая уже слишком долго откладывалась, поскольку теоретики отдавали всю свою энергию конструированию абстрактных и претенциозных миражей, указывающих историкам, как они *должны* читать свои тексты.

Кроме того, подумаем с следующим. Возможно, кантианцы справедливо утверждают, что мы нуждаемся в некоей эпистемологической сетке для придания смысла природе (дерзну сказать, впрочем, что математика исполнила бы эту роль более успешно и более правдоподобно, чем те претенденты, которых эпистемоло-

140

Глава II. ОТ ЯЗЫКА К ОПЫТУ

ги выдвигали начиная с Декарта; ведь разве математика не является условием возможности научного знания, что признал уже Галилей?). Но почему вообще такие сетки требуются для понимания текстов, что заставляет нас искать их *здесь*, в мире гуманитарных наук? Давайте представим, что сторонники трансцендентализма в конечном счете правы и что сетки, составляющие трансцендентальные условия значения любого текста, действительно должны быть. Но если бы такие сетки действительно существовали, они были бы условием того понимания, которое демонстрирует текст историка в отношении некоторого текста, дошедшего до нас из прошлого, а не только данного исторического текста *как такового*. Но минутное размышление покажет, что уже одного этого достаточно, чтобы можно было говорить о непригодности этих сеток для понимания текстов, оставленных нам прошлым. Ведь если эти сетки действуют в историческом тексте как таковом и в собственном тексте историка *точно* таким же образом (а мы должны были бы признать, что это так, если бы универалистские претензии герменевтов и т. п. были действительно законными), то они *sui generis** никогда не могли бы способствовать тому, чтобы исторический текст обрел значение, и были бы поэтому совершенно бесполезны для понимания этого значения.

Для того чтобы понять это, вспомним сюжет о странном образом деформированных, вытянутых фигурах на картинах Эль Греко. Некоторые историки искусства доказывают, что Эль Греко сознательно изображал людей на сволах полотнах именно так, и на этом основании усматривают в его картинах некое особое значение (например, отзвук готической духовности в творчестве этого глубоко религиозного живописца). Другие историки искусства, однако, предложили вызывающе прозаическое объяснение: Эль Греко будто бы страдал дефектом зрения, что заставляло его видеть и изображать людей так, как он это делал. Они доказывали, далее, что из-за этого дефекта зрения Эль Греко видел вытяну-

* *Сами по себе* (лат.). - Прим, перев.

141

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

тые лица, изображенные на его картинах, точно так же как люди, не страдающие дефектом зрения, видят лица своих ближних. Поэтому сам Эль Греко мог не понимать, что он представляет человеческое лицо странным и необычным образом: ведь глядя на свои картины, он видел точно то же самое, что видим мы, глядя на лица друзей и родных. Этот дефект зрения, следовательно, действовал как своего рода эпистемологическая сетка, о существовании которой сам Эль Греко мог не подозревать, но которую *мы* собственно и воспринимаем, когда замечаем неизменное различие между тем, как мы видим человеческое лицо, и тем, как изображал его Эль Греко.

Предполагается, следовательно, что мы должны всегда четко сознавать присутствие (или же, возможно, отсутствие) таких «эпистемологических сеток» и то, как они заставляют нас смотреть на мир. Но очевидно, что этот аргумент неверен. Ведь даже если у Эль Греко был такой дефект зрения, он должен был бы *также* определять то, как он видел реальные человеческие лица (а не только то, как он изображал их на своих картинах). И тогда он не смог бы не заметить, что имеется неизменное различие между тем, как он воспринимает реальные человеческие лица, и тем, как он изображает их на картинах. Так что вполне возможно, что дефект зрения приводил к тому, что возникающие в уме Эль Греко представления о человеческом лице отличались от наших представлений, - но мы никогда не могли бы заключить о существовании этого различия из того, как он изображал человеческое лицо на своих картинах. Такие «эпистемологические» различия

между людьми автоматически погашают друг друга, так сказать, во взаимодействии (восприятия) изображаемого и его изображения, и поэтому у нас нет серьезного основания интересоваться ими. И так же обстоит дело с интерпретацией (или репрезентацией) текстов. Если историк А интерпретирует текст посредством интерпретативной сетки C^a , а историк В - посредством интерпретативной сетки C^b , то эти трансценденталистские сетки (вопреки ходячей мудрости) так же не соответствуют тому, как А и В

142

Глава И. ОТ ЯЗЫКА К ОПЫТУ

интерпретируют данный текст; так и наличие или отсутствие у Эль Греко дефекта зрения не имеет значения в споре между Эль Греко и другими (не страдающими таким дефектом) о том, правильно или неправильно он изобразил некоего человека. Конечно, возможны - и в высшей степени вероятны - споры о правильной интерпретации или репрезентации. Но эти споры будут с необходимостью независимы от сетки. Это будут дискуссии о различиях в том, как соответственно текст или человек были *восприняты* интерпретатором или живописцем, - и *эти различия* не могут быть сведены к различиям в интерпретативных или репрезентативных сетках.

Я прекрасно понимаю, что этот необычный аргумент будет встречен с недоверием и неприязнью. Ведь многие герменевты и участники дискуссий о субъективности историка всегда придавали большое значение интерпретативным сеткам и пропасти, которую они, как полагали, создают между историком и объектом его исследования. И одно правдоподобное возражение на мой аргумент было бы таково. Мы должны четко различать, с одной стороны, тексты, которые исследуем мы сами, и, с другой стороны, тексты, которые мы пишем, когда интерпретируем эти первые тексты, - и должны помнить, что их значения определяются разными семантическими «сетками». Например, можно было бы доказывать, что имеется абсолютно решающее различие с точки зрения уровня; что сам текст принадлежит к объектному уровню, тогда как его интерпретация должна находиться на метауровне, и что каждый из этих уровней обладает собственной трансцендентальной герменевтической логикой. В этом случае мы должны были бы принимать во внимание трансцендентальную логику интерпретируемого текста - по той же причине, по какой мы должны знать правила немецкой грамматики, если переводим текст с немецкого языка. Очевидно, это лишило бы остроты приведенный чуть выше аргумент, в котором я основывался на примере Эль Греко, - хотя и было бы достигнуто немалой ценой - жертвованием универсалистскими притязаниями, на которых

143

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

трансценденталисты всегда столь горделиво настаивали применительно к трансценденталистским схемам. Кроме того, принятие этой стратегии заставило бы нас погрузиться в сложный вопрос о том, что будет руководить нами в наших поисках «правильной» трансценденталистской сетки, после того как мы отказались от претензий на универсальность. Должны ли мы применять сетку x для автора XVII века и сетку y - для автора XVIII века (и, возможно, не применять никакой сетки для текстов, которые мы сами и наши коллеги пишем об этих великих умерших авторах)? Может быть, есть некая «суперсетка» или «мастер-сетка», которая помогла бы нам найти выход? А если так, то какого рода должна быть эта суперсетка? Точнее, не вернет ли нас это к универсалистской сетке, которую мы отвергли, когда рассматривали пример с Эль Греко? И как бы мы узнали, какую «локальную» сетку следует использовать, если мы еще не применили «правильную» локальную сетку к сочинениям великого умершего автора? Не предполагаем ли мы тем самым обладания того рода знанием, которым можем обладать только после того, как применили его? Поэтому, по мере того как эти вопросы приобретают ясные очертания, мы неминуемо увязаем в трясине неразрешимых проблем вроде тех, о которых говорят как о «Поправке 22»*.

Однако нам следует уяснить, что тексты никогда не писались в соответствии с такими сетками - в отличие от тональной музыки, которая, до Шёнберга, *действительно* создавалась в согласии с теорией гармонии. Я не знаю текста, который был бы написан с четкой целью - соответствовать сеткам или правилам, изобретенным герменевтами, (пост)структуралистами и или приверженцами другой литературной теории для того, чтобы понять значение текста. Пожалуй, автору вроде Борхеса подобные вещи мог-

В оригинале: «Catch 22». Речь идет о выражении, которое получило распространение благодаря одноименному роману американского писателя Джозефа Хеллера (1961) (ранее его название переводилось как «Уловка 22») и стало употребляться для обозначения запутанной и не имеющей рационального решения проблемы. - *Здесь и далее: прим. ред.*

144

Глава II. ОТ ЯЗЫКА К ОПЫТУ

ли бы прийти по вкусу; но такие тексты-пародии встречаются редко и всегда с легкостью узнаются. Следовательно, если мы читаем текст, исходя из того, что такие сетки в нем есть, то мы можем только заключить, что мы проецируем на него нечто не являющееся частью самого текста. Иначе говоря, в таком случае мы будем понимать значение текста как *функцию* сетки, которую мы проецируем на него. Интерпретация тогда будет практически тем же, чем является смотрение в зеркало - и мы никогда не увидим ничего, кроме нас самих, и так раз за разом, какой бы текст мы ни читали. В таком случае мы неминуемо виновны в субъективизме, который трансценденталисты всегда первыми готовы были порицать и единственным эффективным лекарством против которого считали свои технические схемы. Правда, в итоге может возникнуть некая иллюзия объективности, поскольку все историки, применяющие одну и ту же трансценденталистскую схему, придут к сопоставимым, а то и тождественным результатам. Но это действительно просто *иллюзия*, поскольку в таком случае мы будем снова и снова наблюдать непредъявленное «содержание» трансценденталистских «форм»¹¹⁸, которые мы применяем для понимания прошлого. Поэтому (герменевтический) трансцендентализм, вопреки его претензиям, не является надежным путем к объективности, но представляет собой систематизацию или кодификацию одного конкретного варианта субъективности (в следующем разделе я рассмотрю проблему объективности более подробно).

Но давайте вернемся к нашему вопросу, заданному чуть выше, и посмотрим, где мы окажемся, отбросив трансценденталистский подход к гуманитарным наукам. И, для начала, отвергнув дары, которые так щедро сулили герменевты, мы в сущности снова вернемся туда, где уже находились гуманисты XVI века, - поэтому я и начал рассказ об истории чтения текстов именно с них. Ведь, действительно, если больше нет «интерфейса», выступающего как непреодолимый барьер между нами и текстом, - если нет больше этой трансценденталистской диафрагмы, сквозь которую должны пройти лучи значения, прежде чем войти в «камеру-

145

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

обскуру» сознания историка, историк снова окажется «погруженным» в текст, как и гуманисты; он будет «в» тексте, он будет воспринимать текст как окружающую атмосферу, и значения текста будут для него такими же расплывчатыми и неустойчивыми, как формы облаков, так что в его распоряжении не будет больше надежных моделей, которые вносили бы порядок в эту калейдоскопическую игру форм. Теперь он может быть уверен единственно в том, что должен воспользоваться всеми преимуществами своей субъективности; что он должен, насколько это возможно, основываться на своей субъективности и все же вместе с тем сделать ее максимально невидимой для читателей. Вообще говоря, если свести в одно это двойное движение, 1) полную опору на субъективность и 2) вместе с тем изглаживание субъективности, то складывается такой образ: историк должен растворить свою субъективность в тексте, подобно тому как кусочек сахара растворяется в чашке чая. Очевидно, что с тем же образом мы сталкиваемся, когда обсуждаем интерпретацию текста в Средние века; там не текст находится в сознании читателя, но читатель находится «в тексте». А растворить кусочки сахара вы можете только в том случае, если вначале их приобретете, - так же и здесь.

Или, если говорить на языке трансценденталистов, лучшим инструментом для чтения текста служит *личность, которой мы являемся*, - и мы должны избегать априорной элиминации какой-либо стороны нашей личности из опыта чтения текста. Если бы мы действительно считали невыносимым полный отказ от трансценденталистской терминологии, то могли бы сказать, что единственным «трансцендентальным условием» постижения значения текста является наша личность, - но *этот* вариант «трансцендентализма» мы никогда не сможем изжить. Или, скорее, мы признаем, что никогда не сможем полностью понять, какие обещания содержатся в такого рода трансцендентализме. Мы увидим, что всегда будем терпеть неудачу с этим вариантом трансцендентализма, поскольку мы с огромным трудом приходим к пониманию того, что наша личность всегда могла бы быть более богатой и бо-

146

Глава II. ОТ ЯЗЫКА К ОПЫТУ

лее восприимчивой ко всем разновидностям *condition humaine*, нежели в настоящее время. Вернемся к метафоре, которую я использовал чуть выше: это подобно тому, как кусочек сахара никогда не может сделать сладкой полную чашку чая. Но с этим мы должны сжиться. Итак, хорошо ли или дурно, *жизнь*, а не неподвижная трансцендентальная схема является нашим лучшим, и даже единственным, руководителем в понимании текста - и здесь нет конца и нет предела. И отныне даже будет признано, что трансценденталистские схемы непродуктивны и затрудняют понимание текста; ведь такие схемы подобны оболочкам, что препятствуют растворению отдельных кристаллов сахара в чашке чая.

Для того чтобы выяснить, что это должно означать практически, лучше всего обратиться к искусству. Во многих, хотя и не во всех случаях произведение искусства можно считать репрезентацией того, как художник воспринял часть мира - скажем, пейзаж. Картина выражает его опыт восприятия природы, или

является репрезентацией этого опыта. Впрочем, если стремиться к точности, то правильнее будет сказать, что картина является репрезентацией ландшафта и выражает его восприятие художником, поскольку картины суть репрезентации мира, а не нашего опыта. И что интересно в этом контексте: невозможно было бы сказать, что ландшафт имеет значение *как таковой*; значение появляется только вместе с произведением искусства. Произведение искусства имеет значение, которое могут анализировать, например, историки искусства. Отсюда следует, что репрезентация опыта, данного в произведении искусства, бьет нас от того, что еще *не обладает значением* (ландшафт как таковой), к тому, что *обладает значением*. Можно утверждать, что это является самым захватывающим качеством художественной репрезентации - как и вообще всякой репрезентации: она приводит нас в область, где возникает значение, оттуда, где значения еще нет. *Репрезентация есть место рождения значения - поэтому всякий, кого интересует природа значения, поступает наилучшим образом, если обратится непосредственно к исследованию репрезентации.*

147

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

Это поможет нам понять, как соотносятся опыт, репрезентация и значение, когда мы, как в данном случае, рассматриваем проблему чтения текстов. Прежде всего, замечание о терминологии. Герменевты говорят обычно об *интерпретации* текстов, и, кроме того, они не делают четкого различия между актом интерпретации как таковым и его результатом, т. е. статьёй или книгой, которую историк может написать о тексте или корпусе текстов. Понятие интерпретации используется без разбора в обоих случаях. Именно этого я хотел бы избежать. С моей точки зрения, имеется, во-первых, *текст*, который мы читаем, во-вторых - *опыт чтения*, в-третьих - *репрезентация*, дающая отчет о том, как историк прочитал (воспринял) текст, и, следовательно, о том, что он посчитал *значением* текста. Но, опять-таки, точно так же, как в случае живописи, «репрезентация» (третья фаза) является репрезентацией *текста*, который был прочитан, а не *опыта чтения*. Словом, я развожу две вещи («опыт» и «репрезентацию значения»), которые в герменевтике объединяются под именем «интерпретация». Очевидно, что это дает «опыту» автономию, какой он не имел, когда «опыт» и «репрезентация значения» смешивались без разбора. Это дает нам другую картину чтения текстов. Для начала, рассмотрение чтения текстов по аналогии с эстетической репрезентацией поможет нам понять, что чтение (тоже) заставляет нас переходить из области того, что еще не обладает значением, к тому, что обладает значением, т. е. от текста как такового к репрезентации текста, представленной историком. Мы располагаем значениями только в том случае, если располагаем репрезентациями. Решающее следствие отсюда - то, что значение никогда не следует приписывать самому тексту, который мы читаем (как если бы текст состоял из слов, предложений и т. д., а помимо этих вещей имела бы еще некоторая особая вещь - хотя ее место очень трудно определить, - которую мы можем обозначить с помощью выражения «значение текста»). Значения возникают, только когда мы воспринимаем мир или текст, а затем репрезентируем мир или текст так, как подсказывает нам наш опыт. Я пре-

148

Глава II. ОТ ЯЗЫКА К ОПЫТУ

красно понимаю, что мое мнение покажется странным многим людям и встретит серьезное сопротивление. «Разумеется, - воскликнет кто-то, - текст *действительно* обладает значением, как можно отрицать это?!» Допустим, в некотором смысле *можно* сказать, что текст обладает значением, но надо сознавать, что это «обладает» следует понимать, если мы хотим быть точными, как «вызывает в нас» - что переносит значение из текста в наше сознание. Далее, можно ожидать возражения, что сравнение текста с ландшафтом, который репрезентирует художник, является неверной формулировкой проблемы, поскольку тексты обладают значением, а ландшафты лишены значения. Но это возражение легко преодолеть с помощью аргумента, что мы можем разделить все вещи в мире на две категории: 1) категория вещей (таких как ландшафты), которые не имеют своей эксплицитной целью производство значения, - хотя они могут начать процесс образования значения, когда, например, ландшафт репрезентируется посредством живописи, 2) категория вещей, чье *raison d'être** сводится почти исключительно к производству значения - и это, очевидно, категория, к которой принадлежат тексты. Но объединяет эти две категории (пейзажи и тексты) ~ и это по-настоящему важно - то, что они как таковые лишены значения.

Отсюда также становится ясно, чем роль, которую я отвожу читателю текста, отличается от роли, что отводится ему в некоторых герменевтических теориях. В этих теориях тоже часто подчеркивается, что читатель не должен бояться включить свою личность в процесс чтения текста, поскольку именно это может открыть ему доступ к значению текста. Часто приводят аргумент³⁹, согласно которому личности автора текста и читателя имеют большую область совпадения - что все мы человеческие существа и у нас действительно во многом общий опыт. Поэтому здесь

обращение к личности и жизненному опыту читателя служит (хотя и очень сложным)

трансцендентальным условием по-

* Основание существования (франц.).

149

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

стижения истинного значения текста (и чуть выше, говоря о теоретиках, испытывающих ностальгию по трансценденталистской терминологии, я сказал нечто весьма близкое к этому). Но, на мой взгляд, если мы хотим быть осмотрительными и точными, то мы должны признать, что не существует такой вещи, как значение текста, к которому мы должны стараться максимально приблизиться и которое таится где-то в тексте, подобно драгоценной жемчужине в раковине моллюска. Поэтому герменевтический образ значения текста - как существующего вне процессов чтения, в самом тексте, как того, к чему мы могли бы каким-то образом подобраться путем (трансценденталистского) использования своей личности и своего жизненного опыта, - является, на мой взгляд, в корне ошибочным. Значение возникает только тогда, когда читатель прочитал или, скорее, «воспринял» («experienced») текст и затем создал репрезентацию текста в согласии со своим опытом чтения (и я должен добавить точности ради, что читатель дает нам отчет о своей репрезентации *текста*, а не о своем опыте его восприятия - хотя его отчет будет руководствоваться этим опытом, будет его *формой*, так сказать).

И это все - все, что нам нужно. То, что традиционная герменевтика рассматривает как «значение текста», является онтологизацией того, как я предлагаю рассматривать это понятие; и герменевты всегда чувствовали потребность в такой онтологизации, для того чтобы обеспечить себя опорным пунктом для интерпретации текста и для сложной герменевтической машинерии, разработанной ими для чтения текстов. Но все это - просто интеллектуальные накладные расходы, и мы должны безжалостно урезать их. Значение текста является «гетеротопическим», как я стану называть его, чтобы доставить удовольствие литературоведам склонностью к греческим терминам, характерной для этой дисциплины. Мы приписываем значение *текстам*, но оно *существует* только в наших умах. И коль скоро мы поймем это, мы еще раз осознаем, что трансцендентальная герменевтика просто бесполезна: она сулит нам доступ к тому, что даже не существует.

150

Глава II. ОТ ЯЗЫКА К ОПЫТУ

СУБЪЕКТИВНОСТЬ И ОБЪЕКТИВНОСТЬ

Давайте вернемся ненадолго к проблеме субъективности, вкратце затронутой выше, при обсуждении псевдообъективности, которой трансцендентализм настойчиво пытался нас соблазнить. Можно ожидать возражения, что моя модель опыта чтения текстов является фактически не чем иным, как открытым приглашением к субъективизму. Да, это обвинение справедливо⁴¹. Но поспешу добавить, что и обвинение, и признание его справедливости являются, в сущности, пустейшими декларациями; они похожи на агрессивные движения в пространстве, где можно ударить лишь по пустому воздуху. Ведь обвинение могло бы иметь смысл только в том случае, если бы существовала *объективная* интерпретация текста, т. е. интерпретация, где значение, вкладываемое в текст читателем, согласуется с неким предшествующим значением, каким-то образом воплощенным в самом тексте. Но в самом тексте нет просто ничего, чему могли бы соответствовать или не соответствовать значения, которыми мы его наделяем. Таким образом, если тексты *как таковые* не обладают значением в истинном смысле этого слова, то само понятие «объективная интерпретация» является противоречивым. Поэтому) утверждение, что интерпретации текстов с необходимостью и всегда оказываются субъективистскими, является хоть и совершенно истинным, но в то же время абсолютно скучным и безобидным наблюдением. Подозреваю, однако, что даже и в ЭТОМ случае многие будут не вполне довольны. Ведь разве это не предполагает, что интерпретация может повернуться туда, куда «нас гонит ветер», разве мы не должны утверждать, что всякая интерпретация столь же хороша, сколь и всякая другая, и что историческое письмо теперь полностью вверено прихотям субъективизма? И все же это заключение необоснованно, и это станет ясно, если мы снова обратимся к живописи. Все мы признаем, что великим художественным гением является художник, который учит нас видеть реальность та-

151

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

кой, какой мы не видели ее никогда прежде. Его достижение получит наилучшее выражение в терминах опыта: художник воспринял мир, природу или какую-то сторону социальной реальности совершенно особым образом, это передает его картина; и знакомство с ней может вызвать какое-

то изменение в том, как мы воспринимаем мир. Представим себе человека, который побывал в художественной галерее, где выставлены пейзажи голландских художников XVII века, а потом прогуливается в лесу и видит деревья, кусты и облака такими же, какими видели их три столетия назад Якоб Рёйсдаль, Алларт ван Эвердинген или Ян Га-карт. Но не все художники способны вызвать в нас такое изменение. Мы знаем, что только поистине великий художник умеет открыть нам новые способы восприятия реальности. Действительно, в картинах таких художников их эстетический гений и их личность присутствуют гораздо более отчетливо, чем в работах их менее одаренных коллег. И в *этом* смысле их картины будет правильно назвать «субъективными». Но означает ли это, что мы не должны уже стремиться к «объективности» и что нам следует смириться со всеми проявлениями субъективности?

Ниже я надеюсь показать, что такой вывод был бы слишком поспешным. Для этого необходимо сделать несколько замечаний об отношении между опытом и репрезентацией. Сначала нам надо понять, что опыт *§ug generis* должен играть главную роль, в то время как репрезентация является инструментом, которым мы пользуемся, чтобы придать смысл миру. В другом месте я показал, что природу репрезентации легче всего анализировать путем противопоставления ее описанию. В описании всегда можно различить референцию (функция подлежащего) и предикацию (задача сказуемого). Но в случае репрезентации такое различие невозможно. Возьмем портрет: невозможно сказать, что некоторые части этой картины исключительно указывают, тогда как другие - исключительно приписывают некое свойство предполагаемому объекту референции. Можно показать, что по этой причине в отношениях между репрезентируемым и репрезентацией

152

Глава II. ОТ ЯЗЫКА К ОПЫТУ

есть неопределенность, отсутствующая в описании⁴¹. Говоря метафорически, в описании подлежащее (референция) и сказуемое (предикация) исполняют роль двух «шурупов», надежно скрепляющих язык и мир. Из-за отсутствия таких «шурупов» репрезентация обладает автономией по отношению к миру, которой лишено описание.

Вот почему традиция может играть очень важную роль в репрезентации (тогда как понятие традиции не имеет никакого смысла применительно к описанию), а иногда даже начинает выступать квазитрансцендентальным условием понимания мира. Ведь картину всегда можно отнести к одной из живописных традиций, исходя из которой историки пишут историю искусства. Вспомним теперь, что традиция социально-экономического исто-риописания была выставлена некоторыми ее представителями (такими как Бродель) как единственный оправданный способ занятия историей. Действительно, коль скоро мы должны иметь дело с репрезентацией, традиция сразу настоятельно заявляет все свои права. Это объясняется тем, что в отношениях между репрезентируемым и его репрезентацией есть неопределенность, не имеющая аналога в описании, - и из-за этой неопределенности силы традиции в случае репрезентации часто превосходят силы объекта. Именно отсюда возникает очевидный вопрос: можем ли мы вообще надеяться на то, что нам удастся разомкнуть магический круг репрезентации и правящих ею традиций? Конечно, всякое видение мира и всякая художественная репрезентация мира опосредуются традицией; конечно, теоретики искусства, такие как Гудмен и Гомбрих, были правы, когда критиковали «миф о наивном взгляде» у Рёскина. Однако - и здесь камень преткновения - империализм традиции ничуть не помешал истории искусства быть более разнообразной и более богатой внезапными и неожиданными приращениями, чем почти любая другая история. Поэтому вполне возможно, что рамки традиции жестче в областях, подчиняющихся логике репрезентации (таких как искусство и ис-ториописание), нежели где-либо еще, именно это и заставляет ху-

153

возвышенный исторический опыт

дожников (и историков) так упорно преступать эти рамки. Чем крепче традиция, тем сильнее и желание порвать с ней.

И вот здесь в дело вступает опыт, поскольку репрезентация и традиции репрезентации могут быть подвергнуты критике только во имя опыта. Опыт и репрезентация соотносятся примерно так же, как фальсификация и теория. Имеется, следовательно, избирательное родство между понятием репрезентации и понятием опыта⁴². Впрочем, есть и различие. Ведь в случае конфликта между теорией и опытом природа конфликта совершенно ясна - а если она неясна, то конфликта просто *нет*. Однако в случае конфликта репрезентации и опыта нет общего основания, в терминах которого можно точно определить природу конфликта. Это объясняется тем, что любые такие определения неизбежно вынудили бы нас покинуть область опыта ради области языка, с помощью

которого можно определить, пусть лишь ориентировочно, природу их конфликта. Поэтому конфликт был бы возможен только после того, как опыт преобразуется в язык и репрезентацию. И действительно, бывает, что некий решающий опыт осознается как таковой и сразу же получает выражение в языке и репрезентации. Но *в таком случае* мы имеем дело уже не с конфликтом репрезентации и опыта, а с конфликтом репрезентаций - т. е. с совершенно другой проблемой. Это может объяснить, почему относительно конфликтов между языком и опытом нельзя сделать никаких глубокомысленных утверждений. Можно сказать лишь одно - что, в общем, ставки на репрезентацию будут выше, поскольку у нее за спиной - все прошлое (и мертвый груз) традиции, которая, кроме того, не имеет (в отличие от теории) *fundamentum in re** и которая поэтому, как ни парадоксально, тем больше сопротивляется воздействию опыта. Как ни парадоксально, традиция столь сильна именно из-за своей слабости; раз у нее нет фундамента, то его невозможно пошатнуть. Опыт, с другой стороны, просто обладает привилегией

* *Основание в вещах (лат.). - Здесь и далее: прим. перев.*

154

Глава II. ОТ ЯЗЫКА К ОПЫТУ

аутентичности - аутентичности, которую страшно трудно осознать другим людям, непохожим на того человека, который имеет аутентичное восприятие мира. В этом смысле опыт не менее бес-помощен, в соответствии с когнитивистскими критериями, чем репрезентация. Поэтому конфликт репрезентации и опыта в избытке продемонстрирует все то, что ассоциируется у нас с *dialogue des sours**. Тем не менее если другие признают эту аутентичность (а она имеет *решающее* значение), то это может и должно быть главным, несмотря на тот факт, что опыт и репрезентация принадлежат к столь разным сферам. Если мы попытаемся представить природу этого странного конфликта между опытом и репрезентацией, то наилучшей иллюстрацией будет, пожалуй, крошечная пуля (т. е. опыт), которой стреляют по каменной стене (т. е. по репрезентации). Почти во всех случаях пуля не пробьет стену: она будет просто расплюснута поверхностью каменной стены и примет *ее* форму. Традиция празднует победу, как обычно и происходит. Но может случиться, что другие люди признают аутентичность опыта - и в таком случае пуля поразит каменную стену, попав в уже существующую щель. И тогда старый мир распадется, а новый мир опыта (и репрезентации) заявит свои права⁴⁴. Но все это - простое описание, а не объяснение; поэтому когда я употребляю термин «аутентичность», скромно предполагается, что он вписывается в дескриптивную схему и не имеет никаких претензий на разъяснение. С когнитивистской точки зрения «аутентичность» - бесполезное понятие, и я первым соглашусь с этим⁴⁴.

Если художнику или историку действительно удастся попасть в щель каменной стены репрезентации и традиции, это обычно рассматривается как величайшее достижение. В таком смысле мы хвалим их за то, что они научили нас видеть мир другими глазами. Значит, новые результаты в истории искусства часто имеют своим истоком новый способ восприятия мира - остальное является чистой произвольностью и обычной временной аберраци-

Разгопор глухих (франц.).

155

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

ей, которая вскоре будет исправлена или вновь забыта позднейшими художниками. И так же в историописании: как мы увидим в последней главе этой книги, самые решительные сдвиги в истории историописания коренились в том, как переживалось недавнее и неизбежное прошлое. В таких ситуациях мы уже не можем отделить опыт от того, переживанием *чего* он является: следовательно, прошлое начинает существовать только потому, что некий социальный и ментальный мир воспринимается *как* прошлое. Неверно, что сначала есть прошлое, а потом - *восприятие* этого прошлого (хотя, действительно, сначала *есть* стул, а потом мое восприятие его). Опыт прошлого и прошлое как таковое (как потенциальный объект исторического исследования) рождаются в один и тот же момент, и потому можно сказать, что опыт конституирует прошлое. Вот так возникает прошлое. Таким образом, осуждение опыта за призыв к неограниченной субъективности потребовало бы от нас отказа от того, что в действительности было самым мощным двигателем в эволюции историописания на протяжении столетий, и сделало бы нас слепыми ко всему, о чем идет речь в исторических сочинениях.

Вернемся к художнику. Мы знаем, что единственным и исключительным источником его *объективности* является именно его *субъективность*, т. е. то, что делает истинно великого художника великим, все то, благодаря чему его творчество столь отчетливо отличается от творчества других художников. Субъективность является единственным путем к объективности, к

миру объектов⁴⁵. Вспомним только что приведенный пример: именно потому, что картины Рёйсдаля выражают уникальное восприятие природы, явно не свойственное никому из его современников, опыт знакомства с *его* картинами делает нас внимательными к новому, более богатому и более сложному восприятию природы. Поэтому, опять-таки, мы видим, что здесь самая яркая субъективность является условием высшей степени объективности; «объективный» художник, который представляет нам мир таким, каким видим его все мы, - неинтересный и скучный художник.

156

Глава II. ОТ ЯЗЫКА К ОПЫТУ

Но эти наши суждения должны быть дополнены важной поправкой. Вполне возможно, что неинтересный и скучный художник тем не менее дает нам весьма надежное изображение ландшафта, города или отдельного натурщика. Безусловно, заурядный художник, которого хорошо обучили законам перспективы, тому, как передавать цвета, создавать иллюзию прозрачных или сверкающих поверхностей, выстраивать сферическую перспективу, достигнет больших успехов, чем бесталанный и необразованный дилетант. Что это дает нам применительно к субъективности и объективности?

С одной стороны, конечно, можно сказать, что субъективная сторона личности художника будет более заметна в случае непрофессионала, чем в картинах среднего художника, который старательно и продуманно применяет все правила, каким его научили, и не добавляет ничего от себя. Психологи даже используют рисунки своих пациентов, изображающие деревья и т. д., для того чтобы составить первое впечатление об их психопатологии, а Антон Эренцвейг в своем заслуженно знаменитом исследовании⁴⁶ развил все это применительно к большому искусству. С другой стороны, мы вполне можем почувствовать, что «субъективность» дилетанта есть просто топорность и идиосинкразия. Говоря более специально, то, как ребенок рисует пейзаж, может сообщить нам информацию в духе Пиаже - о том, как дети воспринимают реальность и чем когнитивный аппарат, используемый ими для обработки данных опыта, отличается от когнитивного аппарата взрослых. И хороший психолог может даже, пожалуй, различить в рисунке ребенка первые признаки психопатологии. Но, как становится ясно из всего этого, во всех этих случаях информация, какую мы можем почерпнуть из субъективности художника, и то, что художник добавляет к данным об объективной реальности, усиливает наше понимание его личности, а не изображаемой реальности.

Итак, как представляется, есть фактически *два* режима противостояния субъективности и объективности, а не один. Есть субъективность, которую мы обнаруживаем в произведении ве-

157

возвышенный исторический опыт

ликого художника и которая учит нас новым и глубоким истинам о *реальности*. Но наряду с ней есть «дурная» субъективность (в убогом искусстве), которая вызовет лишь спекуляции о *личности* художника (если бы оказалось, что нам это интересно; например, если мы хотим объяснить его недостатки как художника). Я не хотел бы думать, что у этих двух режимов нет ничего общего: возможно, новое восприятие природы, к которому мы становимся способны, испытав воздействие «портретов деревьев» Рёйсдаля, расскажет нам и о самом Рёйсдале. Хотя я осмелился бы сказать, что эти проникновения в личность художника сообщают нам истины о том, как природа или реальность в целом воспринимались в тот исторический период, когда художник жил и работал, а не о его психологии. Живопись является, я бы сказал, «экземплификацией» (в гудменовском смысле этого слова) эпохи, а не отдельной личности, и мы можем даже воспользоваться ею как ценным источником для истории ментальное™.

Возьмем пример из одной конкретной области. В голландских пейзажах середины XVIII столетия есть ощущение прозрачности, ясности, контраста между открытостью местности и плотностью лесного массива, холодных ветров, которое невозможно было уловить в безмятежных пейзажах живописцев XVII столетия - Кейпа, Пинакера или ван дер Хейдена*⁷. Эту особую атмосферу мы найдем на картинах и гравюрах Троста, Голла ван Франкенштейна, Кеуна, Пронка, Бултхёйса и Винкелеса. Человек на картинах XVII столетия еще воспринимает себя как часть природы, а сто лет спустя пейзаж приобрел новую объективность и стал просто сценой для человеческой деятельности. Конечно, мы можем усмотреть здесь восприятие природы, экземп-лифицирующее главным образом то, что мы научились связывать с Просвещением: художник и зритель больше не воспринимают себя как часть мира, поскольку они отступили в уединение трансцендентального субъекта, если воспользоваться терминологией, принятой нами в этой главе. Или, возьмем совсем

другой пример, если сравнить сами по себе бессмысленные орнаменты

158

Глава II. ОТ ЯЗЫКА К ОПЫТУ

эпохи Людовика XV и орнаменты югендстиля, то становится ясно, что в обоих случаях источником вдохновения служат растительные формы*^н, но как же различаются естественная элегантность, совершенное равновесие и лаконичная гармония орнаментов эпохи Людовика XV и слабые, удлиненные, увядающие формы, которые наши бабушки и дедушки находили столь интересными! Первые являются почтительной данью красотам природы, а вторые - отвратительной и жестокой карикатурой на нее. Я выбрал этот, пожалуй, несколько необычный пример, поскольку убежден, что орнамент вполне может оказаться ценнейшим источником для истории восприятия природы - я надеюсь показать это в седьмой главе.

Это подводит меня к последнему шагу рассуждения. Во введении к этой главе я подчеркнул, что изменения в способе восприятия мира у людей прошлого можно ощутить только тогда, когда они находят хоть какой-то резонанс в том, как историк воспринимает свой мир. В этом смысле есть непрерывность между прошлым и настоящим, перетекание одного в другое, если опыт действительно играет ту роль, которую я ему отвел. Иначе говоря, утрата старого способа восприятия мира, понимание того, что один способ восприятия мира заменен новым и позднейшим, ни в коей мере не должны лишиться драматизма и даже трагизма, оттого что они разыгрываются на исключительно приватной сцене собственного сознания историка. Как мы видели во введении к этой главе, драматизм и трагизм безмерно возрастают, если происходящее в сознании историка совпадает с происходящим в мире, иными словами, когда история, рассказываемая историком об этом переходе от одного способа восприятия мира к последующему, и есть та история, которая случается во время жизни историка. В таких случаях повествование историка является рассказом о нем самом, а его жизнь - иносказанием хода истории: *fabula de te narrator**. Все страдания, причиненные утратой

Рассказ говорит о тебе (лат.).

159

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

старого мира, который постепенно вытесняется новым, еще не познанным, опасным таящимися в нем неизмеримыми социальными бедствиями, могут, следовательно, стать собственными страданиями историка. Как мы увидим в последних главах этой книги, именно при таких обстоятельствах наше вступление в новый мир дарует нам также новый вид историописания. Именно это имело место в сознании историков XVI столетия, таких как Макиавелли и Гвиччардини, как и в сознании величайших французских и немецких историков вслед за Французской революцией⁴⁹.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В данной главе содержится главным образом призыв устранить трансцендентализм и все его следы как из исторической теории, так и из историописания, и сделать это во имя опыта. Отсюда следует, далее, что мы должны также безжалостно избавиться от всех бесполезных и обременительных продуктов трансцендента-листской бюрократии, нашедшей прибежище в семиотике, герменевтике, структурализме и постструктурализме, в тропологии, деконструктивизме, текстуализме, контекстуализме и т. д. Сейчас нам пора осознать, что на протяжении последних пятидесяти лет нас завалили несчетным числом трансценденталистских чудовищ, каждое из которых оказывалось еще более труднодостижимым и более амбициозным, чем его конкуренты, и что фактически эти чудовища преуспели лишь в том, что несправедливо привлекли к себе наше внимание, вместо того чтобы раскрыть нам глаза на возвышенные тайны прошлого. Поэтому позвольте нам распахнуть окно этой тесной и душной комнаты, в которой мы жили последние пятьдесят лет, - и давайте снова вдохнем свежий воздух внешнего мира! Это можно принять (вспомним Патнэма) за призыв «вернуть в детство» нашу рефлексию о природе и цели историописания. Пусть так - иногда ведь бывает необходимо

160

Глава II. ОТ ЯЗЫКА К ОПЫТУ

(и это даже требует больших усилий) вернуться к бескорыстной наивности ребенка и полностью открыться тому, что может предложить нам мир. И я убежден, что понятие опыта наилучшим образом подходит для того, чтобы отвергнуть шиллеровскую «сентиментальность» «теории» и возвратиться к благословенной «наивности». Поэтому постараемся стать чуть более «наивными», чем обычно, и признаем, что историческая истина и объективность на деле часто оказываются

вариантом шиллеровской «сентиментальности», которую предлагает историк. Говоря это, я ничуть не хочу преуменьшить, а тем более осудить ту большую работу, что была выполнена во имя трансценденталистских идолов далекого или недавнего прошлого. Напротив, я уверен, что под поверхностью многих, если не всех монументов, возведенных в честь этих идолов, в конечном счете можно открыть аутентичный опыт прошлого или текста. Например, у нас есть все основания глубоко восхищаться тем, как Ролан Барт сумел заставить нас по-новому посмотреть на тексты Бальзака, Флобера или Мишле или на банальности повседневной жизни, которые он столь блестяще разоблачил в «Мифологиях». Произвел ли вообще XX век более оригинального, глубокого и тонкого читателя текстов, чем Барт? Однако если Барт открыл в сочинениях изучаемых им авторов такие вещи, которых раньше никогда не замечали, это произошло не потому, что еще раньше он создал самую лучшую структуралистскую семиотику и потом применил эту теорию к текстам изучаемых им авторов. Как раз наоборот. Барт был наделен уникальной способностью *воспринимать* эти тексты новым и беспрецедентным образом. И только после того, как Барт приобрел опыт чтения, основываясь на нем, он смог создать новую семиотическую или герменевтическую теорию. Но ценность таких теорий незначительна, поскольку они были не более чем кодификацией уникального опыта чтения. Или, если взять пример из исторической теории, практически то же самое можно сказать о чрезвычайно влиятельном и убедительном прочтении историков XIX столетия, которое проде-

161

возвышенный ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

лал Хейден Уайт. Ведь именно в новых прочтениях самих этих историков прошлого и надо усматривать всю силу его «Метаистории»; а введение и заключение к этой книге Уайта содержат лишь кодификацию этих результатов. И представленные там теории были бы совершенно неубедительными, если бы не эти новые прочтения. Хорошие интерпретации не являются побочным продуктом хорошей герменевтики, однако хорошая герменевтика является просто побочным продуктом хороших интерпретаций. Поэтому давайте простимся с герменевтикой, деконструктивизмом, семиотикой, тропологией и т. д. и посмотрим, далее, каким образом понятие опыта может занять их место.

Этот исторический опыт явно столь существен, что всегда считался моментом истины в историческом знании.

Хёйзинга¹

ГЛАВА III

ХЁЙЗИНГА И ОПЫТ ПРОШЛОГО

НАУКА, ИСТОРИЯ, РЕМЕСЛЕННИК И ПОЛИТИК

Всякое наше знание о реальности имеет своим конечным источником опыт. Очевидную истинность знания мы извлекаем из окружающей повседневности: благодаря визуальному опыту ориентируемся в незнакомом здании, благодаря опыту же замечаем, что в машине кончился бензин. Главным образом в силу такого опыта мы способны поступать как предсказуемые и ответственные человеческие существа; он служит порукой в том, что наше поведение отражает общую для всех нас реальность. Наше поведение социально значимо до такой степени, что оно является отражением этой общей реальности, а опыт есть обязательное *trait d'union** между реальностью и поведением. О дэ-видсоновском принципе доверия было уже достаточно сказано. Но все-таки верно, что реальность, лежащая в основе наших высказываний и поведения, может быть предметом некоторых упрощений и трансформаций. К примеру, всякая профессия будет выдвигать на передний план свою концепцию реальности, которая стремится перекрыть собой все другие или вытолкнуть их за рам-

Связующее звено (франц.). - Здесь и далее: прим, перев.

165

возвышенный ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

ки релевантного. В этом смысле можно сказать, что реальность похожа не на монолитную глыбу конкретного, как полагает ранняя метафизика (и как пишут Декарт или Спиноза), но скорее на мозаичное панно, где каждый кусочек мрамора соответствует определенной профессии, художественному умению и т. д. Исходя из этого, мы могли бы продолжить и раздробить мозаичные кусочки до размеров наших повседневных занятий или даже при желании пойти дальше, и вопрос о том, в какой точке этот процесс неминуемо должен остановиться, был бы, конечно, очень интересен.

Принимая во внимание то, как опыт заставляет нас дробить мир на мозаику из отдельных

кусочков, можно сформулировать одно любопытное различие между ученым и ремесленником. У ученого, вне всякого сомнения, есть свой кусочек мозаики - это часть мира, уникальными и неоспоримыми познаниями о которой он обладает. Однако то, что он может рассказать нам о сфере своей компетенции, будет иметь следствия для всех нас, вне зависимости от того, осознаем мы это или нет. Но это не представляет для него отдельного интереса: он занимается наукой, а то, как это может воздействовать на мир, пусть решают другие. Так при помощи того опыта об окружающем мире, которым обладает ученый, высвобождается громадный потенциал социального и политического сдвига, намного превосходящий тесные границы принадлежащего ему кусочка мозаики. Потенциал сдвига таким образом обретает бытие, никому не подконтрольное (поскольку такой контроль вряд ли под силу тем, кто ученым не является). Или же, подчеркивая драматизм ситуации, можно сказать, что совершенное эпохой Просвещения открытие науки выпустило на свободу дотоле не виданный потенциал социального и политического сдвига, и с тех пор его ничто не сковывает. Достаточно сесть за компьютер, чтобы оказаться лицом к лицу с тягостными последствиями этого факта, которые так изящно подытожены выражением «прогресс еще не перегнал прогресс».

Теперь обратимся к ремесленнику и выясним, какой тип сдвига должен быть связан с его способом восприятия мира. Подобно уче-

166

Глава III. ХЕЙЗИНГА И ОПЫТ ПРОШЛОГО

ному, ремесленник обладает ярким талантом для работы с четко определенной и специфической частью повседневной реальности - вспомним о плотнике или каменщике. Так что он, как и ученый, живет в своем собственном метафизическом фрагменте мозаики. Однако - и в этом его несходство с ученым - сдвиг каким-то образом остается закупоренным в том типе опыта о мире, которым обладает ремесленник. Здесь сдвиг категорически *не* выпускается на свободу, но находится под неусыпным наблюдением, ибо никогда не выходит за пределы того, что ремесленник делает со своим материалом - деревом, камнем или металлом. Следовательно, в отличие от ученого, его опыт о мире всегда строго привязан к сдвигу. Можно сказать, что его опыт о мире, или, как мы предпочли бы это называть, его «экспертные знания» всегда относятся исключительно ко множеству конкретных и индивидуальных сдвигов, которые он совершает в своем материале. Значит, именно в этой точке опыт исчезает и переходит в экспертное знание, которое можно назвать подлинным и полным знанием о сдвиге. Наука не может производить экспертное знание, поскольку рождение научного знания не обусловлено производством сдвига. То, что здесь является предметом обсуждения, лучше всего было схвачено в введенном Марксом понятии практического знания {т. е. в предложенном им варианте понятия экспертного знания). В самом общем виде его мысль такова: у краснодеревщика «практическое знание» о дереве не выражается в терминах *научного знания* о, например, удельном весе или химических свойствах дерева, но проявляется в том, что он знает, как поведет себя кусок дерева в ответ на его усилия по изготовлению какого-нибудь предмета мебели или скульптуры. В его экспертном знании наука не играет никакой роли - и даже может оказаться помехой.

Всему этому имеются точные аналогии в политике, как мог бы утверждать Маркс (а также Гадамер - «*bien etonnes de se trouver ensemble*»^{*}). Политическое знание или политический опыт сле-

•*Немало* удивленные, они сошлись» (франц.).

167

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

дует искать не в той разновидности информации, которая так интересна политологам и статистикам и за которой так гонятся в наше время, но в том, что происходит, когда политик - точь-в-точь как ремесленник - пытается произвести *сдвиг* в существующей политической реальности (не будучи марксистом, я всегда считал это одним из самых впечатляющих аргументов Маркса). Каким образом политическая реальность *реагирует* на попытки политика произвести в ней сдвиг, какой потенциал сопротивления может в ней проявиться, - это и только это дает нам доступ к знанию о том, что представляет собой политическая реальность. Политическое знание - разновидность экспертного; точная его модель - опыт, получаемый ремесленником, а отнюдь не научное исследование. Один из самых опасных изъянов современной нам политической культуры состоит в том, что мы постоянно об этом забываем и превозносим ученого, а не ремесленника как истинную модель политика, видим в статистике, опросах общественного мнения, эконометрике или политологии единственное надежное основание для принятия политических решений. В политике нас зачаровывает трансценденталистский «интерфейс» между субъектом и объектом

(его разоблачению я уже посвятил ряд страниц предыдущей главы). Из этого вытекают два следствия, безобразящих современную политическую культуру. Во-первых, в наши дни стала реальностью непреодолимая пропасть между политиком и людьми: каждый из них живет по свою сторону этого водораздела, который изолирует их друг от друга и на корню уничтожает всякую возможность подлинного взаимодействия между ними. Во-вторых, социальные и политические сдвиги сейчас ничем не скованы - как в науке. Любой контроль за ними рассматривается как опасный и бесполезный - опять же по образцу науки. Такова технократическая форма правления, а главную выгоду из всего этого получает бюрократия.

Очевидно, что история и исторический опыт располагаются скорее во владении ремесленника и (хорошего) политика, нежели ученого. Ибо разве нет поразительного сходства между тем,

168

Глава III. ХЕЙЗИНГА И ОПЫТ ПРОШЛОГО

что было сказано выше о непрерывном взаимодействии между ремесленником и его материалом, с одной стороны, и уничтожением интерфейса между историком и прошлым, о необходимости которого шла речь в предыдущей главе, - с другой? Ведь все интересующее ремесленника происходит *на поверхности*, где он и его материал, так сказать, «встречаются». Но стоит ему двинуться прочь от поверхности и затеряться в размышлениях о себе или о (физической) природе своего материала, он уже не произведет ничего ценного. Так же, повторюсь, обстоит дело и с историей и историческим опытом: исторический опыт и знание «импрессионистичны» в том смысле, что их естественная среда обитания - на *поверхности* вещей, там, где они сближаются вплотную, там, где они тянутся друг к другу, но отнюдь не там, где они норовят увернуться друг от друга и скрыться от нас в своих бездонных глубинах.

КОНСТРУКТИВИЗМ

Но несмотря на различия, все науки, как и наши отношения с повседневностью, зависят от опыта. Правда, в таких дисциплинах, как физика, отношение между эмпирическим фактом и теорией до такой степени усложнилось, что для того, чтобы его сформулировать, нужны усилия нескольких поколений философов науки. И даже им никогда не удастся определить природу этих отношений таким образом, чтобы это устраивало всех их коллег. Однако без опыта, без эмпирических данных наука никогда не смогла бы выйти за рамки чистого математического описания - сколь бы ни были порой полезны эти вновь и вновь предпринимаемые описания. И все-таки, даже несмотря на то, что в науке опыт играет иную роль, чем та, что отведена ему в истории (и гуманитарных науках), ни один здравомыслящий человек не станет отрицать, что опыт является условием возможности также и исторического знания. Создателями так называемой научной истории называли

169

возвышенный исторический опыт

многих историков от Фукидида до Броделя и адептов клиометрики. Но в каждом случае присвоение этого почетного титула проходило в соответствии с одним требованием: историку, удостоенному звания отца «научной истории», надлежало первому открыть прочное опытное основание для историописания. Ранке, многими почитаемый за основателя современного историописания, послужит хорошей иллюстрацией этому тезису. Согласно Ранке, историк должен обладать «чистой любовью к истине», которая взыскует «документального, пристального и глубокого»² изучения прошлого. По его мнению, исторические документы, такие, к примеру, как *Relazioni*, т. е. отчеты дипломатов и государственных деятелей, могут обеспечить историка прочным опытным базисом для исторической науки. Эта точка зрения, как неустанно подчеркивал Ранке, подразумевает отрицание умозрительной философии истории, которую он отождествлял в первую очередь с Фихте. В его понимании философия истории относится к научной истории так же, как чистая математика относится к эмпирическим наукам (что чрезвычайно лестно для таких, как Фихте и Гегель!), поскольку в обоих случаях дедуктивная истина взяла бы верх над эмпирической истиной, с тем результатом, что (в случае истории) «все по-настоящему интересное в ней исчезло бы»⁸.

Однако здесь имеется проблема, которую Ранке не разглядел. Можно, конечно, считать, что документы, оставленные нам прошлым, образуют опытный базис любого надежного исторического знания. Но эти документы не дают нам опыта самого прошлого, т. е. реального мира многовековой давности. Иными словами, в том, что касается опыта, мы можем с полным основанием утверждать: историк обладает «опытом» тех документов, которые он находит в архивах, но никакого «опыта» прошлого он через их посредство не обретает. Документы - это ключи, которые способны дать историку возможность сформулировать гипотезы о том, как в

действительности выглядело прошлое, но ни документы, ни гипотезы нельзя отождествить с прошлым как таковым.

170

Глава III. ХЕЙЗИНГА И ОПЫТ ПРОШЛОГО

Говоря иначе, опытный базис, в который, несомненно, слагаются документы, позволяет историку разрабатывать некую конструкцию прошлого, но никак не /«конструировать прошлое (такое, каким оно в действительности было). Этот базис может служить в качестве наглядного подтверждения для определенного предположения относительно того, каким могло быть прошлое, но его нельзя приравнивать к открытию действительной природы прошлого, потому что мы никогда не сможем сверить это предположение с самим прошлым.

Этот тезис был наиболее убедительно доказан так называемыми историческими конструктивистами - такими теоретиками, как Оукшот, Мейланд и Голдстейн. С их точки зрения, опыт или опытное знание о прошлом нам недоступны - по той простой, но веской причине, что прошлое не может быть объектом опыта, поскольку его более не существует. Наш опыт может касаться в точном смысле только того, что дано нам *здесь* и *сейчас*. Все, что имеется в распоряжении историка *здесь* и *сейчас*, это документальные *следы*, которые оставило нам прошлое (опыт общения с ними для нас открыт), поэтому осмысленная деятельность историка заключается в разработке на основе этих документальных следов наиболее правдоподобной гипотезы о том, каким могло быть реальное прошлое. Но ни одна из выдвинутых историком гипотез не поддается проверке путем сопоставления с прошлым *как таковым* - ибо, повторюсь, прошлого уже не существует. Эти гипотезы обречены оставаться чистыми конструктами - вот почему Оукшота, Мейланда, Голдстейна и их коллег принято называть «конструктивистами». Важнейший вывод здесь состоит в том, что единственным критерием для оценки достоинств исторических трудов является правдоподобие, но не опыт взаимодействия историка с его предметом (т. е. самим прошлым), ибо такой опыт применительно к прошлому невозможен.

Во многих отношениях конструктивистская аргументация - самое убедительное изложение природы отношений историка с изучаемым им объектом. Она, несомненно, самым адекватным

171

возвышенный исторический опыт

образом объясняет и большую часть практической истории. И наиболее продуманные варианты так называемой нарративистской исторической теории возникли главным образом благодаря развитию конструктивистской позиции. Но мы не имеем права хладнокровно не замечать того, что такое представление о практической истории на самом деле отрицает для историка возможность обладания каким бы то ни было опытом в отношении объекта его исследования, т. е. *самого прошлого*. Даже в самых закрытых для профанов областях современной теоретической физики такое положение вещей оказалось бы поводом к эпистемологической тревоге. Очень может быть, что связь между теорией и эмпирикой в физике стала крайне трудноуловимой и сложной из-за теоретических абстракций, и все-таки даже здесь эта связь в отношении объекта исследования никогда полностью не отрицалась - меж тем конструктивисты преспокойно, как чего-то само собой разумеющегося, требуют этого от нас в отношении практической истории. Учитывая все это, мы получаем обескураживающую картину истории как науки, основанной на опыте, где мы, меж тем, никогда не достигнем опытного знания о самом объекте исследования.

Рассмотрим доводы конструктивистов подробнее. Решающим для них является положение о том, что мы располагаем опытом только в отношении того, что дано нам *здесь* и *сейчас*, а раз про шлое не дано нам *здесь* и *сейчас*, следовательно, никакой (прямой) опыт в его отношении невозможен.

Имея дело с положениями конструктивизма, я предлагаю различать два вопроса: 1) дает ли конструктивизм корректное описание того эпистемологического затруднения, с которым сталкивается историк, и 2) если это так, правомерна ли (философская) оценка этого затруднения, которую предлагают конструктивисты.

Что касается первого вопроса, то конструктивист, не обременяя себя поиском иных средств, полагает самоочевидным, что опыта в отношении прошлого быть не может. Как мы увидим далее, Хейзинга получил свой исторический опыт, разглядывая картины Яна ван Эйка и Рогира ван дер Вейдена, Бахофен - по-

172

Глава III. ХЕЙЗИНГА И ОПЫТ ПРОШЛОГО

пав в этрусскую погребальную комнату. Для Гёте и для Марио Праса исторический опыт мог возникнуть из мебели или комнаты, в которой на протяжении столетий ничего не менялось, а

Гердер, Прескотт или Буркхардт приобрели свой исторический опыт, присутствуя при исполнении какого-нибудь древнего ритуала или наблюдая за сценой из городской жизни. По-видимому, справедливо будет допустить, что в этих объектах аура, или НямсЛ*, прошлого *как такового* сохранилась по прошествии столетий и что субъект исторического опыта внезапно это осознает". Иначе говоря, в таких случаях о прошлом *как таковом* можно сказать, что оно пережило века и до сих пор присутствует в объектах, данных нам здесь и сейчас, - таких как картины, погребальные комнаты, мебель и т. д.

Значит, понятие исторического опыта не требует внезапного исчезновения времени или какого-то мистического слияния с прошлым (как предположил Мейнеке⁶): в тех артефактах, которые прошлое нам оставило, его можно с полным правом назвать настоящим. Это, так сказать, протуберанцы, выбросы прошлого в настоящее; таинственного в них и в том, что они могут стать объектами некоего опыта о прошлом, не больше, чем в путешественнике, который, объезжая разные страны, в итоге накапливает опыт о стране, не являющейся его родиной. В самом деле, эти объекты напоминают путешественников во времени (сейчас в своем странствии они добрались до нас), хотя неизменно несут в себе знаки своего происхождения - именно поэтому они обладают способностью вызывать исторический опыт у тех, кто особенно чувствителен к сложному значению таких знаков. Разумеется, сам по себе наш опыт в отношении такого рода объектов не следует смешивать с *выводами*, которые мы можем сделать относительно некоторых аспектов прошлого на основании визуальных данных, предоставляемых картинами. Так, мы вправе обратиться к картине Габриэля Метсю «Больное дитя» (ок. 1655) за подтверждением, аромат (нем.).

173

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

ждением знаменитого тезиса Филиппа Арьеса о семейной жизни в Европе на заре Нового времени - и пойти по ложному пути, если выяснится, что Метсю в своих картинах весьма вольно обходился с деталями повседневной жизни. Но в одном Метсю был не властен: свою картину он в любом случае писал в середине XVII века, и значит, на ней есть отпечаток того, что можно называть стилем, *Hauch* или аурой этого своеобразного исторического периода. Как раз это я и имел в виду, когда утверждал, что опыт прошлого открывается нам через рассматривание картин⁷.

Итак, понятие исторического опыта не предусматривает обязательного эпистемологического жонглирования необходимостью отмены или преодоления неприступных временных барьеров. В ряде случаев, подобных упомянутому выше, понятие исторического опыта оказывается таким же простым и обыденным, как понятие опыта персонального компьютера, на клавиатуре которого я в данный момент набираю этот текст. Впрочем, конструктивист будет прав, указывая, что все это, будучи, вероятно, справедливо для историков искусства (и то не для всех), никак не облегчает задачу историка, который развивает гипотезу о том, каким могло быть прошлое, на основании данных, оставленных нам прошлым, и сталкивается с тем, что никакой артефакт (картина, предмет мебели или что угодно другое), оставленный нам прошлым, с этой его гипотезой осмысленно не соотносится.

Я думаю, что конструктивист прав, доказывая, что наш опыт в отношении произведения искусства - вещь довольно специфическая и в корне отличающаяся от той эпистемологической ситуации, в которую попадает историк с его задачей разработать наиболее правдоподобную гипотезу о том, что произошло в прошлом. В ответ на это возражение со стороны конструктивиста рассмотрим второй из сформулированных выше вопросов, а именно: корректно ли скептическое конструктивистское утверждение о том, что такие гипотезы не могут основываться на *опыте*, поскольку опыт существует для нас только в отношении того, что дано нам в строгом смысле здесь и сейчас.

174

Глава III. ХЕЙЗИНГА И ОПЫТ ПРОШЛОГО

Как часто бывает, позиция конструктивиста демонстрирует, как один из вариантов скептицизма (т. е. утверждение, что опытное знание о прошлом невозможно) вытекает из неразумно завышенных требований к тому, что следует считать знанием. Зачем, спрашивается, ограничивать поле достоверного опытного знания тем, что дано нам здесь и сейчас, как того требует конструктивист? Вспомним избитый пример с астрономом, который, смотря на небо, получает опытное знание о прошлом, которому не менее нескольких миллиардов лет. Или еще проще: когда мы смотрим на солнце, мы *видим* (воспринимаем) прошлое восьмиминутной давности. Далее, если мы согласны, что телескоп астронома и микроскоп биолога позволяют астроному и биологу приобрести

опытное знание о том, что они видят в окулярах этих приборов (что, кажется, вполне разумно), зачем на этом останавливаться и отрицать, что знание физика о поведении, скажем, электронов и фотонов тоже является опытным? В силу того, что ни один физик «не видел реальных» электронов и фотонов? Но разве астроном или биолог «действительно видели» то, за чем они наблюдают в телескоп и микроскоп? Ведь на самом деле вы вправе говорить только о том, что они действительно «видели» эти звезды и этих микробов, если допустить, что работают законы оптики, использованные при изготовлении этих приборов. Так что если считать то, что видят астроном и биолог, опытным знанием, то и всякое знание, основанное на наблюдении и заслуживающих доверия выводах, следует признать опытным знанием. Но тогда непонятно, почему скептики-конструктивисты подли-мают такой шум из-за того, что опыт в отношении прошлого нам недоступен. Ведь то, что историк пишет о прошлом - если оно зиждется на прочной документальной основе и корректных умозаключениях, - эпистемологически столь же надежно, как и то, что выводят из своих наблюдений астроном, биолог и физик.

Я не очень надеюсь, что эти доводы смогут переубедить конструктивиста и что он не возразит мне, сказав: в точных науках цепочка, соединяющая наблюдение с заключением, куда проч-

175

возвышенный исторический опыт

нее, чем в истории. Он готов согласиться, что вы должны верить законам оптики, если считаете, что астроном обладает опытным знанием о той или иной галактике. Но, скажет он далее, ни о чем подобном и речи нет в такой неточной и беспорядочной дисциплине, как историописание. А значит, в истории возможно опытное знание только того, что дано вам просто, без груза проблем - к примеру, знание документов, которые вы держите в руках. Ведь как только вы действительно начнете *думать* и делать выводы из документальных данных, вы рано или поздно обязательно собьетесь с пути.

Тут в обсуждение вовлекается целый узел любопытных философских проблем. К примеру, можно ли считать, что опытное знание, *ex hypothesi**, никогда не вводит нас в заблуждение? Но тогда как же быть с миражами, обманами зрения и прочим? Они, бесспорно, даны нам в опыте, но в то же время внушают превратные представления о мире. Но я оставляю эти вопросы в стороне и сосредоточусь еще на одном интересном скрытом допущении в аргументации конструктивистов. По их мнению, опытное знание, которое мы считаем истинным в отношении мира на основании опыта, всегда, так сказать, атомарно или элементарно. Область опыта, таким образом, сводится к отдельным мельчайшим строительным блокам знания. Следовательно, вы всегда начинаете с этих элементарных кирпичиков опытного знания, а затем, возможно, из них выстроится что-то «великое» или более сложное -какая-нибудь научная теория исторического нарратива. В точных науках все действительно происходит именно так, но в истории норовит дать сбой - поэтому конструктивист с таким скепсисом относится к возможности опытного знания о прошлом, хотя совершенно свободен от подобных пораженческих страхов в отношении научных теорий. В целом, конструктивисты педалируют и ставят во главу угла тезис о том, что опытное знание мы всегда получаем в виде этих мелких блоков и никогда не можем обладать им

* Гипотетически, предположительно (*лат.*). - Прим.

176

Глава III. ХЕЙЗИНГА И ОПЫТ ПРОШЛОГО

в отношении того, что является сложным, многосторонним и безграничным. Перед нами типичная позитивистская догма и такого рода интуитивное знание, разновидности которого вы легко отыщете в трудах любого философа-позитивиста.

Но как только природа этой догмы выведена на свет божий, вы немедленно осознаете, что это и в самом деле чистая догма. Представьте, что вы случайно с кем-то встретились: разве человек - не самый сложный и не всеобъемлющий объект? Или задумайтесь о том, что вы на самом деле видите, когда в ясную ночь смотрите на небо. Или о том, что вы делаете, когда читаете книгу. Во всех этих случаях вам приходится иметь дело с очень сложными объектами. И даже если оставить в стороне научный эксперимент, сложность в нашем опыте о мире окажется скорее правилом, нежели исключением. Тут эмпирист, вероятно, возразит, что объект, который вы видите, может быть очень сложным, но наш *опыт* о нем скорее всего будет или даже должен быть довольно несложным, элементарным. Так что, с его точки зрения, мы заблуждаемся, проецируя сложность этих объектов опыта на наш опыт о них. Даже не будучи феноменологом-гуссерлианцем, я должен признаться, что едва ли смогу что-нибудь вытянуть из этого возражения. Разграничение между «видением сложных вещей» и «сложностью видения вещей» нужно, как мне кажется, лишь для

того, чтобы спасти престиж позитивистского *Weltanschauung**, ибо в конце концов именно о нем и идет речь.

Но даже позволив позитивисту оставаться при своем убеждении, я спросил бы его о нашем опыте общения с картинами, музыкой, искусством вообще. Бесспорно, это опыты в самом драматическом смысле слова, однако опыт произведения искусства, как известно, неотделим от множества опытов, связанных с его составляющими. Когда вы смотрите на картину, то видите не множество мельчайших мазков, которые вы потом каким-то образом собираете вместе, - вы видите картину целиком, в ее пол-

Мировоззрения (нем.). - Здесь и далее: прим, перев.

177

возвышенный исторический опыт

ноте, и получаете опыт *как таковой*. Существует поучительный рассказ о Кlemente Гринберге. Желая составить мнение о какой-то картине, он подошел к ней, закрыв глаза ладонями. Остановившись прямо перед картиной, он отвел руки, и мгновенное впечатление, которое картина *тогда* на него произвела, было для него решающим. Понятно, что это было сделано ради того, чтобы воспринять *картину как целое* и избежать соблазна тем или иным образом составить ее из отдельных компонентов. Итак, давайте с величайшей опаской и подозрением относиться к таким философским обоснованиям опыта, которые а priori исключают, что опыт может быть чем-то очень сложным. Уточню: если мы позволим соблазнить себя позитивистской догмой о природе опыта, мы никогда не сможем извлечь из исторического опыта смысл. Теории «чувственных данных» не годятся нам в проводники, если мы хотим схватить и понять то, что происходит в истории и вообще в гуманитарных науках. Ведь, как мы увидим далее, исторический опыт всегда сложен - как и в искусстве. В истории на самом деле все обстоит иначе, нежели того требует позитивистское *Weltanschauung*. Потому что в истории, уходя от сложности к тому, что является якобы основополагающим и элементарным, вы двигаетесь к абстракции, к сомнительной интеллектуальной конструкции. История приходит к нам как ряд целостностей, и именно так мы получаем первичный опыт в отношении самого прошлого и того, что оно оставило нам; так же обстоит дело с искусством и эстетическим опытом. Дело в том, что история не возникает перед нашим умственным взором из обнаруженных в архиве данных, этот процесс не похож на работу детектива, который, просеивая собранную информацию, вычисляет, кто совершил убийство. На самом деле настоящее здесь как бы «сдвигается» в сторону, задаваемую обнаруженными данными, и история как таковая воспринимается как целостность ничуть не меньше, чем настоящее. Вот что нам следует всегда иметь в виду, размышляя о понятии опыта и особенно обдумывая то, что было сказано о нем Хейзингой, к которому я теперь перехожу.

178

Глава III. ХЕЙЗИНГА И ОПЫТ ПРОШЛОГО

ХЕЙЗИНГА ОБ ИСТОРИЧЕСКОМ ОПЫТЕ

Исторический опыт редко привлекал внимание историков и столь же редко обсуждался теоретиками истории. С моей точки зрения, до сих пор не превзойденное описание исторического опыта содержится в сборнике статей Хейзинги: здесь это понятие обсуждается дважды, хотя на удивление кратко. Несмотря на то что феноменология исторического опыта, представленная Хейзингой, до обидного эскизна, я полагаю, что она глубоко верна - в том смысле, что на нее можно проецировать правильные ассоциации в правильных объемах. Быть может, даже к лучшему, что Хейзинга так и не написал об историческом опыте ничего, кроме этих двух-трех тощих страниц. Ведь он не скрывает, насколько это понятие для него важно, а краткость изложения, по-видимому, заставила его держаться как можно ближе к его интуитивному знанию и к тому, что он на самом деле видел. Если бы, замороженный этим понятием, Хейзинга решился написать пространный трактат, четкие контуры, проступающие в его пассажах об историческом опыте, могли бы расплыться. Отрывок, в котором Хейзинга максимально полно подытожил свои догадки и озарения об историческом опыте, выглядит так:

«Это подводит нас к сути вопроса. В историческом знании вообще есть одна важнейшая компонента, которую уместнее всего описать через понятие исторического ощущения*. Можно говорить и об историческом соприкосновении, контакте. Слова "историческое воображение" слишком красноречивы; то же справедливо в отношении "исторического видения", поскольку близкое понятие визуальной репрезентации требует такого уровня определенности, который здесь пока не достигнут. Немецкое слово 'Ahnung'* - к нему в данной связи прибегал уже Вильгельм фон Гумбольдт - почти

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

могло бы выразить то, что нужно, если бы не потеряло своего точного значения от использования в другом контексте. Этот контакт с прошлым, несводимый ни к чему вне себя, есть вход в принадлежащий только ему мир, Это один из многих вариантов экстазиса (ekstasis), даруемого человеку опыта правды. Он не похож ни на радость при встрече с произведением искусства, ни на религиозное переживание, ни на дрожь от столкновения с природой, ни на проникновение в метафизическую истину, но стоит в этом ряду. Объект этого ощущения - не отдельные люди, не человеческие жизни или мысли (насколько они вообще обладают различимыми контурами). Его едва ли можно назвать и образом, который сознание формирует само или который входит в него извне. Даже когда он облекается в сколько-нибудь отчетливую форму, та все равно остается многосоставной и смутной: в "Ahnung" столько же от улиц, домов и полей, звуков и цветов, сколько и от человеческих существ, возводящих свою жизнь и возводимых ею. Толчком к этому соприкосновению с прошлым, пронизывающему вас уверенностью в своей подлинности и истинности, может стать строчка в газете, гравюра, обрывок старой песенки. Эту стихию не мог сознательно внести в свой текст тот, кто когда-то создал его. Она "за" той книгой, которую оставило нам прошлое, а не "в" ней. Современный читатель уносит ее с собой, случайно встретившись с автором из прошлого; это ответ первого на зов второго. Если это и в самом деле составляющая исторического понимания, которую многие соотносили с термином "Nacherleben"* , то этот термин совершенно ошибочен. В "Nacherleben" слишком много ассоциаций с неким психологическим процессом. Историческое ощущение предстает нам не как проживание вновь, но как понимание, тесно связанное с пониманием музыки или, скорее, с пониманием мира через музыку»⁴.

Проживание вновь, заново (нем.).

Глава III. ХЕЙЗИНГА И ОПЫТ ПРОШЛОГО

Пытаясь понять, что здесь имел в виду Хейзинга, выясним прежде всего, что он считает «типичным» объектом исторического опыта (ощущения). Из приведенной цитаты ясно, что этот объект не слишком специфичен: ошибкой было бы связывать его с действиями или мыслями отдельных людей. Не является он и некоей глубинной структурой, распознаваемой в этих действиях или мыслях. Поскольку объект исторического опыта дается нам до того, как включается осознанная рефлексия историка, его не следует соотносить ни с каким мыслительным процессом, с тем, что историк может соединять данные, оставленные нам прошлым, в такого рода гипотезы о прошлом, которые всегда наготове у знакомого уже нам конструктивиста. Предпочтительнее связать его с тем, что происходит между историком и прошлым, на «стыке» между ними, а не там, где мы окажемся, двигаясь прочь от этой границы - будь то в тесноту и темные углы прошлого или же к познавательному инструментарию историка. Хейзинга говорит об «экстазисе», то есть о движении историка, выступающего, так сказать, за границы себя и тянущегося к прошлому. В этой точке «историческое ощущение» Хейзинги близко подходит к *Rausch* Ницше - слову, которое не имеет точного эквивалента в английском. Вероятно, лучше всего описать его как воспарение, уне-сение прочь интенсивностью опыта. Его значение и следствия лучше всего пояснил сам Ницше: «Границы пространства и времени изменились, огромные расстояния, охваченные одним-единственным взглядом сверху, лишь теперь становятся постижимы; нам дается широта взгляда, обнимающая и близкое, и дальнее»¹. Мгновенно снимаются все пространственные и временные разграничительные линии, словно временная траектория между прошлым и настоящим вместо того, чтобы разделять их, становится локусом их краткой встречи. Исторический опыт поворачивает прошлое и настоящее лицом друг к другу и сливает их в коротком, но упоительном поцелуе. Таким образом, исторический опыт - это «поверхностный» феномен: он имеет место на «поверхности» или «стыке», где встречаются историк и прошлое. Впрочем, это отнюдь не означает, что мы вступаем в область мистического и иррационального.

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

Это можно прояснить, сосредоточившись на понятии *Ahnung*, которое Хейзинга сближает с историческим опытом. Удовлетворительного эквивалента для этого немецкого слова в английском действительно нет. Довольно близки к нему глаголы «to surmise» (предполагать), «to conjecture» (строить догадки), но они подразумевают ясность и отчетливость в отношении *того, о чем* высказываются предположения и строятся догадки, чего в *Ahnung* нет. В этом смысле слово *Ahnung* скорее ближе к глаголу «to intimate» (намекать, давать понять), в котором нет уверенности в природе того, *на что* намекают. Намек оставляет это неопределенным, для выражения чего и предназначено данное слово. Разница между *Ahnung* и «intimation», конечно, в том, что *Ahnung* есть нечто к нам подходящее, меж тем как, «намекая», мы сами *несем* нечто другим. Эти слова

означают, так сказать, разнонаправленное движение. И все же, если некто имеет *Ahnung* в отношении чего-либо, это не является чистой случайностью и несомненно предполагает интуитивное понимание того, как обстоит или будет обстоять дело. Каким же образом извлечь наружу эту странную смесь определенности и неопределенности, входящую в логику слов *Ahnung* и «intimation»?

Оттенок значения слова *Ahnung*, о котором здесь идет речь, легче всего объяснить через разницу между видением, с одной стороны, и слышанием (или восприятием запаха) - с другой". Видя вещи, мы всегда способны понять, видели ли мы два разных экземпляра одного типа вещи (к примеру, две машины одной марки) или же дважды - один экземпляр (одну машину определенной марки). Однако такое разграничение не имеет смысла, если речь идет о слышании: дважды в разных ситуациях услышав звук «с», мы дважды слышим *один и тот же* «с» - хотя и в разных ситуациях. Таким образом, в слышании по сравнению с видением тождество особенно «неполно» и «искажено». Для слышания индивидуация кажется особенно неполной в сравнении с тем, как обстоит дело с видением. И все же *в действительности* она отнюдь не ущербна, поскольку прекрасно справляется с тем, что мы от нее

182

Глава III. ХЕЙЗИНГА И ОПЫТ ПРОШЛОГО

ожидаем. Многие объясняют уже тот факт, что индивидуация в случае слышания отнюдь не влечет за собой размытость или неточность - по крайней мере, не обязательно: напротив, мы даже больше можем быть уверены в том, что слышали именно звук «с», нежели в том, что видели именно то, что думаем. Зачастую гораздо сложнее выявить тождество увиденных вещей, чем услышанных звуков^{1^}.

Именно это нам и следует связывать со словом *Ahnung*- предполагая, что при помощи *Ahnung* мы получаем опыт о таких объектах, которые ускользают от четкого тождества, которое мы «обычно» им приписываем^{1^}. Представим, что нам нужно не заблудиться в мире вещей, ориентируясь лишь при помощи звуков или запахов: мы бы чувствовали себя ужасно неполноценными и катастрофически неуверенными во всем. Но с облегчением понимая, что вокруг - мир вещей, которые можно увидеть, мы не должны забывать о жителях мира звуков и запахов. К тому же, как мы знаем из музыки, мир звуков иногда способен дать нам такое понимание *condition humaine**, которого не приходится ждать от мира визуальных форм. Так что *Ahnung* и родственное ему понятие исторического опыта заслуживают большего уважения, чем думают многие наши современники. В самом деле, в соответствии с логикой слова *Ahnung*, изложенной выше, можно сказать, что объекты исторического опыта скорее «услышаны», чем «увидены»¹⁴, и что в их существовании можно сомневаться не больше, чем в историческом существовании Наполеона или Версальского договора.

Если мы признаем все это, не составит труда увидеть, 1) почему понятие исторического опыта может вызывать у историков и теоретиков истории ассоциации с иррациональным и мистическим и 2) почему эти поспешные интуитивные догадки неверны. Они растут из нашей бессознательной уверенности в том, что прошлое может быть только «увидено» нами, что в нем нет ниче-
Человеческое состояние (франц.).

183

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

го, что могло бы быть «услышано» или «учуяно» (ибо все, что говорилось мной о слышании, справедливо и в отношении обоняния). Это то же самое, как если бы мы говорили, например: всем известно, что мир состоит из отдельных объектов, которые можно увидеть и абсолютно точно и достоверно зарисовать карандашом; меж тем мир красок, звуков и запахов неизбежно хаотичен в сравнении с контурами, которые мы можем «объективно» схватить в карандашном наброске. Развивая эту метафору, можно сказать, что неприятие исторического опыта коренится в допущении, что прошлое (как потенциальный объект исторического разыскания) есть такого рода объект, который соответствует когнитивным операциям, столь убедительно описанным конструктивистами. Иначе говоря, принадлежащие этому прошлому отдельные объекты мы можем увидеть глазами конструктивиста, а запечатлеть их возможно только в точных зарисовках карандашом. И стоит поверить, что к этому сводится все историописание, как наше слышание и обоняние автоматически сбрасываются со счетов вместе с теми объектами прошлого, которые мы слышим или обоняем.

Профессионализация историописания, ставящая под сомнение любую связь с прошлым, которая не может быть выражена в конструктивистских терминах, сильно повлияла на то, что исторический опыт был заклеен как *nomen nefandum**, на каковом положении он сейчас и

пребывает. Об этом нельзя не пожалеть - по двум причинам. Обе они вытекают из разграничения между видением и слышанием прошлого. Во-первых, видение всегда помещает нас на некотором расстоянии от того, что мы видим, тогда как, слыша или обоняя, мы находимся в непосредственном контакте с объектом опыта. Четкой границы между объектом и субъектом опыта нет: согласно учению Аристотеля об опыте, между субъектом и объектом существует неразрывная связь, которую с таким упорством отрицала вся эпистемологическая традиция, о чем говорить неприлично (*лат.*).

184

Глава III. ХЭЙЗИНГА И ОПЫТ ПРОШЛОГО

ция начиная с Декарта¹⁵. Звук, нами слышимый, - у нас в ушах. Это во многом верно и в отношении обоняния и осязания. Помня об этой неразрывной связи, мы можем согласиться с предположением Аристотеля о том, что в восприятии мы сами в большей или меньшей степени уподобляемся воспринимаемому объекту - как песчаный берег может сохранять след ноги. Представляя нас с такого рода «отпечатком» прошлого в сознании, исторический опыт дает нам источник правды и подлинности, равно которому никогда не будет в историописании, тщательно соблюдающем ограничения конструктивизма (и видения прошлого). Во-вторых, это может также объяснить, почему исторический опыт порой оказывается неизмеримо более сильным детерминантом нашего восприятия прошлого, чем конструктивистское историописание. В самом деле, как мы увидим ниже, исторический опыт способен одним простым и величественным движением отвести в сторону все, что было выстроено несколькими поколениями историков. Настоящие революции в истории историописания и исторического знания вообще, как правило, были вызваны сдвигами в историческом опыте, а не полемическими эскападами конструктивистского историописания и не реакцией на них. Конструктивизм с неизменным уважением относится к тем силам традиции, о которых шла речь в конце предыдущей главы.

Далее. Когда случаются такие революции, мы оказываемся перед явной необходимостью что-то делать с концепциями прошлого, которые уже не вмещаются в линии постепенного развития исторического знания. Иначе говоря, революционное знание, т*ы-званное к жизни историческим опытом, выходит за границы кон-текстуализации: это разрыв с тем контекстом, который мы унаследовали от историописания предшествующей эпохи для обсуждения той или иной темы. Хэйзинга объясняет, почему это должно быть так, критикуя герменевтическое понятие *Nacherleben*, или «проживания вновь». Хэйзинга отвергает это понятие, так как оно, по-видимому, не оставляет места (аристотелианскому) взаимодействию между прошлым и историком, которое он считает ос-

185

возвышенный исторический опыт

новополагающим для исторического опыта. Исторический опыт - это, в его формулировке, «ответ» историка на «зов» прошлого. Исторический опыт включает «коммуницирование» между историком и прошлым, отметающее все, что не является частью этого сокровеннейшего, интимнейшего контакта. Отсюда несколько следствий. Во-первых, теперь мы можем понять, как возникает деконтекстуализация, о которой я говорил выше. «Обычно» наши концепции прошлого в меньшей степени являются выражением или продуктом определенной историографической традиции, в рамках которой пишет историк, чем накопленных о прошлом данных. Но это «горизонтальное» измерение (связующее разные фазы историографической традиции) внезапно исчезает; остается же одно «вертикальное» взаимодействие между историком и прошлым. Отвечая на «зов прошлого», историк на мгновение «забывает» об историографическом контексте, в рамках которого он обычно трудится. На какой-то миг только прошлое с ошеломительной прямоотой и непосредственностью открывается ему в своей квазиоуменьшенной наготе. То же можно сказать и о прошлом, объекте исторического опыта: оно устремляется к историку, с таким же пылом, как и он, разрывая оплетающие его со всех сторон связи. Этот взаимонаправленный порыв деконтекстуализации заставляет вспомнить о том, что Ромео и Джульетта сумели достичь растворения друг в друге, лишь освободившись от влияния своих семейств, Монтекки и Капулетти:

Ромео, как мне жаль, что ты Ромео!

Отринь отца да имя измени,

А если нет, меня женою сделай,

Чтоб Капулетти больше мне не быть.

(Акт II, сц. 2; пер. Б. Пастернака)

Исторический опыт и контекстуализация, как будет показано в следующей главе, действительно

исключают друг друга; не вызывает сомнений, что нынешний культ контекста более, чем что-либо другое, ввел нас в заблуждение относительно понятия (ис-

186

Глава III. ХЕЙЗИНГА И ОПЫТ ПРОШЛОГО

торического) опыта. Вспомним постулат Джонатана Каллера: «Значение ограничено контекстом, но контекст безграничен». Он напрочь исключает прямоту и подлинность в нашем контакте с миром значения и истории.

Это объясняет еще одно свойство, отмеченное Хейзингой в историческом опыте. Он подчеркивает, что исторический опыт обычно вызывается сравнительно неинтересными объектами, оставленными прошлым: строчкой из газетной хроники, гравюрой или обрывком старой песенки. В другом месте Хейзинга сознается: гравюры художника XVII века Яна ван дер Вельде, запечатлевшие людей, которые перевозят свое имущество в новый дом (эти гравюры, по его мнению, не имеют никакого историко-художественного значения), тем не менее вызвали в нем некий исторический опыт:

«Чем же я здесь наслаждаюсь? Искусством? - Да, но и еще чем-то помимо искусства. Это не научное удовольствие: честно говоря, в истории людей, переезжающих в новый дом в начале XVII века, для меня не кроется никаких увлекательных загадок. "Тут чисто антикварный интерес низшего порядка", - бросит историк искусства. - Пусть так. Но тогда и я замечу: мне совершенно все равно, что в сравнении с наслаждением гравюрой как произведением искусства это более низкая ступень. Потому что (идем далее) очень может быть, что такая историческая деталь - в гравюре или, если уж на то пошло, в каком-нибудь нотариальном акте - пусть безразличная для меня, может вдруг дать мне уверенность в непосредственном контакте с прошлым, ощущение столь же глубокое, сколь и глубочайшее наслаждение искусством, (не смейтесь) почти экстатический опыт не-бытия собой, полета над миром, за пределами себя, соприкосновения с сутью вещей, опыта Истины через историю^{1*}. [...] Это пафос, упоение мгновением. Оно знакомо вам, не так ли? Ведь именно это считается главной мыслью тысяч сонетов. Вот природа того, что я называю историческим ощущением»¹⁷.

187

возвышенный исторический опыт

Парадокс здесь, конечно, в том, что ни один из исторических опытов самого Хейзинги не оставил в его трудах следов более глубоких, чем тот, который он пережил, посетив в 1902 году выставку фламандских примитивистов в Брюгге. Ибо из этого исторического опыта родилась «Осень Средневековья». При этом понятно, что братья ван Эйки, ван дер Вейден, Кампен, ван дер Гус и др. - это всего лишь «малые мастера», а их полотна - несомненно, одни из самых насыщенных аурой объектов, которые когда-либо появлялись в истории человечества.

Но этот парадокс нетрудно разрешить, и его разрешение приблизит нас к пониманию исторического опыта. Для начала следует осознать, что великое искусство, за столетия покрывшееся, так сказать, толстым слоем исторических интерпретаций, до такой степени репрезентирует собой всю историю искусства, что его деконтекстуализация невозможна. Нельзя смотреть на картины Леонардо да Винчи, Рембрандта (которого Хейзинга, кстати, определенно не любил за его неголландскую склонность к драме и театральности) или Гойи, не отдавая себе отчета в том, какое место они занимают в истории искусства и как их толковали многие поколения искусствоведов. Эти картины покрыты сплошной коркой интерпретации; у нас нет доступа туда, где они являются эманациями создавшего их прошлого и, следовательно, объектами, способными вызвать к жизни исторический опыт. С не столь известными произведениями искусства - скажем, с гравюрами Яна ван дер Вельде, изображающими труды его приятелей-крестьян в разные месяцы года, - дело обстоит иначе. Здесь мы еще полностью открыты тому, как прошлое являет себя в этих неприятельных фиксациях повседневной жизни Голландии начала XVII века, тому, на что должна была походить тогдашняя жизнь.

Но это не значит, что с великого произведения искусства ни при каких обстоятельствах нельзя счистить наслоения интерпретаций и испытать его так, словно целая цивилизация видит его впервые. Ведь именно это произошло, когда Хейзинга обрел свой исторический опыт в отношении позднего Средневековья в

188

Глава III. ХЕЙЗИНГА И ОПЫТ ПРОШЛОГО

Северо-Западной Европе, побывав со своим другом Андре Жол-лем на выставке в Брюгге в 1902 году. Полученный им тогда исторический опыт прорвался сквозь пласты интерпретаций, которые

затемняли скрытое под ними прошлое, как пожелтевший от времени лак. Жизнь этого позднего Средневековья, ее яркость и острота, ее очарованность крайним и предельным, ее нежелание открывать за крайностями новые формы - все это хлестало на него через край, ошеломляя, как может ошеломлять музыка, скажем, «Высокая месса» Баха или «Торжественная месса» Бетховена. Именно это заставило его написать «Осень Средневековья» - хотя путь от исторического опыта к историческому тексту и языку историка по-прежнему остается мучительным и одним из труднейших, как мы выясним ниже. В этом смысле можно сказать, что в основании новаторского, революционного исторического письма, по-видимому, лежит исторический опыт. Или, выражаясь в терминах Томаса Куна, исторический опыт может функционировать как «аномалия», исключенная «периодом нормальной науки» и способная произвести «научную революцию». Ибо здесь само прошлое, прошлое, не зараженное «парадигмами» «нормальной науки», работает как корректив к нашим самым общим и формальным догадкам о том, каким оно было. Так что интерес к понятию исторического опыта оправдан не только стремлением вырваться из оков языка, о чем говорилось в первой и второй главах, но и желанием усовершенствовать наше понимание того, как развивалось историописание в последние несколько столетий. В конце книги мы коснемся такой разновидности исторического опыта, которая имеет даже более решающее значение, чем тип исторического опыта, рассматриваемый здесь.

Завершу этот раздел разбором двух последних черт исторического опыта, отмеченных Хейзингой. Будучи деконтекстуализирован на уровне субъекта, исторический опыт - дар мгновения. Он приходит, не возвещая о себе, и не повторяется по нашему желанию. Хейзинга назвал это, как мы видели, «упоением моментом»: это нечто, происходящее с историком (а также, конечно,

189

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

неисториком) внезапно; вызвать его намеренно едва ли возможно. И наконец, исторический опыт не следует смешивать с исторической интуицией. В связи с последней можно вспомнить о том, как сам Хейзинга, прогуливаясь по набережным каналов в своем родном Гронингене, вдруг осознал позднее Средневековье скорее как некое завершение, нежели как проторенессансное обетование нового. В обоих случаях - идет ли речь об историческом опыте или об исторической интуиции - нам приходится иметь дело с внезапными откровениями. Но природа этих двух типов откровений различна, как и уровни, на которых следует их размещать. Исторический опыт преимущественно «рецептивен», тогда как внезапное интуитивное понимание того, в какую форму облечь некое сложное прошлое, есть в основном плод «активного» проецирования. Иными словами, в случае исторического опыта сознание историка формируется прошлым; историческая интуиция, напротив, есть придание историком формы прошлому. Признавая разницу между историческим опытом и исторической интуицией, мы не отрицаем, конечно, что на практике между ними существует интенсивное взаимодействие. Ведь естественно и само собой разумеется, что нечто, данное историку в рамках исторического опыта, станет его проводником, когда он начнет говорить о прошлом.

ХЕЙЗИНГА О ЯЗЫКЕ

И ИСТОРИЧЕСКОМ ОПЫТЕ

(СЕНСИТИВИЗМ)

В первой и второй главах довольно пространно говорилось о том, как связаны опыт - в том понимании, которое изложено в данном исследовании, - и язык. Прибегая к терминам предыдущего раздела - как можно или должно перевести звучание или запах прошлого (*Aknung*) в визуальную образность исторического текста. Весьма любопытно, что и для самого Хейзинги этот вопрос

190

Глава III. ХЕЙЗИНГА И ОПЫТ ПРОШЛОГО

представлял животрепещущий и глубокий интерес. И об этом он написал гораздо больше, чем собственно об историческом опыте. Проблема перевода данных (чувственного) опыта в язык - одна из тех, что занимали его издавна и очень серьезно. Рассматривая взгляды Хейзинги на историописание, никогда не следует забывать, что по образованию он был лингвистом, а не историком, что свой научный путь он начал как санскритолог и что его диссертация была посвящена роли видушаки* в индийской комедии. Самого пристального внимания здесь заслуживают первоначальные наброски Хейзинги к диссертации. Он коротко упоминает об этом нереализованном замысле в автобиографии и замечает, что его целью было изучить выражения, которыми в индо-германских языках передается чувственное восприятие света и звукаTM. Как

указывает биограф Хёйзинги, в диссертации он намеревался показать, что слова, используемые для описания чувственного восприятия, образованы посредством «прямой лирической конструкции» или «лирической метафоризации уже существующего слова для выражения чувства или ощущения»¹¹¹. Исходно такие слова выражают настроение, атмосферу, а не четко определенный концепт. Свои мысли Хёйзинга пояснил на примере синэстетической метафоры «красный звук трубы». Он доказывал, что эта метафора обладает особенной достоверностью, которую можно объяснить, лишь допустив, что некое слово выражает то, что соединяется в нашем восприятии, когда мы видим нечто красное и слышим звук трубы. Для Хёйзинги ?ти слово «fierce»** (голл. «fel»). Значит, оно передает тот элемент, который бесспорно присущ и зрению, и слуху. Этот общий элемент явно еще не дифференцирован и не подвергнут критике, в соответствии с природой этих двух чувств, и, следовательно, неизбежно отсылает к такому уровню нашего контакта с реальностью, который предлежит зрению и слуху или расположен глубже, чем они. Таким обра-

Шут.

Горячий, жаркий (англ.).

191

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

зом, слово «fierce» более тесно и прямо связано с чувственным опытом, нежели слова, дающие нам буквальное описание того, что мы видим или слышим. Поэтому «fierce» принадлежит к такой категории слов, которые выражают предельно сокровенный и прямой опыт, который доступен нам в отношении реальности. Мы и впрямь подходим к той точке, где эпистемологические барьеры между языком, опытом и реальностью начинают отступать и где три эти струи, по-видимому, сливаются. Но этот глубинный контакт достигим не через скручивание реальности, опыта и языка в одну спираль (случай Гадамера), но через контакт между этими тремя стихиями, в котором несхожая природа каждой из них остается в неприкосновенности, невзирая на возникшую между ними теснейшую связь.

В автобиографии, написанной в конце жизни, Хёйзинга отмечает, что замысел его диссертации был связан скорее с испытанными им в юности литературными влияниями, чем с какой-либо исследовательской программой, важной для лингвистики того периода. Чтобы адекватно понять намерения Хёйзинги и его концепцию исторического опыта, следует с величайшим вниманием изучить эти литературные влияния. Ключевым для Хёйзинги было творчество романиста и теоретика литературы Лодевейка ван Дейсселя (псевдоним К.Й.Л. Альбердингк-Тейма (1864-1952)), перед которым он преклонялся в студенческие годы.

Ван Дейссель разделял «наблюдение», «впечатление» и «ощущение» как три разные ступени нашего контакта с реальностью. «Наблюдение» - это род объективистского интереса к реальности; таковы суждения, которые историки, опираясь на документальные исследования, высказывают о прошлом. «Впечатление» подразумевает более тесное соприкосновение с реальностью, но и тут она все еще подвергается ментальному макияжу со стороны субъекта. Здесь мы открываем себя реальности, но воспринимаем только то, что может «впечатлеть» нас, в тех точках, где реальности удастся проникнуть в глубины нашего сознания. «Ощущение» же выражает теснейший доступный нам контакт с реально-

192

Глава III. ХЁЙЗИНГА И ОПЫТ ПРОШЛОГО

стью, и здесь субъект и объект находятся в полном равновесии (equilibrium)*⁰; это высшая ступень нашей встречи с миром. Ощущение - это, так сказать, объятие субъекта и объекта, в котором каждый из них отдается другому безоговорочно, всецело и абсолютно добровольно. Здесь на ум снова приходят объятия Ромео и Джульетты. Придерживаясь этой метафоры любовного объятия, заметим, что сенситивизм размышлял и о том, как мы испытываем реальность посредством осязания. Ведь любовь - это нечто такое, что делается пальцами, ртом и т. д., не так ли? Зрение же, в терминах предыдущих глав, - самый «трансценденталистский» среди наших органов чувств. Глаз воспринимает мир, всегда сохраняя безопасное расстояние между ним и собой; его не обвинить в такой вульгарности, как подлинный контакт с воспринимаемым, как это происходит в случае осязания. И в самом деле, стоит глазу слишком приблизиться к тому, что он воспринимает, как все теряет очертания, расплывается. Именно поэтому ван Дейссель (в точности как Аристотель в трактате «О душе», процитированном выше) отдает столь несомненное предпочтение осязанию перед зрением. К тому же, в отличие от зрения, осязание действительно *приспосабливается* к тому, что испытывает. Как почувствовать форму сосуда, который мы держим в руках? Мы ощущаем ее, потому что наши ладони приняли форму, очень похожую на форму сосуда. То, что мы

воспринимаем, нас *формирует*. оставляя на нас неизгладимые следы, - и это тоже вполне аристотелианское размышление.

Ван Дейссель надеялся, что иерархия наблюдения, впечатления и ощущения поможет литературе выйти из тупика, куда она загнала самое себя в период *Jin de siecle*. Подобно французским символистам (практически в те же годы²¹), ван Дейссель тоже был разочарован тем, чего в итоге добился натурализм, или литературный реализм. Подобно символистам, и он чувствовал, что реализм не преуспел в достижении главной цели - ликвидации разрыва между языком и миром. Чтобы выправить положение, литература, по его мнению, не имела права ограничиваться вое-

193

возвышенный исторический опыт

произведением достоверной и «реалистической» картины того, каков на самом деле наш социальный мир; ей следовало пытаться передать читателю то, что можно назвать «чувством реальности» (со всеми коннотациями чувственного восприятия, подразумеваемыми таким определением). И тут на сцену выходит сенситивизм ван Дейсселя, т. е. его теория такого опыта о мире, который стоит за «ощущением» («*sensation*»). Литературе надлежит дать нам «ощущение» мира. И символисты, и ван Дейссель прекрасно видели разрыв между языком и реальностью, через который реализму так и не удалось перебросить мост. Но если символисты для проникновения в тайны действительности (к которым остался слеп реализм) погружались обратно в герметический идеализм, то ван Дейссель избрал иную дорогу - радикализацию реализма - и сосредоточился на нашем наиболее прямом и непосредственном чувственном опыте реальности.

В противовес известному афоризму Малларме «*Le monde est fait pour aboutir a un beau livre*» («Мир создан для того, чтобы закончиться прекрасной книгой»)²², сенситивист хочет «проскользнуть» в реальность и превозмочь все границы между собой и миром. Так, Герман Гортер (бесспорный литературный гений из круга сенситивистов), глядя на краски вечернего неба и ощущая молчание облаков как потрясение, подсознательно соглашался, что он сам стал частью этих облаков и их величественного молчания²³. Конечно, это сенситивистский *пример par excellence* (и, опять же, всецело аристотелианский). Символизм - движение к абстракции; здесь есть избирательное родство с идеализмом (напомню о гегельянстве Малларме). Сенситивизм, напротив, является движением к конкретному или даже, пожалуй, попыткой идентификации с реальностью или некоего квазимистического единения с ней. Это предельное выражение эмпиризма - коль скоро он стремится отбросить все, что может стоять на пути прямого и ничем не опосредованного контакта с миром как таковым; он жаждет затеряться в мире, ставит перед собой парадоксальную и саморазрушительную задачу: посредством (литературного

194

Глава III. ХЕЙЗИНГА И ОПЫТ ПРОШЛОГО

или поэтического) языка преодолеть барьеры между языком и миром, неизбежно творимые самим языком. В итоге это выглядит как разрушение языка языком же.

Признаки ощущения, выделенные ван Дейсселем и разбросанные по его многочисленным и разнообразным литературно-критическим статьям, Кемперинк свел в сжатый синопсис. Ощущение принадлежит мгновению, оно либо длится очень мало, либо не длится вовсе; оно отрывочно и не может быть предсказано. Оно сопровождается чувством беспокойства или отчужденности: в свете прямого опыта (ощущения) реальности даже самые заурядные объекты теряют естественность. Это объясняет, почему ощущение столь загадочно и почему правильные слова подводят нас, когда мы описываем его содержание: опыт здесь предшествует языку и целой сложной сети ассоциаций, запечатленных в семантике языка. Далее: это такое чувство, словно пространство внезапно обрело дополнительные измерения; это иное понимание цветов и связанное с ним влечение к синэстезису, где полнота чувственного опыта приведет к перехлесту чувств и их слиянию друг в друге. Все эти элементы ощущения суммируются в том, что привычные границы между личностью и внешней реальностью на миг исчезают; это отождествление с реальностью есть, однако, не триумф личности над реальностью, но скорее «пафос»¹, пассивное подчинение и полное приятие. Но самое поразительное в учении ван Дейсселя об ощущении - разрыв временной непрерывности и обычной последовательности «раньше», «сейчас» и «потом». Ощущение рождает в нас убежденность в том, что его содержание повторяет собой произошедшее - точно таким же образом - быть может, столетия назад. От ощущения по временному порядку пробегает трещина, прошлое и настоящее на мгновение соединяются так, как это известно всем нам по опыту *дежа вю*¹⁵.

Если не все, то многое из того, что ван Дейссель считал характерным для ощущения, всплывает в

наблюдениях Хёйзинги над «историческим ощущением»^{*1}. Действительно, его концепцию

195
возвышенный исторический опыт

«исторического ощущения» (см. предшествующий раздел) лучше всего рассматривать как приложение идей ван Дейсселя к истории. Хёйзинга предпринял именно такую попытку - это явствует уже из того, что, открыто избегая термина «исторический опыт», он пользуется специфически техническим термином «историческое ощущение»²⁷. Все это заставляет нас жадно всматриваться в то, как сенситивизм ван Дейсселя сформировал взгляды Хёйзинги на исторический опыт и само его историческое письмо. К этому мы сейчас и обратимся.

«ОСЕНЬ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ»

Известно, что «Осень Средневековья», самая известная книга Хёйзинги, стилистически резко отличается от всего, что было создано им до или после нее^{ан}. Действительно, синтаксис в ней порой намеренно отклоняется от предписаний голландской грамматики; в этой прозе часто ощущается что-то странно архаичное; в ней много неологизмов, и на всем протяжении книга написана скорее в литературно-поэтическом стиле, нежели так, как можно было бы ожидать от исторического письма. Для носителя голландского языка этот текст звучит решительно странно. Хорошо известно, впрочем, что в отношении стиля и языка Хёйзинга был не менее взыскателен, чем такие историки, как Тацит, Гиббон или Моммзен. Так что если для «Осени Средневековья» он выбрал стиль, столь непохожий на то, что предстает перед нами в других его сочинениях, то наш интерес к этому факту - отнюдь не праздный.

Ниже я собираюсь показать, что особенности стиля «Осени Средневековья» можно объяснить, исходя из предположения о том, что Хёйзинга предпринял попытку^{2у} «перевести» собственный исторический опыт на исторический язык. Поэтому проза и стиль «Осени Средневековья» разительно отличаются от более конвенционального типа письма, который характерен для напи-

196
Глава III. ХЁЙЗИНГА И ОПЫТ ПРОШЛОГО

санного Хёйзингой до и после его *opus magnum**. Красноречивее всего об этом говорит тот факт, что в «Осени Средневековья» Хёйзинга прибег к «сенситивистскому» стилю, желая провести параллель между собой - и ван Дейсселем и наиболее выдающимися писателями литературного «движения восьмидесятых». Как мы видели выше, именно эти поэты, романисты и теоретики литературы непрестанно размышляли о том, как приблизить язык к миру, к нашему непосредственному и прямому опыту о нем. Эти теоретики литературного языка были всецело поглощены вопросом о том, какой язык избрать, если мы хотим перехитрить его врожденную склонность к соскальзыванию в его собственный мир и воскресить тот мир, куда он должен дать нам доступ. Значит, Хёйзинга, вероятнее всего, избрал стиль «движения восьмидесятых» ради того, чтобы выразить некое историческое ощущение, или опыт; когда он писал другие свои книги, он явно испытывал это ощущение с меньшей силой или не испытывал его вовсе. И в самом деле, сравнительно немногочисленные упоминания об «Осени Средневековья» в автобиографии Хёйзинги (да и вообще в его наследии) заставляют предполагать, что Средневековье имело для него совершенно иное значение, чем все остальные темы, к которым он обращался на своем научном пути. Вглядевшись в реплику Хёйзинги о том, что на него сильное впечатление произвел роман Гюисманса «Там внизу» («*Labas*») и еще сильнее - выставка лета 1902 года в Брюгге¹⁰, мы обнаружим в последнем замечании тот исторический опыт, которым вдохновлена «Осень Средневековья». Выставка ван Эйков, по словам самого Хёйзинги, удовлетворила его тоску по непосредственному контакту с реальностью прошлого - тому непосредственному контакту, который мы с большей легкостью получаем от изобразительных искусств, чем от чего-либо другого. В главе о творчестве братьев ван Эйков, написанной в 1916 году и служащей вступлением к идеям, которые через три года будут развиты в «Осени

* Главного произведения (*лат.*). -Прим.

197

возвышенный исторический опыт

Средневековья», Хёйзинга добавляет, что наше пристрастие к чтению, традиционно открывавшему нам доступ к прошлому, должно смениться предпочтением видения. «**Нам** хочется, - пишет он, - полуприснившихся, размытых образов, оставляющих простор для игры воображения, и эту потребность лучше удовлетворяет визуальное, чем интеллектуальное восприятие прошлого»^{*1}. Это недвусмысленная отсылка к *Ahnung*.

Следует отметить также, что в «Осени Средневековья» есть устойчивая тенденция снова и снова противопоставлять настоящее средневековому прошлому, рисуя читателю Средневековье в

контурх едва ли не только *этого* контраста. Вспомним хотя бы знаменитую первую фразу: «Когда мир был на пять веков моложе, все жизненные происшествия облекались в формы, очерченные куда более резко, чем в наше время»*. Вся история, отделяющая Средние века от нашего настоящего, словно бы на мгновение забывается или стирается: прямота исторического опыта подразумевается самим текстом. Еще один эффект этой прямоты - деконтекстуализация прошлого. И даже более: само то, что в «Осени Средневековья» Хёйзинга не рассказывает *историю* с началом и концом, но представляет нам, вместе с синхронным срезом, перпендикуляр к движению времени, убеждает в том, что в форме его книги деконтекстуализация обнаружила себя не менее сильно, чем в содержании. И содержание, и форма исследования Хёйзинги служат примером сопротивления категоризации - как в контексте самого прошлого, так и в контексте историописания. Так что здесь перед нами снова объятия Ромео и Джульетты.

И это естественным образом приводит меня к вопросу о том, как Хёйзинга попытался перевести исторический опыт в язык. Писатели, принадлежавшие к «движению восьмидесятых», развивали особую форму языка, которую считали способной реали-

* Цит. по: Хёйзинга И. *Осень Средневековья*, М., 1988. С. 7 (пер. Д.В. Сильвестро-ва). - *Прим. пфев.*

198

Глава III. ХЕЙЗИНГА И ОПЫТ ПРОШЛОГО

звать их сенситивистские ожидания. Основным ее свойством была деинтеллектуализация или материализация языка. Язык следовало как бы «втащить обратно в рамки реальности» - тогда он растерял бы все намеки, реминисценции, отсылки к абстрактному, к тому, что несводимо к чувственному восприятию, лучшим выражением которого служит осязание. Многочисленные неологизмы должны были создать язык, насквозь пронизанный всем тем, что у нас ассоциируется с чувственным опытом, ощущениями и эмоциями. В попытке насытить язык конкретными реалиями чувственного опыта жадно изучались все возможности синэстетизма. Язык словно бы становится органом восприятия, подобным глазу (или, скорее, органам осязания); действительность, открытая словно бы минуту назад, изучается заново при помощи этого дополнительного и изощреннейшего чувственного органа.

Все это мы обнаружим в густой и ошеломительно богатой прозе «Осени Средневековья». Достаточно прочесть в предисловии, как Хёйзинга рассказывает о настроении, в котором она создавалась: «Мой взгляд, когда я писал эту книгу, устремлялся как бы в глубины вечернего неба, но было оно кроваво-красным, тяжелым, пустынным, в угрожающих свинцовых прогалах и отсвечивало медным, фальшивым блеском»⁴-. Именно так, как это выражено в одном глубоко импрессионистическом предложении, Хёйзинга испытал - в самом буквальном значении этого слова - «атмосферу» позднего бургундского Средневековья. Этот пассаж нельзя прочесть, не почувствовав бегущего вдоль позвоночника холодка, - с такой силой язык Хёйзинги создает ту атмосферу, в которой, по-видимому, проходила жизнь человека позднего Средневековья; таково его несравненное умение переводить исторический опыт в слова, в исторический текст. Здесь форма и содержание снова взаимно усиливают друг друга. Ибо когда Хёйзинга пишет о средневековом человеке: «Переживания сохраняли ту степень полноты и непосредственности, с которой и поныне воспринимает горе и радость душа ребенка»³³, он приписывает этому человеку такой контакт с реальностью, который одно-

199

возвышенный исторический опыт

временно является субъектом его книги и тем, о чем он сам пытается писать. Этот контакт с реальностью структурно подобен собственному опыту Хёйзинги в отношении исследуемого им средневекового прошлого. Между человеком Средневековья в изображении Хёйзинги и сенситивизмом «движения восьмидесятых» существует глубокое и многозначительное сходство. Не стоит удивляться тому, что Хёйзинга энергично использует возможности, которые сулит синэстетизм. Вспомним о проекте диссертации, упомянутом выше, и о том, что слова, предшествующие языковой дифференциации, он искал исключительно в области зрения, слуха или осязания. Эти слова поведут нас обратно к реальности, а синэстетизм скажет, как и где их искать. Слова, обозначающие цвет, в особенности «черный» и «красный», в этом контексте пользовались преимущественным вниманием Хёйзинги. И действительно, как показал Янсонius в цитирувавшемся эссе, в текстах ван Дейсселя, Гортера и других писателей «движения восьмидесятых» обнаруживаются многочисленные параллели к этим синэстетическим экспериментам. Не менее часто употребляются такие слова, как «высокий», «тяжелый» и особенно «резкий», что позволяет Хёйзинге для воскрешения прошлого задействовать ассоциации с элементарнейшими чувственными ощущениями³⁴. Название первой главы - «Яркость и острота

жизни»¹, фактически преобразующее абстрактную жизнь в материальный объект, - вполне красноречивый пример. Абстрактное, способное отодвинуть нас от грубоватой прямоты, свойственной как жизни в Средние века, так и тому, каким образом Хёйзинга преподносит ее читателям, на уровне языка выступает в предельно конкретных выражениях. Хёйзинга упорно, систематически сопротивляется извечной склонности языка к абстракции: он осознанно и жестко привязывает язык к реальности, максимально сближая их. Историческая Истина достигается не тем, что «о прошлом говорят истинные вещи», ибо именно соположение истинного высказывания и прошлого, к которому оно относится, продемонстрировало бы, сколь они различны. Историческую Ис-

200 Глава III. ХЕЙЗИНГА И ОПЫТ ПРОШЛОГО

тину лучше завоевывать, с маниакальным упорством отнимая у языка всякую возможность ускользнуть от реальности и от того, как она, через опыт, предстала историку - чтобы в итоге язык и мир подошли друг к другу на такое бесконечно малое расстояние, что вопросы истинности и ложности уже не возникали бы.

И наконец, Хёйзинга создал много неологизмов, превращая существительное в глагол или наоборот. Как следствие - подразумевается или движение, или приостановка движения. В обоих случаях абстрактные термины вынуждены спуститься из сферы идей в сферу того, что могут видеть глаза и особенно - осязать пальцы. И это не только вопрос изложения; не меньшую роль здесь играет убежденность Хёйзинги в том, что до глубочайших истин можно добраться, используя ассоциации конкретности, которые могут быть у нас в отношении используемых нами слов или понятий. В любом слове или понятии спрятан ключ к секретам реальности, и обладание им - предел желаний для любого, тем паче для историка: этот ключ сулит ему многое для решения его задачи. Здесь можно увидеть поразительную параллель между личными прозрениями Хёйзинги и теми концепциями позд-несредневекового менталитета, которые в значительной мере являются предметом его книги. Камербек обратил внимание на пассаж, в котором Хёйзинга соревнуется со средневековым реалистом, доказывая, что красота, нежность и белизна, в конце концов, имеют один источник. Красота - это то же, что белизна, в силу глубокого «философского синэстетизма», свойственного и одной и другой. Истина - в реальности, а не в том, что мы говорим о ней; ее следует искать, двигаясь к реальности, а не к абстракции, на что нас от века соблазняет язык. Конечно, этот род истины весьма несхож с тем, который интересует теоретиков корреспонденткой или когерентной теории истины. Ибо это истина, возникающая из почти мистического слияния с миром³⁰; она уже не подчиняется очарованию абстракций, к которым мы все так беззаботно прибегаем. Это мистицизм, не отбрасывающий нас от реальности, но ведущий к самой ее сердцевине.

201

возвышенный исторический опыт

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

История является эмпирической дисциплиной в двух отношениях. Во-первых, в том более привычном смысле, что историк работает с оставленными прошлым данными, которые могут быть подтверждены или опровергнуты эмпирически. Но история - дисциплина эмпирическая и в том смысле, что ее целью можно считать выражение исторического опыта прошлого. Историописание как таковое можно понимать как постоянный эксперимент с языком, как бесконечный эксперимент в области связывания языка и мира. Конечно, такой эксперимент не является прерогативой истории: точные науки, принимая этот вызов, разработали свои искусственные языки. Однако опция точных наук для истории закрыта. Если историки перестанут говорить на обычном языке, доступном всем цивилизованным гражданам, они пренебрегут своим культурным долгом и ответственностью. Отсюда следует, что историк обязан каким-то образом создать из находящегося в его распоряжении обычного языка довольно специфический словарь для каждого из своих исторических опытов. И опыт - его единственный надежный проводник в попытках это осуществить. Итак, здесь скорее язык должен следовать за опытом, чем наоборот (как это происходит в точных науках). В этом смысле можно сказать, что историк находится в ином положении, нежели романист - а нам известно, что история романа сложна и пестра и для нее немалое значение имели усилия свести к минимуму расстояние между языком и миром. Как раз это я имел в виду, доказывая, что историю историописания можно представить как серию экспериментов с языком (и потому следует пожалеть, что историки столь неохотно экспериментируют с языком со времени профессионализации истории).

Мне кажется нужным вновь подчеркнуть, что природа и число подобных экспериментов с языком не могут и не должны быть каким-то образом ограничены а priori. Напротив, чем больше их будет и чем они будут разнообразнее, тем лучше. Не секрет, что

202

Глава III. ХЕЙЗИНГА И ОПЫТ ПРОШЛОГО

для философов неумеренно трансценденталистской ориентации всегда соблазнительно выдумать такие ограничения и тем навязать историку жесткие правила. Во второй главе мы показали, что философы, поддающиеся этому соблазну, в сущности продолжают кантианскую критическую философию, заменяя кантианские категории рассудка языком. Но этого лингвистического трансцендентализма надо избегать, признавая, что не существует априорных схем для того, как связать язык с опытом и знанием. Равным образом язык не стоит понимать и как витгенштейнианский инструмент, нужный для «изготовления копий с реальности», - вроде кисти, которой художник пользуется при работе над картиной. Развивая эту метафору, можно сказать, что на язык следует смотреть как на что-то подобное *не* кистям художника, но краске, которую художник не столько *использует*, сколько *расходует*. По контрасту с этой метафорой можно сказать, что язык не существует вне бесконечного множества конкретных обстоятельств его употребления: если мы всегда можем отличить саму краску от того, как она используется, то применительно к краске на картине это разграничение уже не работает. Если вдуматься в разницу между тем, как художник использует кисть и краску, станет ясно, почему витгенштейнианская гипотеза о языке как инструменте вдохнула новую жизнь в кантианство и трансценденталистскую философию языка. Кисть - это метафора трансцендентального *я*, которое всегда сопутствует репрезентации, но никогда не является ее частью. Но, в точности как краска в руках художника, язык, так сказать, «растрчивает себя» или «растворяется» при его употреблении. И - опять же как краска, которой пользуется художник, - язык используется для выражения или материализации (эстетического) опыта историка. Тюбик краски, впрочем, можно использовать целиком, между тем как языковой запас поистине неистощим (в чем мы с тоской убеждаемся, сидя на собраниях или слушая речи политиков).

В каждом отдельном случае использование историком языка для этой цели дает результат, более или менее удовлетворяющий

203

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

как самого историка, так и его читателей. Более того: оно редко соответствует всем требованиям, выдвигаемым историком и его читателями, и, как правило, имеет характер эксперимента, который может быть и, по всей вероятности, будет скорректирован последующими экспериментами. Но ничего философски «глубинного» или «интересного» в этих частных успехах и неудачах нет - если априорно заданы критерии, которые *объясняют* успех или фиаско в каждом отдельно взятом случае. Поиск «глубины» здесь неизбежно обернется возвращением к «метафоре кисти» и, значит, к трансцендентализму.

Таким образом, отношения между историей и философией - это скорее нечто обратное. Философу следует рассматривать историю историописания как серию экспериментов с языком и размышлять над степенью их успеха - не для того, чтобы *объяснить* их, но скорее для того, чтобы понять, что из них *следует* и что они могут значить для отношений между языком и действительностью. Философии языка надлежит быть более апостериористской, чем априористской, наукой, т. е. отпираться от того, что действительно происходит в таких дисциплинах, как история. Философии стоит не претендовать на то, чтобы выдвинуть *основания* знания, но вместо этого смотреть в противоположную сторону и сосредотачиваться на *результатах научного* или исторического исследования. Но если философ решит формулировать трансценденталистские законы правильного использования исторического языка, как это происходит во многих современных теориях истории, он собственными руками закроет от себя почти всю «красоту» истории историописания. Я вполне осознанно использую здесь слово «красота», ибо вопрос о том, как верно соотносить язык с реальностью, как облечь в слова тот способ, с помощью которого мы восприняли реальность, - в высшей степени «эстетическая» проблема. А история историописания - это, по большому счету, глава из книги по истории эстетики. К этому вопросу мы обратимся в пятой и шестой главах.

ГЛАВА IV

ФРАГМЕНТЫ ИСТОРИИ

ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА

Это и главный вызов, стоящий перед современной философией, и, одновременно, подтверждение того, что он может быть принят: следуя кантовской типологии мысли, это - закладывание теоретико-познавательных основ более высокой идеи опыта!

Вальтер Беньямин

История исторического опыта еще не написана и не входит в мои нынешние планы. Поэтому я ограничусь лишь несколькими наиболее значимыми ее моментами. Написание такого рода истории - задача не из легких, материалы к ней обнаруживаются в местах отнюдь не очевидных, до сих пор редко привлекавших внимание историков исторического сознания.

Итак, если считать, что такого рода история должна быть (когда-нибудь, возможно) написана, наш первый вопрос: где искать для нее материалы? Здесь мы с радостью принимаем предположение Козеллека, сделанное в одном из его увлекательных эссе. По его гипотезе, «побежденные обычно способны на самое глубокое прозрение прошлого»². В самых общих чертах идея такова: представители социальных и политических элит, на смену которым вот-вот придут другие, находятся в самом благоприятном положении для понимания того, что мы теряем, вступая в новый мир. Только что они правили миром и считали это само собой разумеющимся, полагая, что обладают необходимым для этого знанием; теперь же им приходится признать, что это знание и понимание более никому не нужны. И потому когда они рассказывают о мире, утраченном ими в силу новых социальных и политических расстановок, то находятся в наиболее выгодной позиции, чтобы оценить расстояние между прошлым и настоящим. Как пишет Козеллек:

207

возвышенный исторический опыт

«С побежденными все иначе. Их первый опыт сводится к тому, что все происходит не так, как планировалось, как они надеялись. Поэтому они ощущают необходимость задуматься над прошлым и объяснить, почему все случилось не так, как ожидалось, им свойственно особенно настойчивое стремление к правде, к прояснению ситуации. Это может способствовать поиску более удаленных причин, которые выходят за уровень чистых совпадений и личных проигрышей и при этом позволяют их объяснить»¹¹. Побежденные неумолимым ходом истории элиты оказываются более других восприимчивы к фатуму истории, представляющему в обличье долгосрочных процессов, заморожены им. Это позволяет им понять, почему их мудрость и проницательность оказались беспомощны и неэффективны перед непреклонным развитием Истории. Более того, можно предположить, что обостренная восприимчивость к долгосрочным процессам есть безошибочный признак исторического сознания смещенных элит. Ибо они занимают социальную позицию, наиболее удобную для идентификации такого рода процессов, - возможно, это отчасти примиряет их с собственной судьбой. Если несколько заострить эту мысль, то лучшим (и наиболее революционным) историкам естественно быть *консерваторами*, что, конечно, не означает, что все консерваторы - хорошие историки. Кроме того, тезис Козеллека относится исключительно к «интересным историкам», в чьих произведениях находит свой отзвук драма истории, а не к последователям более скромного антикварного подхода (что ни в малейшей степени не принижает их труды). Здесь можно вспомнить Фукидида, Тацита, Гвиччардини или Кларендона. И, как отмечает сам Козеллек, конечно, Токвиля⁴. Для аристократа Токвиля новый постреволюционный порядок стал чем-то вроде возвышенной реальности⁵, которую он спонтанно отвергнул, но тем не менее был готов принять, поскольку лучше своих современников понимал, что это - наше неизбежное будущее. Ни один буржуа не оказался способен на ту степень исторической проницательно-

208

Глава IV. ФРАГМЕНТЫ ИСТОРИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА

сти, которая выразилась в исторических и политических произведениях Токвиля. Однако историк, наиболее отвечающий всем этим требованиям, - безусловно, Якоб Буркхардт, в чем мы убедимся немного ниже^й.

Указание Козеллека естественным образом заставляет нас сосредоточить внимание на историзме. Ибо, согласно общепринятой точке зрения, историзм - тип исторического сознания, возникший как реакция на не имеющее аналогов во всей истории Запада событие, которое Хобсбаум назвал «двойственной революцией»⁷, то есть на божественное или дьявольское, но в любом случае роковое совпадение Французской и индустриальной революции, произошедшее на пороге XIX

века. Это совпадение способно заставить задуматься, какова оказалась бы история Запада, если бы судьба рассудила иначе и между этими двумя главными источниками современности пролегло столетие или даже более. Благодаря ему между 1789 и 1815 годами западный мир изменился до неузнаваемости, причем так, как это никогда еще не случалось в истории человечества (ни тогда, ни, возможно, потом). Правда, порой бывает, что исторические изменения переживаются с особой травматической интенсивностью, особенно такими личностями, как Макиавелли или Гвиччардини, ощущавшими себя Атласами, держащими на своих плечах всю тяжесть прошлого и настоящего⁸. Но чтобы историческая судьба действительно отозвалась в коллективном сознании целого поколения, чтобы все мыслящие люди эпохи с удивительной остротой переживали катаклизмы надежды и отчаяния коллективной судьбы, - в этом смысле годы между революцией 1789 года и Реставрацией 1815 года не имели (и до сих пор не имеют) прецедента. Они возвели непреодолимую преграду между прошлым и настоящим, отрицать или разрушить которую невозможно¹¹, - и этой преградой стал отчетливо обрисовавшийся и обращенный к нам лик прошлого. Впервые в истории прошлое обрело почти осязаемую реальность, а потому стало неизбежным предметом исследования.

209

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

Достаточно посмотреть, как в 1830 году Гегель вспоминал всеобщий восторг по поводу событий 1789 года: «С тех пор как солнце находится на небе и планеты обращаются вокруг него, не было видно, чтобы человек стал на голову, т. е. опирался на свои мысли и строил действительность соответственно им. Анаксагор впервые сказал, что nous (ум) управляет миром, но лишь теперь человек признал, что мысль должна управлять духовной действительностью. Таким образом, это был великолепный восход солнца. Все мыслящие существа праздновали эту эпоху... как будто лишь теперь наступило действительное примирение божественного с миром»¹⁰.

Но на смену этой начальной вере в новую зарю истории внезапно приходят перехватывающие дыхание «американские горки ужасных событий» (Руниа), каждое из которых вызывает к жизни новую череду омерзительных новшеств. Это напоминает кошмар, но, как пишет Руниа, «все эти чудовищные события действительно имели место: взятие Бастилии, мгновенный отказ от тысячелетних традиций, казнь короля, десакрализация церкви, извод духовенства, оргастическое купание в политическом идеализме, правление добродетели и террора, попытка начать историю заново, ряд государственных переворотов, войны и корсиканский артиллерист, ставший императором». Из-за сцепления этих небывалых происшествий между прошлым и настоящим разверзлась пропасть, - и в той мере, в какой такого рода пропасть есть естественный биотоп исторического опыта, прошлое превратилось в столь же очевидный объект потенциального опыта, как стол или дом.

Отзывом на этот вызов стал *историзм*, предложивший способ обращения с таким незаурядным предметом опыта. Повнимательнее приглядевшись к историзму, можно заметить, до какой степени его сердцевиной действительно является исторический опыт, его вечный соблазн*. Представьте себе: осознание (истористами) силы истории автоматически означает признание, что все вещи таковы, какими их делает история; отсюда представление, что суть или иден-

210

Глава IV. ФРАГМЕНТЫ ИСТОРИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА

тичность вещей скрывается в их прошлом. Но тут срывается достаточно причудливая диалектика. Чем больше подчеркивается и последовательно применяется этот истористский тезис, тем радикальнее становится разница между индивидуальными историческими манифестациями одной и той же вещи, и тем более что им свойственно изолироваться от того, что им предшествует и за ними следует. Иначе говоря, парадокс историзма в том, что диахронизм порождает синхронизм: выделение *диахронического* развития со временем приводит к полной противоположности и даже самоотрицанию, то есть к сосредоточенности на *синхронических* временных отрезках, в ущерб идее развития^{1*}. Это значит, что чем более радикален и последователен историзм, тем больше ощутим этот парадокс и заметен конфликт между синхронией и диахронией. Выделение этого конфликта ведет к тому, что диахроническая и синхроническая контекстуализация будут все более вытеснять друг друга, пока в конце концов каждое историческое событие не предстанет перед историком в полнейшей контекстуальной наготе. Тогда событие окажется уже не символом, который можно прочесть и которому, исходя из чего-то другого (то есть из его контекста), можно подобрать подходящее значение; а просто тем, что есть, и более ничем, исключительно *потенциальным объектом опыта*. То, что уходит от контекста, от всех (нарративных или контекстуальных) значений, от всяческих значений, *то, что просто пребывает в своей семантической наготе*, для нас может быть лишь объектом опыта. Таким образом, истористская контекстуализация неизбежно тяготеет к саморазрушению, к тому, чтобы превратиться в собственную противоположность - деконтекстуализированный опыт.

Последнюю мысль стоит подчеркнуть, ибо она проясняет, чем исторический опыт (так, как он здесь понимается) отличается от диалектической концепции опыта, защищаемой Гадамером¹⁴, Адорно и

Вальтером Бенямином (в некоторых из его работ¹¹). Эта концепция опыта нередко обозначается немецким словом *Erfahrung*, этимологически связанным с глаголом *fahren*- «ехать», «плыть», «путешествовать» или «проезжать». Поэтому оно заста-

211

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

вляет думать о встречах, вернее, о «приключениях», которые случаются в пути, особенно на жизненном пути, о всем том, что может обогатить и сформировать личность. Таким образом, *Erfahrung*- диалектическое понятие, поскольку нечто опережает по времени и (логически) предшествует опыту, но в то же время оказывается этим опытом обогащено. Именно этим *Erfahrung* отличается от *Erlebnis** и обычно (хотя и не всегда¹⁶) ассоциируется с прямым и непосредственным опытом. Как пишет Гадамер: «Если мы убеждаемся в чем-либо на собственном опыте, то это значит, что ранее мы видели это "что-либо" в ложном свете, теперь же лучше знаем, как обстоят дела. Негативность опыта имеет, следовательно, своеобразный продуктивный смысл. Мы не просто преодолеваем заблуждение и направляем наше знание, но речь идет о приобретении нового знания, которое может иметь далекоидущие последствия. Поэтому то, в чем мы убеждаемся на собственном опыте, не есть какой-то произвольно выбранный предмет, - предмет этот должен быть таков, что благодаря ему мы получаем лучшее знание не только о нем самом, но также и о том, что мы ранее полагали известным, следовательно, о чем-то всеобщем. Этот тип опыта мы называем *диалектическим*»¹¹. Очевидно, что это автоматически исключает непосредственность - качество, которое мы, вслед за Хёйзингой, приписали историческому опыту. Ибо здесь субъект безусловно доминирует над объектом опыта: именно субъект опыта, его история, его знание, его интересы и т. д. единоправно определяют диалектику *Erfahrung*. Тогда как в случае исторического опыта субъект и объект (как мы видели у Хёйзинги) являются равными партнерами, и лишь поэтому субъект способен на мгновение «забыться», стать чистым субъектом опыта, лишенным какого-либо содержания, которое предшествовало бы этому опыту, что является условием и несомненным признаком непосредственности. Ибо там, где субъект и объект не соот-

Переживание (нем.). - Здесь и далее: прим.

212

Глава IV. ФРАГМЕНТЫ ИСТОРИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА

ветствуют друг другу, каждый из них оказывается легкой и беззащитной добычей другого, его превосходящего. Аналогичное сопротивление идее непосредственности диалектического *Erfahrung* различимо и в открыто гегельянской точке зрения Адорно: «Неповрежденный опыт имеет место лишь в памяти, далеко за пределами непосредственности, и благодаря памяти кажется, что старость и смерть оказываются преодолены в эстетическом образе. Но это счастье, достигнутое путем спасения опыта, счастье, у которого ничего не отнимешь, есть безусловный отказ от утешения»¹⁸.

Даже соглашаясь с утверждением Адорно, что утешение не является частью опыта, читатель недоумевает, каким образом память и сознание старости и смерти способны оставить опыт «неповрежденным». Разве все мы не знаем, до какой степени воспоминания и экзистенциальные настроения формируют - и искажают - содержание опыта? Однако обсуждаемый здесь исторический опыт представляет собой опыт, в котором история переживающего его субъекта (и тем самым его память) не играет никакой роли, - это *безсубъектный опыт*. Субъект должен освободиться от *собственной* истории, по обычаю контекстуализирующей и историзирующей его опыт¹¹; иными словами, нет никакого предварительного субъекта опыта: субъект опыта появляется лишь благодаря и совместно с самим опытом. Лишь освободив субъект от предварительных структур, содержания, памяти и т. д., мы можем перейти от диалектического *Erfahrung* (и тем самым от Гадамера и Адорно) к возвышенному историческому опыту.

ФРАГМЕНТЫ ИСТОРИИ

ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА (а):

ЭЙХЕНДОРФ

Историческое время начало ускоряться по ходу XVIII столетия, поэтому историзм и истористский опыт прошлого появились

213

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

еще до хобсбаумовской «двойственной революции». Вспомним Гердера. В 1765 году неподалеку от Риги, еще юношей, ему довелось участвовать в праздновании дня св. Иоанна, знаменующем начало лета. Увидев «живые следы этих древних диких песен, ритмов и плясок у живых народов»,

Гердер ощутил непосредственный контакт с, казалось бы, навсегда утраченным и забытым миром. Влияние этого исторического опыта на формирование гердеровских взглядов Мейнеке описывает следующим образом: «это, вероятно, однократное, подобное молнии переживание, из глубины которого вещала далекая древность, и это переживание продолжало звучать в нем всю жизнь»²⁰. К этому можно добавить гётевское «переживание Кельнского собора» («Kolner Dom Erlebnis») и схожее впечатление, испытанное им при посещении дома семьи Ябаха; оба события имели место всего несколько лет спустя после истории с Гердером. И в обоих случаях Гёте пережил «опыт/ощущение единения прошлого и настоящего», и, как он подчеркивал в конце жизни, этот опыт оказал на него глубокое влияние и оставил множество следов в его творчестве¹.

Все мы хорошо знаем в высшей степени удачную метафору Дэвида Лоуэнтала «прошлое - чужая страна»²¹, где наш опыт прошлого приравнивается к пребыванию на чужбине. Из этого следует, что мы максимально открыты навстречу историческому опыту, когда опыт прошлого оказывается подкреплен опытом чужой страны, действительно *репрезентирующей* (в этимологическом смысле этого опасного слова) часть прошлого. Поэтому нам стоит посмотреть, как историческое мышление историста сталкивается с Италией, этим физическим протуберанцем античного и ренессансно-го прошлого в настоящем, где в большей степени, чем в какой-либо другой стране, географическая удаленность и историческая чуждость взаимно друг друга усиливают". С XVIII по XX век немецкие путешественники были не менее чутки к прошлому Италии, чем к тому, насколько ее природа, население и образ жизни отличаются от того, что привычно по другую сторону Альп. Поездки в Италию были для них еще и путешествием в прошлое, - в этом

214

Глава IV. ФРАГМЕНТЫ ИСТОРИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА

смысле выражение «опыт прошлого» мог иметь для них почти буквальный смысл. Таким образом, эти путешествия - наиболее глубокая и яркая метафора опыта прошлого, равно как и самый подходящий образец для изучения его природы.

Все элементы исторического опыта немецкого историзма чудесным образом собраны в новелле Йозефа фон Эйхендорфа «Мраморная статуя» (1819), которая на самом деле представляет собой новеллизацию исторического опыта. Она имела громкий успех (что побудило автора повторно использовать эту формулу в «Из жизни одного бездельника», 1826); по-видимому, в ней удачно уловлено историческое сознание поколения Эйхендорфа. Говоря об этой новелле, я хотел бы подчеркнуть, что интересна она тем, как в ней определена структура исторического опыта, а не тем, что в ней представлен конкретный исторический опыт, - последний никак не мог бы стать новеллой уже потому, что Эйхендорф ни разу не был в Италии.

Действие новеллы происходит в неопределенном прошлом; тем самым (намеренно или нет) совершенно не педалируется то, что история настоящего {то есть субъекта} тоже способна определять исторический опыт. В ней полностью отсутствует гадаме-ровская *Wirkungsgeschichte* («действенная история»); или, сыража-ясь более высокопарно, в данном случае исторический опыт оторван от контекстуалистских корней, уводящих в настоящее и в (индивидуальное или коллективное) прошлое субъекта. Как мы видели выше, именно так обстоит дело с историческим опытом. Тем не менее описание одежды действующих лиц заставляет предположить, что действие новеллы отнесено к гп&хе Ренессанса. А поскольку речь в ней идет о классической древности, то это можно расценивать как попытку описать ренессансный опыт Античности. Намеки на историческую деконтекстуализацию материализуются в образе главного героя новеллы, молодого рыцаря по имени Флорио. Трудно себе вообразить более плоский характер; Эйхендорф обделяет его какими бы то ни было личными характеристиками, ничего не говорит ни о его истории, ни о его

215

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

национальности, ни о семье и т. д. Психологически это пустое место в чистом виде - и это та самая пустота, которой обычно требует исторический опыт. Не менее интересно, что в самом начале новеллы Эйхендорф заставляет Флорио изъясняться следующим образом:

«Я решил путешествовать и чувствую, как будто вырвался из темницы, все мои давние желания и удовольствия теперь оказались на свободе. Когда я рос в спокойствии сельской тишины, я всегда с томлением глядел на далекие голубые горы, особенно когда в наш сад, подобно чудесному музыканту, являлась весна и призывно пела о красоте и бесконечной желанности далеких стран»²⁴.

Итак, поскольку прошлое Флорио не играет никакой роли, оно не служит связующим звеном между его настоящим и прошлым я и оказывается совершенно иррелевантно к формированию его

личности: более того, парадоксальным образом его прошлое заранее предопределяет его полную эмансипацию от этого самого прошлого.

Этим случай эйхендорфовского Флорио резко отличается от предшествующих описаний итальянских свиданий с прошлым. Вспомним, к примеру, «Итальянские путешествия» Гёте 1787 и 1788 годов, которые (с большими исправлениями) появились в печати только тридцать лет спустя и имели огромный резонанс. Гёте отправился в Италию в поисках выхода из личного и творческого тупика, в который он загнал себя в Веймаре^{2*}; таким образом, целью путешествия было возвращение к своему истинному я. Или, как сам Гёте формулирует в письме своему государю, герцогу Саксон-Веймарскому, от 25 января 1788 года, он стремился «научиться вновь узнавать себя в странном мире» («um mich an den fremden Gegenständen kennen zu lernen»), так что итальянская поездка была для него (как и для его друга и спутника в Риме Карла Филиппа Морица²⁶) своеобразным «воспитательным путешествием» («Bildungsreise»), возвращением к собственной душе через Италию. Когда при посещении Рима он восторженно вое-

216

Глава IV. ФРАГМЕНТЫ ИСТОРИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА

кличал: «В Риме я впервые обрел себя» {«in Rom hab' ich mich selbst zuerst gefunden»), то Рим был для него той самой встречей «с собственной сущностью» («seinem eigenen Wesen»), на которую он страстно надеялся, то есть, как бы мы сегодня сказали, играл роль незаменимого катализатора. В случае Флорио все решительно не так: его исторический опыт Античности не только не меняет его личность (сама постановка вопроса здесь оказывается абсолютно неуместной), но, как видно из процитированного выше отрывка, путешествия лишь культивируют его открытость новым переживаниям, не задавая им никакого направления, то есть, в отличие от типичного гётевского *Bildung*, не влияя на эту открытость. Иными словами, итальянский опыт Гёте (и Морица) прекрасно вписывается в гадамеровскую модель *Erfahrung*. он диалектичен и признает, что до определенной степени опыт всегда ограничен субъектом (его историей), тогда как рассказ Эйхендорфа предполагает лейбницеvский «безсубъектный опыт», поскольку душа Флорио - чистый лист.

Приехав в Лукку - где и разворачивается действие новеллы, -Флорио встречает двух молодых рыцарей, Фортунато и Донати. Фортунато - символическое воплощение настоящего, жизни, не осложненной неразрешенными тайнами прошлого, он весел и прост. В Донати, наоборот, воплощено прошлое; он окутан тайнами, в его присутствии у всех по телу пробегает непонятная дрожь. Как пишет Эйхендорф о вмешательстве Донати в ясный и прозрачный мир Фортунато: «Давящая тревога, причины которой никто не мог объяснить, теперь ощутилась всеми»^w. Поэтому неудивительно, что между Фортунато и Донати мало взаимной симпатии и что первый прямо связывает второго с ночью, «ночными бабочками», пугающими кошмарами и странными явлениями. Интересно, что Донати никогда не отвечает на эти нападки Фортуна-то: по-видимому, прошлое не способно на такую враждебность, которую по отношению к нему может испытывать настоящее. Прошлое просто *есть* и потому в высшей степени безразлично к настоящему, - и это безразличие прародителя к своему отпрыску

217

возвышенный исторический опыт

порождает в настоящем разочарование, с которым оно не может справиться. Что, конечно, совершенно справедливо.

Основная часть сюжета новеллы - встреча Флорио с античной статуей Венеры. В немецкой литературе эта тема имеет давнюю и в высшей степени почтенную историю, восходящую к Тангейзеру (ок. 1205 - после 1266) и подхваченную в XIX веке Гейне и Вагнером. Во времена позднего Средневековья Тангейзеру приписывались покаянные песни; считалось, что Тангейзер предавался разврату «на горе Венеры», а затем отправился в Рим, надеясь испросить у Папы прощение грехов. Когда тот ему отказал, на папском посохе внезапно расцвел удивительный цветок - знак того, что Тангейзер искупил грехи пред Богом. Таким образом, в этой традиции Венера и ее гора никак не связаны с Италией и обозначают плотский грех. Италия же возникает в виде папского - а отнюдь не античного - Рима; Венера выступает здесь только как символ греха и поэтому никак не связана с определенным местом или временем. Она полностью находится в символическом и семантическом поле христианского Средневековья. То же самое относится и к новелле Людвиг Тика «Верный Эккарт и Танненгей-зер» (1799). Гора Венеры там описывается следующим образом: «К этой горе бежали демоны, ища укрытия в пустынном центре земли, когда распространение нашей святой веры сокрушило идолопоклонничество язычников. Там, как

говорят, находится двор госпожи Венеры, и весь адский сброд земных похотей и запретных желаний собрался вокруг нее». На вопрос, где же находится гора Венеры, ответ никто не знает: «Это тайна... никто этого сказать не может»²⁹. Хотя можно согласиться, что на каком-то уровне новелла Эйхендорфа сохраняет противопоставление языческой древности (Венера) и христианского благочестия (Мария), однако история, в ней представленная, рассказывает не о грехе и искуплении, а о столкновении с дохристианским прошлым. Иначе говоря, новелла напоминает палимпсест, где новое значение нанесено поверх прежнего; этим, кстати, может объясняться ее огромный успех у современ-

218

Глава IV. ФРАГМЕНТЫ ИСТОРИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА

ников. Эйхендорфу удалось успешно переписать старый сюжет, подчеркивая конкретные (исторические) детали и умалив обшеморалистическое звучание традиционной темы Тангейзера. Ибо новелла нам повествует уже не о вневременной, всеобщей битве соблазна и искупления; ее действие недвусмысленно локализовано в Италии, в окрестностях Лукки, а столкновение с остатками классической Античности, то есть со статуей Венеры, доминирует над всем сюжетом. Таким образом, тангейзеровская символика освобождает место для исторической реальности, туманно подразумеваемой использованным Эйхендорфом сюжетом. Тем самым ему удается перенести весь потенциал старой истории о падении и спасении в новую историю о необычном и пугающем столкновении с прошлым. Христианское спасение есть поражение прошлого, поскольку оно «смыкает» наши прошлые грехи, Эйхендорфу же, если так можно выразиться, удается заморозить эту встречу с прошлым, превратив тангейзеровский сюжет в его противоположность, сделав его хвалой прошлому.

Первая встреча Флорио со статуей Венеры происходит (естественно) ночью, когда он, оставив постоянный двор, сбивается с пути в лесах вокруг Лукки и внезапно видит статую, стоящую на берегу пруда и отражающуюся в его темных водах. Его мгновенно завораживает ее красота (что поутру, конечно, вызывает насмешки Фортунато). На следующий день Флорио отправляется на прогулку верхом, снова ухитряется заблудиться и чудесным образом попадает туда, где был прошлой ночью. Теперь перед его глазами предстает не статуя, а женщина, на нее похожая, она аккомпанирует себе на гитаре и поет песнь, чей скрытый сексуальный смысл граничит с непристойностью:

*Я вижу розу, набухающую в зеленых путях, И, как сладострастное сияние желания, Она распускается, краснея в теплом воздухе*TM.

Испытанное Флорио чувство замороженности статуей Венеры (то есть прошлым) теперь вспыхивает ненасытной любовью

219

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

и желанием - желанием тем более острым, что оно ощущается так, как будто Флорио всегда был известен его предмет, любовь к которому кажется воспоминанием о каком-то далеком, туманном прошлом: «Флорио стоял, погруженный в цветущие мечты, и ему казалось, что он когда-то давно знал прекрасную лютнистку, но затем забыл и потерял ее в суете жизни». Мгновение спустя Венера подтверждает, что именно так ее видят люди: «Всем кажется, что они меня уже видели, ибо мой образ сверкает и цветет во всех мечтах юности»¹⁰. Как мы скоро увидим, когда будем говорить о Беньямине, это одна из решающих черт исторического опыта. Он всегда содержит в себе элемент узнавания, намек на то, что нечто когда-то нам знакомое, но давно забытое снова возвращается к жизни.

У Беньямина повторяется еще одна черта опыта прошлого, выпавшего на долю Флорио. Это удивительное прозрение, что такого рода опыт должен иметь место не внутри субъекта или объекта опыта, но, напротив, располагаться на поверхности, где они встречаются и слегка соприкасаются, со всем тактом и взаимоуважением; точно так же моментальное объятие прошлого и настоящего возможно без эгоистического прикосновения даже к нежнейшему из их органов. Это жест утонченнейшей и деликатнейшей любви, а потому метафора встречи с прошлым не имела ничего общего с грубым и по необходимости эгоцентрическим вопрошанием, с помощью которого ученый стремится лишиться свой предмет исследования его тайн. Поэтому, когда Флорио настаивает на том, чтобы Венера более не скрывалась от него и назвала бы свое имя, и тогда бы ее красоте более не грозило забвение (характерная черта научного знания, которому противостоит эфемерное и ускользающее «знание» опыта прошлого), она слегка его отчитывает: «Нет, - ответила она задумчиво, - радостно принимай цветы жизни, как дает их случай, и не смотри на их

корни, остающиеся в земле, ибо там нет радости, только молчание". Флорио взглянул на нее с изумлением; он не мог понять, как такие таинственные слова могут быть произнесены устами такой

220

Глава IV. ФРАГМЕНТЫ ИСТОРИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА

жизнерадостной девушки»³². Это деликатное объятие имеет своим естественным временным фоном очарование момента, поэтому оно не подчиняется даже сильнейшему желанию, или *Sehnsucht*. Здесь жажда повторения совершенно бессильна, если не контрпродуктивна: прошлое являет себя только тогда, когда мы меньше всего этого ожидаем, и уж точно не по заказу. Это понимает сам Флорио, когда начинает отдавать себе отчет, что по той или иной причине ему никак не удастся проследить дорогу к странной обители Венеры; если он до нее добирается, то либо благодаря стечению случайностей, либо тогда, когда его туда сопровождает Донати, посланник прошлого (ни в коем случае не являющийся персонификацией такого приземленного существа, как историк).

И тут новелла достигает неожиданной и в высшей степени символической развязки. Донати приводит Флорио в сельскую обитель Венеры. После их прогулки вдвоем по чудесному саду Венера приглашает Флорио в дальние покои дома. Но в момент, когда их союз, то есть союз прошлого и настоящего, кажется совсем близким, Флорио бормочет роковые слова: «"Господи, не дай мне затеряться в этом мире". Стоило ему мысленно произнести эти слова, как с улицы пахнуло сырým ветром, словно перед собирающейся грозой; ветер усилился и задул вокруг него. И тут он заметил на подоконнике траву и мох, как на древних руинах. Из него, шипя, выползла змея и, извиваясь зелено-золотистым телом, бросилась вниз»³³.

Эти слова безоговорочно и навеки снимают заклятие: Флорио не желает потеряться в прошлом и, произнося их, от него освобождается. Венера снова превращается в холодную и недоступную мраморную статую, которую Флорио видел на берегу пруда всего несколько ночей назад, а ее обитель - в ужасное место, из которого он с трудом выбирается.

На следующий день настоящее победно заявляет о своих правах: обитель Венеры превратилась в мрачные, отталкивающие ру-

221

возвышенный исторический опыт

ины, а гордый дворец Донати за ночь обернулся ветхой сельской хижинкой, Фортунато поет свои полные жизни песни, Флорио чувствует, что заново родился, избежав темных соблазнов прошлого, и влюбляется в прекрасную, лишенную таинственности Бьянку. А что же прошлое? Эйхендорф ничего о нем не говорит: оно стало до такой степени неважно, что не заслуживает упоминания. Так всегда в мире тех, кто живет настоящим... Опыт прошлого не оставляет в нем следов. «И так веселые спутники радостно спустились по солнечным и сияющим полям в цветущий Милан»³⁴.

Давайте остановимся и задумаемся над этой богатой смыслами историей. Начнем с того, что союз между Венерой и Флорио, между прошлым и настоящим, не состоялся, и оба, если можно так сказать, сохранили свою предшествующую целостность: действительно, они приблизились друг к другу на максимально близкое расстояние, однако слияния идентичностей (или «горизонтов», как сказал бы Гадамер) не произошло. В момент, когда оно было реально, Флорио отступает как раз из страха утратить собственную идентичность.

Эта эйхендорфовская конструкция представляет для нас особый интерес, поскольку с XIX века историки неизменно утверждали, что мы обретаем идентичность только через прошлое и при его посредстве: мы *таковы, какова* наша история. Иначе говоря, и историзм, и Эйхендорф тесно связывают нашу идентичность с историей, но делают это по-разному. Если историзм имеет дело с *обретением* идентичности, Эйхендорф подчеркивает опасность ее *потери* при контакте с прошлым. Вспомним: Флорио осознает, что встреча с Венерой угрожает его идентичности, именно поэтому в самый решительный момент он отступает. Это противоположный ход размышлений об отношениях с прошлым. Историк плывет по течению исторического и временного потока, надеясь на этом пути обрести идентичность. Напротив, Флорио, по-видимому, обладает идентичностью еще до начала истории, и эта идентичность оказывается в опасности, когда он решается пойти в обратном направлении, от настоящего к прошлому.

222

Глава IV. ФРАГМЕНТЫ ИСТОРИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА

Но это еще не все. В отличие от историзма, обладающего лишь одним уровнем понимания нашей

связи с прошлым (настоящее вырастает из прошлого), в более утонченном представлении Эйхендорфа можно различить два уровня. О первом из них мы только что упомянули, когда отметили, что историст и Эйхендорф двигаются в противоположные стороны. Он, несомненно, доминирует в «Мраморной статуе», ибо именно в этой плоскости располагается большая часть истории. Однако в тексте Эйхендорфа существует еще один уровень, не имеющий параллели в истористском понимании нашей связи с прошлым. Чтобы его идентифицировать, вспомним знаменитые строчки Гёте:

Будь не солнечен наш глаз -

Кто бы солнцем любовался ?

Не живи Дух Божий в нас ~

Кто б божественным пленялся Г⁵

Иными словами, и то, что на первый взгляд кажется странным, чуждым и даже угрожающим, тем не менее является частью нашей идентичности. Во всех нас должно быть нечто от солнца и от Бога, иначе нас бы до такой степени не поражала их красота и сила. Это, естественно, не может не напомнить знаменитое место из диалога Платона «Менон, или О добродетели», согласно которому, всякое знание - воспоминанье о том, что всегда было у нас в голове, только мы не отдавали себе в этом отчета. Так обстоит дело и с любовью: любимый вызывает глубокий, могущественный отклик в сердце любящего, ведь цель любви - воссоединение того, что случайно оказалось разделено (таков смысл платоновского мифа о происхождении полов). Так было и с любовью Флорио к Венере; вспомним, она ему говорит, что его любовь родилась из *узнавания*: она все время обитала в его сердце, поэтому любовь к ней - воспоминание о том, что он позабыл в круговерти развлечений, предлагаемых ясным, прозрачным миром настоящего, персонафицированным в образе Фортунато. Это узнавание, как подсказывает цитата из Гёте, есть узнавание совместной

223

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

идентичности, одновременно чреватое обещанием и угрозой. С одной стороны, это обещание единства, сулящее нивелирование всего, что отделяет прошлое от настоящего; с другой - угроза, поскольку когда такого рода нивелирование становится реальностью, оно приводит к потере идентичности. Эта неразрывная связь обещания и угрозы дает нам беглое представление о возвышенном историческом опыте, более подробно о котором мы будем говорить в последней главе. Трудно не восхищаться эйхендорфовским изложением природы исторического опыта (именно поэтому он оказался героем этой главы). Из него видно, что наше столкновение с прошлым - в той мере, в какой оно воплощается в историческом опыте, - это движение, не согласованное с ходом самой истории (как его представлял историзм). Оно идет в противоположном направлении, от настоящего к прошлому. Или, если использовать более точные коннотации, это движение деконтекстуализации, устраняющее весь контекст и контекстуалистские наросты, накопившиеся за века и блокирующие путь к прямому и непосредственному историческому опыту. Только тогда мы можем опознать прошлое в себе и себя в прошлом, как эйхендорфовская Венера объясняет Флорио. Ниже мы увидим, что совершенно такое же прозрение было зафиксировано Буркхардтом и Вальтером Беньямином: оба предполагали, что существует некий вневременной уровень, который, наперекор ожиданиям, не предшествует истории, но оказывается доступен лишь тогда, когда контекстуализация и историзация сделали все, что в их силах. Эта вневременная область предполагает наличие контекстуализации и историзации: без них не может быть деконтекстуализации и исторического опыта.

Теперь нам также становится понятно, почему любовные отношения между Венерой и Флорио, между прошлым и настоящим, должны оставаться «поверхностными»: под поверхностью нет ничего, что позволило бы им соединиться, по той простой причине, что все, что находится «под», должно быть отброшено

224

Глава IV. ФРАГМЕНТЫ ИСТОРИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА

ради этого легкого и нежного объятия прошлого и настоящего, которое по сути и есть исторический опыт (мы снова обнаружим эту тему поверхностного характера исторического опыта у Беньямина). Итак, исторический опыт, каким его представляет встреча Флорио с Венерой, похож на самое затягивающее и всепоглощающее любовное приключение, какое мы себе только можем представить, при всем том остающееся совершенно целомудренным, а потому бесплодным, не дающим потомства. Или, можно сказать, что это - бессрочное откладывание воссоединения, слияния, вечное обещание, к которому страстно стремишься и на которое

надеешься, но которое никогда не будет исполнено, вечный объект желания - *Seknsucht*, из которого словно возникает ничем и никогда не заполняемая пустота, как будто вся негативность была впитана и обратилась в позитивность, как будто отсутствие с мягким жестом согласия обернулось присутствием. *Sehnsucht* всегда пробуждает сознание «не здесь» и «не сейчас» и порой делает это с такой силой, что образует новый временной порядок, не совпадающий с тем, что существует в этом мире. Яркой иллюстрацией тому служит стихотворение Николаса Ленау «An die Ersehnte» («К желанной»):

Вотще! Ты для меня потеряна навеки!

Громкий зов в темной чаще жизни,

Тоска (Sehnsucht) окутала тебя своими тревожными чарами,

Ее призыв тицетно отзывается в твоём одиночестве.

Мое сердце глубоко страдает от сознания, Исцелиться от которого мне никогда не дано, Мое сердце нащепывает мне черную мысль: Она еще не рождена в этот мир!

Часы, что когда-то радостными песнями Сопровождали девушку по земным долинам, Эти часы еще спят во тьме будущего Вместе со всем богатством радостей.

225

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

Тех самых радостей, что бодрствующие часы легко

Бросают всем тем,

Кто удостоивается монаршей милости

И мимо кого они шествуют со своей царицей.

Однако один из еще не пробужденных Поманит ее в прохладу кипарисов И приведет ее, погруженную в молчаливые мечты, К твоей заросшей мхом заброшенной могиле.

Тогда твой дух замечется в тоске о прахе, Тогда дух и прах затрепещут о воссоединении, И девушка будет странно взволнованна, Она присядет у могилы и заплачет?¹¹

Поэт признается, что им внезапно овладела навязчивая идея, что встреча с девушкой, в которую он влюблен - «die Ersehnte», - лежит в будущем, а не состоялась в прошлом, как того требует наше обращение с категорией времени. Он вызывает образ «Царицы времени», шествующей мимо нас вместе с «часами», из которых состоят ее владения. Некоторые из них «пробуждены» - и это прошлое, чьи часы сопровождали его и возлюбленную по долинам этого мира. Но поэт осознает, что «час» самой встречи с ней - один из тех, что еще «спят» и тем самым принадлежат к неопределенному будущему. Когда же этот «час» придет, поэт уже умрет и будет погребен в могиле, к которой его возлюбленную нежно подведет время. Тем самым поэт прозревает конфликт между реальным временем и *Seknsucht* - и ничто не может привести к «слиянию» этих двух временных порядков.

Именно этим исторический опыт (здесь представленный как *Sehnsucht*) радикально отличается от гадамеровского *Horizontverschmelzung* («слияния горизонтов»), при котором происходит слияние прошлого и настоящего, тем более что, в силу специфики гадаме-

226

Глава IV. ФРАГМЕНТЫ ИСТОРИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА

ровского механизма *applicato**, во взаимодействии прошлого и настоящего всегда доминирует последнее. Именно этот механизм обеспечивает «завершение» гадамеровского *Erfahrung*, или опыта прошлого; хотя такого рода «завершение» для Гадамера всегда остается временным и преходящим, поскольку оно - не более чем еще одна фаза *Wirkungsgeschichte* («действенной истории») наших встреч с прошлым. Таким образом, исторический опыт снова оказывается схож с возвышенным в той мере, в какой опыт возвышенного тоже представляет когнитивный тупик: можно сказать, что возвышенное сохраняется, пока сохраняется тупик (как в стихотворении Ленау), и исчезает в момент завершения, когда его заново истолковывают как нечто приносящее нам новое прозрение о мире или о самих себе. Парадигматическим здесь оказывается случай, когда диалектический гадамеровский *Erfahrung* учит нас чему-то новому о мире - или когда кантовское возвышенное обретает окончательное завершение и трансценденцию в осознании субъектом своего морального предназначения".

Более того, нельзя не заметить, как прочно Эйхендорф связывает прошлое с аисторической природой и как у Флорио опыт прошлого приобретает свойство *мифа* (в смысле парадоксального возвращения к трансисторической природе, которая все!да сопровождает как раз наиболее решительные усилия историзации). Намеком на это служит сексуализация связи между прошлым (Венера) и настоящим (Флорио), что позволяет Эйхендорфу выстраивать их отношения по модели нашего поведения в этой вневременной области (желание) любви и сексуального удовлетворения. Еще более явно это проявляется в метаморфозе, претерпеваемой миром Венеры, когда, из

страха утратить собственную идентичность, Флорио уклоняется от союза с прошлым: прекрасная сельская обитель Венеры внезапно становится жертвой распада, обращается в руину и возвращается во вневременное природное состояние - как и сама Венера, которая снова оказывается

Применение (*лат.*)- одно из важнейших понятий герменевтической теории.

227

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

мраморной статуей. Еще один знак: Эйхендорф помещает статую Венеры у пруда, где она, по-видимому, предается нарциссическому самолюбанию³⁸, то есть в некий круг, куда никто и ничто не может проникнуть извне. Прошлое, как и природа, замыкается в себя. Эта связь между прошлым и природой тем более уместна, что Ренессанс (время действия новеллы) часто облакал свое историческое видение в термины вечной борьбы между *virtu* (добродетелью) и Фортунной. Последняя была символом неборимых сил распада (или энтропии, как мы сказали бы сегодня), благодаря которым все человеческое в итоге вновь возвращается в лоно природы, тогда как *virtu* представляла многотрудную, но всегда частичную и временную победу человечества над Фортунной и природой. В этом смысле понятие исторического опыта самым тесным и прямым образом связано с ренессансным историческим сознанием, столь великолепно описанным в труде Джона Пококка^М.

Это конструирование связей между природой и историей позволяет сделать два вывода. Во-первых, область истории оказывается полностью абсорбирована историческим субъектом: за его пределами истории не существует, вся история — история субъекта. История не является предикатом прошлых вещей (таких как статуя Венеры), как мы могли бы простодушно предположить, ибо эти вещи скорее принадлежат природному царству, - нет, история есть категория самого исторического субъекта. Во-вторых, именно это придает столкновению с прошлым субъекта ауру жути (*uncanny*), которой Эйхендорф окутывает мир Венеры и Дона-ти. Ощущение жути появляется из-за того, что мир здесь прячется за личиной, дабы предотвратить осмысленный контакт с субъектом: субъект (= история) в данном случае сталкивается с прошлым как с радикально «другим» - как с природой. Здесь прошлое есть область, преодолевающая время и потому жуткая.

Отсюда возвышенный парадокс исторического опыта, пытающегося в исторических терминах передать то, что уже обрело кажущуюся аисторичность природы. Субъект стремится объять историческое, но при этом оказывается лицом к лицу с аисторическим.

228

Глава IV. ФРАГМЕНТЫ ИСТОРИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА

Прошлое ускользает от нас под личиной, существенно отличающейся от той, под которой мы надеялись и ожидали его найти - под личиной природы. Это объясняет, почему исторический опыт всегда сопровождается чувством утраты, хотя на самом деле мы не потеряли ничего из того, чем обладали. По-видимому, это чувство действительно связано с потерей прошлого (или на него указывает); хотя утрачено не прошлое, представляющее собой реальность, которой мы никогда не могли обладать и, следовательно, потерять. Так что наша утрата - *миф*, причем миф в особом, двойном значении слова. Во-первых, это *миф*, поскольку мы ничего не потеряли из того, что имели. Во-вторых, *это* миф, поскольку мифы представляют собой те части природы, которым мы оказываем честь быть частью нашей истории. Нет нужды говорить, что «природа», о которой здесь идет речь - совсем не та, которую исследуют науки; скорее, это остаток, сохранившийся после того, как мир истории был лишен своего свойства «бытия-историей». Такая «природа» *предполагает* историю и является продуктом исторического сознания - возможно, наиболее утонченной его формы. До прихода историзма она не существовала и не могла существовать⁴⁰. Иллюзия утраты проистекает из нашего смутного и неопределенного ощущения, что история (нечто, с чем мы можем идентифицироваться, считать частью себя и потому можем потерять) теперь превратилась в природу (то, чем мы не можем обладать и что не можем потерять, нечто непреодолимо иное). Это глубочайшая и печальнейшая трагедия наших отношений с прошлым; и здесь нам остается лишь лить слезы по цивилизации, которая превратила *эту* трагедию в высшую истину о себе самой.

ФРАГМЕНТЫ ИСТОРИИ

ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА (3):

БУРКХАРДТ

Некоторые из этих элементов исторического опыта обнаруживаются у Буркхардта, чьи отношения

с Италией лучше всего охара-

229

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

ктеризовать в эйхендорфовском духе как любовь всей жизни - с подъемами и спадами, радостями и разочарованиями. Свое первое путешествие в Италию он совершил в 1838 году вместе с племянником Якобом Оери, то есть еще до того, как избрал карьеру историка. Это путешествие стало для него откровением; его открытость историческому опыту прошлого более чем очевидна из его экстатического описания собственных переживаний при виде молчаливой красоты пизанской архитектуры, вырисовывавшейся на фоне таинственного вечернего неба:

«Я стоял на чудесном зеленом лугу, из которого вздымались Собор, Баптистерий, Кампанила и Кампосанто, и рисовал, прислонившись к стене семинарии... Небо было глубокого темно-синего цвета, а Аппенины казались фиолетовыми в сиянии раннего вечера; подо мной журчал Арно, и мне хотелось по-детски разрыдаться. Весь мой героизм испарился...»⁴¹ Отметим это весьма любопытное «весь мой героизм испарился»: оно может означать лишь то, что все усилия, включая даже желание овладеть прошлым, мгновенно сменились покорностью магии момента.

Покорностью, которая обеспечивает открытость прошлому, столь необходимую для исторического опыта: Буркхардт здесь оказывается в том же положении, что Флорио перед его роковым восклицанием. Кстати, Буркхардт всегда был восторженным поклонником «Мраморной статуи» Эйхендорфа и считал эту новеллу тончайшим рассказом о приобщении к таинствам итальянского прошлого. А элемент жути (с намеками на возвышенное), который Эйхендорф придает историческому опыту, весьма напоминает рассказ Буркхардта о первом, случайном визите в церковь Санта-Кроче во Флоренции. Не зная, куда попал, он укрывается от бушующей грозы в огромном храме и оказывается потрясен его мрачной мглой и яростными вспышками молний: «Тогда, взирая на этот дом Господа, я испытал некий священный ужас - и когда молнии на мгновение высвечивали чудесные витражи, и когда, в то время как я разглядывал на

230

Глава IV. ФРАГМЕНТЫ ИСТОРИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА

хорах фрески Джотто, от ударов грома звенело стекло; я думал о великих людях, которые, живыми или мертвыми, переступали порог этого храма. Здесь, среди своих сподручных, то вверх, то вниз ходил Арнольфо [архитектор Санта-Кроче. - Ф. А./... здесь однажды стоял Данте и смотрел на работу художников, украшавших славную церковь своим искусством. А могилы! У входа слева покоится уставший от мира Галилей... И тут я заметил длинный покров, из-под которого выступал мраморный пьедестал. Я подошел, приподнял ткань и с ужасом прочел надпись: "Никколо Макиавелли" и пр. Дождь все лился, молнии усилились. Становилось все темней и темней, все резче вспышки молний высвечивали белый мрамор гробниц; удары грома величественно отдавались в высоком нефе храма; а я все переходил от картины к картине, от могилы к могиле, творя в уме заупокойные службы по многим мертвецам»⁴². И если Флорио переживает встречу с Венерой как возвращение к жизни далекого личного прошлого, то нечто подобное происходит и с Буркхардтом:

«Да, в этом двойственность Предназначения; одним суждено узреть в Италии божественное, другим нет. Надеюсь, что принадлежу к первой категории... Здесь и сейчас мне пришла в голову мысль, что я мог быть тут рожден. Гейне сказал бы: Я - сын средиземноморской нимфы, благоуханной лунной ночью оставленный на набережной у итальянского дворца и увезенный жестоко-добросердечными людьми в Базель, дабы там получить практическое образование»⁴³. Более того, у Буркхардта появляется и эйхендорфовская тема оживающей по ночам статуи Венеры, когда он фантазирует, что может происходить в полночь в Уффици между Венерой Медицинской, статуями двух борцов, танцующим Фавном и Аполлоном⁴⁴. Еще одна черта сходства между Эйхендорфом и Буркхардтом представляет для нас особый интерес и связана с тем, как Буркхардт понимал связь, с одной стороны, между классическим

231

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

и романтическим элементом (или Античностью и готическим Средневековьем), а с другой - между аисторическим и историческим. Здесь виден тот же сдвиг, что и у Гёте, хотя бы потому, что оба перешли от романтического культа Средневековья и готического собора к предпочтению классики. В обоих случаях эта перемена отражает и поощряет замену исторического аисторическим. Но ни там, ни здесь это не означает антиисторического отречения от прошлого. Скорее, это синтез историчности и аисто-ричности, в котором Мейнеке увидел высшую степень историзма, достигнув которой Гёте, как он полагает, превзошел все будущие завоевания историзма XIX века. Замысел Гёте Мейнеке объясняет цитатой из пролога к «Фаусту», где

Господь говорит:
*Что борется, страдает и живет,
Пусть в вас любовь рождает и участие,
Но эти превращения в свой черед
Немеркнущими мыслями украсьте**.

Итак, идея состоит в том, что за многообразием исторических изменений и бесконечной игрой исторических форм может проявляться вневременная истина, чье самовыражение требует и предполагает это разнообразие. В этом смысле можно утверждать, что история дает нам средства преодолеть историю, поэтому гетевская концепция истории - одновременно и воплощение историзма, и его преодоление⁴¹. Такова позиция Мейнеке - и тут мы можем с ним согласиться. Однако не следует забывать, что такая концепция прошлого берет исток в гётевском неоплатонизме. Как он говорит в конце второй части «Фауста»: «alles Vergangliche ist nur ein Gleichnis», то есть все преходящее есть лишь отражение вневременных платоновских идей.

Но когда Буркхардт переключается с исторического на аисто-рическое, то, возможно, он имеет в виду нечто совершенно иное - к величайшему сожалению (и отчасти удивлению) в своем обширном труде Мейнеке лишь мимоходом рассматривает буркхардтов-скую концепцию истории¹⁷, несмотря на ее близость к его собст-

232

Глава IV. ФРАГМЕНТЫ ИСТОРИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА

венным взглядам и на то, что Буркхардт был не меньшим почитателем Гёте, нежели он сам. У Буркхардта мы действительно встречаем утверждения, которые, по-видимому, отсылают к Гёте. Взять, к примеру, вступление к его «Размышлениям о всемирной истории»: «Философы истории рассматривают прошлое как противоположность и предварительный этап по отношению к нам, достигшим достаточного уровня развития; - мы же рассмотрим *повторяющееся, константное, типическое* как находящее в нас отзвук, напоминающее нам о чем-то и понятное нам»^{4*}. Всем, кто комментировал Буркхардта, приходилось иметь дело с этим загадочным изречением: все сходятся, что это - один из важнейших ключей к правильному пониманию исторической мысли Буркхардта, но каждый интерпретирует его по-своему. Да простят мне, если я попытаюсь пополнить этот список. Отправной точкой для меня послужит пронизательный анализ Йорна Рюзена. Он предлагает нам рассматривать пресловутое высказывание Буркхардта вместе с непосредственно предшествующим абзацем: «Нашим исходным пунктом является единственно прочный, постоянный и возможный для нас центр - терпеливо переносящий тяготы и страдания, целеустремленно ищущий и действующий человек, такой, каков он есть, всегда был и будет; поэтому наше рассмотрение будет до известной степени болезненным»⁴⁹. В этих словах Рюзен обнаруживает то, что он именует «антропологическим основанием» исторической мысли Буркхардта⁵⁰. Рюзен предполагает, что для Буркхардта жизненный мир конкретного человека не есть выжимка из того многообразия, которое предлагает нам история, - но это не значит, что доступ к нему мы можем получить лишь с учетом того, что нам рассказывает история о страданиях и стремлениях индивидуумов. Дело обстоит обратным образом, поскольку жизненный мир - условие, делающее возможным подлинными исторические прозрения. Ибо неизменные и повторяющиеся компоненты историзма обнаруживаются в жизненном мире вечно борющегося и страдающего человека; они - не только единственный источник исторических измене-

233

возвышенный ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

ний, но и всех значений, которыми историк способен наделять прошлое^{1*1}.

Много чего можно сказать по поводу такого «антропологического» подхода к исторической мысли Буркхардта. Достаточно вспомнить главу «Размышлений о всемирной истории», посвященную «индивидуальному и универсальному», чтобы признать, до какой степени индивидуум - его радости и прежде всего его страдания - является для Буркхардта альфой и омегой материи прошлого. Это, безусловно, верно и по отношению к самому Буркхардту: его личность отзывается во всех его трудах и, как можно утверждать, определяет их тон и риторику. С точки зрения нашей книги, то есть с точки зрения опыта, нельзя не отметить значимости заявления, с которого Буркхардт начинает краткую автобиографию, набросанную им в конце жизни: «Его первым горем в жизни стала смерть его дорогой матери 17 марта 1830 года, также ставшего годом многочисленных болезней. Это вселило в него уверенность в том, что все земное ненадежно и преходяще, хотя по складу ума он был склонен к жизнерадостности»¹². Буркхардтовский пессимизм⁵¹, его склонность представлять историю как историю безвозвратных потерь, безусловно берет начало именно здесь - а Йорн Рюзен в своей недавней работе убедительно показал, что для Буркхардта история в основном является историей утраты⁵¹. Отсюда его вера в то, что в момент смерти - когда мы вот-вот утратим все - мы достигаем полноты смысла¹⁵. Отсюда его увлечение эпохой Константина Великого, ставшей предметом его первой книги, где он описывает утрату греческой и римской культуры и ее превращение (*Verpuppung*) в христианский мир. Отсюда и его увлечение итальянским Ренессансом, которое он пронес через всю жизнь; Ренессанс означал для

него утрату несравненно прекрасного мира, который, парадоксальным образом, нес в себе семена будущего распада и превращения в современность со всем присущим ей безобразием -железными дорогами, демократией, индустриализацией и «бизнесом». Настоящее для него в основном определяется тем, что

234

Глава IV. ФРАГМЕНТЫ ИСТОРИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА

оно оставило в прошлом, став настоящим, - что в каком-то смысле предвещает беньяминовскую идею «ауры», о которой речь ниже. В общем, Буркхардт решительно не согласился бы с патетическим восклицанием Ранке: «Я хотел бы, если можно так выразиться, уйти в тень и заставить говорить сами вещи, могущественные силы прошлого»⁵⁶ - прямым признанием в научной объективности, отказ от которой век спустя станет направляющей силой га-дамеровской герменевтики. Согласно Буркхардту, историк не должен колебаться, рассматривать ли ему прошлое с точки зрения настоящего: «Наша тема - прошлое, очевидно связанное с настоящим и с будущим... Действительно, следует подчеркивать именно те исторические реальности, от которых тянутся нити к нашему времени и нашей культуре. Их больше, чем можно думать»⁵⁷.

Тем не менее у меня есть некоторые сомнения по поводу предложенной Рюзенем антропологической интерпретации исторической мысли Буркхардта. Ибо тот говорит о своем интересе к повторяющемуся, постоянному и типическому, обращаясь не к тому, как индивидуум придает форму прошлому, а к тому, как взаимодействуют друг с другом государство, церковь и культура. Такого рода взаимодействие не поддается редуцированию до антропологических факторов, и Буркхардт и не пытается к нему прибегнуть. Поэтому я предлагаю соотнести на первый взгляд столь неисторический интерес Буркхардта к повторяющемуся с тем, как он представлял задачу собственной книги: «Мы не претендуем на изложение "всемирно-исторических идей", а удовлетворяемся наблюдением фактов и даем поперечный срез истории ло максимально возможному количеству направлений»⁵⁸. Это, безусловно, точная характеристика того, как в «Размышлениях о всемирной истории» он обращается с государством, церковью и культурой. Когда Руниа задается вопросом, что это нам говорит об отношении Буркхардта к прошлому, то приходит к следующему: во-первых, следует обратить внимание на его притязания на скромность. Буркхардт отрицает «систематичность» своего замысла, а отказ от «идей (мировой) истории» безусловно следует

235

возвышенный исторический опыт

считать выпадом против таких историков, как Ранке или Бек; кроме того, его задачи максимально далеки от того, что делают философы истории, скажем, Фихте или Гегель. Он не собирается предлагать историческую методологию, ибо «мы "ненаучны" и не обладаем методом, по крайней мере таким, каким пользуются другие»⁵⁹. Но Буркхардт противопоставляет им не столько фактические или теоретические аргументы, сколько эту (ложную) скромность. Руниа довольно забавно сравнивает этот способ обращения Буркхардта с противниками - истористами и гегельянцами с тем, что психиатры именуют «Todstellereflex», то есть с попыткой притвориться мертвым, дабы избежать открытого столкновения с кажущимся всемогущим противником⁶⁰. И в этом, конечно, есть доля правды. Но не вся правда. В буркхардтовском понятии *Querschnitt* - поперечного среза - заключено гораздо больше. Для понимания того, что он имел в виду, нам следует начать с комментария Левита:

«Чтобы предотвратить иллюзию прогрессивного развития, создаваемую хронологической последовательностью, Буркхардт рассматривает историю не только в терминах "продольных", но и "поперечных срезов", которые, под верным углом к временной прогрессии, открывают нам "повторяющееся", которое, одновременно, "находит в нас отзвук и становится понятным нам"»⁶¹. Таким образом, историческое понимание достигается не за счет помещения чего-либо в хронологическую последовательность и повествовательный контекст, но за счет деконтекстуализации и категоризации в рамках этих поперечных срезов. Как легко предположить, Буркхардта жестоко критиковали за этот на первый взгляд неисторический подход к прошлому. Кроче увидел в нем неспособность принять фундаментальную истину всей истории и историописания: история представляет собой эволюцию, развитие, генезис⁶². Еще более враждебно настроен биограф Буркхардта Венцель - что не должно нас удивлять, поскольку он смотрит на своего героя с марксистской точки зрения. Вен-

236

Глава IV. ФРАГМЕНТЫ ИСТОРИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА

цель обвиняет буркхардтовский подход («поперечные срезы») в том, что он превращает прошлое в пустую и бесполезную спекуляцию («*Wolkenkuckucksheim*»), что делает невозможным подлинные исторические прозрения⁶³. Схожая, но более любопытно сформулированная критика уже звучала со стороны бывшего ученика Буркхардта - Дильтея:

«Теперь взаимосплетение временных и причинных аспектов события прошлого оказалось уничтожено, история, по-видимому, распадается на атомы, в лучшем случае - на атомы, сгруппированные с определенной точки зрения... Это не столько обещание нового способа обращения с прошлым, сколько уничтожение всяческой истории»¹³⁴. Парадокс критики Дильтея в том, что она точно объясняет, почему, с одной стороны, буркхардтовское обращение с прошлым не совпадает с нашими интуитивными ощущениями, а с другой - представляет интерес с точки зрения опыта прошлого. Ибо только при подобном распаде на отдельные «атомы» прошлое может стать объектом исторического опыта. Пока эти «атомы» занимают определенное место в бесконечной цепи событий, перекинутой от прошлого к настоящему, мы можем получить к ним доступ лишь подчиняясь этой последовательности, поэтому все контакты с прошлым будут косвенными и опосредованными. Событие или прошлое оказывается продуктом или функцией этой последовательности, и нам никогда не удастся отделить его от опутывающего покрова. Объектом исторического опыта может быть лишь радикальная деконтекстуализация прошлого. Именно этого Буркхардт стремился добиться своими поперечными *Querschnitte*. Это была попытка высвободить событие из окружающих его связей (и того, что по этому поводу успела наговорить историографическая традиция).

Нас уже не может удивлять, что для Буркхардта произведение искусства было важнее прочих артефактов, оставленных нам прошлым. Конечно, мы можем окружить произведение искусства такими историческими и культурными традициями, какие по-

237

возвышенный исторический опыт

желаем с ним связать. Но хотя мы способны погresti под этими историческими и культурными покровами практически любые артефакты, нам никогда это не удастся в случае произведения искусства. Ему свойственно некое присутствие, аутентичность, сосредоточенность на себе и способность противостоять любым усилиям растворить его в историческом и культурном контексте. Оно там, прямо перед нами, продукт прошлого, истории - кто может в этом усомниться? - но притяжение его собственного гравитационного смыслового поля столь велико, что его смысл никогда не подчиняется силам истории. Это разновидность «черной дыры» в исторической или культурной вселенной - и чудо исторического опыта как раз в том, что он позволяет нам на мгновение преодолеть законы этой вселенной и быть втянутыми в черную дыру произведения искусства, идентифицироваться с ним. Именно это свойство произведения искусства тесно связано с буркхардтовскими *Querschnitte*. то, что мы можем ожидать найти в поперечных срезах, обычно оказывается произведением искусства[^]. Поэтому у нас есть все резоны согласиться с наблюдением Руниа, что для Буркхардта «прошлое было набором не продольных, но поперечных срезов - набором не разворачивающихся во времени драм, но, по словам самого Буркхардта, "eine Reihe der schönsten malerischen Compositionen", прекраснейших живописных композиций»⁰⁶.

Или, если сказать немного по-другому, прошлое Буркхардта - прошлое, лишенное защитного панциря нарратива, в который его неизменно облакал историзм XIX века; это прошлое, с которым мы сталкиваемся, когда смотрим на картину, когда все действительно важное происходит между картиной и нами, а не на траектории, уводящей за пределы картины или в потаенные глубины нашего сознания, пока мы ее созерцаем. Повествование, будь то повествование о прошлом или о нашей собственной душе, - естественный союзник подобных траекторий, а потому, согласно Буркхардту, его следует избегать. Итак, в той мере, в какой повествование представляет нам историю развития, становления, мы

238

Глава IV. ФРАГМЕНТЫ ИСТОРИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА

вполне можем согласиться с критикой Кроче, Венцеля и Дильтея, считавших концепцию Буркхардта аисторической и даже антиисторической. Ибо разве основная задача историка в нашем понимании не сводится к тому, чтобы поведать нам, как нечто развилось во что-то иное? Разве история не есть организация во временной последовательности, от начала к середине, а затем к концу, всего того, что мы узнали о прошлом? И разве из этого не следует, что, отказавшись от повествования и развития, Буркхардт свел историю к вневременному природному порядку? И тем

самым разве он своими нападками на повествовательность не повторяет гётевского преодоления истории? И да, и нет. Да - в той мере, в какой Буркхардт разделял гётевский интерес к аисторическому (или «природному», в том смысле, в каком говорилось в предшествующем разделе), столь пронизательно подмеченный Мейнеке. Нет - в той мере, в какой буркхардтовское обесценивание повествования и истории было спровоцировано не гётевской неоплатонической метафизикой, но направлено против когнитивной схемы повествовательного историзма, персонифицированного в фигуре Ранке. Это был результат скорее эпистемологической, нежели метафизической стратегии.

В этой стратегии есть нечто странно «паразитическое», поскольку она питается повествовательным историзмом: она требует сперва его принять, а затем отвергнуть. Без Ранке Буркхардт (как он сам прекрасно сознавал) был бы бессмыслен. Из этого следуют две вещи. Во-первых, интересовавшая Буркхардта аисторичность была не равна природе, человеческой природе или вневременной природе Государства, Церкви и Культуры, как объясняется в посмертных «Размышлениях о всемирной истории». Здесь я снова не соглашусь с предложенной Рюзенем антропологической интерпретацией. Это была аисторичность в самом непосредственном смысле слова: сперва было необходимо все аисторизировать вместе с истористами, чтобы затем, вместе с Буркхардтом, получить возможность деисторизировать то, что было историзировано, - причем такого рода жест всегда несет в себе

239

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

память о том, что стремится стереть. Это - сердцевина буркхардтовской концепции исторического опыта, в которой повторяется поразительное прозрение Эйхендорфа: в историческом опыте происходит встреча настоящего (субъекта) и прошлого (объекта), очищенных от всех исторических деноминаций, - как это было показано в конце предшествующего раздела, - и в этом воплощается историческое возвышенное, о чем мы подробно поговорим в последней главе.

Но анализ буркхардтовского опыта прошлого останется неполным, если не связать его с презрением и отвращением, выказываемым им к высушенным и неповоротливым продуктам так называемой научной, профессиональной историографии, в которых немецкие историки XIX столетия (и их наследники вплоть до нашего времени) видели внушительные и убедительные доказательства победы над тайнами прошлого. Как отмечает Госсман, Буркхардт скорее согласился бы с Макиавелли и Гвиччардини, что история должна нести на себе отпечаток того, что она написана гражданами для граждан:

«Буркхардт, гражданин Базеля, думал о себе как об авторе более осмысленной и полезной истории - истории граждан для граждан, - чем тяжеловесные тома современных ему немецких ученых-бюрократов, даже когда представлял свою работу лишь в форме лекций базельским согражданам. Хорошо известен его уничижительный отзыв об этих ученнейших мужах, "viri eruditissimi", как он любил именовать филологов: "Перед ними возвышается гора истории, они копают в ней дыру, оставляют за собой кучу мусора и умирают"»¹³⁷.

Во время частых поездок в Италию Буркхардт тщательно избегал контактов с работавшими в Риме и в других городах историками и филологами, понимая, что их многословный и навязчивый педантизм может разрушить его «девственное видение»¹³⁸ прошлого. Поэтому он так неловко чувствовал себя, соприкасаясь с академическими историками своего времени: «Во всех этих

240

Глава IV. ФРАГМЕНТЫ ИСТОРИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА

людях есть нечто, перед чем я ощущаю полное бессилие и с чем не мог)' соперничать»¹³⁹. Действительно, эти ученые-бюрократы имели мало общего с историческим опытом и, безусловно, не были к нему восприимчивы. Они, конечно, осудили бы его за несоответствие высоким стандартам по-настоящему «научной» истории. Показателен тот факт, что Ранке, неоднократно бывавший в Италии и отнюдь не являвшийся узколобым филистером, ни разу не упоминает о таком опыте истории. То же самое можно сказать и о Теодоре Моммзене, хотя ему была свойственна определенная романтичность и потому чуть большая восприимчивость. Из замечания его биографа явствует, что для Моммзена Италия «das Land der Sehnsucht und des wissenschaftlichen Interesses» («была землей страстного желания и научных интересов») ¹⁴⁰. Но хотя в его стихах, славящих радостное открытие средиземноморского мира, еще ощущается эйхендорфовское влияние ¹⁴¹, Италия оказалась для него страной, в большей степени удовлетворявшей его научным интересам, нежели страстному желанию. Если Буркхардт грезил, что был рожден в Италии средиземноморской нимфой, то Моммзен во Флоренции боролся с приступами ностальгии по любимому Гамбургу.

Здесь стоит сделать несколько замечаний более теоретического характера, касающихся взаимодействия исторического опыта и профессионализации историописания в XIX столетии. На фоне всего того, о чем шла речь, мы можем поддаться искушению увидеть непреодолимую пропасть между профессионализацией историописания и историческим опытом (и всем тем, что мы связываем как с одной, так и с другим). Разве исторический опыт не стремится к воссоединению субъекта и объекта, настоящего и прошлого, тогда как

профессиональное историописание всеми силами старается их развести как можно дальше? Профессиональное историописание располагает для этого двумя стратегиями; контекстуализацией объекта и контекстуализацией субъекта. Первая всегда служила коронным украшением историзма, неизменно побуждавшего нас рассматривать каждый

241

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

феномен как часть всеобъемлющего исторического процесса. Считалось, что лишь в таких условиях можно установить смысл и сущность того или иного исторического феномена. С появлением герменевтики к этому требованию контекстуализации объекта добавилось требование контекстуализации исторического субъекта. Теперь в гуманитарных науках считается, что представление о преодолевающих временные рамки историческом субъекте просто не имеет смысла, поскольку в этой области все знание исторически локализовано, как и его предмет. Таким образом, историзация (или контекстуализация) *вдвойне* отступает от поверхности, где происходит взаимодействие субъекта и объекта. Двигаясь прочь от этой поверхности, историзм прочертил траекторию в бездонные глубины, лежащие на стороне объекта. Герменевтика зеркально повторила это движение со стороны субъекта, оттянув его в пограничную зону его собственных предубеждений и исторического детерминизма. Оба движения, уводящие прочь от «интерфейса» субъекта и объекта, привели к гадамеровской «действенной истории», где контакт между ними столь же удален, как между Северным и Южным полюсами нашей планеты (и где «слияние горизонтов» исключено по законам геометрии). Что гораздо хуже, это привело к безответственным экстравагантностям деконструктивизма, презрительно и высокомерно высмеявшего беспокойство по поводу) отношений субъекта и объекта как устаревший пережиток вульгарного позитивизма. В итоге не значит ли это, что герменевтика и деконструктивизм, одновременно верные и хшерные союзники профессионального историописания, являются непримиримыми противниками исторического опыта, его недругами, с которыми не может быть примирения?

Так может показаться; на первый взгляд именно на это указывают факты. Ибо если историки XIX века сохраняли достаточную близость к интерфейсу между субъектом и объектом, настоящим и прошлым, чтобы удержать хотя бы воспоминание об историческом опыте, эта идея бесследно исчезла из того, как историки XX века представляют свои отношения с прошлым. Конечно,

242

Глава IV. ФРАГМЕНТЫ ИСТОРИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА

можно назвать несколько исключений - Иохана Хейзингу, Фридриха Мейнеке и Марио Праса; однако к их голосам редко прислушиваются, а прислушавшись, не воспринимают их всерьез. И никто не мог объяснить смерть опыта более точно и красноречиво, нежели ученик Буркхардта Фридрих Ницше:

«Теперь попробуем бросить беглый взгляд на наше время! Мы испуганы, мы готовы бежать прочь. Куда исчезла вся ясность, вся естественность и чистота упомянутого отношения жизни и истории, столь запутанной, столь непомерно раздутой, столь беспокойно колеблющейся является теперь эта проблема нашему взору! Быть может, в этом виноваты мы - исследователи? Или на самом деле конstellация жизни и истории изменилась благодаря тому, что между нами встала какая-то могучая и враждебная звезда? ...Такая звезда, звезда сияющая и великолепная, действительно встала между жизнью и историей, конstellация действительно изменилась *благодаря науке, благодаря требованию, чтобы история стала наукой*»⁷². Это буркхардтовское наблюдение Ницше не менее верно по отношению к французской исторической традиции, чем к немецкой. Ибо если первое поколение историков после Французской революции было занято геркулесовым трудом, тем или иным образом внедряя ее ужасные события в коллективное сознание - усилие, требовавшее безраздельного участия их ярчайших личностей, - то с 1870-х годов, благодаря Габриелю Моно, Эрнесту Лависсу, Шарлю Сеньобосу и друшTM, профессиональное историописание одержало победу во Франции так же, как за полвека до того в Германии. Мишле в предисловии к «Истории Французской революции» еще без всякого неудобства вспоминал о своем историческом восприятии (experience) «Праздника Федерации» июля 1790 года: «Если преподавание мне позволяет, то я всегда в это время года, когда работа в тяжесть и погода давит... иду на Марсово поле, сажусь на сухую траву и вдыхаю ветер, гуляющий по жаркой равнине. Марсово поле - единственный памятник, ос-

243

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

тавленный мне Французской революцией»⁷¹ - и тогда перед мысленным взором Мишле предстает чудесное братское единение французской нации, во многом бывшее для него символом революции, соединившее в себе все обещания Истории - и Франции, и человечеству в целом. Но эта интенсивная и совершенно личная связь с прошлым должна была уступить место знаменитому лозунгу Сеньобоса «l'histoire se fait avec des documents» («история делается документами»), призывающему историка к полному эпистемологическому воздержанию. Такое воздержание означало смерть исторического опыта во Франции в той же степени, что и в Германии. Итак, если профессионализация и дисциплинизация истории нанесла смертельный удар историческому опыту, компромисс между ними вряд ли возможен. Там, где мы имеем повествование, невозможен опыт; а опыт исключает повествование. Либо мы отдаемся

вневременным откровениям исторического опыта, либо соглашаемся с требованиями нарративизации прошлого, выдвигаемыми научным историописанием. *Tertium non datur**. Я не сомневаюсь, что вышеупомянутые историки и писатели именно так увидели бы проблему, если соответствующим образом была бы изложена ее природа. Но ни сейчас, ни где-либо в этой книге я не собираюсь защищать эту точку зрения. Выражаясь провокационно, именно радикальная несоизмеримость опыта и повествования, классицизма и романтизма¹, природы и истории (и того, что они в себе воплощают) заставляет нас обращаться к позициям по обеим сторонам этого великого водораздела.

Решающий шаг по направлению к этой, по-видимому, невозможной позиции уже был сделан, когда мы отметили странный *паразитический* характер буркхардтовского прославления природного в ущерб историческому - паразитический в том смысле, что он предполагает начальную историзацию, которая затем может быть разрушена или обесценена. Итак, без историзации нет

* Третьего не дано (лат.). - Здесь и далее: прим, перке.

244

Глава IV. ФРАГМЕНТЫ ИСТОРИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА

исторического опыта, который оказывается возвращением к аутентичности прошлого, возможным лишь при условии предшествующего отчуждения от этого прошлого, достигнутого усилиями истории (и романтизма). Именно поэтому тема исторического опыта столь уместна в настоящем положении: разве благодаря ей мы не обретаем точку обзора, идеально подходящую для оценки опустошений, произведенных помпезным педантизмом так называемой научной истории, бесцельным сомнамбулизмом герменевтики и дерзкими нелепостями деконструктивизма - все три в одном нечестивом союзе против «девственного видения» и аутентичности прошлого? Именно здесь идея исторического опыта может указать нам на более плодотворный способ отношения к прошлому, нежели те, на которые мы сейчас способны, показать, как нам свернуть назад с пути, по которому мы слишком долго идем.

Важнейший урок, который мы должны извлечь из странно двойственной позиции Буркхардта по отношению к профессиональному историописанию, состоит в том, что нам не стоит отказываться от него или жертвовать им во имя исторического опыта: само это понятие имеет смысл лишь при наличии профессионального историописания. До его появления или в его отсутствие исторический опыт - столь же бессмысленное понятие, как понятие консерватизма до Французской революции. С этой точки зрения буркхардтовскую концепцию истории следует истолковывать не как реакционную критику профессионального историописания или как совет вернуться к более ранней, предшествующей концепции истории, но как подведение баланса того, что дало и чего не дало нам профессиональное историописание. Или, продолжая эту метафору, профессионализация историописания дала нам его «революцию» -- что, безусловно, было хорошо и необходимо. Ни один разумный человек не пожелал бы вернуться к «дореволюционному» историописанию. Тем не менее революционизировав историописание путем его профессионализации, мы должны острее, нежели ранее, помнить об утраченном нами мире. Именно тут возникает идея исторического опыта. Но

245

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

чтобы подготовиться к признанию такого творческого взаимодействия профессионального историописания и исторического опыта, нам ни в коем случае не следует недооценивать драматизм этого противостояния, которое как-то надо умиротворить. Ибо логика профессионального историописания и логика исторического опыта поистине несоизмеримы. Таким образом, хотя они друг друга исключают, историку надлежит сделать из этого исключения узловой пункт своего сочинения.

Это и есть возвышенное. Мы сталкиваемся с возвышенным - в определении Бёрка и Канта (если назвать двух самых влиятельных теоретиков возвышенного), - когда эпистемологические инструменты, обычно нами используемые для осмысления мира, внезапно оказываются более этой задаче не соответствующими. Это происходит, когда удовольствие и боль, согласно (усвоенной Бёрком) локковской эпистемологии друг друга исключают, парадоксально объединяются в нашем переживании мира (Бёрк); или когда воображение внезапно оказывается перед эпистемологическими вызовами, с которыми может управиться лишь Разум (Кант). Очевидно, что в такой ситуации нам приходится искать некую золотую середину между двумя непримиримыми недругами, такими как повествование (или профессиональное историописание) и опыт.

Введя понятие возвышенного, мы должны спросить себя, как оно может помочь нам далее.

Прежде всего следует отметить, что само существование этой философской категории (допуская, что есть превосходные резоны в пользу его осмысленности - но обсуждение этой темы очевидно выходит за рамки настоящего исследования) позволит нам поставить на повестку дня теоретика проблему творческого взаимодействия между повествованием и опытом. Без этой категории мы могли бы лишь сказать, что повествование и опыт несоизмеримы и взаимно друг друга исключают - и тем ограничиться. Но теперь, имея в запасе возвышенное, мы располагаем философской категорией, узаконивающей вопрос, как помыслить это очевидно невозможное творческое взаимо-

Глава IV. ФРАГМЕНТЫ ИСТОРИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА

действие. Далее мы можем сделать самое тривиальное, но не менее важное наблюдение по поводу этого взаимодействия. А именно, что его невозможно достигнуть, когда мы располагаем только повествованием (но не опытом) или только опытом (но не повествованием). Это творческое взаимодействие всегда необходимым образом является *смесью* обоих. Однако нет правил, устанавливающих золотую середину. Ибо предположим, что они бы у нас имелись. В таком случае их можно было бы назвать *tertium contra-rationis**, то есть общей почвой для повествования и для опыта. Но если бы такая общая почва существовала, то повествование и опыт уже не были бы несоизмеримы - что противоречило бы нашей исходной позиции. Следовательно, если мы принимаем возвышенное в качестве осмысленной категории, то творческое взаимодействие повествования и опыта должно существовать, хотя априорно мы никогда не сможем решить, где оно может быть найдено. На него всегда набредаешь случайно - и более тут ничего не скажешь. Мы можем лишь *наблюдать* и *устанавливать*, что в их отношениях был достигнут некий оптимум или творческое взаимодействие, но мы не имеем возможности прийти к этому выводу, применив тот или иной набор правил, регулирующих их взаимодействие. Но это не означает, что такого рода наблюдения будут полностью произвольны или иррациональны: только картезианца, считающего, что все истины можно вывести из бесспорных первоначальных принципов, можно склонить к таким пораженческим выводам.

На этом этапе нам может оказаться полезным сравнение < математикой. Возьмем уравнение $f(x) = 1/3x^3 - 1/2x^2 - 12x$; дифференциальное исчисление показывает, что такая функция обладает локальным максимумом для $x = -3$ и локальным минимумом $x = 4$. Можно сказать, что дифференциальное исчисление производит то, что в аналогичной ситуации невозможно было бы произвести в отношениях между повествованием и опытом. Иными словами,

Третий член для сравнения (*лит.*).

247

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

Историописание находится в том же положении, что была математика до открытия дифференциального исчисления Ньютоном и Лейбницем. Тогда в вопросе, каковы локальный оптимум и локальный минимум уравнения $f(x) = 1/3x^3 - 1/2x^2 - 12x$, было нечто «возвышенное»: на ответ можно было «набрести» опытным путем (то есть просто подставляя различные значения x), но не сопроводить его соответствующим объяснением. Гений Ньютона и Лейбница низвел «возвышенное» до вычислимого, редуцировал несоизмеримое до того, что может стать соизмеримым благодаря волшебству дифференциального исчисления; в области историо-писания это (пока) невозможно. Но я хотел бы заметить в скобках, что лейбницевская теория субстанции (во многих отношениях представляющая онтологический аналог его математики⁷⁶) способна нам продемонстрировать, как могло бы выглядеть «дифференциальное исчисление» для гуманитарных наук и как мы тогда сможем исключить из них возвышенное, - хотя, вероятно, это всего лишь теоретическая, а не практическая возможность.

Но тут я хотел бы сделать одно заключительное замечание по поводу возвышенного (исторического) опыта. Нет нужды пояснять, что повествование представляет язык, а опыт - реальность: чтобы повествовать о прошлом, нам необходим *язык*, а опыт по своей сути есть *опыт реальности*. Так что большая часть уже сказанного может быть переформулирована как теория соотношения языка и реальности в рамках историописания (а также как теория их несоизмеримости). Но говорить о «реальности» всегда слишком неопределенно, а в нашем случае просто неточно, поскольку это соотношение и связанные с ним проблемы в таком виде в практике историописания никогда не встречаются. Действительная проблема здесь в том, как лучше соединить один фрагмент языка с другим⁷⁷, - и тогда нам всегда приходится иметь дело, с одной стороны, с серией фрагментов языка, а с другой - с серией фрагментов исторической реальности. Если так формулировать, то проблема начинает звучать обнадеживающе и без неприятного драматизма; начинает казаться, что это всего лишь во-

прос подбора правильного или наиболее подходящего определения для той или иной части мира, нахождения верных слов для выражения природы некой смутной, но сильной эмоции. И если это определение или эти слова обнаружены, то, в некотором смысле, все получает комическое разрешение.

Но в отношениях между языком и реальностью, о которых сейчас речь, все совсем по-другому, ибо здесь эти отношения по-настоящему трагичны, а не комичны. Они таковы, что победа одного означает поражение другой: за успехи языка расплачивается реальность, а успехи реальности неизменно притупляют язык. Это, возможно, объясняет, почему исторический опыт всегда, как мы видели выше, по своей сути есть опыт *потери*. Наше первое интуитивное предположение, что эта потеря прежде всего - утрата прошлого (и отчасти так оно и есть^{7*}), но, кроме того, чувство утраты во многом проистекает из сознания утраты прозрачности отношений между языком и реальностью. Ибо коль скоро мы еще можем доверять языку, мы утрачиваем часть реальности; а коль скоро у нас есть доступ к реальности, мы утрачиваем язык, верное и надежное отражение природы и реальности.

Тем более вполне может оказаться, что именно с этим связано наше отчаяние по поводу утраты прошлого как такового. Эта утрата прозрачности в отношениях между языком и реальностью не должна быть только *признаком* нашей утраты прошлого, как если бы язык в силу своей физиологической зависимости от реальности, почти по Павлову, заставлял бы нас осознавать утрату прошлого. Скорее, все наоборот, утрата прошлого *и есть* утрата прозрачности в отношениях между языком и реальностью: когда мы набредаем на эту возвышенную неопределенность в отношениях между языком и реальностью, то в тот же момент прошлое входит в наше сознание. До этой возвышенной неопределенности прошлое не существует, оно не является его *причиной* - оно *и есть* эта неопределенность, оно *создается* в этой неопределенности; а потому временная удаленность - всего лишь случайное и дополнительное свойство того, что мы переживаем *как* прошлое. Так

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

исторический опыт преодолевает - как и полагается категории возвышенного - время как кантовскую форму созерцания (*Anschauungsfarm*), определяющую наши отношения с прошлым. Таким образом, исторический опыт не может иметь завершения, поскольку он уводит нас в область трансцендентного, за пределы временных определений, присущих понятию завершения.

Далее, один из повторяющихся элементов всех описаний возвышенного - парадоксальное слияние боли и наслаждения. Так и должно быть с историческим опытом: в силу трагичности взаимодействия языка и реальности радость, которую мы можем ощутить от того, что в этом взаимодействии был на мгновение достигнут оптимум, не может не сопровождаться болезненным сознанием того, что *не* было достигнуто. В понятии оптимума (столь исключительно присутствующем в возвышенном опыте прошлого) изначально заложено, что он служит мерой и собственной победы, и собственного поражения. Это две стороны одной медали. Таким образом, необъяснимый дар исторического опыта историку (в миг высшего откровения прошлого) сопровождается не менее острым сознанием утраты. И здесь мы снова не должны ошибочно принимать его за потерю чего-то, чем мы ранее обладали: прошлое не является объектом обладания, мы никогда им не обладали в том смысле, в каком можем обладать домом или даже любимым человеком. Как мы уже видели, именно это глубокое прозрение было с удивительным тактом и мудростью представлено Эйхендорфом, позаботившимся разлучить Флорио и Венеру в момент, когда их слияние казалось естественным и неизбежным. Действительно, опыт прошлого подобен страстной любви, никогда, однако, не достигающей своей естественной высшей точки, но бесконечно близко к ней приближающейся - так, что обладание всегда остается обещанием, не становясь реальностью. Трудно найти более выразительную и насыщенную метафору этого совмещения в возвышенном историческом опыте боли и наслаждения. Но если мы все же пожелаем перевести эту метафору из поэтической в более теоретическую терминологию, то можно сказать, что утрата здесь являет-

Глава IV. ФРАГМЕНТЫ ИСТОРИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА

ся скорее эпистемологической, нежели метафизической: она выражает отчаяние, вызванное нашим отношением к миру, к прошлому, их недоступностью, когда они кажутся максимально к нам близкими, но отнюдь не отчаяние по поводу потери некой части мира или прошлого, ранее надежно нам принадлежавшей. Конечно, возвышенное - скорее эпистемологическое, нежели метафизическое понятие. И это чувство отчаяния тем сильнее, что если его вызывает произведение искусства, стихотворение или что-то другое, спровоцировавшее исторический опыт, то все эти вещи одновременно служат напоминанием о недостижимости мира и прошлого во всей их целостности. Иначе говоря, эти объекты *являются примером*

этого печального свойства *condition humaine**, и в невыполненном обещании этой картины или этого стихотворения мы оплакиваем утрату всего мира и всего того, что этот мир сулит нам, когда является перед нами в возвышенном облачении. Одно последнее замечание по поводу возвышенного исторического опыта. Как мы недавно говорили, существуют две стратегии его отмены. Есть истористская стратегия, лишаящая прошлое его возвышенного путем контекстуализации всего, что в нем происходило. Такая стратегия дала нам профессиональное историописание. Далее, мы можем контекстуализировать или историзировать исторический субъект - такова стратегия (гадамер-ровской) герменевтики. К этому следует добавить, что, хотя первая может быть использована без второй, вторая почти всегда сопровождается первой. Действительно, трудно представить, как можно контекстуализировать субъект, не контекстуализируя при этом объект. Как совершенно ясно показал сам Гадамер, первая стратегия может рассматриваться как истористская реплика кантовской эпистемологии (вспомним утверждение Дильтея, что он делает для истории то, что Кантом было сделано для науки). Как мы знаем, кантовская система по крайней мере оставляла некоторое место для понятия возвышенного; хотя даже у Канта возвышенное (франц.).

251

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

возвышенное маргинализировано, поскольку представляет собой всего лишь благоприятную для нас возможность осознать наше моральное предназначение. Но когда мы радикализируем историзм, как предлагает гадамеровская герменевтика, даже маргинализированное кантовское возвышенное оказывается выставленным за дверь. Оно подвергается разоблачению как типично просвещенческая секуляризация религиозных истоков моральных требований. Историзация развевает последние остатки возвышенного, как ветер сдувает последние осенние листья. В этом смысле между историей, историзацией и историческим опытом существует поистине парадоксальная связь; это, возможно, объясняет, почему историзация всегда разрушает исторический опыт, а он, в свою очередь, - историзацию, и почему возвышенное так прочно вплетено в ткань истории, исторического письма и исторического сознания в целом. Кроме того, это в очередной раз напоминает нам, что гадамеровская герменевтика отнюдь не выступает против (кантовской) эпистемологии, как это часто ей приписывается, но ее логически продолжает и завершает⁷⁹. Из этого следует, что (возвышенный) исторический опыт не может быть частью истории опыта, столь властно заключенного Гадамером в рамки понятия «действенной истории»; мы *sui generis** не можем представить себе историческое объяснение того, что может быть открыто нам в прошлом с его помощью. Можно составить исторический отчет о его возникновении, поскольку исторический опыт становится возможным лишь в определенных исторических условиях. Кто вздумает отрицать, что он требует некоторого исторического знания, исторического сознания или особой восприимчивости историка к определенному историческому периоду? Я даже (вслед за Буркхардтом) утверждал, что это - необходимые условия для исторического опыта. Однако для нас наиболее важно исходное положение: такого рода объяснения никогда не смогут проникнуть в содержание историческо-

* Здесь: «сами по себе», «в силу своей природы» (лам.). - Здесь и далее: прим.

252

Глава IV. ФРАГМЕНТЫ ИСТОРИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА

го опыта, в то, что историк получает посредством и во время исторического опыта. Ибо нет такой истории, в которую подобное объяснение могло быть включено, в которой оно могло быть контекстуализировано. Это означает, что историку, переживающему исторический опыт, он должен казаться упавшим с неба, необъяснимым и неповторимым даже при сильнейшем усилии воли. Для него это как мирское откровение, в особом смысле находящееся за пределом его понимания; и в то же время это могло случиться только *с ним* - что предполагает овладение некоторой частью прошлого, на которое никто другой не способен. Но этот намек на владение - иллюзия: исторический опыт просто выпадает историку или нет, он не может призвать или насильно его вызвать, единственное, что в его власти - решить, хочет ли он открыться ему или нет. Таким образом, с опытом прошлого всегда связаны внезапность, непосредственность, безотлагательность.

ФРАГМЕНТЫ ИСТОРИИ

ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА (y):

БЕНЬЯМИН

Учитывая описанное в предыдущем разделе противостояние профессионального историописания и исторического опыта, неудивительно, что мало кто из историков XX столетия проявил интерес к этому понятию. Как мы видели в предшествующей главе, одним значимым исключением из этого

правила следует считать Хёйзингу. Но если взглянуть поближе, то он скорее подтверждает, нежели опровергает, правило S меньшей мере, нежели Буркхардт или Ницше, он скептически относился к профессиональной истории и к сулимым ею будто бы научным результатам. В качестве еще одного контрпримера можно назвать книгу Саймона Шама «Ландшафт и память», в которой автор берет за отправную точку собственное, в высшей степени личное переживание ландшафта, в котором он рос ребенком*¹.

253

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

Примерно то же можно сказать и о современной исторической теории. В XX веке теоретики истории сперва были сторонниками модели охватывающих законов (covering law model), затем - герменевтики, а в недавнем времени - разнообразных разновидностей (пост)структурализма. Если в смене этих этапов и можно различить некую общую систему, то ее характеризует все более решительный отход от исторического опыта и всего, что может быть с ним связано. Поэтому я думаю, что теоретики могут оказаться даже более враждебны идее исторического опыта, нежели историки. Это объясняет, почему в XX веке наиболее глубокое описание исторического опыта может быть найдено не в трудах историков или теоретиков, а в работах таких философов, как Вальтер Беньямин и Гадамер (о котором мы поговорим в следующей главе). В отличие от историков XX столетия, для которых понятие исторического опыта могло оказаться на повестке дня лишь в той мере, в какой они были готовы или способны помыслить наши отношения с прошлым с позиции профессионального историописания (и мы можем лишь восхищаться отвагой Хёй-зинги, воспользовавшегося этой позицией), Беньямин не был обременен дисциплинарными ограничениями. Он мог обратиться к идее исторического опыта с точки зрения западной традиции философского осмысления понятия опыта*¹.

Итак, если мы хотим уловить беньяминовское видение исторического опыта, то на ум неизбежно должны прийти его замечания по поводу фотографий Эжена Атже⁸². Атже, бывший актер, «которому опротивело его ремесло, который снял грим, а затем принялся делать то же самое с действительностью, показывая ее неприкрашенное лицо»⁸³ как точно заметил Беньямин. Он фотографировал Париж начала века - период, который вряд ли мог считаться далекой историей для Беньямина, родившегося в 1892 году. Тем не менее в снимках Атже было нечто, спровоцировавшее у Беньямина исторический опыт. Свое объяснение искусства Атже Беньямин начинает с замечания по поводу фотографии как таковой. Фотографу свойственно испытывать почти естественное побуждение придать

254

Глава IV. ФРАГМЕНТЫ ИСТОРИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА

фотографии такой же смысл, каким живописец наделяет собственные картины. Каждый мазок, все, что мы видим на холсте, присутствует там исключительно по воле художника. Даже если тот намеренно отказывается полностью контролировать собственное произведение (как это делал Поллок и многие после него), даже эта «несдержанность» исходит от художника, и только от него. Если вспомнить бартовское различие между «prediction»* (сюжет романа) и «notation»** (иррелевантные детали, упоминаемые в натуралистических романах ради достижения «эффекта реальности»), то можно сказать, что в живописи, даже в самом немислимом абстракционизме, все предсказуемо. С фотографией дело не может не обстоять иначе; до какой бы степени фотограф ни стремился манипулировать своими снимками, на них всегда останутся следы или напоминания об избежавшей его контроля реальности. Такова специфика этого искусства. Поэтому в фотографии всегда присутствует определенное напряжение между сотворенным и найденным (которое обычно не остается в случае картины). Или, скорее, это напряжение лучше и естественнее используется фотографом, нежели художником. Именно благодаря ему у «реальности» больше шансов уцелеть в фото-, нежели живописной репрезентации: «реальное» акцентируется и, если можно так сказать, «вербует» (is «enlisted») за счет следов присутствия фотографа, так, как это невозможно в живописи. В глазах Беньямина Атже с большим успехом, нежели другие фотографы, сохранил «реальное» в своих снимках Парижа кочца XIX века:

«Вопреки всякому искусству фотографа и послушности его модели зритель ощущает неудержимое влечение, принуждающее его искать в таком изображении мельчайшую искорку случая, здесь и сейчас, которым действительность словно прожгла характер изображения, найти то неприметное место, в котором, в так-бытии той давно прошедшей минуты бу-
"Предсказание» (франц.). "Здесь: «упоминание» (франц.).

255

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

дущее продолжает таиться и сейчас, и притом так красноречиво, что мы, оглядываясь назад, можем его обнаружить»⁸⁴. В итоге тезис Бенямина состоит в том, что открытость и неопределенность, являющиеся сердцевинной настоящего, каким-то образом сохраняются в фотографии и что фотография вызывает у нас убежденность, что в данный момент мы - современники изображенной на ней сцены. Бенямин прибавляет, что в фотографиях Атже реальность прошлого так превосходно сохранена, практически фоссилизирована, из-за того, что в них отсутствуют следы человеческой деятельности: как будто нам удалось достичь прошлого сквозь некий времяотталкивающий слой, типически лишенный всех связанных со временем человеческих проектов и планов: «Как ни странно, на этих снимках почти нет людей. Пусты ворота Порт д'Аркей у бастионов, пусты роскошные лестницы, пусты дворы, пусты террасы кафе, пуста, как обычно, площадь Плас дю Тертр. Они не пустынные, а лишены настроения; город на этих снимках очищен, словно квартира, в которую еще не въехали новые жильцы»⁸⁵. Именно благодаря этой атмосфере жуткого одиночества и опустошенности «реальность прошлого» успешно преодолевает шум исторических перемен и заставляет себя услышать - во многом так же, как «демон полдня», который способен в пугающе застывшем молчании сиесты явить нам природу и мир в их квазиоуменьшенном виде⁸⁶. А потому в высшей степени уместно, что в другом контексте Бенямин подчеркивает то, каким образом фотографии Атже могут нас задевать: они как будто изолируют нас от мира, в котором мы живем, сталкивают нас с реальностью в том виде, какой она имеет в наше отсутствие, а это требует усилия с нашей стороны, если мы хотим, чтобы она открылась перед нами: «Они [фотографии Атже] выводят зрителя из равновесия; он чувствует: к ним нужно найти определенный подход»⁸⁷.

В данном контексте представляет интерес еще один аспект фотографий Атже. Он связан со столь дорогим Бенямину понятием ауры. Связь между аурой и снимками Атже устанавливается

256

Глава IV. ФРАГМЕНТЫ ИСТОРИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА

в следующем пассаже: «Его интересовало забытое и заброшенное, и потому эти снимки также обращаются против экзотического, романтического звучания названий городов; *они высасывают ауру из действительности, как воду из тонущего корабля.* - Что такое, собственно говоря, аура? Странное сплетение места и времени: уникальное ощущение дали, как бы близок при этом рассматриваемый предмет ни был (курсив мой. - Ф. Л.)»⁸⁸. Аура - одно из притягательнейших понятий у Бенямина, и его обращение к нему в данном контексте может помочь нам истолковать его концепцию исторического опыта на примере работ Атже. Произведение искусства создает парадокс одновременного ощущения собственной удаленности и близости, когда мы осознаем, каким множеством смысловых слоев оно способно обладать, из которых одни легкодоступны, другие потребуют от зрителя усилия или даже изощреннейшего знания. Произведение искусства может обзавестись аурой по ходу времени, благодаря появлению истории того, как его видели и переживали в разные эпохи. Очевидно, что наиболее успешны в наращивании ауры шедевры прошлого. Но ауре свойственен еще один парадокс. Мы замечаем ее существование лишь тогда, когда произведение искусства ее вот-вот утратит⁸⁹ - и Бенямин в своем знаменитом эссе о произведении искусства в эпоху его технической воспроизводимости настаивает, что это происходит в силу упомянутой воспроизводимости произведения искусства. Так что воспроизведение произведения искусства дает два результата: лишает его ауру. *и в силу этого заставляет нас осознать, что раньше оно ею обладало.* Иначе говоря, мы теряем то, что только что впервые увидели - хотя эго всегда там было, просто ранее никем не замечалось. Наиболее убедительно эта догадка звучит, когда Бенямин указывает, что человеческое лицо тоже обладало собственной аурой, утраченной из-за фотографии: раньше оно было единственным зеркалом души, а теперь это зеркало может быть размножено во всех газетах, фильмах и так далее. *Но только открытие фотографии заставило нас осознать существование этой ауры.* Таким образом, ее существование ощущается только в

257

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

момент и посредством бесповоротной утраты. Как прекрасно сформулировал Николсен: «И фотография, сделавшая возможным повсеместное распространение изображений, разрушила и уникальную фотографическую ауру лица, и мир, в котором она процветала»⁹⁰. Это ясно показывает, что сущность лица (его *фотографическая аура*) по своей природе не могла проявиться до наступления эпохи фотографии, так что, парадоксальным образом, суть в том, чем оно (в данном случае - лицо) *уже не* обладает. Поэтому нам остается лишь гадать о том, что именно сущностно для нашей нынешней жизни, так как только будущее сможет нам это открыть. Вот как обстоит дело с аурой; мы осознаем ее существование лишь потеряв, поскольку она принадлежит к этой в высшей степени странной категории вещей, для которых «прошлость» (*pastenss*) есть условие существования⁹¹. Таким образом, откачивая из реальности ауру, как воду из тонущего корабля, фотографии Атже делают прошлое нашим современником: оно лишается своей «про-шлости», и пропасть между прошлым и настоящим на мгновение исчезает. Если можно так выразиться, мы оказываемся внутри исторического момента, когда был сделан снимок -

как будто мы вернулись на место преступления, о чем говорит памятная метафора Беньямина[^], - как будто нам выпало поучаствовать в сложном сплетении потоков времени, относящихся к этому особому моменту⁹³. Фотографии побуждают нас к этому, поскольку, во-первых, вызывают в нас некое беспокойство, а затем требуют, чтобы мы нашли способ в него войти («Они выводят зрителя из равновесия; он чувствует: к ним нужно найти определенный подход»⁹⁴, если повторить недавно процитированные слова).

Это моментальное исчезновение ауры, этот на секунду снятый покров Майи, обычно разделяющий прошлое и настоящее и позволяющий прошлому явиться нам в своем квазиуменьшенном обличье, обращает наше внимание на еще одну черту исторического опыта. Вспомним, Хейзинга отмечал, что исторический опыт, как правило, бывает вызван незначительными произведениями искусства, которые неспособны накапливать ауру. Таким обра-

Глава IV. ФРАГМЕНТЫ ИСТОРИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА

зом, это - произведения искусства, по поводу которых особенно не задумываешься, каковы их смысл и место в истории искусства или эстетической выразительности. Они просто равны себе, точно так же как в современном искусстве мазок не говорит ни о чем, кроме самого себя (то есть ни о общем смысле картины, ни о том, что на ней представлено) - это просто мазок, и он не стремится быть чем-то большим. (В этом смысле можно сказать, что интерес к историческому опыту воплощает модернистскую или абстракционистскую фазу⁹¹ в нашем понимании прошлого.) Это означает, что вся «глубина», все «скрытое», все, что стоит «за» картиной, когда она предстает перед нами, полностью исключается: перед нами лишь поверхность и больше ничего.

Однако в этом контексте сам Беньямин связывает концепцию опыта не с модернистским абстрактным искусством, но с импрессионизмом, и причины, по которым он это делает, весьма показательны:

«Метод импрессионистской живописи - погружение картины в хаотическое мельтешение красок было бы в таком случае отблеском опыта, постоянно испытываемого глазами обитателя большого города. Иллюстрацией высказанного выше предположения могла бы служить такая картина, как "Собор в Шартре" Моне, изображающая словно муравейник из камней» *.

Импрессионизм был откровенно «феноменалистичен», он хотел показывать мир таким, каким он нал.¹ представляется; ему было интересно движение листвы деревьев или воли на поверхности пруда и то, как на них играет свет, а не сам лист или волна. Он хотел ухватить *поверхность вещей* и в этом смысле представлял собой движение по направлению к нам и прочь от вещей. Тем самым импрессионизму и его видению мира в публичном плане соответствует фигура фланера или денди (типически разработанная Бодлером, подобно Вергилию ведущим Беньямина по тайным глубинам городской современности): фланер не вовлечен, не предан и не ангажирован, он просто *глазеет* - и его взгляд тем

259

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

более пронизателен, прям и безжалостен, что его не уводит в сторону заинтересованность, программа действий, надежда или просто предшествующий вопрос. Глаз здесь действует так же, как осязание, - он твердо сопротивляется столь естественному для него побуждению искать истину за внешним обликом мира. Фланер знает, что великие истины всегда самые очевидные, и именно поэтому их труднее всего различить, поскольку это требует от нас неестественного и почти сверхчеловеческого усилия - ограничиться поверхностью и не подступаться к ней с уже придуманными вопросами⁴⁷. По своему инстинкту человек - «корнефил», в вечном поиске истоков и корней, автоматически отворачивающий взгляд от поверхности. Этим беньяминовский опыт наиболее радикально отличается от научного^{**}, поскольку последний, как правило, осуществляется намеренно, чтобы проникнуть в реальность того, что лежит под поверхностью или за ее пределами. Таким образом, он имеет вспомогательную функцию, выступая посредником между нами и тем знанием, к которому мы надеемся пробиться путем эксперимента.

Именно этим научный опыт приближается к тому, что немецкие теоретики называли словом «Erfahrung», с конца XIX века противопоставляя ему *Erlebnis* («переживание»)⁹¹. Возьмем «Der Kampf als Inneres Erlebnis» («Борьбу как внутренний опыт») (1922) Эрнста Юнгера, где тот объясняет, каким образом его опыт, его *Erlebnis* пребывания в окопах Первой мировой войны, подарил ему глубочайшие прозрения, касающиеся человеческой природы в общем и собственной в частности. Как и в случае научного эксперимента, *Erlebnis* представляет собой выход к чему-то другому. Все совсем иначе в случае беньяминовского *Erfahrung*, где значение имеет лишь сам

опыт, а не то, что идет за ним или находится по другую его сторону¹⁰ⁿ. Теперь мы также можем понять, почему для Бенямина это понятие опыта преодолевает разрыв между субъектом и объектом¹⁰¹ и почему опыт предполагает, свидетельствует, выражает и намекает на близость между субъектом и объектом, немислимую ни для *Erlebnis*, ни для кантовской моде-

Глава IV. ФРАГМЕНТЫ ИСТОРИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА

ли опыта. В беняминовском опыте наличествует «взаимное признание видящего и видимого» (Эйхендорф!), наиболее четко и метко выраженное в словах его друга Гесселя «мы видим только то, что видит нас», к которым Бенямин добавляет: «никто так глубоко не проник в философию фланера, как Гессель в этих словах»¹¹ⁿ. Эта интимнейшая связь между субъектом и объектом, не имеющая равных в других наших отношениях с миром, может осуществиться потому, что субъект и объект видят друг в друге только субъект и объект, а не маску, за которой прячется некая более глубинная реальность.

Тем более что тезис, развернутый чуть ранее по поводу ауры, делает очевидным, что за механизм скрывается за взаимным признанием субъекта и объекта. Представим себе снежный ком, который разваливается на две половины, А и Б, - очевидно, эти половинки отделяются друг от друга именно там, где сила сцепления была слабее всего^{10*}. Далее, представим себе, что половина А представляет субъект, а половина Б - объект. Тогда перед нами весьма многозначительная модель того, что происходит в случае беняминовского (да и исторического) опыта¹¹ⁿ⁴. Ибо когда аура делается видимой, это похоже на то, как если бы мы с точки зрения А смотрели на удаляющуюся от нас после разделения снежного кома сторону Б (то есть на ауру). Иначе говоря, мы можем ее заметить лишь в тот момент, когда она перестает скреплять «субъект» и «объект». Но пока субъект и объект слеплены вместе в один снежный ком, на поверхности не г даже намек на разрыв, а потому идея ауры просто бессмысленна. Перед нами просто снежный ком, без всяких половинок и линии разрыва.

Но еще более важно в данном контексте следующее. Когда снежный ком разваливается на «субъект» и «объект», то их поверхности оказываются *негативами* друг друга, несущими отпечаток отпавшей части. Можно представить, что кто-нибудь сможет сложить эти половинки вновь, и тогда они идеально совпадут. Таким образом, мы действительно можем сказать, что две половины, субъект и объект беняминовского опыта, настоящее и про-

261 ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

шлое, «признают друг друга» и/или что «мы можем видеть лишь то, что видит нас». Это помогает объяснить парадокс близости и дистанцированности, также являющийся частью опыта Бенямина: близость предполагает, что субъект и объект опыта являются здесь «негативами» друг друга, а дистанция - тот факт, что совсем недавно здесь существовало недифференцированное целое, теперь распавшееся на две части, навеки отдельные, но навсегда сохраняющие память друг о друге. И, как часто бывает у Бенямина, лучшим примером здесь оказывается понятие ауры. Аура человеческого лица (о которой речь шла выше) утрачивается (дистанция) в тот самый момент, когда она являет себя (близость) в самом первом снимке человеческого лица. Как пишет Николсен: «Аура, как Бенямин ее определяет в "Краткой истории фотографии", есть некое вместилище или оболочка, создающая, несмотря на близость и присутствие, ощущение временной и пространственной удаленности. Можно сказать, что в близости она обозначает иллюзию дистанции»^{10*}. Это то, что можно назвать *возвышенной аурой*. Благодаря этой ауре фотографии человеческого лица, прошлое и настоящее четко определяются путем взаимного противостояния, они, как два конькобежца, пытаются оттолкнуть друг друга. Или, как Кафка описывал собственные литературные усилия: «Мы фотографируем вещи, чтобы выбросить и\ из головы. Мои истории - один из способов закрыть глаза»^{1*}.

В эссе о Бодлере - возможно, лучшем из того, что он написал, - Бенямин придает всему этому еще одно поразительное измерение. Здесь отправной точкой ему служит произвольная память (*la memoire involontaire*) и воспоминания, которые мы намеренно вызываем. В последнем случае мы находим в настоящем предлог для того, чтобы вспомнить что-то из нашего прошлого; к примеру, мы пытаемся вспомнить каникулы, которые мы в юности провели с родителями, или радости и горести первой любви. В таких случаях наша память всегда окрашена тем, что побудило нас вспомнить именно этот кусок нашего прошлого, - мы по необходимости видим их с точки зрения настоящего, и события

Глава IV. ФРАГМЕНТЫ ИСТОРИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА

прошлого тем самым оказываются низведены до приложения к истории настоящего. Все совсем по-другому с «непроизвольной памятью», парадигматическим (и избитым) примером которой являются воспоминания Пруста о Комбре, вызванные вкусом печенья «Мадлен», - здесь прошлое внезапно обрушивается на нас, как метеоритный дождь прошлого в настоящее. Все окружающее нас в настоящем оказывается отодвинуто в сторону, мир сужается до нас самих и конкретного воспоминания, и тогда можно сказать, что оно нас видит, поскольку мы видим только *его*. Событие прошлого, если мы не до конца, не полностью его пережили, способно предстать перед нами с необыкновенной интенсивностью: мы, так сказать, заканчиваем в настоящем то, что слишком рано отложили в прошлом. Как подчеркивает Беньямин, это общая черта непроизвольной памяти и памяти о травматическом опыте: такие переживания слишком чудовищны для того, чтобы быть допущены сознанием, когда они происходят, а потому они откладываются и сберегаются для будущего рассмотрения: «составной частью *la memoire involontaire* [непроизвольной памяти] может быть лишь то, что "пережито" неявно и без участия сознания, что выпало на долю субъекта не как "переживание"»¹¹¹⁷. Однако наиболее смелое прозрение Беньямина в том, что он приписывает опыту черты прустовской непроизвольной памяти, - иначе говоря, беньяминовский опыт, по-видимому, включает в себя элемент *памяти*. Между ним и этим внезапным прорывом прошлого в настоящее есть некое структурное сходство: наши самые истинные и аутентичные опыты дают нам нечто, чг'о, как нам кажется, уже давно было запечатлено в нашем сознании¹⁰⁸. Это, очевидно, в значительной степени объясняет слияние субъекта и объекта, о котором мы только что говорили как об одной из характерных черт беньяминовского опыта: все обстоит так, как будто один из аспектов чьей-то личности или идентичности внезапно оказался в круге света, показав себя тем, чем на самом деле является, - забытой частью собственного я. В качестве иллюстрации этой черты опыта Беньямин использует чет-

263

возвышенный исторический опыт

верное стихотворение из «Цветов зла» Бодлера, озаглавленное «Соответствия»¹¹¹⁹. По мнению Беньямина, в нем (как и в «Предсуществовании») сконцентрировано все то, что Бодлер хотел выразить «Цветами зла», а именно - блекнущая память о мире, утраченном нами с приходом современности¹¹¹. В проекте «Пассажи» Бодлер занимает столь важное положение именно потому, что Беньямин считал его порогом между двумя эпохами - эпохой традиции и преемственности и современностью. Можно сказать, что Бодлера следует поместить в место разлома, где две части снежного кома отделяются друг от друга. Идея «соответствия» в первую очередь выражает связь с утраченным нами миром - связь, в которой субъект и объект, мы сами и мир, все еще признают друг друга и «мы видим лишь то, что видит нас», где храм природы все еще говорит с нами и взирает на нас привычным взглядом¹¹¹. Во-вторых, существует «соответствие» между объективным фактом разрыва с прошлым и тем, как этот разрыв переживается таким человеческим индивидуумом, как Шарль Бодлер. Очевидно, что утраченный нами мир - не историчен, но мифологичен¹¹²; точнее, это мифическое прошлое, которое не предшествует истории, как мир доисторических пещерных людей предшествует появлению исторического человека, но, скорее, предваряет ее, как некий «рай». Это мифическое прошлое возникает вместе с историей, оно - ее «другое», которое она всячески от себя отодвигает и отталкивает, это ее негативный след, в котором утрата предшествующего исторического прошлого предстает как нечто, обусловленное самим ходом истории. Как пишет сам Беньямин: «Соответствия - данные воспоминаний, но не исторические, а данные предьистории. То, что делает праздничные дни столь торжественными и значимыми, - это встреча с прошлой жизнью... [они] рождаются из застилающих глаза слез - слез по родным местам»¹¹¹. Но с этим опытом мифического, доисторического прошлого дело обстоит так же, как с понятием ауры, о котором только что шла речь: он может обрести бытие лишь в качестве фигуры утраты¹¹⁴. Пока это мифологическое прошлое или аура присутствуют,

264

Глава IV. ФРАГМЕНТЫ ИСТОРИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА

нам просто нечего переживать; они становятся ощутимы и могут превратиться в потенциальный объект опыта лишь в свое отсутствие, то есть став частью мира, навеки и безусловно нам недоступного. Таково глубочайшее прозрение Беньямина (и Бодлера), касающееся природы исторического опыта: жизнь, история (и повествование) двигаются в направлении, *противоположном* тому, как мы их переживаем. «Обычно» опыт и обретенное через его посредст-

во знание идут параллельно друг другу: мы приобретаем опыт и можем выразить его содержание в терминах знания, которое он нам дает о мире. Так происходит и в науке, и в значительной части повседневной жизни. С историческим опытом (и с тем, что формирует нашу идентичность как отдельных личностей) все наоборот. В бодлеровском «соответствии» мы переживаем прошлое в терминах того, чем оно *не* является - в том числе как доисторическое прошлое, отброшенное самим прошлым и современностью (которая дала нам прошлое). Из этого следует, что исторический опыт - по сути, распад знания (и, таким образом, разновидность забвения), то есть здесь не происходит привычной замены неадекватного знания более успешными прозрениями, но, скорее, идет процесс *обратного знания*, «раз-узнавания» прошлого, если можно прибегнуть к такому оксюморонному неологизму. Он подобен преображению света в тьму¹¹⁵. В этом смысле исторический опыт сущ-ностно трагичен¹¹⁰ - поистине *Jleurdu trial**.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ: ПО НАПРАВЛЕНИЮ К РОМАНТИЗИРОВАННОЙ ТЕОРИИ ИСТОРИИ

Эта книга имеет дело с конфликтом между языком (и истиной) и опытом. Чтобы определить его глубоко уходящие корни, мы в предшествующих главах исследовали то, как трансценденталист-Цветсжзла (франц.). -Прим. перев.

265

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

ское наследие перешло в философию языка XX столетия, заразив даже герменевтический и постструктуралистский образ мыслей, часто восхваляемые за их антитрансцендентализм. Эта глава добавляет к победной истории трансцендентализма еще одно измерение, показывая, что он также способствовал дисциплинизации и профессионализации историописания; что именно он стоял за предпринимавшимися на протяжении двух последних веков усилиями превратить историю в «науку». За эти два столетия трансцендентализм и идеальная «история как наука» доказали, что являются сильными союзниками. Ибо хотя трансцендентализм изначально представляет собой философский анализ, который якобы просто представляет нам эпистемологические *факты* по поводу знания и опыта, однако в историческом поле он почти автоматически обернулся в высшей степени *прескриптивной* практикой, стремясь установить законы для историка, указать, как ему следует исправить свои ужасные замашки, как ему надо поступать, если он хочет, чтобы к нему серьезно отнеслись его коллеги с других академических факультетов. Тем не менее все эти усилия до нынешнего времени оставались тщетными, и история упорно продолжала быть тем, чем всегда была - чем-то средним между ремеслом и искусством, - и нам следует похвалить историков за то, что все эти честолюбивые научные попытки насильственно изменить природу и цель исторического письма не заставили их потерять голову. Хочется надеяться, что этот факт несколько охладит позитивистов и теоретиков с научным уклоном и заставит их признать, что им лучше потратить свои силы на более полезные интеллектуальные проекты.

Однако основной тезис этой главы отнюдь не сводится к призыву полностью отказаться от дисциплинарного историописания в том виде, в каком оно сложилось за последние два столетия. Не исключено, что Ницше согласился бы пожертвовать историописанием, впрочем, не слишком ясно представляя, что должно занять его место. Действительно, если следовать логике нашего случая, совсем нелегко помыслить, какова должна (или

266

Глава IV. ФРАГМЕНТЫ ИСТОРИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА

может) быть подобная альтернатива. Ибо было бы глубоко проблематично и, возможно, противоречиво повторять за Ницше, что 1) история - не наука и что 2) она должна перестать быть той наукой, в которую ее превратил историзм XIX столетия. Ибо если история - не наука, какой смысл требовать, чтобы она перестала ею быть? Нельзя перестать быть тем, чем не являешься. Именно поэтому свойственные Буркхардту и Хейзинге менее однозначные позиции по отношению к профессиональному историописанию отличаются большей тонкостью и большим практическим смыслом, нежели позиция Ницше. Они не стремились отказаться от дисциплинарного историописания, складывавшегося на протяжении XIX века, но пытались втолковать своим коллегам, что не следует слепо подражать наукам, ставя себя в положение квазитрансцендентного я. Напротив, при написании истории историку следует использовать всю свою личность, не допуская, чтобы какая-то ее часть оказалась принесена в жертву на алтарь псевдонаучного заблуждения. «L'histoire se fait avec des documents» («история делается документами») - да, но *еще* историками. То, как историк относится к собственному времени, каковы его внутренние чувства и пережи-

вания, какие факты оказались решающими в его собственной жизни - все эти вещи должны быть не окутаны недоверием и страхом как угроза так называемой исторической субъективности, но ценимы как важнейшее снаряжение историка, пытающегося проникнуть в тайны прошлого. Конечно, эти личные переживания не могут и не должны использоваться в качестве *аргумента* при изложении историком прошлого - мы хотим читать о прошлом, а не об историках, - но они абсолютно необходимы для того, чтобы он был открыт опыту прошлого. Что, в свой черед, помогает перебросить мост в прошлое и историку, и его читателям. Ощущения, убеждения и чувства историка дают ему плодородную почву, на которой может расцвести исторический опыт. В этом смысле наше исследование может рассматриваться как попытка снова «романтизировать» историческую теорию по-

267

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

еле пережитой ею в недавнем прошлом «рационализации» за счет лингвистических подходов. Именно поэтому я выделял и открыто приветствовал намеки на сексуальное влечение, которое Эйхендорф непосредственно связывал с историческим опытом. Что совершенно понятно, ибо естественным центром притяжения нашего опыта о мире может быть лишь то, что дарует нам любовь. Обменяв язык на опыт, мы можем получить только «романтическую» теорию истории, которая тоже в высшей степени серьезно относится к *этому* аспекту человеческого состояния. Таким образом, размышления по поводу исторического опыта приводят к гораздо более «возбуждающей» (во всех смыслах слова) теории, нежели те, что встречались нам в иссушенных формалистических спекуляциях лингвистического трансцендентализма. Хотя, как мы увидим в восьмой главе, идея (исторического) опыта также может принести худшее из того, что порой выпадает лично нам (или человечеству в целом). Любовь способна возносить к высшим степеням счастья и совершенства, но она же может низвергать в глубочайшую пропасть горя и отчаяния.

ГЛАВА V

ГАДАМЕР

И ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

Хотя и остальные органы чувств воспринимают путем соприкосновения, но через иное. По-видимому, только касание воспринимает непосредственной

В «Философских исследованиях» Л. Витгенштейн неоднократно обращается к теме ощущений и боли. На определенном этапе рассуждения он задается вопросом, можно ли осмысленно говорить о том, что «я» «знает», что испытывает боль, если находится в состоянии боли:

«Говоря: "мне больно", я не указываю на персону, испытывающую боль, так как в известном смысле вовсе не знаю, кому больно. И это можно обосновать. Ибо прежде всего: я же не утверждал, что то или иное лицо испытывает боль, а сказал "мне больно...". Но тем самым я не называю никакого лица. Так же как никого не называю, когда издаю стон от боли. Хотя другой человек может понять по стону, кто испытывает боль. *Что же это означает тогда: знать, "сому больно* (курсив мой. -Ф. А.)? Это значит, например, злить, какой человек в этой комнате испытывает боль - тот ли, кто сидит там. или тот, кто стоит в том углу, или же тот рослый блондин и т. д. -Что я хочу этим сказать? То, что существуют самые разные критерии "идентичности" личности. Ну а какой же из них побуждает сказать, что "мне больно"? Ни один»². Обсуждая эти фрагменты о боли из «Философских исследований», Джон Кук рассматривает вопрос Витгенштейна - что зна-

271

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

чит *знать*, что испытываешь боль, точнее, вопрос о том, имеет ли смысл высказывание «я знаю, что мне больно» (если я испытываю боль). Можно ли действительно утверждать, что это высказывание есть *выражение достоверности* - как в выражении «я знаю, что сейчас идет дождь»? И так, согласно рассуждению Кука, есть разница между высказываниями 1) «я знаю, что мне больно» и 2) «я знаю, что сейчас идет дождь». Различие состоит в том, что мы используем фразу «я знаю, что *p*» в тех контекстах, где я в принципе могу ошибаться относительно истинности *p*. Кук формулирует это так: «чтобы "я знаю, что..." выражало достоверность, необходимо по крайней мере, чтобы смысл предложения, заполняющего пропуск, позволял в некоторых обстоятельствах говорящему игнорировать истинное значение высказывания, сделанного посредством предложения»³. Очевидно, что это условие не является достаточным в случае, если речь идет о боли: нельзя ошибиться, что испытываешь боль. Отсюда следует, что фраза «я знаю, что мне больно» не является выражением достоверности. К этому заключению приходит и сам Витгенштейн в цитированном выше фрагменте, когда настаивает, что высказывание «я знаю, что мне больно» можно заменить только *стоном* от боли, причем последний, конечно, не притязает на выражение достоверности

или твердого убеждения. И хотя по манере выска-зывания или по стону окружающие могут вполне догадаться, что кто-то испытывает боль (и кто есть этот «кто-то»), но для меня важно, что стоном я не намерен что-либо утверждать; стон может просто вырваться у меня и произойти непреднамеренно. Как если бы боль сама дала себе голос посредством стона, как если бы стон был языком опыта самой боли. Можно сказать, что здесь с нами разговаривает опыт.

Вышесказанное имеет интересное следствие для взаимоотношения между опытом и истиной. Обычно истина основана на опыте: о дожде мы знаем по опыту, и мы выражаем опыт посредством высказывания «сейчас идет дождь». Но в случае опыта боли высказывание, выражающее опыт (хотя и кажется, что оно да-

272

Глава V. ГАДАМЕР И ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

ет корректное описание определенного положения дел), имеет в действительности тот же статус, что и невнятный стон. Все, что мы обычно связываем с истинными высказываниями и их возможностью выражать то, относительно чего они истинны, вводит в заблуждение, если в высказывании типа «(я знаю, что) мне больно» мы пытаемся прочесть *больше*, чем невнятный стон. Стон не выражает истину; и поскольку стон и высказывание «(я знаю, что) мне больно» равноценны, то же самое верно и по отношению к высказыванию (вопреки тому, что оно, как кажется, говорит). *Таким образом, нам следует утверждать - как раз обратное - стон не принадлежит логике высказывания, но высказывание принадлежит логике стона.* Это, однако, не предполагает, что стон не должен быть значащим - это вовсе не так! Его значение более интенсивно и может иметь на нас большее влияние и производить на нас более глубокое впечатление, чем большая часть истинных высказываний; мы имеем в виду только то, что о стоне нельзя говорить в терминах истинности или ложности. В итоге рассуждение Витгенштейна замечательно ясно показывает, что критерии истинности и ложности по большей части оказываются неприменимыми к нашим отношениям с миром (и с самими собой, если на то пошло) и к тому, как эти отношения выражаются в языке или в чем-то еще. Именно поэтому произведенный Витгенштейном анализ опыта боли позволяет нам поставить под вопрос те связи между опытом, истиной и языком, которые упорядочивают мыслительный универсум эмпириста.

Витгенштейн обсуждал проблему опыта боли и высказываний о боли в контексте своего рассуждения, направленного против частных языков. Боль принадлежит именно к приватному миру-миру, который есть и может быть только моим. Он выражает это так: «Ну а насколько мои ощущения индивидуальны? - Ведь только я могу знать, действительно ли у меня что-то болит; другой может об этом лишь догадываться»⁴. Далее он утверждает, что разделение мира на мир публичный и тот, который является строго индивидуальным, не соотносится с параллельным разделением

273

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

языка на публичный и строго индивидуальный. Всякий язык необходимо является «публичным»⁵. Отсюда следует, что если мы обратимся ко внутреннему, к сфере наших самых интимных чувств и ощущений, то при их выражении не произойдет соответствующего смещения от «публичного» языка к «частному». Значит, наш вывод - неожиданный для тех из нас, кто настроен поэтически, - должен быть следующим. Язык проявляет странное равнодушие к тому, о чем он говорит: о нас самих, о внешнеторговом дефиците или о молекулах.

Из этого мы могли бы заключить, что рассуждение Витгенштейна, возможно, не имеет никакого отношения к проблеме исторического опыта. Действительно, не является ли исторический опыт опытом прошлого, объекта, то есть реальности, которая лежит вне нас, вне историка? Тогда не предполагает ли исторический опыт движения по направлению, противоположному тому, в котором следуем мы, когда концентрируемся на ощущении боли? Точнее, если Витгенштейн проводит различие между высказываниями типа «этот кот черный» (т. е. высказыванием об объективной реальности вне нас), с одной стороны, и «мне больно» (т. е. стоном, который обсуждался чуть выше), с другой, то не соотносится ли исторический опыт скорее с первым, чем со вторым? Не является ли прошлое «объективной реальностью» в неменьше! степени, чем черный кот? Так что не должны ли мы из всего этого заключить, что исторический опыт является скорее вариантом эмпиристского опыта, чем тем видом опыта, который возникает в ситуациях, когда мы произносим слова «мне больно»?

Так может показаться. Но представим себе цивилизацию, культуру или историческую эпоху в виде некоего странного существа-гибрида, смутно напоминающего то, что понимал Шопенгауэр под понятием Воли и что предшествует стадии, на которой *principium individuationis** уже перешел к решению своих задач. Такое существо было бы одновременно гораздо более и гораздо ме-

Принцип индивидуации (лат.). - Прим. перев.

274

Глава V. ГАДАМЕР И ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

нее «странным и гибридным», чем мы сами. «Более» - в том смысле, что оно включало бы в себя

тем или иным образом всех индивидов, которые составляют цивилизацию и т. д.; «менее» - потому что уровень его самосознания был бы развит гораздо меньше и в меньшей степени артикулирован по сравнению с нами - нормальными, бодрствующими человеческими индивидами. Кроме того, представим себе, что это существо состоит лишь из этих смутных и неартикулируемых ощущений, чувств и настроений. Ему не хватает «я», которое бы связало их вместе; такие создания *суть* только скоротечные комплексы ощущений, чувств и настроений. В этом смысле эти создания являются сгустками опытов, не имеющих субъекта опыта. Предположим далее, что при такой слабой и даже почти отсутствующей способности самосознания эти странные создания могут тем не менее осознавать свою боль и свои ощущения, хотя *и в этом случаенет* никакого «я» (сознания чего-либо), которому эта боль и эти ощущения могут быть приписаны (в качестве атрибута). Чем могла бы быть эта сущность? Парадокс самосознания без самосознания можно разрешить, утверждая, что присутствие этих ощущений и этой боли выражает себя лишь в умах некоторых великих поэтов, романистов или историков, живущих и работающих внутри определенной цивилизации или культуры. Работа по самоосознанию, так сказать, делегирована этими существами своим определенным «подсистемам» - если воспользоваться термином Николаса Лумана, - так.чд. как поэты, романисты и историки (и мы можем позавидовать этой их работе, ведь насколько приятнее была бы человеческая жизнь, если бы все могли заниматься тем же!). Поэты, романисты и историки, о которых идет речь, - это «нервы» упомянутых существ (хотя для того, чтобы эта метафора была рабочей, мы должны приписать этим «нервам» также способность доводить возбуждение в нервных клетках до уровня сознания). В этом случае отъединение опыта от истины и языка было бы тем, что эти «энтузиастические» (чтобы использовать наиболее подходящее прилагательное) поэты,

275

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

романисты и историки говорят о своей цивилизации и т. д. Это означает, что нам не следует пытаться встраивать их сочинения в рамки истинностного дискурса (примером которого служит высказывание типа «этот кот черный»); вместо этого мы должны относиться к ним как к *стонам* цивилизации. Однако это не предполагает, что они не обладают для нас значением. Это далеко не так! Эти стоны могут сокрушить нас подавляющей мощью и интенсивностью, и они могут быть восприняты в *basso continue**, сопровождающем все, что думает и делает цивилизация. Это означает, что мы не должны интерпретировать их так, как будто они говорят *о чем-то* другом, как истинное высказывание говорит о некотором положении дел в мире. Мы должны принимать их за то, что они *суть*, т. е. за стоны цивилизации, за тексты, в которых боль, настроения и чувства цивилизации находят свое выражение. *В этом смысле это по сути поэтические стоны: как стихотворение, они не стремятся к истине, но~к тому, чтобы дать опыту возможность говорить. И именно так мы должны понимать их?*

Никакой анализ историописания из предложенных современными теоретиками не подошел к картине, которую я нарисовал выше с помощью Витгенштейна, ближе, чем величественная и основательная работа Ханса-Георга Гадамера «Истина и метод». Прежде всего следует отметить, что историзм в этой работе нашел свое совершенное выражение. Истористы до Гадамера историзировали действительно все, но они никогда даже не рассматривали возможность историзации самих себя. Трансцендентальный исторический субъект продолжал стоять, как несокрушимая скала в бушующем море историзации. Более того, истористы, такие как Ранке или Дильтей, использовали историю, чтобы придать этой скале большую крепость, каковой она прежде не обладала: для них История - это то, что откроет нам последнюю Истину о прошлом и о нас самих. История представлялась, таким образом, головой всего эпистемологического предприятия: она **Непрерывном, общем баче** (итал.). - *Здесь и далее: прим.*

276

Глава V. ГАДАМЕР И ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

венчала философский торс, над которым работали Декарт, Кант и многие другие вслед за ними. И вот, когда Гадамер предложил необычный ход - историзировать самого исторического субъекта, - это не было лишь тривиальной и скучной констатацией того факта, что наши концепции прошлого подвержены таким же историческим изменениям, как и все остальное в истории. Скептицизм этого рода был бы неотъемлемой частью эпистемологического подхода к написанию истории; в конце концов, скептицизм - это слово из словаря эпистемолога, и оно находит свое оправдание и свое значение только в словаре этого философского языка. Подобными скептическими выводами Гадамер платит дань эпистемологической традиции. Однако отталкиваясь от радикального историзма, Гадамер пришел к гораздо более важному выводу: об историке и его работах мы должны судить не в эпистемологических, а в онтологических терминах. Таким образом он убеждает нас в том, чтобы мы оставили все попытки установить эпистемологическую иерархию в отношениях между субъектом и объектом (неважно, кто из них - субъект или объект - занимает более сильную позицию) и вместо этого рассматривали их отношения как отношения *смежности*, подобно тому, что предлагал Хайдеггер в «Бытии и времени» (1927). То есть историк (субъект) и прошлое (объект) должны разделять один и тот же онтологический статус, и не следует располагать историка в некоем

трансцендентальном месте, за границами этой общей онтологической области. Следовательно, главная задача теоретика истории - это принять во внимание и со всей тщательностью учитывать все далекоидущие следствия этой идеи Хайдеггера - а это и было намерением Гадамера в «Истине и методе».

Очевидно, что сказанное соответствует моему витгенштейни-анскому представлению об историке как выразителе боли, настроений и чувств современной ему цивилизации; а значит, и такому представлению о написании истории, в котором все связи между опытом и Истиной безжалостно разорваны. Истина - это Непримируемый враг смежности и онтологических взаимоотно-

277

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

шений между субъектом и объектом. Неразрывность этих отношений - это не дань, не уступка иррациональности или произволу; она основывается на признании того факта, что вопрос об истинности и ложности не имеет смысла, коль скоро речь идет об историческом опыте. Итак, главный вопрос этой главы состоит в следующем: к каким результатам можно прийти, рассматривая понятие исторического опыта в рамках онтологического подхода к опыту, в защиту которого выступает Гадамер в своем *magnum opus**. По ходу этой главы мы, однако, увидим, что произведение Га-дамера, выдающееся по своей оригинальности и необъятной эрудиции, остается тем не менее лишь обещанием - если рассматривать его с точки зрения исторического опыта. Конечно же, Гадамер освободил опыт от тисков позитивистской (и/или неокантианской) концепции опыта и тем самым предоставил ему автономию по отношению к языку и знанию. Однако, как мы надеемся показать, это обещание осталось невыполненным, поскольку в конечном итоге Гадамер заключил опыт в надежные и успокоительные рамки *Wirkungsgeschichte* («действенной истории»**). А это вновь подчинило (исторический) опыт новому богу, а именно богу (действенной) истории. И исторический опыт утратил свою автономию в пользу действенной истории: весь исторический опыт теперь следовало рассматривать лишь как фазу действенной истории текста. Одним словом, *действенная история - это главное понятие гадамеровского произведения, а такие конкурирующие понятия, как опыт, оказываются у него в подчинении. В этом смысле Гадамер дал нам не «опыт историчности», но «историчность опыта»*.

В результате состоялось еще одно приручение (domestication) опыта во имя Истины, что на уровне текста оказалось повторением того хода мысли, который так часто ассоциируется с концепцией прошлого Ранке. Уверенность Просвещения в триумфальном движении мировой истории к научному и моральному совер-

* Главный труд (лат.). ** Анкерсмит переводит это понятие Гадамера с помощью англ. «effective history».

278

Глава V. ГАДАМЕР И ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

шенству Ранке заменил на открытость драме всего того, что являет нам прошлое: отдельной исторической эпохе он предоставил автономию по отношению ко всей истории человечества. Тем не менее в результате, если воспользоваться вполне подходящей к случаю терминологией Хейдена Уайта, появилась «комическая» интерпретация прошлого; прошлое было снято в режиме комедии со счастливым концом - после череды несовпадений, непониманий и фальстартов, которыми были так озабочены *dramatis pez-sonae** самого прошлого. То же и с Гадамером: он смело и без колебаний отбросил все трансцендентальные схемы, которые еще можно встретить в традиционном историзме и, что важнее, у Дильтея. Опыт текста и прошлого кажется освобожденным от трансценденталистских пут, но появляется квазиранкеанская уверенность в милости действенной истории, обещающей желаемое интеллектуальное господство над текстом и прошлым. В итоге политические прогнозы, которых Ранке ждал от прошлого, дополняются ожиданиями Гадамера, адресованными «действенной истории». И реализация интерпретативной Истины, предполагаемая гадамеровским понятием «действенная история», - это двойник реализации целей истории, имплицитно предполагаемых комической концепцией исторического процесса у Ранке.

В этой главе я попытаюсь продвинуться дальше Гадамера, разрывая узы, связывающие Истину и опыт, - и без колебаний приму антикогнитивистские последствия этой попытки.

ГАДАМЕР ОБ ЭСТЕТИЧЕСКОМ ОПЫТЕ И ИСТИНЕ

Но прежде бросим взгляд собственно на «Истину и метод» (*Wahrheit und Methode*) - и начнем с «освободительной» части герменевтического послания Гадамера. «Истина и метод» - это по су-

Драматические персонажи, характеры (лат.).

279

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

ти книга о том, как мы читаем тексты, и о герменевтической истине, как следует из названия. Книга должна пролить свет на то, как интерпретируются тексты и, в более общем виде, как понимание приходит в гуманитарные науки, и в особенности в исто-риописание. Многое ясно уже из заглавия: *Wahrheit*, «Истина» отсылает к тому, чем является истина в гуманитарных науках. Тем не менее все читатели «Истины и метода», к своему удивлению, обнаруживают, что первые сто страниц книги посвящены эстетическому опыту, то есть теме, которая на первый взгляд немного или вообще ничего общего не имеет с интерпретацией текста или условиями написания истории. Для чего же это сделано? Объяснение дает заглавие первой части работы Гадамера: «Раскрытие

вопроса об истине в опыте искусства»⁷. Объяснение здесь и историческое, и систематическое. С исторической точки зрения Гадамер утверждает, что философия начиная с Декарта, несмотря на свою успешность, была по сути историей утраты (очевидно, что выстроенный повествовательный сюжет (emplotment*) о прошлом философии созвучен главному посланию книги - история есть история утраты). То, что мы утратили, было, согласно Гадамеру, определенной концепцией опыта и истины, с которой еще была способна считаться аристотелевская традиция, но которая не вписывалась более в сциентистскую картину мира, сложившуюся после Декарта. Но *какая* это концепция истины, которую мы потеряли при переходе от Аристотеля к Декарту? Это подводит нас к систематической части его аргументации. Замечание, которое делает Гадамер, имеет две стороны. Во-первых, *искусство и эстетический опыт* могут дать нам доступ к этим двум понятиям опыта и истины, имеющим глубинную связь друг с другом. И во-вторых, это позволит

Здесь Анкерсмит использует термин, автором которого является Хейден Уайт. Он не поддается однозначному переводу. В рус. издании «Метаистории» он передается как «построение сюжета». См. раздел «От переводчиков» в книге: Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века / Пер. с англ. под ред. Е.Г Трубиной и В.В. Харитоновна. Екатеринбург: Изд-во Урал, унта, 2002. С. 502-503.

280

Глава V. ГАДАМЕР И ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

нам также объяснить, как достигается истина в гуманитарных науках, в интерпретации текстов и историческом понимании (хотя, как мы увидим далее, «Истина и метод» в *действительности* не говорит о том, как от эстетического опыта и эстетической истины продвинувшись к историческому опыту и исторической истине). Таким образом, *эстетическая истина* - это то, что мы утратили с приходом Декарта.

Гадамер не задается вопросом, как возврат к этим двум понятиям может вписаться в современную, посткартезианскую картину мира. Он не объясняет, следует ли считать реабилитацию этих понятий всего лишь дополнением к сциентистскому и эпистемологическому расчету истины, или они должны заменить его, или - если предположить третью возможность - стремится ли он к чему-то вроде синтеза доэпистемологических и эпистемологических понятий опыта и истины. Но поскольку Гадамер нигде в явном виде не обращается ни к науке, ни к вопросу о том, как философия должна рассматривать науку, и даже, кажется, полагает, что «метод» вполне годится для науки и для эпистемологического анализа научного знания, первая из перечисленных нами возможностей в большей степени выражает его намерение. Из этого следует, что Гадамер, по всей вероятности, не согласился бы с доводами Рорти, высказанными им в «Философии и зеркале природы», что йсетеории знания будут неизбежно радикаль-ным образом деэпистемологизированы⁴. Здесь сказывается скрытый дуализм Гадамера, явно отсутствующий в чрезвычайно насыщенной монистическими притязаниями рортианской мысли, которая была изложена (и подвергнута критике) в первой главе.

Как бы то ни было, если мы хотим вновь обрести то, что утратили со времен Декарта, нам следует начать, согласно Гадамеру, с уяснения того, как эпистемологической мысли после Декарта удалось настолько дискредитировать понятия (эстетического) опыта и истины искусства. Если мы поймем, что было тогда упущено, мы сможем уменьшить ущерб, придать этим двум понятиям философскую весомость и, наконец, прийти к действительно-

281

возвышенный исторический опыт

му пониманию положения дел в гуманитарных науках. Выявляя разрушительные последствия, вызванные распространением эпистемологического мышления, Гадамер полагает, что не столько Кант, сколько Шиллер является их главным виновником⁹. Речь идет о шиллеровских «Письмах об эстетическом воспитании человечества» (1795). Он обращает внимание на то, что Шиллер радикализировал те аспекты эстетики Канта, которые заставляли располагать искусство вне области (научной) истины. Известно, что, используя в первой «Критике» понятие трансцендентальной эстетики, Кант не имел в виду искусство - понятие это относилось к тому, как пространство и время упорядочивают наше восприятие мира. Кроме того, хотя Кант и различает способности познания и суждения, они четко не разделены; фактически, как часто замечают, третью «Критику» следует рассматривать как окончательный синтез двух первых. Так что Кант еще не видит непреодолимой пропасти между искусством и эстетикой, с одной стороны, и областью когнитивной истины, с другой¹⁰. Совсем другое дело Шиллер:

«Как известно, воспитание искусством становится воспитанием для искусства. Вместо истинной моральной и политической свободы, к которой должно было готовить нас искусство, образуется некое "эстетическое государство" некоего интересующегося искусством образованного общества.

Но тем самым преодоление кантианского дуализма мира чувств и мира морального, который представляет свободу эстетической игры и гармонию произведения искусства, вынуждается к новому конфликту (...) Так в почве эстетически примиренного кантовского дуализма между "есть" и "должно быть" разверзается более глубокий, неразрешимый дуализм. Это проза отчужденной действительности, против которой поэзия эстетического примирения должна искать свое собственное самосознание»¹¹. В общем, Шиллер произвел перестановку в системе Канта, которая радикально, раз и навсегда разместила искусство, эстетиче-

Глава V. ГАДАМЕР И ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

ский опыт и эстетическую истину вне области когнитивной истины и опыта. Так возникло то, что Гадамер называет «эстетическим различием» («asthetische Unterscheidung») и «эстетическим сознанием» («asthetische Bewusstsein»), для которых само понятие «эстетической истины» было бы *contradictio in adjecto**, нельзя даже и надеяться на то, что эстетический опыт может благоприятствовать истине и пониманию. (Когнитивная) истина была полностью отделена от эстетики: истину нельзя было найти в искусстве, а красоту - в науке. Конечно, можно вознести искусство высоко над тем приземленным миром, который исследует ученый, можно даже придать искусству универсальность и свободу мышления, которые не встречаются более нигде. Но эта универсальность и эта свобода никогда не встречают сопротивления универсальности и свободы, (уже) воплощенных другими произведениями искусства¹²; именно поэтому искусство было низведено до уровня гегелевской «дурной бесконечности», где никакой истины попросту нельзя ожидать¹³.

Если задуматься над аргументацией Гадамера, нельзя не поразиться странности его стратегии. Гадамер пишет книгу о герменевтике и историческом понимании. Значит, имея дело с препятствиями, мешающими нам достичь действительного герменевтического и исторического понимания, мы могли бы ожидать, что он объяснит нам, как и почему эпистемология, начиная, скажем, с Декарта, Канта или, может быть, Шиллера, отняла у нас интел лектуальный инструментальный, для этого необходимый. Но вместо этого мы получаем рассказ об искусстве, эстетическом опыте и эстетической истине. Очень может быть, что истина гуманитарных наук и эстетическая истина пострадали от одной и той же руки эпистемологии, но, насколько я могу судить, это скорее предполагается, чем демонстрируется в «Истине и методе». Более того, когда Гадамер приближается к подобному предположению, как, например, в начале второй части «Истины и метода», он ис-

Противоречие в определении (лат.).

283

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

пользует понятие игры («das Spiel»), чтобы уменьшить дистанцию между искусством и герменевтическим пониманием. Это тем более поразительно, что Шиллер в своих «Письмах об эстетическом воспитании человечества» использовал *то же* понятие игры для достижения автономности искусства в отношении области истинного, против которой так возражал Гадамер. Таким образом, для реабилитации эстетической истины Гадамер использовал именно то понятие, которое, согласно его же аргументации, привело к отречению от эстетической истины. Кроме того, вовсе не очевидно, как можно было бы надеяться (и ожидать), то, что Гадамер использует метафору игры не так, как Шиллер. Гадамер заинтересован в этой метафоре потому, что, играя, мы проникаемся серьезностью игры, мы как бы погружаемся в (новую) реальность¹⁴. Именно отсюда происходит уверенность Гадамера в том, что метафора игры способна вернуть искусство к реальности и развенчать дуализм, созданный эпистемологической мыслью. Но так ли это в конечном счете отличается от того, что Шиллер подразумевал под побуждением к игре («Spieltrieb»)? Ведь для Шиллера побуждение к игре - это синтез побуждения к форме («Form-Trieb») и побуждения к материи («Stoff-Trieb»), которое заставит нас обнаружить новую и более человеческую политическую систему. Действительно, не только «Письма...», но и многие другие размышления Шиллера были направлены на решение проблемы *akrasia**, появившейся у Платона и важной для этики Канта. Она состоит в том, что мы можем знать, что есть благо, но можем не иметь достаточно сильного побуждения или желания жить в соответствии с этим благом. С этой точки зрения параллелизм размышлений Гадамера и Шиллера поражает более, чем различие между ними¹⁵. И даже если мы допустим для аргументации Гадамера сходство между игрой и эстетическим опытом, мы все же можем сомневаться, а способствует ли первое лучшему пониманию второго¹⁶.

* Слабоволие (др.-греч.).

Но вернемся к главному вопросу: ради чего заводить разговор об искусстве, если приходится иметь дело с опытом и истиной в гуманитарных науках? Не слишком ли это противоречивая стратегия? Ведь с какой бы стороны мы ни посмотрели на гуманитарные науки, на проблему интерпретации текстов и исторического понимания, мнение, что истина играет там более важную роль, чем в искусстве, будет почти единодушным. Нет ничего возмутительного в том, что историки обсуждают, какая интерпретация «Левиафана» Гоббса или Французской революции более «правильная», хотя многие теоретики истории могут не соглашаться по вопросу определения «истины» в этих контекстах. Если применение понятия истины в отношении таких искусств, как архитектура или музыка, практически не имеет или почти не имеет смысла, то мы можем, вероятно, говорить об «истине» живописного полотна или романа, когда портрет, например, верно (или неверно) передает изображенную на нем личность или когда в романе удалось выразить некую глубинную правду о *condition humaine**. Однако нет сомнения в том, что это гораздо более проблематичная версия истины, чем та, которую мы связываем с практикой гуманитарных наук или написанием истории. Возьмем портретную живопись. Если бы мы должны были вынести суждение об «истине» портрета Людовика XIV Гиацинта Риго, от чего бы мы отталкивались, как не от того, что написали о нем историки? Или возьмем роман. Будучи озадачены вопросом об «истине» произведения «Ругон-Маккары» Эмиля Золя, мы бы скорее всего выслушали, что говорили о французской буржуазии времен Второй империи такие историки, как Теодор Зельдин или Питер Гей. И мы оказались бы в еще более затруднительном положении, если бы захотели установить «истину» романа Достоевского, который не ставил себе целью отобразить определенное общество в определенный исторический период. История не могла бы оказать здесь никакой помощи. К чему нам тогда стоило бы обратиться? К психологии, к антропологии, мо-

* *Человеческое состояние (франц.)*.

жет быть, к социологии? С точки зрения Гадамера, это было бы, разумеется, заблуждением, так как повлекло бы за собой возвращение всех сциентистских и эпистемологических демонов, которых он намеревался изгнать из герменевтики и исторической мысли. Принимая во внимание все вышесказанное, мы можем лишь выразить удивление по поводу гадамеровского призыва обратиться в поисках истины гуманитарных наук к искусству, эстетическому опыту и эстетической истине. Если и следовать в каком-либо направлении, то как раз в обратном этому¹⁷. Поэтому мы должны поразмышлять здесь над тем, как сам Га-дамер рассматривал живопись, чтобы понять, насколько близка его эстетика исторической теории и насколько его позиция призывает нас использовать результаты исторических исследований для решения загадок эстетики. Это лучше всего можно выяснить, обратившись к положениям Гадамера об онтологическом статусе произведения искусства, которое является одним из важнейших в его эстетике и герменевтике. Суть их, в общих чертах, в том, что репрезентация с онтологической точки зрения имеет тот же статус, как и то, что ею репрезентируется, и, далее, именно благодаря этому произведение искусства может выразить истину о мире, то есть о том, что репрезентирует произведение искусства и что без произведения искусства для нас недоступно. Следовательно, весомость утверждения Гадамера об эстетической истине (которое лежит в основе его нападок на эпистемологию) в итоге зависит от аргументов в пользу онтологического статуса произведения искусства. Разбирая этот вопрос, Гадамер проводит различие между 1) зеркальными отображениями, 2) такими отображениями («Abbilder»), как фотографии в паспорте, и 3) такими изображениями («Bilder»)*, как живописные полотна. Только последние являются произведениями искусства в истинном смысле слова. Зеркальные отображения, согласно Гадамеру, не обладают собственным онтологическим статусом, отличным от статуса

* Термины предложены М.А. Журиной. - *Здесь и далее: прим, перев.*

отображаемого. Гадамер пишет об этом так: «es [зеркальное отображение. - *Ф. А.*] hat wirklich ein verschwindendes Sein; es ist nur für den, der in den Spiegel blickt, und ist über sein reines Erscheinen hinaus ein Nichts» («бытие (отражения в зеркале) мимолетно; оно существует только для того, кто смотрит в зеркало, и не является ничем, кроме своего собственного чистого проявления»)¹⁸. В отличие от этих первых для таких «Abbilder», как фотографии в паспорте, должен быть допущен, согласно Гадамеру, собственный онтологический статус. Но и их онтологический статус находит-

ся в зависимости от того, что они репрезентируют. Потому что «Abbild» здесь - лишь средство идентифицировать оригинал, которое «снимает» себя, как только цель идентификации достигнута. Верно, как признает Гадамер, что при определенных обстоятельствах мы можем чувствовать, что вынуждены сравнивать «Abbild» с его оригиналом; но в такой ситуации мы задаем себе вопрос, выполняет ли он ту функцию, которой от него ждут. Иначе говоря, мы рассматриваем его только как инструмент, средство достижения определенной цели (вроде идентификации), но не как сообщение о том, что он представляет. Вы не можете ожидать, что фотография в паспорте сообщит вам что-то о психологии того, кого она представляет. Значит, это «Abbild» обычно скромно держится в тени того, кого оно репрезентирует.

Совсем иначе обстоит дело с «Bild», с репрезентацией, которая, как мы считаем, достигается произведением искусства. Онтологически «Bild», или произведение искусства, действительно находится на одном уровне с тем, что оно репрезентирует, со своим «Urbild» (первообразом), как его называет Гадамер. Здесь репрезентация действительно пытается быть взаимозаменяемой с тем, что она репрезентирует. Гадамер разъясняет, что «Bild» действительно *взаимодействует* с тем, что репрезентирует, а значит, с самой реальностью, и это происходит в том случае, когда «Bild» и то, что оно репрезентирует, онтологически равны друг другу. Это взаимодействие между «Bild» и тем, что оно репрезентирует, обычно принимает такую форму, что «Bild» завершает «Urbild» в смысле

287

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

добавления к нему чего-то, чего еще не было в самом «Urbild». Этим «изображение» отличается от «отображения». «Bild» вовсе не упраздняет себя: «Наоборот, изображение делает свое собственное бытие действующим, чтобы позволить быть изображаемому. (...) Без мимесиса произведения мир не настолько есть, как он есть в произведении, и соответственно без передачи произведения тоже не таково. В представлении и вместе с ним осуществляется наличие представленного»¹⁴. В этом смысле мы можем сказать, что «Bild», изображение, содержит или выражает «истину» о том, что оно репрезентирует, истину, которая есть, которую мы можем найти в «Bild», или в репрезентации, а *не в* том, что она репрезентирует. Нам просто необходимо живописное полотно или вообще произведение искусства, чтобы мы получили доступ к тем истинам о мире, о которых эпистемологическая традиция, к сожалению, *за-была*²⁰. Вот что делает эстетическую истину жизненно важной и почему нам нужно, чтобы эстетика вновь напомнила об опыте и истине, которые были утрачены с победой эпистемологии над своими аристотелианскими предшественниками.

Более того, в этом взаимодействии «Urbild» и «Bild» второе может иногда быть важнее первого. Реальность, репрезентируемое, или «Urbild», в определенном смысле действительно нуждается в том, чтобы *быть репрезентированным* для полного выражения своего онтологического статуса. Вспомним снова портрет Людовика XIV кисти Риго или Наполеона, изображенного бароном Антуаном-Жаном Гросом. В этих случаях мы не сказали бы, что эти живописные работы демонстрируют свой предмет новым и неожиданным способом - тем способом, благодаря которому мы, например, могли бы больше узнать о здании, разглядывая его с разных сторон. Знание и понимание тогда стали бы результатом деятельности субъекта, нашей деятельности; например, результатом нашего движения вокруг наблюдаемого объекта. Но здесь все наоборот. Эти картины убедительны для нас, потому что они выражают истину о Людовике XIV или о Наполеоне, которая доступна для нас только через картину, а не через добавле-

288

Глава V. ГАДАМЕР И ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

ние нового знания о Людовике XIV или Наполеоне к тому, что нам о них уже известно. Эти картины открывают тот аспект их личности, о котором мы и не подозревали и просто оставались бы слепы в отношении него, не будь этих *изображений*. Ведь когда есть картина, мы *узнаём* ее истину (как если бы мы всегда знали о ней, но не осознавали этого). В этом смысле истина репрезентации - это *узнанная* истина. В подобных случаях понимание оказывается возможным лишь благодаря репрезентации, но истина, или адекватность понимания, не исходит от субъекта (т. е. от художника или от нас) - она исходит от объекта. Не субъект, а объект, то есть сам портретируемый, делает картину истинной, но опять-таки мы можем быть восприимчивы к *этой* истине только благодаря репрезентации. Истина идет здесь, так сказать, «изнутри», от объекта, а не «извне», т. е. не от субъекта, как было бы в случае простого описания. В этом смысле можно было бы утверждать, что онтологический статус портрета обеспечивается тем, что на нем

изображено, то есть его «Urbild».

Однако далее Гадамер говорит о том, что изображенные герои, вроде Людовика XIV или Наполеона, должны теперь удовлетворять ожиданиям, вызываемым этими полотнами. «Он сам, демонстрируя себя, должен соответствовать направленному на него ожиданию изображения, и только потому, что он таким образом обретает бытие в демонстрации себя, он, собственно говоря, и представляется в изображении. Следовательно, первым здесь наверняка оказывается самопредставление, вторым - представление в изображении, обретаемое эти-л самопредставлением. !e-презентация изображения - это особый случай репрезентации как общественного события. Но тогда и второе обладает воздействием на первое»²¹. В этом смысле репрезентация может оказаться более влиятельной, чем само репрезентируемое (если выразиться в манере, которая могла бы понравиться Бодрийяру), и в подобных ситуациях ее можно наделить более высоким онтологическим статусом, чем то, что она репрезентирует²². Гадамер завершает этот фрагмент захватывающим рассуждением о том, как

289

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

это помогает прояснить историю визуальных искусств на Западе. В первую очередь, онтологическое соперничество репрезентируемого и репрезентации позволяет нам, прежде всего, понять иконоборческие движения, которые Запад унаследовал от Старозаветной традиции, налагающей запрет на производство изображений. Но теперь мы сможем увидеть и другую сторону этого процесса. Ведь именно это онтологическое соперничество позволило репрезентации функционировать в качестве завершения или (дер-ридариянского) «supplement»* репрезентируемого - и это было необходимо для выявления последнего значения репрезентированного. Это и сделало возможным триумф искусства на Западе: «в этом преодолении запрета на изображение можно усмотреть решающее событие, благодаря которому стало возможным развитие изобразительных искусств на христианском Западе»⁴. Образ божества более онтологически не паразитировал на самой божественности - что и составляло предмет постоянного страха иконоборцев - напротив, отныне образ мог рассматриваться как продолжение или эманация, возможно, даже завершение Евангелия⁴.

Конечно, все это замечательно, и любой читатель этих фрагментов Гадамера будет поражен масштабностью аргументации и глубиной интуиции. Однако эти же тезисы Гадамера легче и с меньшей степенью проблематичности разворачиваются на материале историописания - и смысл (опять-таки) состоит в том, что путь Гадамера от эстетики к герменевтике и истории не является кратчайшим. Более того, такой путь опасен в силу того, что спекуляции об онтологическом статусе «Urbild», «Abbild» и «Bild», возможно, не представляются убедительными теоретикам, которых (справедливо)стораживают онтологические аргументы. Вполне вероятно, что они выступят против онтологических иерархий и будут утверждать, что зеркальные отображения не менее реальны, чем фотографии в паспорте или живописный портрет, и, возможно, это когнитивный психолог должен пояснить,

Дополнение (франц.). См. также объяснение этого термина в примечаниях к гл. VIII.

290

Глава V. ГАДАМЕР И ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

почему мы по-разному реагируем, когда видим одно, другое или третье, и проецируем на них ни на чем не основанные онтологические иерархии. А к профессиональным занятиям философа это практически не имеет отношения.

Однако теоретик, скептически относящийся к онтологическим иерархиям, не сможет полностью игнорировать онтологические проблемы, которые вызывает историописание. И в размышлениях Гадамера есть аспект, который мы не можем обойти вниманием. Я бы хотел напомнить читателю в этой связи, что в четвертой главе говорится о конструктивизме. Ядро конструктивистской аргументации состоит в том, что 1) мы не можем сомневаться в реальности прошлого, но 2) к этому прошлому у нас больше нет доступа, 3) значит, единственное осмысленное занятие для историков - обсуждать сравнительную достоверность «конструкций» прошлого, которые ими предлагаются на основании наличных свидетельств. Теоретики-нарративисты пришли к выводу, что исторический нарратив не следует рассматривать как род зеркального отображения или «Abbild» в смысле Гадамера; действительно, позитивисты и эмпиристы простоудушно определяли задачу историка именно таким образом⁴. Вместо этого историческому нарративу следует приписать своеобразную автономию в отношении прошлого (которую Гадамер связывал с «Bild»). Точнее, во «взаимодействии» между прошлым и историческим нарративом последний имеет

онтологическое преимущество. И дело не в том, что мы, к несчастью, не можем сравнить исторический нарратив с прошлым (это означало бы вновь попасть в эмпиристскую i-Ли позитивистскую ловушку). Объяснение состоит скорее в том, что прошлое не представляет собой «нерассказанную повесть» или собственно нарратив, если воспользоваться термином Минка; а мы можем осмыслять прошлое только исходя из «нарратива»^ж. Нарративы - это познавательные инструменты, на которые мы рассчитываем при понимании прошлого, и нам следует устоять перед соблазном реализма возвысить их до лингвистических зеркальных отображений самой реальности прошлого.

291

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

Но эта скромность инструментализма отнюдь не заставляет нас бросаться в объятия исторического скептицизма: теоретик исторического нарратива апеллирует здесь к конструктивистской аргументации, чтобы подчеркнуть, что открытая и разумная дискуссия о достоинствах и недостатках отдельной нарративной репрезентации прошлого всегда возможна - что очевидно из самой практики написания истории. Значит, если даже исторические нарративы разделяют с «Bilder» Гадамера общие свойства - 1) они не имеют двойника в самой реальности и 2) придают ей свою форму - они тем не менее достаточно «реальны», чтобы являться предметом и продуктом рациональной дискуссии. В этом смысле их можно было бы назвать «виртуальной реальностью». Использовать этот термин - не значит сделать послабление стилю, который сделался последнее время модным благодаря постмодернизму. Я скорее отсылаю в данном случае к тому смыслу, в котором это слово применяется в оптике. Выпуклое зеркало, например, может проецировать «виртуальное изображение» объекта, который как будто находится за поверхностью зеркала, хотя его там может и не быть; и тем не менее оптика в состоянии с математической точностью определить положение и свойства этого виртуального изображения, которому ничего не соответствует в актуальном мире. То есть в качестве отправной точки для исследования историописания мы можем рассмотреть все, что Гадамер связывал с «Bilder», с взаимодействием «Bild» и «Urbild» и автономностью первого в его отношениях со вторым, и не обращаться к сомнительным онтологическим иерархиям. И наш вывод должен состоять в следующем. Нам лучше знакомиться с тайнами эстетической истины, прибегая за помощью к тому, что мы можем сказать об историописании, нежели наоборот".

Как я уже отмечал вначале, понятие эстетической истины потому играло для Гадамера столь важную роль, что только это понятие может проложить путь герменевтике и исторической теории, свободным от эпистемологических схем. Эстетическая истина для Гадамера - пример того, чем является или, точнее, какой должна

292

Глава V. ГАДАМЕР И ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

быть истина в герменевтике. Вспомним об «истине» суровых и горьких реалий крестьянской жизни, столь волнующе выраженной в картине Ван Гога, к посланию которой Хайдеггер оказался так восприимчив^{ж8}. Это также та самая истина, которой озабочены герменевтика и историописание, и едва ли стоит говорить о том, что эпистемологические схемы всегда будут слепы к такого рода истине. Именно она поражает нас, когда мы стоим перед картиной (или не поражает, если по той или иной причине мы не чувствительны к той стороне человеческого существования, которую Ван Гог выразил с такой мощью). Признание этой истины требует вовлечения всей нашей личности, а не только тех структур когнитивного аппарата, которые всегда были интересны эпистемологам. Эта истина размещается в человеческом, экзистенциальном времени и обнаруживается во «внезапной вспышке», если воспользоваться выражением Достоевского^{ж1} - но опять-таки только в том случае, если мы к этой истине восприимчивы. В общем, эта истина дается нам в опыте произведения искусства. И поскольку эстетический опыт и эстетическая истина поддерживают друг друга, нам следует продвигаться от истины к опыту, если мы хотим понять роль опыта в герменевтике и в понимании истории.

Однако если мы, памятуя о вышесказанном, обратимся к «Истине и методу», то будем неизбежно разочарованы. Как мы вскоре обнаружим, гадамеровская трактовка опыта мало отвечает ожиданиям от его впечатляющего и мощного анализа эстетической истины. Нам остается сделать вывод о допущенном у Гадамера досадном дисбалансе в отношениях между опытом и истиной и о том, что одержанная во имя истины победа над эпистемологией оборачивается поражением для опыта.

ГАДАМЕР О ДИЛЬТЕЕ

Изучая гадамеровскую теорию исторического опыта, следует начинать со связи Гадамера и Дильтея. Конечно, Гронден прав, ко-

293

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

гда замечает, что «в "Истине и методе" Дильтеи во многих отношениях выступает важнейшим собеседником и оппонентом»TM. Гадамер соглашается с Дильтеем, когда тот признает, что в течение XIX века история и историческое сознание серьезно расшатали все традиционные основания западного мышления. С признанием власти истории началась совершенно новая фаза в том, как западный человек понимал свой мир и себя самого. Со времен Французской революции в Истории обнаружилось новое измерение человеческого существования и возникла проблема: как согласовать его со всеобъемлющим рациональным мировоззрением. Это всеобъемлющее и рациональное представление о человеке и мире, в котором всему можно было отвести свое место, было развито Просвещением. Но История, хаос, иррационализм (казавшийся одной из сторон этого хаоса) безнадежно разрушили этот порядок. Гадамер предлагает различать два способа ответа на вызов Истории. Первый - это реакция Фихте и Гегеля, второй - таких историков, как Ранке и тот же Дильтеи. Фихте и Гегель пытались нейтрализовать проблему, поставленную Историю, предположив, что сама История имеет рациональный характер. Они ссылались при этом на восходящую к стоикам соотносимость бытия и логоса, от которой, как показал Дильтеи в своих работах по интеллектуальной истории XVII и XVIII веков". Просвещение никогда полностью не отказывалось.

Однако этот философский путь был серьезно осложнен уже критической философией Канта и развитой ею критикой метафизики. Так что фактически не осталось никакой возможности для согласования логоса и бытия. Философии истории Фихте и Гегеля вышли из моды еще до того, как были написаны[^]. Единственная реальная альтернатива состояла в попытке примирить Канта с Историей. Именно эту стратегию выдвинул историзм: он хотел избежать догматической рационализации истории, как у Фихте и Гегеля, и постараться примирить Историю с Разумом не на уровне самой истории, а на уровне историописания и исторического понимания. Историзм, однако, так и не выработал действительной альтернативы ге-

294

Глава V. ГАДАМЕР И ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

гелевской историзации стоического рационализма, и, как показывает Гадамер, мировоззрение Ранке осталось весьма близким гегелевскому³⁴. Еще в большей степени это относится к Дройзену. Поэтому когда начинал писать Дильтеи, задача примирения Канта и Истории еще не была должным образом решена. Гадамер так характеризует позицию Дильтея: «Наряду с кантовским ответом на вопрос, как возможно чистое естествознание, Дильтеи должен был искать ответ на вопрос, как исторический опыт может сделаться наукой»^{*4}. Как хорошо понимал Дильтеи, это требовало создания теории исторического опыта; если Кант разработал критическую философию нашего опыта физической реальности, как ее описывает наука, то теперь следовало сконструировать критическую философию исторического опыта. И такая философия должна была так или иначе принять во внимание историчность опыта. Потому что только отражение историчности опыта может служить требуемым истористским дополнением к кантовскому критицизму. Гадамер так комментирует усилия Дильтея:

«...Он воспринимал сам неокантианский критицизм как догматизм и был, безусловно, прав, как и тогда, когда он называл догматическим английский эмпиризм. Ибо здание исторического мира основывается не на взятых из опыта фактах, которые затем вступают в ценностные отношения; на против, его базис - внутренняя историчность, присущая самому опыту. Построение этого здания есть жизненно-исторический процесс, моделью которого является не констатация фактов, а своеобразное слияние воспоминания и ожидания в единое целое, которое мы называем опытом и которое приобретает тогда, когда накапливаются впечатления»⁵⁵. Так что попытка Дильтея состояла в том, чтобы найти *juste milieu** между гегелевской философией логоса и эмпиристской, или неокантианской, теорией опыта, игнорирующей его историчность.

* Золотая середина (франц.).

295

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

Гадамер сталкивается с двумя затруднениями, возникающими в связи с тем, как Дильтеи приходит к своей *juste milieu*. Одно из них состоит в способе, каким Дильтеи решает проблемы, встающие на пути к критической философии исторического опыта, Другое касается собственно идеи такого рода критической философии. Чтобы разобраться в причинах первого затруднения, следует начать

с дильтеевского понятия опыта (*Erlebnis*). Это одно из трех понятий, вокруг которых вращается вся герменевтика Дильтея, два других - это *Ausdruck* («выражение») и *Verstehen* («понимание»). Понимание значения текста (*Verstehen*) достигается через реконструкцию того, как опыт мира (*Erlebnis*) выражен (*Ausdruck*) в тексте или произведении искусства. Такова связь этих трех понятий. Очевидно, что в перспективе критической философии исторического опыта специального внимания заслуживает *Erlebnis*¹⁰⁰. Дильтею интерпретацию *Erlebnis* можно резюмировать в двух утверждениях. Во-первых, *Erlebnis* по сути своей историчен, так как всякий опыт - это слияние прошлого, настоящего и будущего. Мы воспринимаем (experience) мир не как серию картезианских мгновений, но как постоянно смещающуюся связь (*Zusammenhang*) прошлого, настоящего и будущего. Так историчность и история входят в наш опыт мира. Можно с полным правом утверждать, что понятие *Zusammenhang* является поистине трансцендентальной категорией дильтеевской философии историчности *Erlebnis*. Во-вторых, построение такого соединения между прошлым, настоящим и будущим является интерпретативным или герменевтическим (я не буду касаться здесь проблемы использования Дильтеем «Логических исследований» Гуссерля при разработке этого понятия). В этом отношении герменевтику можно считать принадлежащей и объекту и субъекту герменевтики и понимания истории. Дильтею на этом этапе аргументации охотно соглашался с известным *dictum** Вико, что *verum et factum convertuntur***; то есть

* Изречение (лат.). - Здесь и далее: прим. ред. ** «Истинное и сделанное взаимобратимы» (лат.).

296

Глава V. ГАДАМЕР И ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

что мы можем понять исторический мир потому, что сделали его сами. Итак, сделан важный шаг в направлении критической философии исторического опыта, объясняющей то, как возможно историческое понимание. Пока все идет хорошо.

Но проблема, как замечает Гадамер, состоит в переходе от индивидуального опыта мира к историческим связям, которые больше не являются частью опыта отдельной личности. Проблема тем более неотложная, что историки лишь в редких случаях работают с биографическим прошлым отдельных людей, предпочитая исследовать истории народов, наций, социальных классов и т. д. Дильтею вполне осознавал эту проблему; но, несмотря на то что он посвятил ее решению большую часть своей жизни, он так и не нашел удовлетворительного ответа. Пытаясь справиться с ней всеми возможными способами, он сделал ставку на гегелевское понятие объективного духа. При помощи этого понятия Дильтею разметил пространство внеиндивидуального существования, где снова могла бы найти свое применение трансцендентальная категория связи (*Zusammenhang*). Ибо в соответствии с традиционной герменевтикой эта категория заставляет нас понимать целое (например текст) через часть и часть - через целое. И если, по Дильтею, мы воспользуемся понятием объективного духа, то у нас появится возможность перейти от уровня индивидуального (т. е. частей) к уровню коллективности (т. е. целого), не без помощи трансцендентальной категории связи (*Zusammenhang*). Таким способом Дильтею надеялся решить проблему перехода от индивидуального к коллективному уровню. Гадамер, однако, возражал, что в этом случае мы столкнемся со связями (*Zusammenhänge*), которые никогда не составляли индивидуального *Erlebnisse*. Как объяснить эти связи исходя из герменевтики Дильтея? По-видимому, отвечая на этот вопрос, нам пришлось бы выйти за границы той области, внутри которой нам следовало оставаться согласно трансцендентальной дедукции исторического опыта у Дильтея.

И это подводит меня ко второй, более важной проблеме, возникающей у Гадамера в связи с герменевтикой Дильтея. Указав на

297

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

затруднения, вызванные использованием понятия объективного духа, Гадамер не без иронии спрашивает, а нельзя ли в трудах Дильтея найти также эквивалент и для гегелевского абсолютного духа, а значит, намек на возможность совершенной и преодолевающей время истины и такого же знания. Удивительно, но ответ на этот вопрос - положительный! Это *есть* у Дильтея: по его мнению, мы можем прийти к *совершенной* и окончательной истине в гуманитарных науках:

«Для Дильтея было несомненным, что такое формообразование существует и что им является историческое сознание; оно, а не спекулятивная философия (т. е. Гегель) соответствует этому идеалу. Оно видит во всех явлениях человеческо-исторического мира лишь предметы, в которых все глубже познает себя дух. Поскольку историческое сознание понимает их как объективации духа, оно переводит их обратно "в духовную жизненность, из которой они проистекли". Итак, формообразования объективного духа для исторического сознания являются предметами самопознания этого духа. (...) *Не в спекулятивном знании понятия, а в историческом сознании дух завершает познание самого себя* [выделено Гадамером]»¹⁰¹. Таким

образом, основная интуиция состоит в том, что вызовы, преподнесенные историей (Разуму и совершенному вневременному знанию), *преодолевают*^ самой же Историей. История - это что-то вроде гомеопатического лекарства от эпистемологического недуга, который она сама же и вызвала! История более не рассматривается как вызов истине и знанию, как считалось со времен романтизма вплоть до нашей современной озабоченности историческим релятивизмом и историческим скептицизмом; напротив, Дильтей представил Историю Граалем совершенного знания. Просвещение, рационализм и эмпиризм *e tutti quanti** всегда помогали абсолютного знания, но все попытки терпели неудачу, потому что они не использовали последний и самый силь-

Все им подобные (итал.).

298

Глава V. ГАДАМЕР И ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

ный инструмент из тех, которые имеются в нашем распоряжении для поисков Истины, то есть саму Историю. Это - способ усовершенствовать Просвещение: «*Die Aufklärung vollendet sich hier als historische Aufklärung*» («Просвещение завершается как историческое просвещение»)*. История - не что иное, как последняя глава познавательного триумфа Просвещения; парадоксальным образом и для историзма, и для Дильтея История венчает все, к чему стремилось Просвещение*⁴. История - не угроза абсолютному знанию, каковой она всегда считалась, а, напротив, его *fundamentum inconcussum**⁴⁰. Герменевтика Дильтея в этом смысле - не выступление против Просвещения и против эпистемологии, а их завершение и последнее совершенное воплощение.

Хотя смелая стратегия Дильтея произвела на Гадамера, и не только на него, сильное впечатление, она его не убедила. И на то были веские причины. Действительно, как мы только что видели, Дильтей все еще следовал (как и сам Гадамер, если уж на то пошло) старому правилу герменевтики, а именно, что следует видеть целое в частях и части - в целом. Не составит труда показать, что с учетом этого правила совершенное понимание прошлого будет невозможно. Потому что поиск исторического значения обяжет нас расположить объект исторического понимания в еще более широком контексте. А совершенное и окончательное значение возможно лишь при условии доступа к контексту всех возможных контекстов.

Разумеется, подобное никогда не будет возможным. Ведь как настаивает Гадамер, люди - с точки зрения историков и не-историков - существа конечные, а значит, бесконечность, входящая в объем понятия «контекст всех контекстов», остается вне зоны нашего доступа. Верно, что Дильтей много раз принимался решать эту проблему. Например, он предполагал, что История сама себя понимает (это мы только что видели); затем он использовал истористскую идею «философии философии», чтобы пробиться к бесконечности; наконец, он размыш-

Неколлбимое основание (лат.).

299

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

лял над возможностью достижения совершенного знания в конце истории, подобно тому, как смысл жизни открывается в момент смерти". Последнее - слабое утешение для историка, если он не занимается апокалиптическими предсказаниями.

Гадамеровская критика Дильтея - это фактически основное содержание его собственной герменевтики. В противоположность Дильтею он считал иллюзией возможность преодоления рамок нашего существования, заданных его конечностью. Для него это означало, что мы никогда не сможем преодолеть нашу историчность: как бы мы ни пытались это сделать, история всегда будет ускользать от нас. Как если бы человек, переходящий озеро, пытался ухватить рябь на поверхности воды. Каждая попытка прикоснуться к ней вызвала бы новое колебание воды, и чем настойчивее были бы его попытки, тем больше было бы волн, ускользающих от его рук. То же и с историей и с историческим пониманием: мы живем в море исторического смысла, и чем более мы пытаемся приручить историю и предопределить историческое значение, тем быстрее и то и другое ускользает от нас и от наших «когнитивных рук». Это, конечно, выпад против излишне оптимистичной картины, нарисованной Дильтеем.

Более того, именно таким образом Гадамер *определил* историю и исторический смысл. История - это мир, в который мы заброшены и который обнаруживает нам себя через успешное сопротивление приручению и апроприации. Здесь Гадамер явно солидарен с произведенной Хайдеггером заменой эпистемологии на онтологию, с его понятием «заброшенности», *Geworfen-sein*, ставящим в конечном итоге под вопрос все эпистемологические поползновения. Или, как выражает это Гадамер, «*Geschichtlichsein heisst, me im Sichwissen aufgehen*» («Бытие-историчным означает невозможность дойти до знания о себе»)⁴². Мы никогда не можем пойти дальше Истории и достичь точки внешнего наблюдения*¹, откуда мы могли бы получить надежное представление о ходе ее протекания и характере связи ее элементов. Куда бы мы ни двинулись, История всегда вокруг нас; или, как афористично подытоживает

300

Глава V. ГАДАМЕР И ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

Гадамер: «in Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr» («в действительности не История принадлежит нам, но мы принадлежим Истории»)*⁴.

Здесь исток знаменитого понятия Гадамера *Wirkungsgeschichte* («действенная история»), которое, несомненно, является важнейшим теоретическим инструментом всей его герменевтики (и таковым оно

является в контексте настоящей дискуссии). Он так определяет действенную историю: «Подлинно историческое мышление должно мыслить и свою собственную историчность. Лишь в этом случае оно перестанет гоняться за призраком исторического объекта как предмета прогрессирующего исследования и научится познавать в этом объекте свое другое, а тем самым познавать свое как другое. (...) Речь идет о том, что я называю "действенной историей". Понимание по существу своему является действенно-историческим свершением»*. Это понятие подразумевает, что всякое историческое понимание всегда будет частью *истории* исторического понимания. Однако это не необходимая добавка к историческому пониманию в том смысле, что только благодаря ему проясняется ситуация интерпретатора и что добытые им сведения рассматриваются теперь в должном свете. Действенная история - это не род комментария к интерпретации, который приводит истину в соответствие с комментируемым. Сам Гадамер подчеркивает: «речь не идет о том, чтобы действенная история разрабатывалась как новая отдельная вспомогательная дисциплина наук о духе, - требуется другое: научиться лучше понимать самих себя и осознавать, что во всяком понимании, отдаем мы себе в том отчет или нет, сказывается влияние этой действенной истории»⁴⁶.

На этом утверждении следует задержаться по нескольким причинам. Прежде всего, это поразительный пример обычной для Гадамера манеры доставлять неприятности читателю и проговаривать самым простодушным образом вещи, которые имеют далекоидущие последствия, при этом делая вид, что сам он не осо-

301

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

знает этого. Среди действительно значительных современных философов немного найдется таких изысканных лицедеев, как Гадамер (тем больше оснований симпатизировать ему - по крайней мере для меня). Но все-таки - и поэтому я только что упомянул о его актерстве - мы не должны обманываться тем, насколько поистине скандальным является это высказывание. Удивительная парадоксальность его состоит в следующем: необходимо отдавать себе отчет в том, что каждая интерпретация есть всего лишь новая фаза в истории интерпретаций, но в то же время умерять рвение сторонников построения новой вспомогательной для любого исторического понимания дисциплины (вспомним, например, о рецептивной эстетике Ханса-Роберта Яусса). Очевидно, что Гадамер намеревался лишь напомнить нам о существовании и возможности такой вспомогательной дисциплины, но только для того, чтобы тут же отвергнуть ее как самое наивное и бесполезное из всех интеллектуальных предприятий. Действительно, как это бывает со всеми парадоксами, мгновенное озарение заставляет нас увидеть, что глубокая истина спрятана в парадоксе. *Wirkungsgeschichte*- эта история *sui generis* (даже если она располагается на метауровне, так сказать) - поднимает точно такие же проблемы, что и история (на уровне объекта). Так что здесь начинается бесконечный регресс - выбивая из-под ног любой *junda-mentum inconcussum*. Историю нельзя вылечить историей - и герменевтической интерпретации нельзя предоставить надежное основание в воспроизведенной с картографической точностью *Wirkungsgeschichte*. И это означает несостоятельность Дильтея и всех попыток загнать историю в эпистемологические схемы.

ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ VERSUS ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ ОПЫТ

Теперь я перехожу к критике исторических размышлений Гадамера, хотя «критика» - это, возможно, неподходящее слово.

302

Глава V. ГАДАМЕР И ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

Я предпочел бы говорить об исполненном глубокого уважения сотрудничестве с его идеями. Определяя свою позицию в отношении Гадамера, я начну с ключевого понятия его книги, а именно с понятия исторического опыта. Гадамер обсуждает исторический опыт во второй части «Истины и метода», хотя это понятие появляется и в последней, третьей части книги. К сожалению, он не поясняет читателю, как *исторический* опыт связан с *эстетическим* опытом, хотя об этом говорится в первой части книги, на что мы уже обращали внимание. Это вызывает сожаление, поскольку Гадамер использует гегелевскую концепцию диалектического опыта для конструирования своего собственного понятия исторического опыта. В определении же эстетического опыта, каким оно предстает в первой части «Истины и метода», нет ничего отчетливо гегелевского. Основная причина моего разочарования в теории исторического опыта у Гадамера состоит в том, что он не сделал попытки воспользоваться плодотворными идеями относительно эстетического опыта (разработанными в первой части «Истины и метода») для понимания природы исторического опыта (о котором идет речь во второй части).

Так как Гадамер находит основание для своей теории исторического опыта в гегелевской «Феноменологии духа», обратим внимание на два аспекта гегелевской концепции диалектического опыта. Во-первых, опыт (*Erfahrung*) предстает в «Феноменологии духа» в качестве мотора,

заставляющего дух двигаться по пути своего самопознания¹⁷. В этом отношении гегелевский опыт неразрывно связан со спекулятивными и рационалистическими измерениями его мысли. То есть, согласно Гегелю, благодаря опыту «субъективный» дух узнает себя (*Anerkennung*) в своих «объективных манифестациях», чтобы достигнуть финальной фазы «абсолютного духа». Но поскольку этот спекулятивный момент гегелевской диалектики не соответствует гадамеровскому представлению о конечности человеческого понимания* (вспомним здесь критик!) Дильтея!) и, что более важно, поскольку было бы трудно выделить достойное место в герменевтике и на нашем пу-

303

возвышенный исторический опыт

ти понимания текстов такому самопознанию, какое имел в виду Гегель, этот аспект гегелевского опыта практически отсутствует в гадамеровском рассмотрении исторического опыта⁴⁹.

Давайте посмотрим, как Гадамер определяет исторический опыт после того, как он удалил спекулятивное измерение из гегелевского понятия диалектического опыта. Он утверждает, что опыт - это *процесс* и этот «процесс опыта» по сути своей негативен и диалектичен в том смысле, что по ходу диалектического перемещения от субъекта к объекту и обратно несовершенное знание постоянно улучшается (!) тем *опытом* (*Erfahrung*), который субъект имеет относительно объекта: «Если мы убеждаемся в чем-либо на собственном опыте, то это значит, что ранее мы видели это "что-то" в ложном свете, теперь же лучше знаем, как обстоят дела. Негативность опыта имеет, следовательно, своеобразный продуктивный смысл. Мы не просто преодолеваем заблуждение и направляем наше знание, но речь идет о приобретении нового знания, которое может иметь далекоидущие последствия. Поэтому то, в чем мы убеждаемся на собственном опыте, не есть какой-то произвольно выбранный предмет - предмет этот должен быть таков, что благодаря ему мы получаем лучшее знание не только о нем самом, но также и о том, что мы ранее полагали известным, следовательно, о чем-то всеобщем. Этот тип опыта мы называем *диалектическим*. (...) На самом деле, как мы видели, опыт всегда есть прежде всего опыт отрицательности: дело обстоит не так, как мы полагали»³⁰.

Наряду с головокружительными высотами гегелевского *Erfahrung* в концепции опыта имеется нечто равнинное и открытое, что придает неожиданную непосредственность размышлению Гадамера - непосредственность, которая, смею думать, нашла отражение в его прозе. Ни один читатель Гадамера не может остаться равнодушным к приятной рассудительности его доводов, к непринужденному и мощному потоку его письма с его тя-

304

Глава V. ГАДАМЕР И ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

гой к конкретному, к тому, что можно потрогать руками; в этом отношении его письмо поразительно контрастирует с «хайдег-герьянством», которое делает прозу немецких философов такой отталкивающей для их англосаксонских коллег. Проблемы гадамеровского текста чаще вызваны сочленением больших его сегментов, чем смыслом отдельного предложения или абзаца. Здесь текст абсолютно прозрачен.

Поэтому мне представляется, что конкретность только что процитированного абзаца продиктована не только стилистическими соображениями, но также и содержательными. Мы не перестаем удивляться, как мало от достигнутого Гадамером понимания природы эстетического опыта и истины сохраняется в том определении диалектического опыта, которое было приведено выше. Показательно, что сам Гадамер сравнивал свое понятие опыта с диалектикой *проб и ошибок* Поппера⁵¹. Весьма вероятно, что он хотел развести свое понимание диалектического опыта и попперовское, подчеркивая, что в соответствии с последним ясность достигается путем фальсификации, тогда как даже этот (негативный) вид уверенности недостижим в герменевтике⁵². Но даже если это так, не сближается ли тогда герменевтика и историческое понимание с наукой в большей степени, чем можно было бы ожидать от философа, который, подобно Гадамеру, столь упорно старался стереть все следы картезианства и эпистемологии в своем размышлении?⁵³

Больше того, Вайнсхаймер также усмотрел (и подчеркнул) сходство гадамеровского диалектического понятия опыта с ролью опыта в науке. В обоих случаях знание возникает в процессе перехода от вероятности через неудовлетворительность ошибочного результата к усовершенствованному знанию. Вайнсхаймер формулирует это так: «С точки зрения Гадамера, этот круговорот определяет природу опыта. Если *wirkungs-geschichtliches Bewusstsein* (действенно-историческое сознание) не является просто созерцательным и формально спекулятивным, оно тоже учится на опыте, а именно на опыте прошлого и интерпретации истории.

Гуманитарные науки не меньше естест-

305

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

венных зависимы от опыта»⁵⁴. Очень трудно обнаружить здесь вызов эпистемологической традиции.

В этих условиях вполне можно задаться вопросом, а нет ли в герменевтике Гадамера других следов трансцендентализма. Вспомним, например, о его приятном отношении к герменевтическому правилу понимания частей текста на основании его целого и наоборот. Были ли Шлейермахер и Дильтей так уж неправы, оценивая это правило как сердцевину герменевтической «эпистемологии»? Вспомним и о гадамеровском понятии «*Vorgriff der Vollkommenheit*» («предвосхищение завершенности»), которое определяется как:

«Некая формальная предпосылка, направляющая всякое понимание. Она гласит, что понятным является лишь то, что действительно представляет собой законченное полное смысловое единство. Так, читая какой-либо текст, мы всегда предполагаем его смысловую завершенность, и только если это предположение оказывается неоправданным, то есть если текст непонятен, - лишь тогда мы сомневаемся в точности дошедшего до нас текста и думаем о том, как бы нам исправить эту неточность».

Можно ли интерпретировать это *Vorgriff der Vollkommenheit**' иначе как «трансцендентальную категорию герменевтического понимания», объясняющую возможность исторического знания"? Далее, когда Гадамер устанавливает связь между герменевтическим кругом и понятием *Vorgriff der Vollkommenheit*, чтобы разъяснить методологический инструментарий, управляющий нашим диалектическим опытом текста, Гронден диагностирует это как возврат к задаче эпистемологии⁵⁸. И вне зависимости от того, что было только что сказано выше, у нас есть все основания согласиться с Гронденом, заметившим, что и самого Гадамера можно обвинить в том, за что он критиковал герменевтику XIX века, а именно в попытке превратить герменевтику в метод⁵⁹. Это имеет свои негативные последствия для гадамеровского понятия «действенная история» (*Wirkungsgeschichte*), Как мы уже

306

Глава V. ГАДАМЕР И ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

отмечали, это понятие было/призвано подчеркнуть, что история «больше» нас, что она всегда будет превосходить нас, что она никогда не будет нами полностью приручена, и значит, эпистемологические схемы нашего когнитивного аппарата будут беспомощны в отношении этой *возвышенной* (если употреблять наиболее подходящее в этом контексте прилагательное) реальности. Это имеет свои последствия и для исторического опыта. Как писал Гадамер, «*Erfahrung ist somit Erfahrung der eigene Geschichtlichkeit*» («Опыт есть тем самым опыт собственной историчности») ⁶⁰. Это опять-таки означает, что исторический опыт и историческое понимание принадлежат *своей собственной истории*, то есть истории интерпретаций, и должны пониматься соответственно: «*die hermeneutische Erfahrung hat es mit der Überlieferung zu tun. Sie ist es die zur Erfahrung kommen soil*» («Герменевтический опыт имеет дело с *преданием*. Предание - вот что должно быть испытано в этом опы-те») ⁶¹. Вот, собственно, о чем говорит действенная история.

В исторической мысли Гадамера «возвышенное» исторического опыта совершенно отсутствует - и теперь мы можем объяснить, почему. Напомним, что опыт в рамках диалектической концепции исторического опыта Гадамера - это наше признание того, что до сих пор мы видели вещи в ложном свете и будем должны привести свои идеи в соответствие с действительностью. Как подчеркивает Гронден, это заставляет нас так или иначе согласиться с почтенным, но совершенно невпечатляющим понятием истины как «*adaequatio rei et intellectus*»* ^{fii} Мы можем признать предшествовавшее представление о действительности невеликим, если только видим, что новое и более позднее представление больше соответствует тому, каков мир или текст. Вероятно, Гронден подчеркивает здесь, что окончательная истина недостижима по причине конечного характера всякого человеческого понимания - так Гадамер возражал Гегелю (и Дильтею). Однако это не делает гадамеровскую теорию исторического опыта и не-соответствие вещи и ума (*лат.*).

307

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

тины интереснее. Ведь то же самое верно и по отношению к науке - вспомним, например, попперовское утверждение, что научные теории суть «приближения к Истине». И никакой теоретик эпистемологии не усмотрел бы неразрешимой проблемы в такой оценке природы исторического знания.

Можно, однако, возразить, что между гуманитарными и естественными науками есть отчетливое различие. Оно состоит в том, что здесь и там мы можем приближаться к Истине асимптотически с течением времени - но История не является компонентом естественных наук, а компонентом гуманитарных наук - *является*. В естественных науках История - это просто время, необходимое для уточнения наших интуиции, но сама История не составляет этот процесс уточнения. Совершенно иная ситуация в гуманитарных науках, где История - нечто вроде копыа Амфортаса⁵⁴, которым наносятся раны, но которое одновременно является единственным средством их лечения. Гронден утверждает, что именно так Гадамер смотрит на историю: «Наш разум может быть вполне недвусмысленно приравнен к разуму истории. Действенно-историческое сознание не подразумевает только *genetivus objectivus* (наше сознание истории воздействий), оно проявляет себя и как *genetivus subjectivus* *: сознание, точнее, разум, который имеет историю воздействий. История повинуетя непрерывно возобновляющейся логике, на которой покоится наше понимание. Она делает возможными общество и межсубъектное понимание. Неустойчивый и ни в коем случае не абсолютный разум действительной истории в основе своей идентичен нашему разуму, с которым сталкивается и соизмеряет себя традиция»¹⁴.

Это самое важное, что следует иметь в виду относительно природы гадамеровской герменевтики, *так как позволяет прояснить, насколько близок в конечном итоге Гадамер к Дильтею и Гегелю*. Гадамер - Объективный и субъективный родительный падеж (лат.).

308

Глава V. ГАДАМЕР И ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

ровская *Wirkungsgeschichte* выполняет в его герменевтике ту функцию, которая принципиально не отличается от функции объективного духа в представлении Дильтея. Да и к Гегелю Гадамер подходит на опасную близость. Вероятно, мы так и не сможем объективировать действенную историю, она всегда будет ускользать от нас - и это привязывает всякое понимание к онтологии и блокирует доступ к уровню эпистемологической истины. Но исключительно диалектический характер исторического понимания придает ему ауру гегелевской «хитрости разума» в том смысле, что историческое понимание использует последние усилия историка ради еще большего продвижения в направлении совершенного исторического понимания. Так что действенная история - многоликий Янус гадамеровской герменевтики. С одной стороны, она призвана подчеркивать историчность всякого понимания и всякого исторического опыта; но, с другой стороны, это понятие само является трансисторической категорией - и потому предполагает внеисторическую Истину о прошлом. Таким образом, исто-ристская и ранкеанская «комедия» коварным путем прибирает к рукам предприятие гадамеровской герменевтики. И этим она расстраивает все благие надежды Гадамера на преодоление эпистемологии и трансцендентализма в гуманитарных науках.

ОПЫТ, ИСТИНА И ЯЗЫК

В чем же была ошибка? Почему Гадамер, увидевший, почему мы должны стремиться к преодолению трансцендентализма в гуманитарных науках, и представлявший, какие средства для этого потребуются, в меньшей мере, чем его великий предшественник Дильтей, стал жертвой трансцендентализма? Дело в том, что он - в отличие от Дьюи⁶⁵ - так и не смог справиться с силами и разорвать привязанность опыта к истине^{1*}. Не только в его толковании диалектического опыта, но и в вызывающих множество вопросов работах об эстетическом опыте и истине опыт и Истина

309

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

всегда шли рука об руку. А Истина - очень ревностный бог. Как только он является на сцену, ни для какого другого божества не остается места. И рано или поздно следом являются наука, эпистемология и трансцендентализм. И если мы хотим восстановить «политеизм» в философии, нам следует самым решительным образом разорвать связь опыта и Истины. Именно этот путь я намекаю здесь с помощью понятия «(возвышенного) опыта без субъекта опыта» - но с оговоркой, что я не разрабатываю тем самым альтернативную эпистемологию. Я не отрицаю - да и кто бы стал делать это! - что опыт часто обслуживает Истину, и в этом, несомненно, правы и Гадамер, и позитивисты - «*bien etonnes de se trouver ensemble*»*. В связи с позитивизмом вспомним о том, каким представляется опыт в научном эксперименте¹⁷. А в связи с Гадамером заметим, что его диалектический опыт, конечно, отчасти объясняет, как постоянно уточняется наше понимание, скажем, «Двух трактатов о правлении» Локка со времени публикации этой книги. И не имеет большого значения, является ли это уточнение лишь результатом более внимательного прочтения текста или тех озарений, которые несет гадамеровское *applica-/io*** ¹⁸. Но существует и другой вид опыта, тот, который мы и рассмотрим в этом разделе и который не простирается ниц перед богом Истины. Этот вид опыта, который является сам себе господином, уже встречался нам в качестве «возвышенного опыта».

Обычно мы думаем, что мир состоит из двух частей: относительно одной части мира мы располагаем знанием, относительно другой - еще нет, или наше понимание остается пока неадекватным. И мы считаем невозможным предположить такое отношение к миру, которое, пусть и в качестве временной меры, не подпадает ни под одну из этих категорий. Я первым охотно

признаю такую точку зрения правдоподобной, коль скоро мы допускаем, что у опыта или у знания всегда есть или должен быть субъект и

* «Немало удивленные, они сошлись» (франц.).

** Применение (лат.)- одно из важнейших понятий герменевтической теории.

310

Глава V. ГАДАМЕР И ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

что ни то ни другое невозможно без того, кто имеет этот опыт или это знание. То, что такой субъект должен всегда существовать, категорически утверждал Кант:

«Посредством этого Я, или Он, или Оно (вещь), которое мыслит, представляется не что иное, как трансцендентальный субъект всякой мысли = x, субъект, который познается только посредством мыслей, являющихся предикатами его, и о котором мы, отвлекшись от этих предикатов, не можем иметь ни малейшего понятия; поэтому мы постоянно возвращаемся здесь в круг, так как должны уже пользоваться представлением Я, чтобы высказать какое бы то ни было суждение»¹¹⁴.

Следовательно, всякое размышление (спровоцированное ли опытом или выведенное умозрительно) необходимо сопровождается трансцендентальным субъектом понимания, присутствие которого неоспоримо так же, как невозможны предикаты без субъекта, предикатами которого они являются. Но мы можем усомниться в неминувности кантовского трансцендентального я, что уже явствует из не менее известного высказывания Дэвида Юма о личной идентичности:

«Когда я самым интимным образом вникаю в нечто, именуемое мной своим я, всегда наталкиваюсь на то или иное единичное восприятие тепла или холода, света или тени, любви или ненависти, страдания или наслаждения. Я никак не могу уловить свое я как нечто существующее помимо восприятий и никак не могу подменить ничего, кроме какого-либо восприятия. Если же мои восприятия временно прекращаются, как бывает при глубоком сне, то в течение всего этого времени я не сознаю своего ли поистине могу считаться несуществующим. А если бы все мои восприятия совершенно прекратились с наступлением смерти и если бы после разложения своего тела я не мог бы ни думать, ни чувствовать, ни видеть, ни любить, то это было бы полным уничтожением меня; да я и не представляю себе, что еще требуется для того, чтобы превратить меня в полное небытие»⁷⁰.

311

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

Таким образом, Кант и Юм согласны в том, что, рассматривая себя, мы вглядываемся в эмпирический вакуум; но если Кант постулирует трансцендентальное я, чтобы придать связанность нашему опыту и знанию, то у Юма понятие самости или личной идентичности безжалостно приносится в жертву скептицизму. В последующем я приму скорее сторону Юма, нежели Канта - с немаловажным уточнением, что меня будет занимать совершенно особый вид опыта, а именно возвышенный опыт. Поэтому я не собираюсь принимать никакого участия ни в конфликте между Юмом и Кантом, ни в двухвековой дискуссии, которую спровоцировал этот конфликт, поскольку эта дискуссия вдохновлялась рефлексией относительно нашего «невозвышенного опыта». В итоге я буду рассматривать возвышенный опыт как в связи с отдельной личностью, так и в связи с коллективностью, то есть в связи с тем, как культура или цивилизация, историческая эпоха и т. д. интерпретируют сами себя.

Я начну с отдельной человеческой личности - с той асимметрии, которая обнаруживается между тем, как мы говорим о знании - и о наших чувствах и настроениях⁷¹. Во многих языках существует выражение «мы *имеем* знание». Вместе с тем в соответствующих обстоятельствах мы говорим, что мы (*сут*) счастливы или несчастливы, бодры, устали и т. д. Знание - это то, чем мы обладаем; это предмет, который мы можем приобрести или снова потерять почти в том же смысле, в котором мы можем получить или потерять деньги на фондовой бирже. В том, что касается знания, мы похожи на корабль Отто Нейрата, который остается тем же, даже если все шпангоуты, канаты и паруса со временем заменяются на новые шпангоуты, канаты и паруса*.

Лнкерсмит имеет в виду высказывание австрийского философа и социолога Отто Нейрата (1882-1945), ставшее широко известным, в частности, благодаря У.В.О. Куайну, который избрал его в качестве эпиграфа к своей книге «Слово и объект»: "Мы подобны мореплавателям, которые вынуждены перестраивать свой корабль в открытом море, не имея возможности поставить его в док и заново собрать из лучших частей». Цит. по: *Kuayin U.V.O. Слово и объект / Пер. с англ. А.З. Черняк, Т.А. Дмитриев. М.: Логос, Праксис, 2000. С. 4.*

312

Глава V. ГАДАМЕР И ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

Мы можем приобретать новое знание, если оно необходимо нам для решения жизненно важных задач. И мы можем потерять это знание, если оно, по тем или иным причинам, перестает нас

устраивать. Поэтому мы, подобно капитану на корабле Нейрата, непрерывно принимаем решения о той конструкции корабля, благодаря которой он выстоит в тех неурядицах, которые могут ему выпасть.

Совсем по-другому обстоит дело с нашими чувствами и настроениями⁷²: они просто приходят к нам, мы не владеем ими так, как мы владеем нашим знанием. Наши настроения и чувства сменяются произвольно, и, как очень точно заметил Юм, «если идея нашего я порождается некоторым впечатлением, то оно должно оставаться неизменно тождественным в течение всей нашей жизни, поскольку предполагается, что наше я таковым именно и остается. Но нет такового впечатления, которое было бы постоянным и неизменным. Страдание и наслаждение, печаль и радость, страсти и ощущения сменяют друг друга и никогда не существуют все одновременно»". Чувства и настроения приходят и уходят по своей воле и обычно находятся вне зоны господства или влияния нашей воли. Кажется, они живут своей жизнью и в своих постоянных метаморфозах не обращают на нас внимания. Мы не обладаем, не владеем ими, как это можно сказать о нашем знании; или, если что-то и владеет нами, так это они. Именно поэтому нам следует говорить, что мы *суть* наши чувства и настроения, а не что мы *владеем* ими; потому что есть некая откровенность и непосредственность - откровенность быть тем, что ты чувствуешь, - в отношениях между нами и нашими чувствами и настроениями, что совершенно отсутствует в ситуации знания, которым мы обладаем. Мы не есть то, чем мы обладаем, мы - это не наши дома и не счет в банке; мы *есть* наши чувства и настроения. И не более того. Потому что все, что может быть более того, подпадает под категорию *обладания*. И обратно, быть своими чувствами и настроениями означает *растворять* в них свою идентичность. Это следует понимать буквально:

313

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

насколько мы могли бы метафорически приписать идентичности движение, настолько она имеет тенденцию бежать от всего стремящегося к единству и связности, что мы могли бы понимать под личной идентичностью, вплоть до рассеивания и полного растворения в этой непрерывной метаморфозе наших чувств и настроений. Если вы *суть* ваши чувства и настроения - и действительно ничего сверх или помимо того, - то вашей идентичности без них не существует. Они присущи идентичности как цветы - вазе или как страницы - книжной обложке. Если вы *суть* ваши чувства и настроения, то вы *суть* ваши чувства и настроения - и более ничего не требуется.

Итак, возвышенный опыт ближе чувствам и настроениям, чем знанию; как и они, он скорее онтологичен, чем эпистемологичен, и потому должен определяться скорее через то, что вы *суть*, чем через то, что вы знаете, каким знанием *обладаете*. Возвышенный опыт - и исторический опыт - не предназначен для утоления нашей жажды знания. Он вообще не служит никакой цели, хотя его проявления могут иметь значение для человека, обладающего опытом, - значение, которое можно выразить в терминах самоанализа, чему совершенно позабытый ныне немецкий философ Карл Ясперс (1883-1969) дал когда-то очень подходящее название *Existenzerhellung* (т. е. прояснение экзистенции). Человек-обычно *меняется* благодаря опыту - а это только усиливает утверждение, что в ситуации возвышенного опыта нет никакого постоянного субъекта опыта. Индивидуальность в опыте исчезает. Посмотрим, какой будет картина, если мы будем рассматривать опыт в свете того, что было сказано выше о чувствах и настроениях. Во-первых, чувства и настроения окружены своеобразной глухонемой, которая заметно отличает их от наших мнений и убеждений. Чувства и настроения обычно бессловесны, и это качество они разделяют с эстетическим (и возвышенным) опытом. Это наблюдение достаточно банально и непротиворечиво; даже несведущим в философии людям знакомо ощущение *немоты* перед живописным полотном или во время исполне-

314

Глава V. ГАДАМЕР И ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

ния *Partitas** или *Высокой мессы* Баха. Мы любим говорить, что нам не хватает слов, чтобы выразить наше переживание (experience) от картины или музыки. Но это никак не касается, по крайней мере на первый взгляд, сложности или ошеломляющей красоты живописного или музыкального полотна. Дело не просто в нашей неспособности подобрать подходящие слова, как могло бы быть в случае, когда мы чувствуем, что в нашем словаре нет точного слова для обозначения какого-то особого розового оттенка. Это и не «эпистемологическая» трудность, с которой мы сталкиваемся, когда чувствуем необходимость занять позицию вне языка и мира, чтобы открыть связывающие их эпистемологические отношения. Это парадоксально, но проблема скорее заключается в том, что ее тут *нет*. Ведь, как мы только что видели, особенность чувств, настроений, эстетического или возвышенного опыта состоит в том, что «чем» или «кем» мы в тот момент являемся, полностью заключается в них. Мы *суть* чувство или опыт - и тогда вопрос о том, что можно или необходимо сказать о чувстве или опыте, имеет такой же смысл, как и вопрос, обращенный к камню, каково быть камнем. Проблема языкового перевода настроения, эстетического или возвышенного опыта возникает только *после* того, как мы возвращаемся к нашей «нормальной» самости - к личности с определенным именем, определенной историей, профессией и т. д. *Но тогда эта проблема принимает совсем другую форму: теперь вопрос будет заключаться в том, что означает для этой личности, для личности с такой*

идентичностью, таким- именем, истьрит, профессией, и т.д. обладание подобным чувством или подобным опытом. Этот вопрос отличается от того, который мы пожелали задать ранее: мы спрашивали о чувствах и опыте - и получили ответ (если получили) на то, что значит для определенного лица иметь определенное чувство или опыт. Акцент, таким образом, смещается от опыта к задаче сцепления его с определенным лицом. То есть проблема возникает из

Партита - многочастное сочинение (итал.). Название инструментальных сюит Баха.

315

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

того факта, что чувства, настроения, эстетический и возвышенный опыт - это *опыты без субъекта*, тогда как все осмысленные высказывания об их природе будут высказываниями о том, что означает для субъекта обладание этими опытами.

Короче говоря, при попытке выразить в словах настроение, чувство, эстетический или возвышенный опыт произведения искусства *возникающее у нас затруднение носит не эпистемологический, а онтологический характер*. Проблема не состоит в том, чтобы найти слова для адекватного выражения нашего опыта мира (это эпистемологическая проблема). Проблема скорее в том, что говорить больше некому, так как опыт - это все, что у нас осталось. Если мы лишились слов, увидев или услышав великое произведение искусства, то объяснение очень простое - *нет никого, кто мог бы говорить*. И это ставит перед нами онтологическую проблему: кому, какому существу на этом бесконечном пути от моей «обычной» самости к этому опыту, без остатка поглощающему всякую идентичность, дано право говорить? Или, может быть, сам опыт, расположенный в конце этого пути, - единственный, кто достоин держать здесь речь? Но может ли опыт говорить? Можно было бы сказать, что особый талант истинного большого поэта - «заставить опыт говорить», предоставить свои уста опыту, которым он не является, но пытается стать или пытается идентифицировать себя с ним настолько полно, насколько это возможно. И проблема, которая встает перед поэтом в этих обстоятельствах, опять-таки онтологическая, а не эпистемологическая. Он должен отбросить свою прежнюю идентичность и стать опытом, «опытом без субъекта опыта», если уж на то пошло.

Это вовсе не легко и не приятно⁷⁴, и, разумеется, этому нельзя научиться. Нелегко, поскольку нужно обладать талантом (возможно, врожденным), позволяющим сводить идентичность именно к *этому* опыту. А значит, необходима способность к *диссоциации*, к мгновенному отказу от всего, что представляется ядром идентичности. Более того, не нужно удивляться тому, что возвышенное - в наивозможной близости к опыту, о котором здесь идет речь, - всегда является результатом процесса диссоциации, как мы увидим в

316

Глава V. ГАДАМЕР И ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

восьмой главе. Это неприятно, поскольку диссоциация - одна из самых неестественных вещей, которые люди способны совершать. Искусство быть человеком - это в большей степени искусство ассоциации; наши идентичности, все наши представления о мире, об истории, о ее написании - все это продукты ассоциации. Оставьте на мгновение человеческий ум наедине с собой, и он примется ассоциировать; это происходит так же естественно, как падение камня под действием сил гравитации. Ассоциация - великий закон человеческого ума, как хорошо представляли себе уже английские философы XVIII века и их французские последователи начиная с Кон-дильяка и заканчивая «идеологами». Отчасти поэтому математика так сложна для большинства из нас: не только в силу требующихся больших интеллектуальных способностей, но и потому, что для нас неестественно отделять всякое материальное содержание от умопостигаемого ради достижения области чистой математической абстракции. В этой перспективе намечается поразительное сходство между математикой и поэзией, и поэтому мы могли бы говорить о «поэзии математики», и поэтому некоторые поэты (подобно Малларме) могут представляться нам «математиками языка».

Но диссоциация неприятна не только в силу своей крайней неестественности: она несет в себе предчувствие смерти и предзнаменование конца. Вспомним снова только что цитированное замечание Юма: «Если же мои восприятия временно прекращаются, как бывает при глубоком сне, то в течение всего этого времени я не сознаю своего я и поистине могу считаться несуществующим. А если бы все мои восприятия совершенно прекратились с наступлением смерти и если бы после разложения своего тела я не мог бы ни думать, ни чувствовать, ни видеть, ни любить, то это было бы полным уничтожением меня; да я и не представляю себе, что еще требуется для того, чтобы превратить меня в полное небытие». Это и происходит, когда диссоциация вдруг превосходит гравитационную силу ассоциации, когда наша идентичность мгновенно растворяется в опыте без субъекта - хотя эта утрата самости может компенсироваться крайней интенсивностью опыта. *В подобные*

317

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

моменты мы перемываем частичную смерть, потому что от всего, что мы есть, остается лишь чувство или опыт. Нас поэтому не должно более удивлять, что теоретики возвышенного часто связывали опыт возвышенного со смертью; вспомним снова Э. Берка:

«Все, что каким-либо образом устроено так, что возбуждает идеи неудовольствия и опасности, другими словами, все, что в какой-либо степени является ужасным или связано с предметами, внушающими ужас или подобие ужаса, является источником *возвышенного* (...) Так и смерть вообще - гораздо более сильно действующая идея, чем простое неудовольствие; потому что найдется очень мало страданий, какими бы

утонченными они ни были, которым предпочитают смерть; более того, саму боль делает, если так можно выразиться, еще более болезненным то обстоятельство, что ее считают вестником этого царя ужасов»⁷⁵. Также и французские писатели, такие как Жорж Батай или Морис Бланшо, считали невыносимую боль, боль, исключаящую возможность других ощущений или возможность чувствовать что-то кроме боли, предельным опытом⁷⁶. В той мере, в какой в таких ситуациях нет ничего, кроме опыта боли, мы видим здесь то же движение навстречу опыту без субъекта опыта - а это и есть сердцевина возвышенного опыта. Я вполне отдаю себе отчет в том, что многие читатели с подозрением отнесутся к понятию опыта без субъекта опыта: разумеется, мне заметят, что всегда есть *кто-то*, к кому приходит опыт или кому он может быть приписан; опыты - это же не осенние листья, сорванные с деревьев порывом ветра. Тут я бы хотел сделать два пояснения. Во-первых, применительно к личности проблему можно решить, сказав, что это понятие следует трактовать в *предельном* (*limitat*) смысле. Обычно субъект является субъектом опыта, но он может шаг за шагом терять свое содержание и дойти в опыте практически до полного рассеяния. Это даст нам возвышенный опыт, хотя это будет означать, что к возвышенному опыту в чистом виде можно приблизиться только асимптотически. Во-вторых, что бо-

318

Глава V. ГАДАМЕР И ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

лее важно, понятие опыта без субъекта опыта встречает значительно меньше трудностей, когда дело касается того, как эпоха или цивилизация относятся к своему прошлому (и тогда возвышенный опыт в чистом виде - это лишь возможность или предмет ожидания, как мы вскоре увидим). Отличие состоит в том, что об эпохе или цивилизации мы вполне можем говорить, что они суть что иное, как подобные опыты. Прежде всего, эпохи или цивилизации не являются автономными сущностями наподобие отдельных людей, которым мы, затем, можем приписывать определенные чувства, настроения или опыты. Они *суть* эти настроения, чувства или опыты - и ничего кроме них, поэтому то, что для отдельных людей является предельным случаем, для них - обычный порядок вещей. Лучше всего объяснить это, проведя различие между двумя типами идентичности: один мы обычно приписываем отдельным индивидам, другой - эпохам, цивилизациям и т. д. Первый тип может иметь связность и прочность, которые совершенно отсутствуют во втором. Составляющие личной идентичности плотно взаимодействуют друг с другом; они кажутся близко пригнанными именно к *этому* лицу, к тому, чем оно является. Мы можем даже строить гипотезы о тех или иных чертах личности на основании того, что нам о ней уже известно. Эпохи и цивилизации - совсем другое дело. Здесь все подвижно, как в изменчивом потоке; иногда идентичность может и вовсе исчезнуть со сцены для того, чтобы вернуться столетия или даже тысячелетие спустя: вспомним об античности и ее «возрождении» в эпоху Ренессанса, вспомним о Польше и ее разделах между Россией, Австрией и Пруссией в 1772, 1793 и 1795 годах; вспомним о триумфальном возвращении десятилетиями подавлявшихся националистических настроений на Балканах и на территории бывшего Советского Союза. Но, с другой стороны, где тот Египет, в котором до 30 года до н. э. правила династия Птолемеев, и что связывает или разделяет Рим периода империи с Римом папского периода, Первую германскую империю (с 843 по 1804 год) и Вторую, возникшую в 1870 году? И как связаны между собой Индия до прибытия

319

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

туда Жозефа Дуплекса и Роберта Клайва в XVIII веке и современная Индия? Здесь открыт простор для спекуляций, и веские аргументы можно найти для любой точки зрения.

Метафорически можно говорить о двух «режимах сборки идентичности», одном - для отдельных индивидов, другом - для этих странных и трудноуловимых сущностей, которые являются предметом профессионального интереса историка. Первый имеет дело с твердым веществом, второй же - с чем-то «газообразным». И различие между этими двумя режимами сборки идентичности очень напоминает нам о разногласии между Кантом и Юмом, о котором мы уже говорили выше. Как если бы в одном режиме сборки мы располагали трансцендентальной самостью -самой по себе, без всякого эмпирического содержания, - но которая крепко и слаженно организовывала бы вокруг себя человеческую идентичность; а во втором режиме сборки идентичности у нас был бы поток стремительно изменяющихся чувств, настроений, бессубъектных опытов, но не было бы субъекта, организующего и скрепляющего их в единое целое (о чем мы говорили уже во введении к этой главе). То есть, если мы вернемся к терминологии, которую уже использовали, во втором случае мы имеем дело с чувствами, настроениями, опытами без субъекта опыта.

Нам следует постоянно уклоняться от редуционистской стратегии, которая заставляет либо искать такого субъекта опыта среди людей прошлого, либо видеть его в лице историка. Опыты, о которых я говорю, - отпрыски благородной фамилии: они - порождения непреднамеренных следствий намеренных поступков людей; их исток - во взаимодействии людей, а не в людях как таковых. Эти опыты не являются свойствами отдельных людей. Все как раз наоборот: люди являются свойствами этих чувств, настроений и опытов, автономность которых сопротивляется их редукации к уровню отдельной личности. Понятие объективного духа всегда подталкивало к поиску субъекта в этих чувствах, настроениях, опытах, при помощи которого трансцендентальное

я историка достигало бы «слияния горизонтов», если воспользо-

320

Глава V. ГАДАМЕР И ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

ваться терминологией Гадамера. Механизмы исторического вчувствования, необходимые для решения этой задачи, многократно описывались эпистемологами от истории - однако здесь нас занимает не это. Важно другое: все эти теории объективного духа должны были демонстрировать, как возможно историческое знание. Но им всем свойствен один и тот же дефект: они не способны признать, что объективный дух (разумеется, самое полезное и даже необходимое понятие!) есть подверженная постоянным изменениям амальгама чувств, настроений, опытов - *и ничего более*. Здесь мы обнаруживаем эти чувства, настроения и опыты в неприкрытом виде, без фиговых листков трансцендентального я (как бы оно ни определялось). Здесь, стало быть, мы снова встречаемся с возвышенным прошлым - и нет ничего удивительного в том, что чувства и настроения будут играть главную роль, когда в следующих двух главах я перейду к примерам возвышенного исторического опыта.

Возвышенное по самой своей природе не способно поведать нам никакой истины о прошлом, так как с точки зрения когнитивной истины такой встречи с прошлым не существует и не может существовать. Опыт возвышенного живет в мире, не похожем на тот, где обитают истинность «ложность, что я хотел бы специально подчеркнуть. Все попытки выжать из возвышенной встречи с прошлым нечто прибыльное для нашего знания о прошлом обречены на провал. Хотя, как мы уже видели, когда говорили о Буркхардте, и как будет подробно показано ниже, возвышенный опыт прошлого можно представить как молчаливый комментарий к тому, что было достигнуто в области когнитивного знания о прошлом. Но это именно *молчаливый* комментарий, который нельзя перевести в термины осмысленной полемики между возвышенным опытом прошлого и историческим знанием. Второму нечего сказать о первом - или нечего к нему добавить. В этом смысле можно сказать, что исторический опыт имеет здесь последнее слово и поэтому занимает главенствующую позицию.

321

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

Это опять-таки можно интерпретировать как высказывание в защиту романтической концепции отношения к прошлому, той концепции, которая видит в чувствах, настроениях и опытах высшую стадию развития исторического сознания. В этом сказывается превосходство этой концепции над просвещенческим рационализмом современной «теории», сухие абстракции которой безраздельно властвовали в исторической науке в течение последних десятилетий; тем самым эта концепция по крайней мере вносит поправки во все герменевтические, (пост)структуралистские, тропологические или нарративистские теории истории, с помощью которых мы постигаем прошлое и то, что оно должно для нас означать. Она восприимчива к глубинным и захватывающим тайнам прошлого, а главную задачу исторической теории полагает в том, чтобы вновь сделать нас чуткими к этим тайнам, а не в том, чтобы поддаваться интеллектуальной моде, объявляющей вне закона реальность прошлого со всеми его надеждами, катастрофами, горестями и радостями.

Учитывая все это, мы можем теперь сказать о том, что было упущено в теории Гадамера. Мы должны восхищаться его стремлением следовать за Хайдеггером, призывавшим заменить эпистемологию онтологией. Однако сам он недостаточно решительно следовал этому призыву как в своей эстетике, так и в своей герменевтике. Он остановился на полпути. Ведь Гадамер не видит возможности для опыта без субъекта опыта. Вследствие этого во всех его работах все еще предполагается наличие трансцендентального субъекта опыта. А это значит, что главный мотор эпистемологической машины так и не был остановлен в его герменевтике и, в конечном итоге, он немногим отличается от Дильтея. Об этом также свидетельствует спокойная и умиротворяющая тональность его прозы: нигде не возникает впечатления, что он не удовлетворен тем, как обстоит дело в историописании, и никаких указаний для исторической практики, кажется, тоже отсюда не следует. Очевидно, что выражение «все хорошо, что есть» характеризует герменевтику Гадамера не меньше, чем «кос-

322

Глава V. ГАДАМЕР И ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

мический торизм» Александра Поупа*. Между герменевтикой Гадамера и откровенно эпистемологической и трансцендентальной и стекой ориентацией современного историописания нет открытого конфликта. Отсюда следует, что Гадамер, несмотря на сделанную им попытку реабилитации эстетического опыта и истины, снова подчинил их поиску (эпистемологической) истины, который он так порицал в работах Ранке и Дильтея.

Объяснение, как мы уже видели в начале этого раздела, состоит в том, что Гадамеру не удалось собраться с духом и разъединить истину и опыт. Ведь как только в игру вступает истина, рано или поздно опыт оказывается у нее в подчинении и довольствуется скромной ролью базиса или основания истины; а все

транс-ценденталистские демоны, которых Гадамер (вместе с Хайдеггером) так стремился изгнать, с триумфом возвращаются на сцену. Следует, однако, избегать попыток поставить опыт в услужение истине. Возвышенные встречи с прошлым, которые я имею в виду, говоря об историческом опыте в этой книге, устроены иначе. *Возвышенный опыт - единоличный правитель на своей территории, он больше неподзаконен эпистемологической истине (как та незаконнорожденная форма опыта, которая нам известна в качестве научного эксперимента). Поэтому бессмысленно задаваться вопросом об «истине (возвышенного) опыта» или о том, что могло или должно бы придавать законную силу историческому опыту.* Это утверждение не является таким уж странным, как это кажется на первый взгляд. Даже говоря о более прозаических вариантах опыта, не имеет смысла спрашивать, истинны они или нет. Вопрос об истинности или ложности возникает только в том случае, когда нас интересует, корректно ли «Все хорошо, что есть» ("whatever is, is right") - этими словами заканчивается первая эпистола из «Опыта о человеке» английского поэта Александра Поупа (1688-1744). Исследователь интеллектуальной культуры XVIII века Бэзил Вилли считал, что в этих словах наиболее ярко отразилась характерная для той эпохи вера во всеблаготворного Бога - Творца наилучшего из возможных миров, которую он определил как «космический торизм». См.: Willey B. The Eighteenth Century Background: Studies on the Idea of Nature in the Thought of the Period. London, 1940. P. 47-59.

323

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

ли был описан опыт или согласуется ли он с действительностью. Хотя последняя возможность и является проблематичной: предположим, кто-то предлагает корректное описание призрачного оазиса, который он видел во время путешествия по пустыне. Мы можем признать, что описание было фактически истинным, тогда как сам опыт мы охарактеризовали бы скорее как «иллюзию», чем как «ложь», потому что термины «истина» и «ложь» мы используем опять-таки по отношению к языку, а не по отношению к опыту. Опыт просто *есть*.

Но какое бы решение ни было вынесено по поводу истинности или ложности опыта такого рода, вопрос об истине исторического опыта лишен смысла. Мы не только должны предоставить возвышенному опыту полную автономию; опыт может даже проявлять некоторую агрессию по отношению к истине. Вспомним о том историческом опыте, который мы можем связывать с такими авторами, как Гвиччардини, Макиавелли, Токвиль или Буркхардт (работы которых будут обсуждаться в последней главе). Бессмысленно интересоваться, истинен или ложен их опыт прошлого, если рассматривать его в качестве истории утрат; лишь ограниченные филистеры (вроде Бизна Маккалога) могут смотреть на их сочинения, держа в голове подобный вопрос. Ведь отношения между истиной и критерием истины здесь кажутся странным образом перевернутыми. Их работы и выраженный в них опыт прошлого (чуть ниже я вернусь к этому понятию «выражения») скорее определяют критерии истины, чем являются областью применения таких критериев. Здесь берет свое начало новое историческое сознание, а с его пробуждением - и новый способ историописания; над тем, что прежде было исторической Истиной, сгущается тьма, и открывается перспектива нового дня в истории историописания. В этом смысле можно сказать, что исторический опыт - это «*фаз-узнавание прошлого*» («*un-knowing of the past*»), он представляет собой движение, направленное против Истины, а не сопутствующее или безразличное к ней⁷⁷. Хотя, несомненно, из этого движения может возникнуть новый мир исторической Истины.

324

Глава V. ГАДАМЕР И ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

Но прежде чем нести ответственность за понятие «нового мира исторической Истины», относящееся к части того квазиранке-анского научного оптимизма, в котором Гадамер обвинял Дильтея (и в котором я, в свою очередь, обвинил Гадамера), я спешу подчеркнуть, что отношения между историческим опытом и языком определяются не *значением*, а являются просто *каузальными*. Чтобы в полной мере оценить важность этого замечания, обратим внимание на то, что было бы странно утверждать то же самое относительно прототипического эпистемологического опыта, т. е. научного эксперимента. Ибо очевидно, что у научного эксперимента всегда есть значение, а именно описание, данное ему на основании научной теории, которую он призван проверить. Если связь опыта и языка была бы только каузальной, наука была бы невозможна - как и большая часть отношений между людьми. Это и хотел сказать Рорти своим лозунгом «язык вездесущ», обсуждению которого были посвящены первая и вторая главы.

С историческим опытом все по-другому. С познавательной точки зрения исторический опыт *ничего собой* не представляет, в этом смысле у него нет *raison d'être**. Уже поэтому его нельзя вызвать на суд эпистемологической истины. Однако, несмотря на то что слова «истинный» и «ложный» так же малоприменимы к историческому опыту, как слова «зеленый», «сонный», «яростный» - к понятию «идея», исторический опыт может *заставить* историка взглянуть на прошлое под определенным углом - так же как выстрел заставляет нас бросить взгляд в определенном направлении. Но этим непритязательным каузальным отношением все и ограничивается, и, как мы уже видели это, когда говорили о том, как Хейзинга обошелся со своим историческим опытом, создавая свою «Осень Средневековья», не существует эпистемологических правил или схем для того, чтобы связать исторический опыт с историческим языком и истиной⁷⁸. И в истории нужен талант поэта для того, чтобы «заставить опыт говорить» в ус-
Разумного основания (*франц.*).

325

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

ловиях, когда в самом опыте нет значения, терпеливо ожидающего, пока оно будет выражено. В этом отношении Гвичардини, Токвиля, Мишле, Буркхардта или Хёйзингу можно назвать великими «поэтами историописания», поскольку им удалось найти слова для их возвышенного опыта прошлого. И у нас есть все основания сожалеть, что современные историки предоставили социологам (таким как Бауман), романистам (таким как Кутзее) и политическим обозревателям (таким как Фукуяма) говорить от имени опыта прошлого".

Стоит ли говорить, что «действенная история» Гадамера не оставляет места для такого просто *каузального* отношения между опытом (чтения) и языком, так как всякое прочтение текста попадает в контекст *ориентированного на значение* отношения между предшествующим и последующим прочтениями текста. Сам Гадамер вполне ясно говорил об этом. Третья часть «Истины и метода», озаглавленная «Онтологический поворот герменевтики на путеводной нити языка», явно направлена на то, чтобы окончательно заменить эпистемологию онтологией в сфере языка и речи. Гадамер - лингвистический трансценденталист в неменьшей мере, чем Деррида и Рорти, - упрямо твердит здесь, что опыт и «*Verstehen*» (историческое понимание) являются по сути своей *языковыми* феноменами; мы снова и снова наталкиваемся на твердую убежденность Гадамера (вдохновленного Хайдеггером) в том, «что сущность предания вербальна»⁸⁰. Для интерпретирующего текст историка очевидно, что утверждение Гадамера имеет основания; однако, находя гораздо более смелое утверждение, что «не только источники предстают перед нами как тексты, но и сама историческая действительность есть подлежащий пониманию текст»⁸¹, он понимает, что имеет дело со стопроцентной эпистемологической аргументацией. Атака на эпистемологию во имя онтологии завершается возвращением к эпистемологии, которая рассматривает язык как условие возможности герменевтического истолкования. Текст, язык и особенно «действенная история» - становятся еще одним набором трансцендентальных ка-

326

Глава V. ГАДАМЕР И ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

тегорий исторического опыта и понимания - и Гадамер достаточно честен, чтобы это признать: «Прежде всего, опыт не бессловесен и не делается предметом рефлексии через называние, как бы подчиняясь универсальности слова. Скорее, свойством собственно опыта является искать и находить слова, которые его выражают»³¹. Другими словами, нет дословесного или довербального опыта, и всякий опыт уже структурирован языком⁸⁴, откуда следует, что прямой и непосредственный опыт прошлого, которому язык (еще) наслужит посредником, невозможен. Значит, Гадамер приветствует не просто трансцендентализм, он приветствует *лингвистический* трансцендентализм (т. е. именно тот вид трансцендентализма, которого следует более всего опасаться в перспективе опыта); и третья часть «Истины и метода» базируется на «основополагающем утверждении, согласно которому языковость определяет не только предмет, но и процесс понимания»⁸⁵. И если в исследованиях эстетического опыта 1960-х годов Гадамер еще признавал, что опыт может бросить вызов господству языка, то в его более поздних трудах этого нет. Так, говоря (в 1985 году) о «*Grenzen der Sprache*», то есть о границах языка, он более не имеет в виду опыт, но только нашу неспособность найти слова для того, что мы хотим сказать: «Наконец следует указать на глубочайшую проблему, которая состоит в том, что границы языка вменены языку с самого начала (...) Это осознание всяким говорящим в каждый момент, когда он подыскивает нужное слово -- и это то слово, которое достигает другого человека, - есть осознание того, что оно не совсем подходит»⁸¹.

Следовательно, границы языка для Гадамера - это опять-таки языковые границы, то есть они, так сказать, сделаны из языка и являются частью мира языка; и когда мы пытаемся бросить взгляд на то, что лежит вне языка, мы наталкиваемся на *языковую* стену. В итоге (исторический) мир для Гадамера есть текст, и открытость экзистенциальной полноте мира, присутствующая в

327

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

«Бытии и времени» Хайдеггера, низводится до чтения и понимания языка. Здесь вспоминается остроумное замечание Одо Мар-кварда, что хайдеггеровское «бытие-к-смерти» Гадамер заменил на «бытие-к-тексту» («*Sein-zum-Text*»)*.

Тем не менее Гадамер *осознает* существование этих языковых границ. В отличие, например, от Рорти, он с очевидностью готов признать, что «язык *не всегда* вездесущ» и *не всегда* между языком и опытом имеется то полное согласие, которое предполагает описание языка у Дэвидсона и Рорти. Как еще мы могли бы истолковывать его высказывание, что «неадекватность использованных нами слов» и «проблема границ языка» являются глубочайшими проблемами, о которых нужно говорить в связи с языком? И все же в

конечном счете он соглашается с ними в том, что границы языка - это границы мира. Объясняется это, вероятно, тем, что Гадамер не принимает в расчет способность *самого языка* выходить за свои собственные границы и достигать *возвышенного*. Видимо, поэтому, с его точки зрения, мы никогда не можем перебраться через ту языковую стену, о которой я говорил выше.

Однако уже Бёрк безоговорочно признавал за языком эту способность и даже настаивал, что он гораздо успешнее достигает возвышенного, чем живопись, поскольку более независим от мира: «Ибо мы на опыте узнаем, что красноречие и поэзия в такой же мере - нет, в действительности в гораздо большей мере, чем любые другие виды искусства и даже чем сама природа в очень многих случаях, - способны производить глубокое и живое впечатление. (...) В живописи мы можем изобразить любую красивую фигуру, которую нам только заблагорассудится; но мы не можем никогда дать ей те оживляющие-мазки, которые она может получить от слов. Чтобы изобразить на картине ангела, достаточно нарисовать красивого молодого человека с крыльями; но какая картина может дать нам что-либо такое же величественное, как добавление одного слова - "ангел *Господень*"? Правда, в данном случае у меня нет никакой ясной идеи, но эти слова

328

Глава V. ГАДАМЕР И ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

воздействуют на дух больше, чем чувственный образ, а это все, что я утверждаю. Картина того, как Приама тащат к подножию алтаря и там убивают, несомненно, очень сильно трогала бы сердца, если ее нарисовать, но есть весьма существенные обстоятельства, еще более усиливающие ее ужас, которые живопись никогда бы не могла воспроизвести: *Sanguinefoedantem quos ipse sacraverat ignes* («Кровью багрил он алтарь, где огонь им самим освящен был» - Вергилий, Энеида, II, 502. Пер. С. Ошерова)⁸⁸.

Таким образом, язык сам может быть источником возвышенного; язык может выходить за свои собственные границы. Возвышенное - поскольку оно выступает за пределы языка - в таких случаях не является реальностью, предшествующей языку. Это не вариант кантовского *ноумена*, это - «невыразимое», *предполагающее язык*, точнее, возвышенно «невыразимое». Оно располагается не «до» языка, а «за» ним. Возможно, здесь было бы более уместно воспользоваться ла-кановской триадой Символического, Воображаемого и Реального, где Реальное есть продукт Символического - т. е. языка - и в то же время «непоправимо и невозстановимо "внешнее" языку; непрестанно отдаляющаяся цель, к которой направляется цепь означивания; точка схода Символического и Воображаемого. В результате Реальное приближается к значению "невыразимого" или "невозможного" лакановской мысли»⁹. Довольные и счастливые, мы вступаем в порядок Символического с твердой убежденностью, что ничего не было утрачено, раз мы обнаруживаем в мире соответствие тому, что было и будет высказано нами. Однако потом мы можем столкнуться с фрагментом языка - с таким как «ангел Господень» у Бёрка или процитированная выше строчка из Вергилия - и узнать в нем возвышенное. В такие моменты мы открываемся возвышенному опыту - и верно то, что для этой открытости нам нужен язык. Ведь только язык может вывести нас на ступень, когда мы оказываемся способны увидеть, что мы утратили, вступив в порядок Символического и довольствуясь

329

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

предложенными им эрзацами Реального. Нет языка - нет утраты, а значит, нет и возвышенного опыта. Размышляя над этим, нельзя не поразиться, насколько близко Гадамер подошел к тому, что говорится в моей книге об историческом опыте. Его рассуждение о границах языка устранило все серьезные преграды, препятствующие сближению его и моей позиции. И все же остается только одно слово - «возвышенное» - которое все еще позволяет этим позициям держаться поодаль друг от друга.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Есть картина живописца XVI века Джузеппе Арчимбольдо (1527 -1593) под названием «Библиотекарь». В ней он применил метод, который сделал его знаменитым при дворах континентальной Европы, особенно при дворе самого оригинального монарха того времени - императора Рудольфа II Габсбурга⁹⁰. Метод состоял в написании человеческого лица так, как будто оно состоит из растений, овощей, листьев и животных вроде рыб или ракушек. Эффект был «жутким» («*uncanny*») в действительном смысле слова, так как эти картины заставляли предположить, что мы сделаны совсем из иного материала, чем знакомая и привычная нам человеческая плоть. Как будто нами овладело то, что мы всегда считали чуждым себе, или и того хуже - ведь никого не может оставить равнодушным мысль о разложении, которую так настойчиво внушают картины Арчимбольдо. Так же обстоит дело и с библиотекарем: он сделан из книг, страниц, обложек, закладок и т. п. И это наиболее подходящая аллегория гадамеровской герменевтики. Гадамера можно было бы уподобить человеку, который видит в этой картине только книги и тексты - и не видит лица человека. А значит, он не может воспринять жуткое послание картины; *ведь только возвышенный опыт - выражаясь метафорически, разумеется, - может заставить нас увидеть человеческое лицо в гадамеров-*

330

Глава V. ГАДАМЕР И ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

ской груди из книг и текстов и где лакановское Реальное (лицо) отличается от представленного (книг). Действительно, если бы мы сначала рассматривали картину в гадамеровской манере, нас поразило бы тяжелый шок - опять-таки возвышенный опыт, - требующий открыться для неприятной и тревожной мысли, что мы состоим из нечеловеческого материала или, еще того хуже, - материала, находящегося в состоянии

распада. Все дело в том, как мы относимся к своей идентичности: мы распадается до амальгамы самых несовместимых компонентов и являемся чем угодно, но только не упорядоченным и ухоженным садом трансцендентального я, как нам все время казалось. Так что в конце концов правым оказывается Юм, а не Кант.

Из изложенного выше мы можем вывести еще одно следствие. Полемика с Гадамером научила нас разьединять опыт и истину, если наша цель - прийти к удовлетворительному пониманию исторического опыта. Этим подразумевается, что истина не является лучшим (и единственным) руководством в нашем стремлении схематизировать все многообразие наших способов отношения к прошлому. Я решительно настаиваю, чтобы это никоим образом не было истолковано как атака на истину¹. Истина является единственным критерием, когда нам приходится принимать во внимание то, что говорится о прошлом посредством единичных высказываний. Ничто из моей аргументации не вынуждает нас поставить под вопрос этот основополагающий факт в отношении историописания, и в мои намерения не входит оспорить то, что утверждалось эмпиристами по этому поводу. Там, где истина играет свою роль, мы должны неукоснительно соблюдать ее права. Но вокруг истины можно описать две окружности - и там ее мощь быстро убывает. Первую окружность можно связать с репрезентацией. Отношение между (исторической) репрезентацией и тем, что она репрезентирует, нельзя свести к истинности или объяснить в ее терминах. Тем не менее мы можем осмысленно задавать вопрос об адекватности исторической репрезентации прошлого - и проблема критерия адекватности историче-

331

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

ской репрезентации по-прежнему сильно напоминает предмет спора об (исторической) истине.

Но вокруг этой окружности мы можем описать еще большую - окружность (исторического) опыта. Тогда даже проблема адекватности потеряет свою важность. Ведь адекватность еще предполагает различие между миром, прошлым, объектом, с одной стороны, и текстом, историографией и репрезентацией, с другой. Но это различие исчезает с приходом исторического опыта. Тогда наличествует только опыт; а объект и субъект (и все, что у нас может ассоциироваться с этими терминами) - лишь побочные эффекты опыта. Итак, мы начинаем с опыта; субъект, объект - и истина! - должны быть продуктами более поздней специализации. Наш анализ Гадамера прояснил - помимо того что он продемонстрировал относительно истории, - что осознание ограниченности дискурса истины и движение навстречу опыту есть движение *в сторону от истины* (хотя и не *противнее*). *В человеческом существовании есть смысловое измерение - как это показывает историо-писание и тот способ, благодаря которому мы связаны со своим (коллективным) прошлым, - где истина не играет никакой роли. И поскольку история так глубоко укоренена во всем человеческом существовании, мы можем быть уверены, что и для других сторон этого существования она также будет иметь свое значение.*

Мы сказали бы, что эстетический опыт есть чистый опыт. Ведь это опыт, освободившийся от сил, которые затрудняют и замутняют его развитие как опыта; иначе говоря - освободившийся от факторов, которые подчиняют опыт, каким он непосредственно является, чему-то внешнему. К эстетическому опыту, следовательно, философ и должен обратиться, чтобы понять, что такое опыт¹.

ГЛАВА VI ПРАГМАТИСТСКИЙ ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ОПЫТ И ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

Один важный вопрос, поднятый в трудах Гадамера, все еще остается без ответа. Читатель вспомнит, что мы начали анализ сочинений Гадамера с обсуждения его понимания эстетического опыта и истины, надеясь, что сможем перейти отсюда к историческому опыту. Однако стало ясно, что Гадамер заменил эстетический опыт диалектическим опытом, когда обратился к историческому опыту во второй части «Истины и метода». Поэтому мы по-прежнему должны рассмотреть проблему отношения между эстетическим и историческим опытом и, конкретнее, вопрос о том, можно ли рассчитывать на то, что существующие объяснения эстетического опыта помогут нам углубить наше понимание природы исторического опыта. Это будет темой данной главы. Эстетический опыт никогда не находился в центре внимания эстетики XX века. Это объясняется преобладанием аналитической философии в современной эстетике: как предполагает уже сам термин «аналитическая», эта философия *sui generis** была мало склонна к тому, чтобы осознать или хотя бы принять к рассмотрению сложность, которая составляет столь значительную

часть всякого эстетического опыта. «Аналитическая программа, - замечает Шустерман, - была запущена под лозунгом логического атомизма - идеи, что в мире есть по крайней мере какие-то логически

Сама по себе (лат.). - Прим. перев.

335

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

независимые факты или вещи (даже если они являются лишь чувственно данными), которые составляют неизменное основание реальности, истины и референции и которые каким-то образом представлены нам в опыте посредством нашей концептуальной схемы»²; и поэтому, продолжает Шустерман, аналитическая эстетика фактически не замечает феномена эстетического опыта, а точнее - того рода восприятия мира, которое невозможно разъять на отдельные составляющие, как того потребовала бы программа логического атомизма. Как восприятие мира в целом, которое выражается в картинах художника, так и наше восприятие мира являются, в сущности, не просто гремучей смесью чувственно данных. И если бы мы хотели понять опыт в терминах этих атомарных чувственно данных, у нас было бы так же мало шансов на успех, как и у герменевта, полагающего, что значение книги можно объяснить посредством отдельных слов и предложений этой книги. Благодаря лобовому столкновению эстетического опыта, с одной стороны, и программы логического атомизма, с другой, нетрудно понять, что логические атомисты могли сделать одно из двух - или 1) просто проигнорировать всякий эстетический опыт, или 2) догматически не замечать вызова, бросаемого логическому атомизму эстетическим опытом. Не приходится удивляться, следовательно, что Д.О. Урмсон, исследуя в своей авторитетной статье понятие эстетического опыта с точки зрения аналитической философии языка, в конечном счете пришел к обескураживающе филистерскому выводу, что невозможно установить отличия эстетического опыта от других форм опыта и что, следовательно, у нас нет основания полагать, что вообще есть некий эстетический опыт³.

ПРАГМАТИСТСКИЙ ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ОПЫТ

Шустерман советует нам вернуться к прагматистской эстетике, поскольку прагматизм, не страдающий *априорной* приверженно-

336

Глава VI. ПРАГМАТИСТСКИЙ ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ОПЫТ...

стью методологическому атомизму и еще более отчетливо враждебный к холистским образцам аргументации, наиболее готов принять вызов, бросаемый эстетическим опытом. Кроме того, за последние несколько лет прагматистская эстетика, видимо, превзошла аналитическую эстетику по широте проблематики, остроте и значимости; так что обращение в данном контексте к прагматистской эстетике отнюдь не является рецидивом забытого и устаревшего явления в истории эстетики XX столетия. Поэтому в оставшейся части этой главы я последую совету Шустермана; тем более что о проблеме прямоты и непосредственности опыта прагматистская эстетика высказывается намного более отчетливо, чем любая другая разновидность современной эстетики. А ведь именно эта характеристика исторического опыта (как мы помним из обсуждения Хейзинги) столь решительно и бесповоротно выводит его за границы более традиционных (эмпирист-ских) объяснений опыта и, следовательно, заставляет нас искать помощи у эстетики.

Сейчас я попытаюсь выстроить общую прагматистскую концепцию эстетического опыта. Для этого я изложу взгляды различных теоретиков так, как если бы они участвовали в формировании единого последовательного видения (прагматистского) эстетического опыта (ПЭО). Конечно, вклады этих теоретиков были совершенно различными по величине и цели. Дьюи вполне можно считать отцом концепции ПЭО, он посвятил этой теме две объемистые книги⁴. Бердсли во многом опирался на Дьюи, и в нескольких кратких, но элегантно и хорошо аргументированных публикациях⁵ он, по словам Джона Фишера, «вероятно, как никто другой приблизился к созданию теории прагматистского эстетического опыта»⁶. Хэрролд Осборн сосредоточился на том, что можно назвать восприимчивостью или способностью к эстетическому опыту⁷, тогда как Циаран Бенсон интересуется главным образом феноменом временного растворения самости в объекте эстетического опыта⁴; Шустерман, наконец, пытается проиллюстрировать ПЭО примерами нашего восприятия некото-

337

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

рых форм искусства и художественного производства⁹. Я прекрасно понимаю, что, представляя этих авторов как участников одного общего предприятия, я неизбежно получу некоторое историческое искажение. Но с точки зрения моей конкретной цели такое искажение является допустимым. Я буду ссылаться также на

известную и влиятельную статью об эстетическом опыте, написанную Баллоу в 1912 году, поскольку ее часто упоминают прагматисты¹¹. Вместе с тем я обойду стороной работу Дюффрена об эстетическом опыте, поскольку она опирается на феноменологию¹¹, хотя в своих выводах Дюффрен поразительно близок к выводам прагматистов¹².

Если мы хотим узнать природу ПЭО, то лучше всего начать с нескольких замечаний о концепции опыта у Дьюи. Эта концепция занимает центральное место в прагматизме Дьюи, и вполне можно согласиться с утверждением Бернштейна, что «ключевым понятием в философии Дьюи является опыт»¹³. Ведь для Дьюи опыт есть философская категория, предшествующая более основательно исследованным категориям субъекта и объекта познания. Об окончательной расстановке сил у Дьюи хорошо пишет Шустерман: «В прагматизме Дьюи опыт, а не истина является конечным критерием»¹⁴. Излишне объяснять, что именно это нам и нужно на данной стадии аргументации и что именно поэтому мы рассчитываем больше всего на прагматизм, когда хотим проникнуть в тайны опыта. *Ведь Гадамер так и не набрался смелости разорвать связи между опытом и истиной - и потому не может быть нашим проводником в понимании исторического опыта, - а Дьюи готов к этому беспримерному прыжку в философскую тьму*¹⁵. А в делах опыта все зависит именно от этого. Далее, Дьюи готов к этому прыжку по той самой причине, по которой мы должны были разъединить опыт и истину в предыдущей главе. Решающим там было, как мы помним, понятие опыта без субъекта опыта, поскольку только на основании этого понятия мы могли дать опыту автономию относительно истины, в которой эпистемологическая традиция всегда ему отказывала. И то же самое у Дьюи. Ведь у него главная

338

Глава VI. ПРАГМАТИСТСКИЙ ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ОПЫТ...

мысль состоит в том, что опыт предшествует категориям субъекта и объекта, а затем происходит дробление данного на эти две категории, которые с необходимостью предполагаются, коль скоро мы начинаем задавать себе вопрос об источнике *истинных* убеждений, какие могут быть у субъекта об объекте. Следовательно, в прагматизме Дьюи опыт предшествует истине (понимаемой в смысле теории корреспонденции). Иначе говоря, первоначально нам дан опыт, и то, что мы начинаем различать на позднейшем этапе как субъект и объект, должно быть почерпнуто из опыта, но не наоборот. Поэтому мы должны обратиться именно к Дьюи, дойдя до точки, где Дэвидсон, Рорти и Гадамер уже не могут нам помочь.

Совершенно очевидно, что прагматизм, как мы его обрисовали, расходится с привычными реалиями повседневной жизни, где демаркационная линия между субъектом и объектом кажется совершенно незыблемой. Интуиция здравого смысла предлагает нам знакомую картину, где субъект обладает опытным восприятием некоего объекта и где, далее, упомянутый опыт является источником эмпирической истины. Но хотя отсюда следует, что опыт и истина всегда являются функцией первоначальных решений, принятых относительно демаркационной линии между субъектом и объектом, всегда казалось, что это следствие лишено всякого практического значения, и философы редко обращали на него внимание. Ведь на практике наши интуиции об этой демаркационной линии, видимо, оставляют очень мало простора для спора: разве демаркационная линия между познающим субъектом, с одной стороны, и тем, что он познает, с другой, не является совершенно незыблемой в случае суждений вроде «кот лежит на ковре»? И вспомним о науке, этой прототипической форме знания. Даже самый стойкий защитник тезиса, что теория «нагружена» эмпирическими фактами, никогда не усмотрит в этом тезисе повода для веры в то, что демаркационная линия между субъектом и объектом размывается, а ученый сплавляется с предметом своего исследования¹⁰. И если у нас все же есть беспокойство о коррект-

339

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

ности всех этих интуиции здравого смысла, мы можем обратиться к эпистемологии за объяснением их здравости¹⁷.

Однако стоит только подумать о нас самих как исторических существах и о гуманитарных науках, как мы начинаем понимать, что эта знакомая картина отнюдь не является столь универсально верной, какой может показаться на первый взгляд. Ведь где кончается «я» (или историк) и начинаются «история» и «культура» (объекты исторического исследования)? Ясно, что на этот вопрос совершенно невозможно ответить. И это еще не все. Ведь теперь мы можем спросить себя: насколько далеко и насколько глубоко «история» и «культура» проникают в повседневную жизнь? История и культура являются реальностями не только для историка, они - неотъемлемая часть повседневной жизни не меньше, чем столы, деревья и собаки. В этом смысле неопределенность относительно демаркационной линии между субъектом и объектом начнет входить и в повседневную жизнь. И тогда опыт обретет свободу маневра и автономию относительно субъекта и объекта, в которой ему всегда неосторожно отказывали эмпиристские концепции. Поле деятельности субъекта и объекта в таком случае будет лишь самым свободным и случайным образом связано с территорией опыта. Наконец, если при правлении эпистемологии истина притесняла опыт, то теперь приходит время опыту вытеснить истинность (и ложность): ведь от имени какого (трансцендентального) субъекта могла бы быть провозглашена истина?

Отсюда следует несколько выводов. Во-первых, мы должны признать, что эпистемология (в значительной мере) основывается на онтологической посылке. А именно на посылке, что мир состоит из «твердых предметов среднего размера» (как однажды сказал Остин), таких как столы, деревья и собаки, и что все другие вещи, которые мы хотели бы внести в предметный инвентарь этого мира, являются так или иначе простыми производными этого элементарного множества. Во-вторых, эта посылка заставляет нас принять определенную концепцию опыта (того, который исследуется эпистемологией) как *единственную* достойную

340

Глава VI. ПРАГМАТИСТСКИЙ ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ОПЫТ...

философского исследования. И в-третьих, понятие исторического опыта будет лишено всякого смысла для большинства из нас именно потому, что у нас есть естественная склонность вписывать исторический опыт в эпистемологические рамки. Ведь действительно, исторический опыт должен казаться философским чудовищем, если рассматривать его с точки зрения эмпиризма (в данном случае не менее верно и обратное!). Ни один из точных и технически сложных вопросов, формулируемых на основе эмпиристской матрицы отношения между субъектом и объектом, не может быть осмысленным применительно к историческому опыту. Задумаемся над тем, как Гизо и Токвиль «восприняли» («experienced») Французскую революцию. Согласно сторонникам эмпиризма, слово «опыт» («experience») употребляется здесь в лучшем случае метафорически, а в худшем - в корне ошибочно и неразумно. Воспринимать, в собственном смысле этого слова, мы можем столы, деревья и собак, но что может иметь в виду человек, говорящий о «восприятии» применительно к таким в высшей степени сомнительным «вещам», как Французская революция? (И все же я бы без колебаний сказал, что «Демократия в Америке» вплоть до наших дней остается захватывающей книгой исключительно благодаря характеру *восприятия* ее автором Французской революции¹⁸.) Поэтому не приходится удивляться тому, что исторический опыт не стал предметом философского исследования. В-четвертых, это тем более прискорбно, что пропасть между понятием исторического опыта и современной философией языка менее глубока, чем можно было бы предположить. Серьезный подход к историческому опыту потребует от нас (как мы только что видели) отрицания всяких неподвижных схем в отношении субъекта (и его истинных суждений об объектах этого мира) и объектов, о которых истинны эти суждения. И, как мы видели в первой главе, именно этим прагматизм привлекал философов вроде Дональда Дэвидсона и, особенно, Ричарда Рорти: оба они отвергли понятие некой априорной схемы, которая лежит в основании отношения между языком (соответ-

341

возвышенный исторический опыт
ственно субъектом) и миром (соответственно объектом), в терминах которой их можно осмысленно сопоставлять и которая служит тем самым (необходимым) основанием для установления истины¹⁴. Поэтому если бы они связали свои симпатии к прагматизму с реальностями и практикой гуманитарных наук, это могло бы придать их мыслям широту, какой пока, к сожалению, им недостает. Они расчистили путь для нового понимания гуманитарных наук, но воздержались от выполнения обещаний, содержащихся в их в высшей степени революционных начинаниях.

Но надо признать справедливости ради, что едва ли можно было ожидать, что они дойдут до конца моста, который оказался слишком длинным даже для теоретиков истории. Возьмем, например, Гадамера. Одна из самых выдающихся сторон герменевтики Гадамера состоит в том, что она предлагает онтологический контекст для исторического понимания, который можно было бы метафорически сравнить с веревкой, отдельными нитями которой являются мир (объектов), язык (субъекта) и его восприятие мира, и все они переплетены друг с другом так туго и так плотно, что невозможно говорить о каждой из них порознь. Конечно, это близко к (прагматистскому) отрицанию схем, лежащих в основе языка и мира, которое было сформулировано Дэвидсоном и Рорти. Однако в конце (или, вернее, в третьей части «Истины и метода») Гадамер снова ставит опыт в подчинение языку - В 1960 году, за два десятилетия до лингвистического поворота в гуманитарных науках, это было безусловно захватывающим дух и очень смелым новшеством. Тем не менее из перспективы настоящего мы смотрим на него другими глазами и сожалеем, что это предприятие закончилось выхолащиванием исторического опыта, который Гадамер *тоже* столь прозорливо вписал в философскую повестку дня. Далее, возьмем нарративизм. Нарративизм доказывает, что изначально мир дается нам таким образом, что разделить язык и мир невозможно. И только в результате процесса типизации «гремучая смесь» опыта кристаллизуется так, что

появляются отдельные вещи, составляющие мир, и

342

Глава VI. ПРАГМАТИСТСКИЙ ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ОПЫТ...

имена и описания, которые мы используем для указания на эти отдельные вещи и их характеристики*. Итак, подобно прагматизму и Гадамеру, нарративизм имеет своей отправной точкой ситуацию, где мир еще не разделен на субъект и объект и где истина еще не нужна для возведения надежного моста между ними. Но до настоящего времени нарративисты, занимающиеся исторической теорией, относятся к понятию (исторического) опыта даже менее сочувственно, чем Гадамер или философы вроде Дэвидсона и Рорти. Короче говоря, едва ли можно отказать Гадамеру во всяком случае в чуткости к проблеме исторического опыта {особенно в первой части «Истины и метода»}; и несокрушимый здравый смысл теоретиков вроде Рорти помешал им полностью вычеркнуть категорию опыта из их философского словаря. Но победа языка нигде не была более громкой, чем в сочинениях теоретиков истории - нарративистов, таких как Хейден Уайт и его последователи. Здесь буквально все растворяется в языке.

Если бы мы были готовы на мгновение отказаться от привычки связывать термин «эпистемология» исключительно с начинанием, включенным в философскую повестку дня Декартом и Кантом, то можно было бы сказать, что существуют фактически *два* вида эпистемологии. Действительно, есть, прежде всего, современный вариант эпистемологии, внедренный Декартом и Кантом. Такого рода эпистемология призвана удовлетворить глубокий интерес аналитического философа к тому, как мы приобретаем истинные убеждения об этих «твердых предметах среднего размера». Такая эпистемология задается трудными вопросами, ли, каких никто не задает себе в обычной жизни: кто усомнился бы в том, что стул, который мы видим, действительно есть? Или кто увидел бы здесь проблему и захотел ее решить? В такого рода эпистемологии империализм субъекта или объекта (или их обоих) не оставляет места для опыта как полноправной философской категории. Действительно, проблема, которая сегодня полностью сошла со сцены, - это проблема опыта. Да и остаются ли шансы для опыта, если субъект и объект столь успешно раздели-

343

возвышенный исторический опыт

ли дело познания между собой и исключили всех соперников? В таком случае философия становится банальным перетягиванием каната, в котором с переменным успехом соревнуются между собой реализм и идеализм; и реализм делает ставку на объект, а идеализм предпочитает субъекта. Дискурс истины - это дискурс, в терминах которого идет битва между реализмом и идеализмом; ведь оба они согласны, что истина является предметом их спора. Тем самым опыт автоматически отесняется на задний план. Если опыт и принимает участие в этой битве, то лишь благодаря его союзу с объектом либо субъектом, и еще потому, что он выступает в роли раболепного приспешника более преуспевшей стороны. Действительно, где истина, там нет опыта, и наоборот²¹.

Но есть и другая эпистемология, которая свободна от противоположности субъекта и объекта, эпистемология, ценящая такое положение дел, когда мы без труда «взаимодействуем» с миром и когда частичная сплавленность субъекта с миром является естественной. Это приводит нас в мир, где протекает большая часть нашей жизни и где роль истины мала или вовсе отсутствует. Есть ли место истине в вопросах жизни, любви и смерти? Такая эпистемология в чем-то родственна опыту, исследуемому в этой книге, повседневной жизни, социальному взаимодействию, тому, как мы обращаемся со всем этим в неформальной речи, в репрезентации, а следовательно, в первую очередь - когда пишем истории. Такая эпистемология предполагалась два тысячелетия назад уже в аристотелевской теории чувственного восприятия, поскольку для Аристотеля познание мира является результатом нашего *взаимодействия* с миром, воплощенного в опыте, а не наблюдения за миром с Луны (вместе со сторонниками картезианской и аналитической традиции). Характерно то, что Аристотель ставит чувство осязания выше других чувств, поскольку в отличие от зрения осязание действительно возникает при взаимодействии с предметом восприятия: «В самом деле, без осязания оно (т. е. тело животного) не может иметь какое-либо другое ощущение: ведь, как было сказано, всякое одушевленное тело

344

Глава VI. ПРАГМАТИСТСКИЙ ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ОПЫТ...

способно осязать; остальные простые тела, кроме земли, могут составлять органы чувств, но все они делают чувства способными воспринимать через иное, т. е. через среду. Осязание же получается от непосредственного соприкосновения с предметами, поэтому оно и носит это название»²².

Взаимодействие, прямой и непосредственный контакт с объектами перцепции, формирование объектом состояния субъекта (еще раз вспомним, как наша рука и пальцы принимают форму вазы, которую мы держим в руке) - вот на чем настаивает эпистемология второго типа. В этой аристотелианской «модели» опыта, во-первых, присутствует опыт и, во-вторых, субъект, сформированный опытом, тогда как объект не существует вне и помимо своей формирующей роли. Есть, так сказать, только *поверхность* опыта - а объект и субъект суть просто ее послушные тени.

Теперь давайте спросим художника и эстетика, какую из этих двух эпистемологии они предпочли бы. Совершенно очевидно, что задать вопрос - значит ответить на него. Ведь что мог бы сказать художник, если бы столкнулся с эпистемологическими спорами картезианцев или кантианцев? Он заметил бы, что проблемы картезианцев и кантианцев настолько далеки от его творчества, что не имеют для него никакого значения[^]. Ведь картезианцев и кантианцев интересует, как мы можем воспринимать и познавать объекты мира, будь то произведения искусства или то, что они изображают. И ответы на эти вопросы, которые надеется получить картезианец или кантианец, будут равно приложимы и к произведениям искусства, и к тому, что они репрезентируют. С точки зрения эпистемолога, различие между произведением искусства и тем, что оно изображает, между репрезентацией и репрезентируемым невозможно субстантивировать; отношением между опытом, репрезентацией и репрезентируемым *sui generis* невозможно оперировать в рамках эпистемологии. Различие между репрезентируемым и репрезентацией - абсолютно решающее в искусстве и эстетике - совершенно бесполезно для эпистемологов, поскольку эпистемологиче-

345

возвышенный ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

ские схемы не могут и не должны предусматривать такое различие. Схемы эпистемолога должны быть эффективны для нашего восприятия репрезентаций точно так же, как для того, что репрезентации репрезентируют; эпистемология равнодушна к проблеме репрезентации, поскольку и репрезентация, и репрезентируемое составляют часть мирового инвентаря и, следовательно, не могут быть вписаны в рамки отношения между языком и миром, которое главным образом и интересует эпистемологов. Подобно этому, для репрезентации безразлично, представлен ли мир в терминах языка или посредством артефактов, таких как картины или скульптуры, которые эпистемолог будет рассматривать как принадлежащие к миру вещей. Поэтому важная для эпистемологов противоположность языка и мира коренным образом отличается от важной для эстетика противоположности репрезентируемого и репрезентации. Поэтому попытка раскрыть тайны репрезентации с помощью инструментов эпистемологии подобна поискам в Библии сведений о Зевсе. Эпистемология безразлична к репрезентации, к искусству и эстетическому опыту - и это вполне понятно, поскольку, если бы эпистемология оставила место для анализа отношения между опытом, репрезентацией и репрезентируемым, она не могла бы выполнить то, что от нее ожидается*⁴.

Но художник и эстетик с большой симпатией отнесутся к ари-стотелианскому варианту эпистемологии, основанной на взаимодействии. Они подчеркнут, что все значительное в искусстве происходит во взаимодействии между произведением искусства и зрителем: художник надеется увлечь зрителя своим произведением, а зритель, со своей стороны, не будет тяготеть к трансценден-талистской «незаинтересованной» концепции произведения искусства, поскольку он знает, что она лишила бы его восприимчивости по отношению к тому, что должно сообщать произведение искусства. Не картезианский *anachooresis**, который мы обсужда-

Отшельничество (др.-греч.). - Здесь и далее: прим.

346

Глава VI. ПРАГМАТИСТСКИЙ ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ОПЫТ...

ли в первой главе, во взаимодействие с произведением искусства позволит зрителю познать его красоту и его тайны. Взаимодействие и эстетический опыт являются его проводниками в мире искусства. Все значительное происходит на поверхности, где субъект и объект встречаются и взаимодействуют друг с другом. С этой точки зрения не приходится удивляться тому, что, по мнению Дьюи, эстетический опыт является лучшим отправным пунктом для наилучшего понимания природы опыта вообще. Он прямо говорит: «К эстетическому опыту, следовательно, философ и должен обратиться, чтобы понять, что такое опыт»³⁵. И Дьюи даже усиливает свою мысль, говоря, что о достоинствах каждой философской системы можно судить по тому, как она обходится с эстетическим опытом.

Созданная Дьюи теория ПЭО была обобщена (и в некоторых отношениях развита) Монро Бердсли. Бердсли приписывает эстетическому опыту следующие характеристики. Во-первых, «эс-

стетический опыт таков, что внимание в нем неизменно сосредоточено на разнородных, но взаимосвязанных компонентах феноменально-объективной области»²⁶. В контексте нашего обсуждения будет полезно сделать одно замечание на это, казалось бы, невинное суждение. В ПЭО нам дано *целое* картины (если мне позволено будет ограничиться здесь живописью); а не так, что сначала мы видим детали и только потом - целое. Как раз наоборот. Здесь показательно то, как однажды описал эстетический опыт историк искусства Кеннет Кларк. Согласно Кларку, историк искусства «выявляет устойчивую схему и говорит в связи с ней о воздействии, тщательном изучении, воспоминании и возобновлении. На этапе воздействия картина видится как целое. Общее впечатление от картины зависит от таких ее качеств, как размер и тон, форма и цвет. Это предшествует установлению темы картины. На следующем этапе, когда происходит тщательное изучение, в игру вступают критические силы, и он обнаруживает, что ищет центральную идею картины. Он отчетливо замечает, что может наслаждаться "чисто эстетическими отношениями" с кар-

347

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

тиной не дольше, чем наслаждается вкусом апельсина²⁷, - т. е. не более двух минут»²⁸.

Словом, можно говорить о сравнительно кратком времени, которое можно отождествить с ПЭО - когда человек пассивно «воспринимает» картину и когда она оказывает на него наибольшее «воздействие»; затем за дело берется сознание, и только после этого мы осознаем, благодаря способности к абстракции, детали картины и, возможно, их значение для истории искусства. Эту последнюю стадию, стадию того, что можно назвать «ученым исследованием», мы можем соотнести с герменевтикой Гадамера. Нам уже приходилось слышать о том, что «воздействие» начальной стадии ощущается даже в тех случаях, когда мы смотрим на сюжетные картины сверху или сбоку; этот факт только подтверждает, что ПЭО предшествует интерпретации и «ученому изучению» и не зависит от них. И опять-таки парадоксально, что в эстетическом опыте целое является данным, а деталь - (ментальной) конструкцией.

Во-вторых, как подчеркивает Бердсли, «эстетические объекты дают нам концентрацию опыта»⁹: воспринимая произведение искусства, мы концентрируемся только на том, что мы видим и слышим, и игнорируем все остальное. Здесь мы имеем дело, очевидно, с мыслью Дьюи о деконтекстуализации, которую мы обсуждаем в этой главе и на которую я уже много раз ссылался, используя для этого в качестве метафоры объятия Ромео и Джульетты. В следующем разделе это свойство эстетического опыта станет предметом специального исследования. В-третьих, ПЭО является «опытом, внутренне связным или последовательным до чрезвычайно высокой степени». Или, как говорит Бердсли чуть ниже, «это опыт необычайно полный сам по себе. Импульсы и ожидания, вызванные элементами этого опыта, ощущаются как уравновешенные или восполненные другими элементами опыта, так что достигается некоторое равновесие или законченность, которая и дает возможность наслаждаться»⁴⁰. Очевидно, эта характеристика тесно связана с превосход-

348

Глава VI. ПРАГМАТИСТСКИЙ ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ОПЫТ...

ством целого над частью в ПЭО. И не менее интересны две другие характеристики ПЭО.

Эстетические объекты, объекты, вызывающие ПЭО, описываются Бердсли как «объекты *manques**», так сказать, «в них чего-то недостает, и это мешает им стать вполне реальными, достичь полного статуса вещей»³¹. Объекты ПЭО, кажется, остаются довольны своим эфемерным онтологическим статусом и тем самым иллюстрируют тезис, защищавшийся нами выше: в ПЭО взаимодействие между субъектом и объектом подчеркивается в ущерб объекту (и субъекту). Кроме того, это может также объяснить, почему в прагматистской концепции эстетического опыта не уделяется особого внимания философскому исследованию природы эстетического объекта, которое обычно является отправной точкой аналитической эстетики. Опять-таки (Эйхендорф и Беньямин) призывают «оставаться на поверхности» и избегать ухода оттуда, где взаимодействуют субъект и объект.

Наконец, если мы посмотрим на характеристики, которые Бердсли приписал ПЭО, мы не можем не удивиться их значительному совпадению с тем, что мы научились, благодаря Хейзинге, вкладывать в понятие исторического опыта. В обоих случаях опыт есть нечто, что претерпевается, а не (активное) вмешательство в объект опыта со стороны когнитивных схем или категорий, существующих в сознании субъектов. Он обладает всеми признаками откровения, и в обоих случаях это описывается в выражениях, порой граничащих с мистицизмом. В обоих случаях опыт

сопровождается убеждением в наличии совершенно *подлинного* контакта с реальностью прошлого, контакта, который не отягощен никакими предшествующими связями, никаким знанием или теориями об объекте опыта, которыми мы могли бы уже располагать[^]. И, самое главное, в обоих случаях сложное или целое является данным и конкретным, тогда как части и компоненты относятся к абстрактному.

Неполные, *недостаточные* (франц.).

349

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

ПРАГМАТИСТСКИЙ

ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ОПЫТ

И ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

Есть одно свойство, которое Дьюи неизменно приписывает ПЭО и которое я лишь мимоходом упомянул в предыдущем разделе. В некоторых местах «Искусства как опыта» Дьюи говорит о ПЭО как «непосредственном опыте», ценность которого «прямо реализуется» и не откладывается для некой другой цели или опыта^{3*}. Это опыт, обладающий необычайной независимостью от контекста, «деконтекстуализированный» опыт. С точки зрения Дьюи, для ПЭО характерна прямота и непосредственность, которая, как мы видели, является также важным свойством исторического опыта, причем и эстетический, и исторический опыт совершенно явно не гармонируют с более традиционными (эмпирически-ми) концепциями опыта. Дело в том, что непосредственность опыта свидетельствует об индифферентности эстетического и исторического опыта к эпистемологическим трансцендентальным схемам, связывающим язык с миром. Возьмем научный эксперимент и тезис о нагруженностиTM теории эмпирическими фактами; существующие научные теории лишают опыт прямоты и непосредственности, и всякий опыт, следовательно, оказывается «опосредованным» теориями. И надо только вспомнить концепцию действенной истории Гадамера, чтобы понять, что отрицание прямоты и непосредственности (исторического) опыта не менее широко распространено среди теоретиков истории, желающих сохранить за ним столь необычный статус. Так что, видимо, эта характеристика (эстетического и исторического) опыта сбивает с толку даже самых непредубежденных теоретиков.

Хорошим примером является книга Шустермана о прагмати-стской эстетике. Ведь в значительной мере аргументация⁴ Шустермана нацелена на примирение анализа ПЭО Дьюи с деконструктивизмом и современными теориями интерпретации. И мы вполне можем доказать, что деконструктивизм (если вспомнить

350

Глава VI. ПРАГМАТИСТСКИЙ ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ОПЫТ...

то, что было сказано о нем во второй главе) является фактически беспримерным прославлением кшрямоты текстового опыта. Можно подумать, что в этом отношении Шустерман был введен в заблуждение рортиевской критикой фундаментализма, которую он безоговорочно поддерживает, опять-таки, с теми же следствиями, которые мы уже обрисовали во второй главе. Ведь, с одной стороны, антифундаментализм безусловно направлен против трансценденталистских попыток обосновать научный опыт и познание на *данных* (а не на *содержании*) чувственного опыта, и здесь антифундаментализм и прагматизм еще идут одной дорогой. Но, с другой стороны, мы уже выяснили, что именно рорти-евский вариант антифундаментализма ошибочно заключает отсюда, что нас бессрочно заточили в тюрьму языка и что вне языка у опыта и знания нет никаких оснований (поэтому мое видение ПЭО и исторического опыта решительно не совпадает с антифундаментализмом). «Язык вездесущ», не так ли?

Вместе с тем скорее Шустерман, чем Рорти (и другие антифундаменталисты), готов признать возможность прямого, неопосредствованного опыта. Шустерман противопоставляет «понимание» и «интерпретацию» и употребляет первый термин для указания на доязыковое знание (текстовой) реальности. Возражение, что всякое знание или «понимание» с необходимостью является языковым, Шустерман отвергает: «Даже если мы признаем, что языковое понимание всегда с необходимостью является интерпретацией, отсюда еще не следует, что всякое понимание является интерпретативным. Ведь это требует дальнейшей посылки - что всякое понимание и осмысленный опыт действительно являются языковыми. И такая посылка, хотя бы она и была глубочайшей догмой лингвистического поворота как в аналитической, так и в континентальной философии, не является ни самоочевидной, ни неуязвимой»³⁵. Шустерман вспоминает далее примеры опыта и «понимания», которые не связаны с языком; так, танцор понимает «смысл и правильность движения или позы благодаря проприоцепции: чувствуя его своим позвоночни-

ком и мускул ами»⁴⁶. И нетрудно будет привести другие, не столь мудреные примеры; ведь кто пожелал бы усомниться в том, что животные, такие как собаки и лошади, или же дети, не научившиеся говорить, способны к осмысленному опыту? Нужна любовь философа к догмам и рассудочности, чтобы искренне верить в невозможность доязыкового или неязыкового восприятия реальности. Вот и Шустерман наставительно замечает: «Мы, философы, не можем понять этого, потому что мы, свободные от телесной оболочки говорящие головы, единственной и законной формой опыта признаем языковую: мышление, говорение, писание. Но ни мы, ни язык, который, конечно, участвует в нашем формировании, не могли бы выживать без неартикулированной основы дорефлективного, неязыкового опыта и понимания»".

Я от души соглашаюсь с этим, хоть и не поддержал бы склонность Шустермана к лишению опыта интеллектуализма. Надо только вспомнить об историческом опыте, и становится ясно, что опыт может быть интеллектуальным достижением высшего порядка. И значение (meaning) не страдает от разъединения истины и опыта (как, вероятно, полагают прагматисты, чувствующие ностальгию по Истине).

Итак, у нас нет причин сомневаться в возможности прямого и непосредственного восприятия реальности на том единственном и категорическом основании, что всякий опыт опосредуется языкомTM. Но разве можно не прибегнуть к другой стратегии - и не попытаться доказать, что опыт всегда опосредуется предшествующим опытом, нашей собственной личностью, нашей психологической конституцией, социальными условиями и т. д.? Кроме того, Дьюи часто подчеркивает, что всякий опыт связан с контекстом, и возможно, что он считал это истинным и применительно к ПЭО. Так, Шустерман суммировал позицию Дьюи в следующих словах: «Хотя эстетический опыт может *казаться* (курсив мой. - Ф. А.) спонтанным в своей непосредственности, он всегда основывается (на чем настаивает сам Дьюи) на предшествующих восприятиях, предструктурирующих ориентациях, фундирован-

352

Глава VI. ПРАГМАТИСТСКИЙ ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ОПЫТ...

ных значениях, которые влекут за собой фоновые практики»TM. Однако, на мой взгляд, два приведенных утверждения о природе ПЭО несовместимы, если не сопровождаются важными оговорками, и необходимо, следовательно, изучить отношение между непосредственностью и контекстом применительно к ПЭО.

Начну с влиятельной статьи Баллоу об эстетическом опыте, опубликованной в 1912 году. В эстетике XVIII века было принято рассматривать эстетический опыт как далекий от человеческих забот, занимающих нас в повседневной жизни⁴⁰; это распространенное мнение получило концептуальное выражение в известной кантовской характеристике эстетического опыта как «свободного от всякого интереса». Развивая эту мысль, Баллоу вводит понятие психической дистанции; психическая дистанция «производится в первую очередь исключением феномена [произведения искусства. - Ф. А.], так сказать, из механизма нашего практического, актуального я, предоставлением ему места вне контекста наших личных потребностей и целей - короче говоря, "объективным" рассмотрением его»⁴¹. Хотя статья Баллоу не может быть отнесена к прагматистской традиции в эстетике, прагматисты часто обращаются к его идеям, используя их для развития концепции ПЭО. Так, Бердсли подчеркивает, что ПЭО «отделяется, и даже ограждается, от вторжения чуждых элементов». Именно благодаря этой «деконтекстуализации» ПЭО обладает интенсивностью, которая в значительной мере обуславливает его воздействие. Бердсли приводит забавное сравнение: ПЭО «-делает то же, что и виски, только не путем притупления чувств и запутнения сознания, но тем, что на какое-то время направляет внимание по свободным и чистым каналам опыта»⁴². Словом, ПЭО имеет тенденцию к самообособлению от других наших восприятий и воздействует на нас пропорционально достигнутому обособлению.

Но есть еще один элемент в аргументации Баллоу, который приближает нас к решению нашей проблемы. Баллоу вводит понятие «антиномии (психической) дистанции». Баллоу полагает, что эстетический опыт всегда требует *равновесия* между «недоста-

353

точной дистанцией» и «излишней дистанцией»⁴³. В случае излишка дистанции произведение искусства вызывает у нас «впечатление маловероятности, искусственности, пустоты или абсурдности» - произведение искусства выводится, так сказать, за рамки осмысленного опыта. Однако наибольшую угрозу для произведения искусства представляет недостаточная дистанция. В качестве примера Баллоу берет зрителя спектакля

«Отелло», подозревающего свою жену в измене. Ревнивец будет склонен полностью отождествить себя с героем, и поэтому он не сможет оградить свое восприятие пьесы от вторжения разного рода неуместных элементов*⁴. ПЭО не является ни формой эмпатического понимания, ни попыткой оживить часть прошлого, будь то эмоции художника или то, что изображено в произведении искусства. ПЭО не являет нам «слияние контекстуальных горизонтов», как полагали Кол-лингвуд и Гадамер, но ставит нас перед тем, что *заклучено* внутри контекста. И это подводит нас к сердцевине проблемы. Конечно, ПЭО может иметь место только в соответствующем контексте опыта, способности к эстетическому опыту, - если такой *контекст* отсутствует, то избыточная дистанция не позволяет произведению искусства воздействовать на нас. *Но наличие контекста ничуть не предполагает, что ПЭО обязательно затронут или окрашен им.*

Следующее сравнение может прояснить мою мысль. Сравним субъекта ПЭО с человеком, который летит в самолете и смотрит на местность, расстилающуюся далеко внизу. Часто облака мешают ему видеть землю или искажают видимое. Но когда в облаках появляется просвет, ничто не мешает нам смотреть на землю. То же с историческим опытом. Чаще всего облака традиции и контекста мешают нам увидеть прошлое таким, каким оно было, искажают наше видение прошлого. Но это не исключает возможности беспрепятственно взглянуть на прошлое в момент отсутствия «контекстных» облаков. В этом случае мы вправе сказать, что облака (т. е. контекст) обуславливают тот факт, *что* он может вообще что-то видеть (я готов первым признать это), но не *то, что он* действительно видит внизу. В этом смысле контекст и определя-

354

Глава VI. ПРАГМАТИСТСКИЙ ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ОПЫТ...

ет, и одновременно не определяет то, что мы видим - или воспринимаем. Этот необоснованный переход от «что» к «то, что» - тот *non sequitur*^{*}, который мы можем различить во многих современных аргументах в защиту неминуемо контекстного характера всякого опыта. Таким образом, не вызывает сомнения, что Хейзинга смог открыться для своего столь важного исторического опыта 1902 года только из-за того, что он уже знал о позднем Средневековье в Северо-Западной Европе, как не вызывает сомнения и то, что он мог обладать этим знанием только благодаря всему тому, что уже было написано на эту тему другими - и в *этом* отношении контекст действительно является определяющим для возможности исторического опыта, - но *то, что* он на самом деле понял или воспринял в 1902 году, глядя сквозь просвет в облаках контекста, *не* обуславливается контекстом. Короче говоря, хотя контекст (в нашем примере - облака, в которых образуется просвет) может иметь огромное значение, мы все же должны устоять перед трансценденталистским соблазном и не наделять контекст постоянной способностью определять *содержание* опыта (и знания). И это означает, что признание роли контекста (которую мы только что установили) не мешает нашей способности к прямому и непосредственному контакту с реальностью; контакту, в котором реальность (прошлого) раскрывается так же внезапно и неожиданно, как земной ландшафт предстает перед взглядом летящего в самолете. Если мы сопоставим это прозрение природы ПЭО с хайдеггеровскими этимологическими спекуляциями по поводу¹ греческого слова *aieihda* (т. е. истина) или *Unverborgenheit*^{**}, то вправе будем сказать, что конечная истина о мире, которую мы можем знать, есть истина, в которой мир «открывается» нам свободным от контекста. И что эта истина является в высшей степени эстетической истиной, поскольку мы находим ее в ПЭО и в историческом опыте.

* **Вывод**, не соответствующий посылкам (*лат.*) - *Здесь и далее: прим, перев.* ¹* Нешкрытость (*нем.*).

355

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

Наш пример потребует дальнейшего рассмотрения, чтобы выяснить, при каких условиях мы можем избежать трансценденталистских условий возможности опыта и знания. Прежде всего, *Unverborgenheit* ландшафта не предполагает открытия неких «глубинных- и окончательных истин об объекте, который мы все это время исследуем. Ведь мы не смотрели на эти облака (контекст) в надежде узнать о ландшафте. Истину о ландшафте не следует искать в этих облаках: они просто находятся между нами и ландшафтом - и как только они на мгновение рассеивались, ландшафт просто открывался нашему взгляду. Наше «прямое» восприятие его стало возможным благодаря внезапному исчезновению «промежуточных» облаков. А значит, есть только мы и ландшафт. Очевидно, здесь мы своим примером повторили аргумент Беньямина об «импрессионизме» исторического опыта. Беньямин утверждал, что «прямой» опыт есть нечто вроде «поверхности», нечто, возникающее при взаимодействии субъекта и объекта, и что он сразу же утрачивается, стоит нам только начать докапываться до «глубин» объекта или предаться спекуляциям о природе субъекта. Поэтому то, что исторический опыт может предложить историку, не будет носить характера более глубокого проникновения в прошлое или экстраполяции на основе уже существующего знания о прошлом (т. е. того, что дано благодаря контексту), но он будет определяться «впечатлением», которое производит прошлое на сознание историка. И поиски «глубинных» или «окончательных» истин или «сущностей», будь то на стороне объекта или субъекта, во все времена будут фатальными для прямого опыта.

Далее, мы можем видеть землю из самолета, только когда мы находимся над просветом в облаках. Так и прошлое может быть воспринято, только когда есть определенная «гармония» между

соответствующей частью прошлого и субъектом опыта. Для того чтобы облечь плотью эту метафору «гармонии» между субъектом и объектом, лучше всего снова обратиться к Дьюи. Дьюи различает две крайности в нашем восприятии реальности. Прежде всего,

356

Глава VI. ПРАГМАТИСТСКИЙ ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ОПЫТ...

мы можем безучастно и бесстрастно переносить реальность, подобно тому как камень скатывается с холма, не «понимая», что с ним происходит. Другая крайность - когда мы реагируем на реальность «механической отдачей», т. е. когда импульсы, посылаемые нам реальностью, «прочитываются» нами так, как если бы они были просто символами или знаками наличия в реальности некоторого положения дел. Реальность скрывается, так сказать, за «экраном» символа или знака. В первом случае *субъект* опыта редуцируется до такой степени, что становится бесполезным, а на другом полюсе *объект*, или реальность, становится просто ненужным, простым *occasion** (если воспользоваться терминологией Мальбранша) для субъективных процессов⁴⁵.

Дьюи подчеркивает (приближаясь в этом смысле к аристотелевскому понятию *mesotes***), что эстетический опыт может происходить только тогда, когда достигается должное равновесие между этими двумя крайностями. Здесь вспоминается тот факт, что коммуникация между двумя партнерами, которые в социальном смысле равны друг другу, является намного более сложной и богатой, чем коммуникация между хозяином и рабом. Подобно этому, как эстетический, так и исторический опыт возможны лишь тогда, когда во взаимоотношениях реальности и субъекта ни одна сторона не является абсолютным господином (в отличие, разумеется, от парадигматической ситуации для всех трансценденталистских теорий опыта и познания, где субъект имеет неограниченную власть над опытом).

На этой стадии аргументации неожиданно значимой становится последняя характеристика П&О, которая уже несколько раз упоминалась в моем изложении. Мы должны вспомнить здесь о многосоставности того, что дано в ПЭО и в историческом опыте: конкретное должно отождествляться не с конститутивными компонентами опыта, в которых трансценденталистские, анали-

* Случай, повод (*лат.*). ** Среднее, середина (*др.-греч.*).

357

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

тические теории опыта растворяют единство опыта, но с богатым и разнообразным содержанием нашего восприятия произведения искусства (или прошлого). Вот почему Дьюи, как мы видели чуть выше, предлагает отличать ПЭО, поскольку он обладает «внутренней целостностью и полнотой»*, от опыта, определяемого контекстом.

Отсюда вытекает важное следствие. А именно, что ПЭО и исторический опыт в высшей степени сопротивляются метаморфозам - таким, которые могут быть вызваны интерпретацией. Содержание эстетического и исторического опыта всегда является весьма сложным и субстанциальным; следовательно, оно обладает значительной инерцией, когда входит в конфронтацию с другими данными опыта или познания. Это содержание, следовательно, нелегко столкнуть с его орбиты, так сказать, и оно ни в коей мере не потерпит подчинения в схемах, которые игнорируют или даже попирают его природу. Именно этим содержание эстетического и исторического опыта наиболее явно отличается от содержания того опыта, который обсуждается в традиции эмпиризма. Вспомним эмпирические объяснения опыта, которые содержатся в теориях чувственно данного, или того, что описывается суждениями об индивидуальных положениях дел, или в *Protokollsafoe** и т. д. Конечно, эти опытные данные настолько «легковесны» и изменчивы, они так любят сбиваться в стаи, стремятся соединиться с другими, родственными им данными, что их можно вписать во множество различных схем. Это опытные данные «без грудной клетки», тогда как в эстетическом и историческом опыте нам даны опытные данные, обладающие *thumos***. Это опыт в высочайшем смысле, и ему не страшно даже столкновение с твердым и массивным корпусом хорошо обоснованной теории (или нарратива). В случае конфликта между теорией и такого рода опытом в худшем положении обычно оказывается

* Протокольные предложения (*нем.*). ** Дыхание жизни, жизненное начало, дух, стремление и др. (*др.-греч.*).

358

Глава VI. ПРАГМАТИСТСКИЙ ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ОПЫТ...

именно теория. Опыт в традиции эмпиризма является «точечным», тогда как эстетический и исторический опыт следует сравнить, скорее, с «поверхностями» или, еще лучше, с «объемами». Вот еще почему эстетический и исторический опыт порой не сторонится столкновения даже с мощными и уважаемыми традициями репрезентации и может не опасаться помещения в контекст,

предписываемый этими традициями. Если эта «гармония», это равное отношение между субъектом и объектом опыта не осуществилось, если опыт не подобен объятиям Ромео и Джульетты, если или субъект, или объект оказывается более сильным партнером, то это завершится для них *обоих*- и для объекта, и для субъекта - утратой подлинности опыта. Теперь мы можем понять движущие мотивы этого почти всеобщего и едва ли не единодушного современного сопротивления идее прямого восприятия реальности. Действительно, если опыт ставится в один ряд исключительно с простейшими компонентами опыта, с нашими элементарнейшими перцепциями, с «чувственно данным», на чем настаивала западная эпистемология начиная с «резолютивно-компаративного» метода Декарта, - то не нужно удивляться тому, что опыт терпит полный крах под тяжким грузом традиции и контекста, которые постепенно затвердевают в форме теории или предрассудка. В самом деле, «неделимые атомы» элементарных «Protokollsätze», «чувственно данные» сразу же утрачивают свою внутреннюю структуру (если они вообще ее имеют), когда они должны быть сведены к уже существующим категориям, теориям, нарративам, языкам и т. д. Однако если содержание опыта носит характер «поверхности» или «объема», а не «точки», то оно будет способно успешно противостоять силам языка, традиции и т. д. и сохранит свою самотождественность.

Значит, прямой контакт с прошлым, который предлагается историческим опытом, возможен только благодаря *сложности* содержания опыта. И парадокс, следовательно, состоит в том, что *прямое* восприятие реальности возможно исключительно в случае *сложного* контакта (который поначалу будет казаться поддер-

359

возвышенный исторический опыт

живающим контекст или традицию), тогда как *простой*, или «точечный», опыт, безусловно, уступит давлению контекста и традиции и даст нам *непрямое* восприятие мира. Редуцированные и простые атомы опыта, на которых настаивают современные мыслители, являются на деле лучшими друзьями контекста и традиции, а не их естественным врагом. Мы всегда ассоциируем критику контекста и традиции с наукой и наделяем эти атомы точечного опыта аурой революционности. Но дело обстоит как раз наоборот, наука чрезвычайно привержена традиции, тогда как искусство и история находятся в состоянии перманентной революции.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Главная задача этой и предшествующей глав состояла в том, чтобы утвердить исторический опыт в собственных правах, так чтобы его невозможно было нивелировать в рамках матрицы традиционных объяснений опыта. Гадамер справедливо надеялся, что эстетический опыт поможет нам понять, как достичь этой цели. Но, заменив эстетический опыт диалектическим опытом, Гадамер не сумел разорвать связи между опытом и истиной. А где истина, там недалеко и эпистемология. Следовательно, как бы Гада мер ни критиковал Дильтея, он остался ближе к трансцендентализму этого в высшей степени замечательного предшественника, чем ему самому хотелось бы думать. И перед нами встал вопрос, как продолжить движение из того места, где столь внезапно остановился Гадамер (и многие другие, например Деррида и Рорти)⁴⁷. Обратившись к этому вопросу, мы исследовали, во-первых, какими могут быть следствия разъединения опыта и истины. И, во-вторых, в этой главе мы спросили себя, какие уроки мы можем извлечь из прагматистской концепции эстетического опыта, для того чтобы лучше понять исторический опыт.

Наш основной вывод лучше всего сформулировать с помощью такого противопоставления.

Вспомним интуицию здравого

360

Глава VI. ПРАГМАТИСТСКИЙ ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ОПЫТ...

смысла, согласно которой познание всегда должно иметь дело, по существу, с тремя вещами: 1) субъектом, 2) его восприятием мира, 3) объектами мира, которые даны субъекту в опыте и посредством опыта. Эпистемология всегда занималась поисками (трансцендентальных) схем, лежащих в основе и субъекта, и объекта. Опыт был более или менее «подавлен», так сказать, этими схемами, которые должны связывать субъект с объектом насколько возможно тесно. Фактически историю эпистемологии можно рассматривать как одну непрерывную атаку на опыт: ведь всякая автономия, дарованная опыту, автоматически разрушит стройную схему, определяющую отношение между субъектом (языком, или знанием) и объектом. Иначе говоря, эпистемология, если она должна остаться собой, должна превратиться в одно непрерывное усилие по разделению области опыта на часть, предназначенную субъекту, и часть, принадлежащую объекту⁴⁸. И так в идеале уже не должно остаться места для опыта как независимой составляющей

процесса приобретения знания. Тем самым опыт был сведен просто к «моменту»; точнее, к бесконечно краткому моменту перехода от объекта к субъекту или наоборот. И опыт сумел лишь выжить в вечной битве равных - реализма (эмпиризма) и идеализма (трансцендентализма), - спрятавшись под маской вопроса о том, где именно на траектории между субъектом и объектом должен располагаться этот «момент перехода». Опыт был тенью, отброшенной этим спором, и судьба опыта была такова, что он никогда не мог быть более чем тенью в этом споре. Совершенно другой взгляд на опыт был предложен в этой главе. Ведь стоит только опыту освободиться от смертельных объятий истины, как он сможет вернуть себе независимость от субъекта и объекта. Он может, далее, в полной мере снова воспользоваться своим стратегически столь выигрышным положением между субъектом и объектом. Больше того, он может вновь утвердить себя в качестве главного действующего лица во взаимодействии субъекта, объекта и опыта и низвести двух первых до статуса своих функций.

361

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

Совершенно очевидно, что, описывая противоположность между эпистемологией и реабилитацией опыта, предпринятой в этой главе, я неизменно имел в виду историописание (и гуманитарные науки вообще). У меня нет ни честолюбивого стремления, ни экспертного знания, которые позволили бы мне судить о том, является ли эпистемология лучшим путем к пониманию способа приобретения знания в естественных науках. Но эпистемология совершенно не способна воздать должное всем проблемам, поднятым историописанием, нашим способам чтения текстов и, в целом, нашему отношению к прошлому. Ведь здесь этот «момент перехода» между субъектом и объектом совсем не является бесконечно кратким; фактически именно на этом отрезке происходит все поистине значительное в истории и в гуманитарных науках. Траектория между субъектом и объектом (которую я отождествил с историческим опытом), траектория между историком, гражданами современного мира, коими мы являемся, с одной стороны, и прошлым, с другой, и есть место, где рождается историческое сознание и историописание. Мы не знаем с априорной достоверностью, где заканчиваюсь «я», исторический субъект, и начинается прошлое, объект. Здесь все текуче и неопределенно, и именно эта текучесть и неопределенность определяют территорию, на которой могут расцвести история и историописание. Это территория исторического опыта.

Я заканчиваю кратким замечанием по поводу современного увлечения памятью, воспоминаниями, поминовениями и т. д., короче говоря, всеми теми аспектами нашего отношения к прошлому, которые так интенсивно обсуждаются со времени публикации грандиозного труда «Места памяти»⁴⁹ под руководством Пьера Нора. Никого не может оставить равнодушным работа, сделанная в этой сфере: была открыта новая область исторического исследования, и соответствующие изыскания уже принесли ценнейшие прозрения. Тем не менее с теоретической точки зрения, если принять во внимание то, что обсуждалось в этой главе, положение дел остается неоднозначным. С одной стороны, мы

362

Глава VI. ПРАГМАТИСТСКИЙ ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ОПЫТ...

должны радоваться объятиям этой памяти. Ведь несомненно (как я уже подчеркнул во Введении), что категория памяти намного более конгениальна историческому опыту, чем то, что мы привычно получаем от традиционного историописания и традиционной исторической теории. Разве наши воспоминания не являются самой очевидной искомой отправной точкой, если мы хотим постичь то, как мы воспринимаем прошлое? И в этом отношении несомненно то, что Нора заставил нас воспринять всерьез эту траекторию между историческим субъектом и прошлым, которая является территорией исторического опыта. Это достойно самой высокой похвалы. С другой стороны, едва мы очертили территорию исторического опыта, как Нора превратил ее в новую область (традиционного) исторического исследования. Занявшись тем, как предшествующие поколения французов воспринимали свое прошлое, он тут же оставил эту траекторию ради более безопасного и столь надежного положения исторического {или, скорее, аисторического} трансцендентального субъекта. Пожалуй, именно этого нам и следовало ожидать от историка, воспитанного в строгих научных традициях школы Анналов. Но в таком случае все, что было вначале завоевано ради исторического опыта, будет снова потеряно.

Как можно избежать этого? Это будет темой двух последних глав этой книги.

*Зеркалу / должно отдать образ
того, что оно никогда / не скрывало.*

Ханнеке ван Бракел. «Наложения» (из неопубликованной рукописи) *

ГЛАВА VII

СУБЪЕКТИВНЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ: ПРОШЛОЕ КАК ЭЛЕГИЯ

До сих пор мы рассматривали исторический опыт преимущественно с философской точки зрения, лишь изредка спрашивая себя, какова может быть его роль при написании истории. Этого, конечно, недостаточно. Не теория, но наша практика общения с прошлым способна решить, действительно ли исторический опыт заслуживает большего внимания, нежели ему ныне оказывают теоретики. Более того, пока мы остаемся в рамках философской и теоретической аргументации, нам легко угодить в ловушку прескриптивной теории истории, ведь такой вид изложения автоматически вынуждает нас уходить от рассмотрения того, что считается фактической стороной исторических сочинений, и заниматься тем, как следует писать историю. Но во всей теории истории нет ничего более враждебного такому переходу от «есть» к «должно быть», нежели та теория исторического опыта, в защиту которой написана эта книга. В согласии с его ан-титрансценденталистской направленностью, мое описание исто-

Glass /is to be given

an image

Of what it has

never / kept behind.

Hanneke van Brakel. «Juxtapositions» (unpublished manuscript). - *Здесь и далее:*

прим. перев.

365

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ



Франческо Гварди (1712-1793), «Аркада с фонарем»*

366

Глава VII. СУБЪЕКТИВНЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ...

рического опыта требует от нас временно отказаться от трансцендентальных, теоретических, лингвистических, тропологических или семиотических схем, которые мы склонны проецировать на прошлое и исходя из которых «теоретики» диктуют свои предписания историкам, как мы видели это во второй главе. Моя теория - это теория против теории, хотя мне очевидна мучительная ирония ситуации, когда для отказа от теории требуется написать в высшей степени теоретический труд. В свое оправдание скажу, что, как только появляется какая-нибудь теория, тут же возникает необходимость в другой теории, ее опровергающей, поскольку практике это не под силу¹.

Прежде чем обратиться к реалиям исторического опыта в этой и последующей главах, я предлагаю провести различие между 1) объективным, 2) субъективным и 3) возвышенным историческим опытом. Термином *объективный исторический опыт* я буду обозначать то, как люди прошлого - представляющие объект исторического исследования - сами воспринимали свой мир. Как было указано во введении ко второй главе, объективный исторический опыт стал привлекать интерес историков по меньшей мере со времени возникновения историзма; однако такие незаурядные историки XVI века, как Этьенн Паскье и Лансло Вуазен де ла Попелиньер, уже были отзывчивы к этому измерению прошлого². Поэтому нет нужды еще раз обращать внимание историков на эту разновидность исторического опыта или побуждать теоретиков исследовать ее теоретические аспекты. Эта область или, если угодно, эта сторона исторического письма хорошо исследована, поэтому я выношу объективный исторический опыт за рамки своего изложения. Остаются субъективный и возвышенный исторический опыт. Первый следует располагать прежде всего там, где прошлое уже не зависит от настоящего: случается так, что историк исследует прошлое, и вдруг, словно бы ниоткуда, возникает неожиданное слияние прошлого и настоящего, как объятия Ромео и Джульетты. Это

тот вид исторического опыта, который имел в виду Хей-

367

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

зинга и который занимал нас в третьей главе. В этой главе мы рассмотрим его на двух примерах. Сначала, не слишком отступая от идей Хейзинги, мы обсудим картину, лишенную особой художественно-исторической значимости, которая тем не менее (или, как, вероятно, сказал бы Хейзинга: именно поэтому) может дать нам «почувствовать» определенный исторический период. Речь идет о каприччо Франческо Гварди, воспроизведенном на стр. 366; как я надеюсь показать, эта картина способна приоткрыть нам доступ к Венеции XVIII столетия. Со вторым примером дело обстоит несколько сложнее, поскольку дистанция или различие между прошлым и настоящим является здесь частью обсуждаемого опыта. Иными словами, исторический опыт — это непосредственное соприкосновение не только с прошлым в его квазиоуменальном виде, *но ещел* с аурой утраченного нами мира. Об этой весьма интенсивной форме субъективного исторического опыта я буду говорить на примере орнамента рококо.

В приведенных случаях исторический опыт связан с ситуацией, когда прошлое и настоящее уже стали обособленными категориями. Иной случай - возвышенный исторический опыт: он представляет собой радикальный вариант второй разновидности субъективного исторического опыта, поскольку уже не является переживанием дистанции между прошлым и настоящим и не предполагает обязательного ее наличия. Ситуация тут скорее обратная, так как прошлое обретает бытие лишь благодаря историческому опыту и через его посредство. Позволю себе напомнить читателю метафору снежного кома, уже использованную при разговоре о Беньямине (и о платоновском мифе о происхождении полов, к которому отсылает второй эпиграф этой книги): возвышенный исторический опыт есть опыт обособления прошлого от настоящего. Прошлое рождается из травматического опыта историка, вступающего в новый мир и сознающего бесповоротную утрату прежнего мира. Тогда его сознание оказывается сценой, на которой разыгрывается драма мировой истории. Тогда судьба цивилизации находит отклик в его уме - и, как мы увидим

368

Глава VII. СУБЪЕКТИВНЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ...

в следующей главе, моменты возвышенного исторического опыта играли решающую роль в развитии западного исторического сознания (а через него - и в развитии исторического письма). Тогда «мировая мудрость» вещает его устами, а его личная духовная схватка с тем историческим миром, в котором он живет, будет ничуть не менее интересна, нежели проблемы этого мира. Историк тут выступает в роли дельфийского оракула, посредством которого боги сообщают людям свою волю и беседуют с теми, кто стремится обрести путь в настоящем. Для него это - моменты наивысшего трагизма и одновременно наивысшего триумфа. В такие моменты историки ощущают себя частью того, что описывают - иначе говоря, разлад между настоящим и прошлым, - и испытываемое ими отчаяние, вызванное утратой привычного мира, становится движущей силой для написания истории и внушает им глубочайшие мысли. И то, что они пишут о судьбе своей цивилизации, попавшей в водоворот непостижимых сил, в конечном счете, есть выражение их собственного опыта (прошлого). Именно поэтому можно сказать, что возвышенный исторический опыт представляет собой, грубо говоря, слияние объективного и субъективного опыта прошлого. В связи с последним замечанием я хотел бы подчеркнуть, что между этими тремя видами исторического опыта нет непроницаемых границ. Один способен легко перетекать в другой. Так, объективный исторический опыт может оказаться столь увлекательным для историка, что породит отклик а его уме и тем самым перейдет в субъективный исторический опыт. Далее, субъективный исторический опыт вполне может спровоцировать чувство утраты и ностальгии по прошлому, более желанному, нежели настоящее, и тогда частица возвышенного исторического опыта распространится на субъективный опыт. Таков, безусловно, случай Хейзинги. И наконец, поскольку возвышенный исторический опыт гармонически сочетает объективный и субъективный исторический опыт, очевидно, что они в нем содержатся. При этом его драматизм намного превышает эффект, который можно

369

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

было бы ожидать от простого соединения объективного и субъективного исторического опыта. Более всего это напоминает смешение двух химических реактивов, которые сами по себе довольно безобидны, но вместе становятся взрывоопасными.

ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ (ГВАРДИ)

Рассмотрим картину Франческо Гварди (1712-1793) «Аркада с фонарем». Это так называемое каприччо - жанр, с трудом поддающийся определению. Гварди часто к нему обращался во второй половине своей долгой жизни, после смерти в 1760 году старшего брата Джанантонио³. С иконографической точки зрения картина не представляет большого интереса. Ее архитектурная часть скорее всего вдохновлена популярной тогда в Венеции гравюрой Каналетто⁴. Ее персонажи, одетые как актеры во время карнавала, взяты из репертуара любимых тем венецианской живописи XVIII века. В этом городе карнавал не имел строгих границ, поэтому в уличной жизни Венеции того периода маскарадные и театральные костюмы были скорее правилом, нежели исключением. На картине Гварди персонажи облачены в костюмы Пульчинеллы - одного из героев итальянской, и в особенности неаполитанской, комедии дель арте. Его можно узнать по горбу, вываливающемуся брюху, белой одежде, остроконечной шапке и маске с крючковатым носом. Прав у него недобрый и неприятный, он остер на язык, крайне вульгарен, эгоистичен и обладает непомерным аппетитом. Это объясняет, почему Гварди изображает своих Пульчинелл за готовкой, едой и питьем: аналогичная сцена представлена на картине Джамбаттисты Тьеполо, который был на двадцать лет старше Гварди⁵. В целом, Пульчинелла ассоциируется с основными потребностями человеческого тела и свойственными ему процессами, а поскольку эти потребности и процессы могут ощущаться и проявляться по-разному, Пульчинелла - фигура крайне изменчивая и подвижная.

370

Глава VII. СУБЪЕКТИВНЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ...

«Протеизм этого персонажа, его способность приспосабливаться к любым ситуациям, тем не менее оставаясь верным самому себе, - то есть та неуничтожимая квинтэссенция энергии, которая дает ему возможность всякий раз возрождаться из пепла, - стали залогом его славы в XVIII столетии: говоря проще, он был воплощением этой непоседливости, этой готовности внезапно сорваться с места и отправиться за новыми приключениями, столь характерной для духа его времени. Бесчисленные пьесы, где героем является эта маска, имеют заглавия "Пульчинелла-шарлатан", "Победы Пульчинеллы", "Пульчинелла - девяносто девять несчастий", "Пульчинелла отправляется на охоту", "Рождение Пульчинеллы", "Пульчинелла - бесовской дух" и т. д. ...Он [Пульчинелла] - вечный двойник человека, воплощение жизненного инстинкта, таящегося за вечно меняющейся модой»⁰.

Не менее важно то, как Пульчинеллы перемешиваются с обычными людьми - людьми «как мы». Временами какой-нибудь Пульчинелла может затеряться в уличной толпе (нет сомнения, что Пульчинелла - предшественник бодлеровского денди), как это происходит на загадочнейшей фреске «Новый мир», созданной в 1793 году Джандоменико Тьеполо (сыном Джамбаттисто и племянником Гварди) для своего загородного дома, которую теперь можно видеть в палаццо Редзониго (Венеция). Поскольку во время карнавала многие наряжались Пульчинеллами, подобное сочетание не обязательно неестественно. Однако на венецианских полотнах XVIII века Пульчинеллы обычно стараются держаться вместе, как будто нуждаясь друг в друге, чтобы уравновесить подавляющее присутствие «обычных» людей. Иначе говоря, эти группы Пульчинелл призваны сообщить нечто о «нормальности», но сделать они это могут лишь показав, что они принадлежат своему собственному миру, который действительно существует и обладает некой субстанцией. Есть некий мир Пульчинелл, их реальность.

371

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

В этом напряжении между «нормальностью» и миром Пульчинелл во многом скрывается их тайна. Их вид и поведение двойственны, поскольку они - и *комические* фигуры, заимствованные из комедии дель арте, и одновременно фигуры, иронически оттеняющие «нормальность» (так, выставка, посвященная теме Пульчинеллы в творчестве Джандоменико Тьеполо, которая проходила в сентябре 2004 года в Венеции, была метко названа «Тьеполо. Ирония и комическое»). Парадокс в том, что именно Пульчинелла - персонаж, сошедший с театральных подмостков, - призван заставить нас осознать размеры сцены так называемой обычной жизни. Как говорят гётевские Пульчинеллы в первом действии второй части «Фауста»:

*Вы дурачины,
Что гнете спину,
А мы умнее,
Не трудим шеи.
И наши тряпки,
Нашивки, шапки
С гербами всеми
Ничуть не бремя.*

*Быть может, плохо, Что мы причина Переполоха ? Нам все едино!**

Нигде цель Пульчинеллы ~ раскрыть истину при помощи иронии - так не очевидна, как в «Качелях Пульчинеллы» Джандоменико Тьеполо, хранящихся в палаццо Редзониго, где мы видим Пульчинеллу на веревке на фоне голубого неба: так его отец,

* "Ihr seid die Toren, / Gebückt geboren. / Wir sind die Klugen, / Die nie was trugen; / Denn unser Kappen, / Jacken und Lappen / Sind leicht zu tragen.../ Ihr mögt uns loben, / Ihr mögt uns schelten, / Wir lassens gelten". [Рус. перевод по: Гёте И.В. Фауст / Пер. Б. Пастернака // Гёте И.В. Избранные произведения в 2 т. М., 1985. Т. II. С. 349-350.]

372

Глава VII. СУБЪЕКТИВНЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ...

Джамбаттиста, изображал богов и богинь на своих величественных и огромных вюрцбургских и мадридских фресках.

Волшебство картины Гварди в том, как он обращается с этим хорошо известным топосом. Для начала сосредоточимся на ее формальной стороне. В силу некоторых причин она крайне нелогична, отсюда ряд нестыковок. Прежде всего, необычайно тяжелая и массивная верхняя часть полотна контрастирует с нижней частью, полупрозрачной за счет открытого проема арки и редкой колоннады. Из-за этого картину хочется перевернуть с ног на голову, тогда ее логика кажется гораздо более удовлетворительной. Ощущение композиционного искажения усиливается тем, что левая стена кажется отодвинутой по направлению к небольшому куполу на заднем плане и, таким образом, больше смещена в сторону точки схода перспективы, чем правая. Этот эшеровский эффект тем более примечателен, что на самом деле законы перспективы не нарушены, как это легко выяснить, приложив линейку к композиционной оси. Так мы впервые сталкиваемся с тем, что можно обозначить как «невероятная вероятность» этой картины - странность, которая при ближайшем рассмотрении оказывается полностью отвечающей правилам. Возможно, лучший образец такого рода «невероятной вероятности» - сама Венеция, ибо что может быть более «невероятным», чем это произведение искусства, воздвигнутое над водами лагуны; тем не менее город более чем реален.

Последней нестыковке можно найти параллели. Так, точка зрения зрителя, смотрящего на аркада, не совпадает с тем, где, судя по картине, он должен находиться в пространстве. Несоответствие очевидно, если учесть, что, предположительно, зритель стоит совсем близко у правой стены, однако на картине видна гораздо меньшая часть противоположной, левой стены, чем можно было бы ожидать при таком направлении взгляда. Усеченная форма левой стены не вызвала бы вопросов, если бы мы были ближе к ней, чем позволяет общая перспектива. Иначе говоря, точка схода правильно задана перспективой - и расположена

373

возвышенный ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

там, где на горизонте видна мачта корабля, - но мы, зрители, как бы смещены в левую часть пространства картины. Словно наши ноги на несколько ярдов левее наших глаз. Этот эффект еще более заметен на почти идентичном полотне, хранящемся в Эрмитаже в Санкт-Петербурге. И, как и в первом случае, трудно определить причину такой нестыковки, которая в итоге оказывается скорее оптической иллюзией, нежели композиционной непоследовательностью.

Третья непоследовательность: взаиморасположение сводов вместе с левой и правой стеной создает впечатление туннеля. А одна из парадоксальных особенностей туннеля - ощущение большой протяженности и глубины, но вместе с тем и большей близости точки схода перспективы. Если мы смотрим внутрь туннеля, то им задается точка схода перспективы, но для нас она располагается внутри туннеля, то есть не может быть дальше его конца. Таким образом, туннель создает конфликт между оптическим *растяжением* и *сокращением* глубины (эффект, кстати, часто встречающийся в работах Гварди). Что касается каприччо, то там расстояние между куполом на заднем плане и фонарем на переднем плане кажется меньшим, нежели должно быть «на самом деле», - что особенно заметно, поскольку на полотне Гварди их расположил рядом друг с другом. Иными словами, туннели в большей степени, нежели прочие архитектурные сооружения, снимают разницу между трехмерностью пространства и его проекцией на двухмерное полотно.

Композиции, где фигурируют туннели, запутывают наше интуитивное ощущение того, что далеко и что близко, а вместе с тем - и различие между трехмерным и двухмерным пространством: этим эффектом чаще всего пользовался современник Гварди Пиранези, и, как мы увидим чуть ниже, он присутствует в орнаменте рококо. Тем не менее эта «невероятная вероятность» нигде не противоречит законам перспективы.

До сих пор мы анализировали прежде всего формальные и структурные компоненты картины. Теперь посмотрим, отражаются ли отмеченные нами нестыковки на ее семантике. Внима-

ния заслуживают две из них, и я начну с менее важной. На французских и итальянских гравюрах и живописных полотнах XVIII века можно часто видеть персонажей комедии дель арте. Здесь следует различать три уровня: первый - мир театра, откуда они заимствованы, второй - «нормальная» социальная реальность и третий - своеобразная комбинация двух предыдущих, уровень карнавального маскарада или уличного театра. Художник может свободно с ними играть, что и объясняет популярность этого жанра в XVIII веке, когда театр и «реальный мир» были ближе друг к другу и более тесно переплетены, нежели в какой-либо другой предшествующий или последующий период. Это создавало атмосферу, в которой наиболее проницательные умы того времени могли прийти к более, чем когда-либо, глубокому пониманию природы общественной жизни.

Если посмотреть на картины и гравюры Клода Жилло, одного из первых во Франции начавших экспериментировать с этим жанром⁷, то очевидно, что его изображения следует понимать буквально. Его Арлекины, Скапины, Панталоне, Пульчинеллы и прочие, как бы они ни именовались, действительно находятся на театральных подмостках. Эту буквальность преодолели последователи Жилло - Лансере, Патер и, самый из них знаменитый, Ан-туан Ватто. Они как бы поместили персонажей комедии дель арте в воображаемую рамку, так что те оказались отчетливо отделены от фигур в «обычном» платье, которые, в отличие от полотен Жилло, также являются частью композиции. Поэтому их картины напоминают о нестыковке между театром и реальностью, - тем более что маски комедии дель арте - не просто «обычные» люди, наряженные Арлекинами или Пульчинеллами, но именно театральные персонажи. Так осуществляется переплетение театра с «реальностью», то есть переход на третий уровень, о котором я только что говорил. В этих картинах и гравюрах разлад между персонажами, представляющими «реальную» жизнь, и символами театра, устроен столь сознательно и искусно, что напоминает тот тип нестыковки, который возникает при нестандартном ис-

пользовании языка, как в случае метафоры. Действительно, эти композиции призваны передавать метафору - метафору жизненной комедии, *theatrum mundi**. Хотя, в отличие от Лансере и Патера, удивительный гений Ватто позволил ему запечатлеть некоторые личностные черты тех, кто изображен на его полотнах под видом персонажей комедии дель арте, и тем самым добиться небывалого - буквальности внутри метафоры.

Гварди идет еще дальше. В его капрично полностью отсутствует воображаемая рамка картин Ватто; в своей работе он возвращается от метафоры к буквальному. Это уже не живописный эквивалент метафоры *theatrum mundi*. Из чего не следует, что шесть Пульчинелл, которых окружает пять человек в повседневной одежде XVIII века, стали теперь обычными людьми, вырядившимися так по случаю карнавала. Это не похоже на Лансере, Патера и Ватто. Здесь важно, что эти люди не просто одеты как Пульчинелла, но и ведут себя так, как пристало этой маске - едят, пьют, мочатся, демонстрируют свойственную им вульгарность и т. д. Не подлежит сомнению, что многие венецианцы наряжались Пульчинеллами во время карнавала, но это не обязывало их устраивать театральные представления прямо на улице. Иными словами, здесь, как и на картинах Ватто, есть взаимодействие театрального и «реального» мира, но избранный Гварди троп сильно отличается от того, что использовал Ватто. Вызывающая, прозаическая вульгарность этих стряпающих, пьющих и мочащихся Пульчинелл не имеет ничего общего со сдержанной метафорикой аллегорий Ватто и Лансере. Гварди нацелен не на метафору, а на парадокс: он представляет непосредственное, фронтальное столкновение театра и «реального» мира. Все происходит так, как будто театр во всей своей полноте был изъят из подходящего ему контекста и с бесстыдной грубостью выброшен прямо в «реальную» жизнь, без каких-либо смягчающих приемов, использованных менее циничными предшественниками Гварди. Поэто-

Театр / подмостки мира (*лат.*).

му его картина имеет совершенно иной посыл: он не призывает нас видеть мир как если бы это был театр (как в случае метафоры *theatrum mundi*), нет, он хочет внушить нам, что жизнь - это *и то и другое*: иногда реальная жизнь действительно есть то, чем кажется, а иногда она - грубая комедия в самом буквальном смысле слова. Именно этот разлад, при котором жизнь оборачивается то одним, то другим, придает картине особую пронзительность. Или, если

сформулировать иначе, мир театра (и репрезентаций) есть часть нашей повседневной действительности в самом буквальном смысле, поэтому можно сказать, что репрезентация захватила мир (репрезентируемых). Репрезентация и репрезентируемые здесь взяты вместе, как в случае орнамента рококо, о котором мы поговорим во второй части этой главы. Теперь я вплотную подошел к тому, что в этой картине для меня является важнейшей семантической нестыковкой: подчеркну, это мой личный опыт восприятия, и я прекрасно понимаю, что у других людей может быть совершенно иная эмоциональная реакция. Эта нестыковка связана с чувством скуки и тоски. Во мне его провоцирует жгучее средиземноморское солнце, видимое на заднем плане, но еще не добравшееся до сумеречного переднего, из-за чего мне кажется, что я заперт в узком тупике аркады и не могу вырваться в свободный, настоящий мир, лежащий за ее пределами. Такое чувство усиливают тяжелый, давящий свод аркады и массивная вертикальная стена; этому способствуют и три формальные нестыковки, о которых говорилось выше, также умножающие ощущение невозможности вырваться за пределы тесного пространства, где не пошевелишься и так далеко от залитого солнцем мира, радостей и удовольствий публичной жизни. Кажется, что из этих нестыковок возведены стены темницы для наших чувств, не дающие вырваться за ее пределы.

На картине изображено много движения, это видно по Пульчинеллам на переднем плане, но их действия бесполезны, бесцельны и бессмысленны: такой нам кажется вся наша жизнь, когда мы скучаем. Действительно, как пишет специалист по психо-

377

возвышенный исторический опыт

логии объектных отношений⁸ Кернберг, скука проистекает из временной неспособности войти в осмысленные отношения с внешним миром и его содержанием^{1*}. Это объяснение полностью соответствует тому, что в Античности и в Средние века именовалось «демоном полдня» или «ацедией»¹. Еще важнее общее согласие психологов, что скука всегда является результатом внутреннего конфликта, внутренних «нестыковок», то есть можно сказать, что нестыковки картины направляют наш) реакцию в сторону скуки. Как отметил в первом клиническом исследовании скуки фрейдист Отто Фенихель, скука обычно возникает в результате конфликта между желаниями «Оно» и их отрицанием со стороны «Я». Последнее налагает запрет на те цели, которые могли бы принести удовлетворение «Оно», поэтому в итоге у нас «есть инстинктивное напряжение, но нет инстинктивной цели»¹¹. Такого рода конфликт предполагается величественным безразличием заднего плана каприччо (солнце, церковь, море, корабль) по отношению к навязчивому проявлению «Оно» в Пульчинеллах на переднем плане; в результате возникает давящее сознание, что ты застрял. Показательно и замечание Кернберга, что скука выдает чувство внутренней пустоты, «субъективный опыт пустоты», которое человек обычно пытается скрыть от самого себя, как комментирует Хили, «за необычного рода беспокойством: дети извиваются, взрослые могут буквально корчиться, как в агонии, или же вертеться, ерзать, трястись... безостановочно есть, не испытывая аппетита, или курить сигареты одну за другой»^{1*}. Кроме того, белое облачение Пульчинеллы, вызывающе лишенное столь милых старому порядку украшений, похоже на балахон и выражает внутреннюю пустоту скуки. Необходимо знать, что Пульчинелла символизирует «larva», то есть душу умершего¹², которая, согласно народным поверьям, обречена на вечные бесцельные скитания^{1*}, то есть на постоянную скуку. Не менее примечательно и то, что в комедии дель арте Пульчинелла - самый неопределенный характер, за ним не закреплена четкая роль, и потому он ведет себя то так, то сяк, сердцевина - общий знамена-

378

Глава VII. СУБЪЕКТИВНЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ...

тель - его театральной идентичности так же пуста, как наряд белоснежен¹⁵. Его беспокойная нетерпеливость, постоянное мельтешение, все время меняющиеся занятия, бесконечное обжорство при уже корпулентной фигуре полностью соответствуют только что описанным попыткам подавить скуку преувеличенно возбужденным поведением. В общем, Пульчинелла репрезентирует скуку, и уже в 1628 году Чеччини описывал его как театральный персонаж, «разгоняющий скуку или надолго от нее избавляющий»¹⁶. Ибо можно ли найти лучший способ изгнать скуку, подстрекаемую метафорой *theatrum mundi*, чем объективировать ее и тем самым с помощью скуки выйти за ее пределы?

Именно тут каприччо Гварди открывает нам доступ к тому, что можно было бы назвать «настроением» старого порядка, или, по крайней мере, одним из его «настроений», которое в меньшей степени присуще такому историческому периоду, как старый порядок, чем наши

собственные настроения присущи нам самим. Они образуют рамку, обрамляющую каждый наш жизненный опыт; точно так же это происходит и с историческими периодами. Здесь я хочу напомнить о своем комментарии из третьей главы к понятию исторического опыта у Хейзинги; там было замечено, что мы обычно не столько видим, сколько слышим и чуем объекты исторического опыта. И, конечно, настроение времени - невозможный объект исторического исследования, если придерживаться позитивистского или конструктивистского исторического дискурса, когда все, что можно сказать значимого о прошлом, есть результат дедукции из того, что дано с очевидностью. В таком случае это понятие совершенно безнадежно. Но настроение времени мы можем только слышать, но не видеть, хотя оно не менее реально для нас. Мы можем его слышать, поскольку его воздействие на нас является гораздо более непосредственным, чем воздействие того, что мы способны увидеть в прошлом: видимое от нас удалено, меж тем как слышимые нами звуки раздаются в самих ушах. Таким образом, когда картина - к примеру каприччо Гварди - «резонирует» (восполь-

379

возвышенный ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ
зуемся наиболее подходящей метафорой) в нашем настроении, а наш ум согласуется с тональностью или окраской этого исторического периода, тогда нам удастся максимально к нему приблизиться и мы воистину оказываемся там, где был Флорио в его последнюю, роковую встречу с Венерой. Во введении я говорил именно об этом типе «интеллектуального опыта»; в такой ситуации «настроение» картины способно воздействовать на нас более непосредственно и интенсивно, нежели то, что мы реально на ней *видим*. Здесь мы соприкасаемся с картиной так, как если бы это было музыкальное произведение.

Таким образом, каприччо Гварди, где Пульчинеллы одновременно символизируют скуку и попытку ее преодолеть, переносит нас в самое сердце общественной жизни XVIII века со свойственной ей замороженностью метафорой *theatrum mundi* и с неизбежной скукой от существования, созвучного этой метафоре. Послушаем, что говорит Ричард Сеннетт в своем блестящем труде «Падение публичного человека»:

«Нам остается последний вопрос в изучении публичной сферы в XVIII веке: кем был ее обитатель? В те времена отвечали однозначно: он был актером, он был лицедеем... Два столетия назад образ публичного человека как актера был очень четко определен. То, что тогда об этом говорили так прямо, сослужит нам теперь добрую службу»¹⁷. При старом порядке лицедейство не ограничивалось театром, но было частью поведения на людях, на улице, в кофейнях той эпохи и даже дома. Сложные наряды XVIII века позволяли как женщинам, так и мужчинам использовать одежду как род театрального костюма. Часто человек, независимо от пола, определялся платьем, а расположение мушки на лице указывало на то, какую роль ее обладатель тщится играть на подмостках общества. Высший свет всех европейских столиц - особенно Венеции - обожал маскарады и затейливые переодевания. Таким образом, парадокс Гварди, демонстрирующий смешение обычной жизни и театра, обрел реальность накануне Французской революции.

380

Глава VII. СУБЪЕКТИВНЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ...

Кроме того, как уже в конце XVII века заметил Ларошфуко, крайняя театрализация жизни (достигшая своей высшей точки в Версале) должна порождать во всех неизбежное чувство скуки, поскольку люди оказываются отлучены от своих истинных чувств, так же как актер отлучен от того, кем он является за порогом театра¹⁸. Мари Дюдефан, чей «*ver solitaire*»* (как она обозначала свою скуку) разросся до размеров настоящей депрессии, прекрасно понимала этот механизм: скука - результат подавления эмоций, требуемого общественной жизнью XVIII века (против которого восставал Руссо). Как она писала своей подруге, герцогине де Шуазель: «Скука - утрата чувств и страдание от невозможности без них обойтись»¹⁹. Таково настроение каприччо Гварди, настроение, выраженное здесь с такой необычайной силой, которая позволяет ему преодолеть преграды времени и столетий, отделяющих нас от мира Венеции XVIII века.

ДЕКОНТЕКСТУАЛИЗАЦИЯ И АУТЕНТИЧНОСТЬ

Но какое отношение все это имеет к историческому опыту? Чем отличается мое обсуждение каприччо Гварди от того, что обычно делает историк? Разве такое толкование картины, того, насколько она соответствует традиции, представленной Жилло, Лансере, Патером и Ватто, и роли Пульчинеллы в комедии дель арте, - разве это не то, что мы вправе ожидать от вполне конвенционального «контекстуализирующего» анализа произведения искусства? Разве все это полностью не соответствует тому обращению с живописью, которое могло бы потребовать от нас какое-нибудь

«Erlebnis»** в духе Дильтея? Где же тут сулимые историческим опытом преимущества?

Букв.: «солитер, ленточный червь» (франц.). Кроме того, выражение «avoir le ver solitaire» обозначает ненасытность.

¹ Переживание (нем.).

381

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

Чтобы ответить на этот вопрос, я предлагаю сосредоточиться на том, что для меня при взгляде на это капрично стало «просветом в облаках контекстуализации», если воспользоваться здесь метафорой, примененной в заключительной части предыдущей главы. Мое впечатление от картины включает уже упомянутый контраст между безмятежным спокойствием лагуны на заднем плане, ярким летним солнцем на куполе, напоминающем о том, как велик мир, и показной, суетливой возней Пульчинелл в узком пространстве под аркадой. Особое значение здесь имеет луч солнца внизу на левой части свода аркады: для меня это семантическая сердцевина картины (о том, что этот луч был важен и для Гварди, свидетельствует его присутствие на аналогичной работе, хранящейся в Эрмитаже). Мы должны сами догадаться, что по ходу дня, когда солнце начнет склоняться к горизонту, луч будет становиться все уже; таким образом, луч - это стрелка солнечного диска, объективно и беспристрастно регистрирующая смену дня и ночи, в высшей степени безразличная ко всем человеческим делам и стремлениям, символически воплощенным в занятиях Пульчинелл, которые внизу возятся с готовкой, едой и питьем. Вот что совершенно поразило меня в этом капрично, и этот опыт уничтожил барьеры, отделяющие меня от конца XVIII столетия, когда была создана картина, и вызвал во мне парадоксальное чувство узнавания того, что мне было каким-то образом всегда известно, но оказалось позабыто, и породил ощущение столкновения с чем-то для меня странным и чуждым. Эти аспекты картины сами по себе не представляют какого-либо исторического или художественно-исторического интереса. Чтобы их почувствовать, не требуется обладать знанием истории или истории искусства: не меньшее впечатление они могут произвести на невежественного, но сметливого и наблюдательного ребенка. Более того, историку нет нужды обращать на них внимание, поскольку они ничего не добавляют к художественно-историческому значению картины (если таковое действительно существует*) и носят случайный характер. Они никого не заинте-

382

Глава VII. СУБЪЕКТИВНЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ...

ресуют, если только, как в моем случае, в силу совершенно ирре-levantных причин, не вызовут некий личный резонанс. Возможно, что какой-то смутный и неопределенный детский опыт позволил мне открыться навстречу переживанию именно этой детали картины Гварди. К примеру, не исключено, что во мне (подсознательно) живет воспоминание о такой же солнечной полосе²¹, как на капрично Гварди, на полу одной из комнат дома, где я вырос, и что эта полоса тогда вызвала переживание такой интенсивности, что каким-то неопишуемым образом оно определило настрой личности на всю оставшуюся жизнь. *Но это не вызывает у меня недоверия к собственному прочтению картины; напротив, именно забытое детское переживание дало мне ключ к этой картине, который недоступен другим, такого опыта не имевшим; именно оно дает мне возможность сказать о картине и о воплощенном в ней прошлом то, что другие не заметили.*

Таким образом, хотя эти аспекты картины видимы всем, моя восприимчивость к ним, без сомнения, обусловлена некими подробностями моей личной биографии вроде тех, что были упомянуты. Забытые фрагменты нашего личного опыта могут служить оправданием иным «контекстуальным» объяснениям того, почему мы оказываемся столь странно восприимчивы к тем или иным деталям картины (или текста), которые в глазах других зрителей и читателей порой имеют сугубо второстепенное значение. И как понятно без дополнительных разъяснений, так же обстоит дело и с тем, что мы читали и знаем о том или ином историческом периоде. Но, как было сказано в предшествующей главе, хотя это объясняет, почему вдруг «облака контекста» расходятся и позволяют нам лицезреть прошлое, из этого не следует, что само содержание исторического опыта оказывается замутнено или искажено тем, что делает его возможным. Наперекор общепринятому мнению, наперекор эпистемологическому тезису, что наш опыт сформирован формальной, теоретической, лингвистической, нарративной и исторически предопределенной мыслительной схемой, исторический опыт может избегать таких детер-

383

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

минаций. Тем более что, как мы убедились в разговоре об Эйхен-дорфе, Буркхардте и Беньямине, исторический опыт в них *нуждается и их предполагает*. Только в насквозь историзированном мире, когда прошлое и субъект истории утратят свои очертания и окажутся низведены до уровня простых моментов гадамеровской действенной истории, только тогда станет возможным пробиться сквозь толстую коросту действенной истории и выйти к истории в ее квазиоуменальной наготе. Короста нужна, чтобы было сквозь что пробиваться. *Исторический опыт - это не возвращение к изначальной невинности, к состоянию, предшествовавшему историческому письму как таковому; напротив, его следует расположить после или за пределами исторического письма. Возвышенное выходит на подмостки лишь тогда, когда все уже сказано и сделано; оно не имеет отношения к истокам, основаниям, первопричинам и т. д. Это знак завершения, достижения конца.*

Общепринятое мнение и эпистемологи правы, когда речь идет об элементарных опытных данных, которые

действительно беззащитны перед силой мыслительного шаблона. Но согласование субъекта и объекта исторического опыта возможно лишь в уме, насквозь пропитанном историей, обладающем калейдоскопическим многообразием форм, из которых одна внезапно совпадает с формой самого прошлого. Говоря это, поспешим отвергнуть любые объективистские и субъективистские объяснения того, что происходит в историческом опыте. Анализируя Гадамера, мы пришли к выводу, что в случае исторического опыта субъект и объект растворяются в самом опыте. Каким бы сложным или неестественным нам это ни казалось, нужно расстаться с привычным представлением об объекте (скажем, дереве или картине), который дан субъекту в опыте. В историческом опыте есть лишь опыт; области субъекта и объекта уходят за линию *его* горизонта и моментально утрачивают логическую первоочередность по отношению к опыту. Субъективистское или объективистское изложение исторического опыта совершенно неприемлемо по той простой причине, что и то и другое напрямую противоречит его

384

Глава VII. СУБЪЕКТИВНЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ...

сути. Так что если эта согласованность прошлого и нас, и наших чувств, внезапно реализовалась в историческом опыте и его посредством, то все, что относится к нам и к прошлому, тут же будет поглощено осью, объединяющей прошлое (объект) и настоящее (субъект). В такой момент все, что за пределами этой оси - будь то наше личное прошлое или художественно-исторический контекст обсуждаемой картины, - для нас уже не существует и не имеет смысла. Как следовало из нашего обсуждения прагматистского эстетического опыта (ПЭО), это и есть то, что Дьюи характеризовал как «концентрацию опыта»; то, что подразумевал Бердсли, когда писал об эстетическом опыте, который «сам по себе необычайно полон»²². Есть лишь картина и то, как мы ее переживаем; обе части полностью растворяются друг в друге, как в объятиях Ромео и Джульетты.

Но то, что мы тогда видим через этот просвет в контекстуальных облаках, обрушивается на нас с силой *откровения*, причем откровения неожиданного, к которому мы совершенно не готовы. Отсюда эта убежденность в аутентичности, которой, как полагал Хейзинга, обладает исторический опыт. И здесь я бы предложил определить «аутентичность» согласно тому, что Дьюи и Бердсли связывали с эстетическим опытом: иначе говоря, с его способностью заключать в себе все собственные смысловые источники, обладать «полнотой в себе» и тем самым полной свободой от малейшего намека на смысловую зависимость от контекста. Контекст убивает аутентичность. Если понимать ее так, как только что было предложено, она, конечно, недостижима в так называемых нормальных условиях, то есть при отказе от задаваемого любой эпистемологией различия между субъектом и объектом.

Чтобы это увидеть, обратимся к той роли, которая принадлежит контексту в «нормальных» обстоятельствах. «Обычно», то есть в нашем повседневном или научном опыте и, как правило, даже при нашем общении с прошлым, субъект и объект логически предшествуют опыту. Для такой «нормальной» ситуации характерно систематическое «неравенство» отношений между

385

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

субъектом и объектом - неравенство, при котором один решительно доминирует над другим. Трудно, если вообще возможно, представить ситуацию, при которой субъект и объект обладали бы равной силой. Должен признаться, что мне это не удастся. Однако *сами по себе* субъект и объект не несут ответственности за систематический дисбаланс между ними. Сами по себе эти понятия достаточно гибкие. Субъект способен захватывать немалую часть территории, которую мы предпочли, хотя бы на первый взгляд, отдать объекту: взять, к примеру, нацию или цивилизацию, с которыми я способен идентифицироваться. Или, если обратиться к более внушительному (и тревожному) примеру, вспомним, что, согласно мнению специалистов по массовой психологии, будь то Гюстав Ле Бон, Габриэль Хард или сам Фрейд в «Психологии масс и анализе человеческого я» (1921), личность способна полностью утратить свою идентичность и раствориться в массе. И наоборот, порой объект начинает претендовать на то, что в большей или меньшей мере принято рассматривать как принадлежность субъекта, - тут стоит вспомнить о теле. Итак, сами по себе понятия субъекта и объекта открыты для любого взаимного компромисса. Проблема не в них. В бескомпромиссные идеи *они* превращаются не сами, но из-за контекста. Ибо стоит ему вступить!, те игру и закрепиться за одним из них, он моментально истощается и другой почти до полного уничтожения. Опять-таки, если взять объект - скажем, стол или собственное тело - и начать его кон-текстуализировать, то он немедленно ощутит гигантскую силу тяготения контекста всей физической реальности. И как по мановению руки субъект съжится в лучшем случае до размеров трансцендентного л, а в худшем - растворится в тумане нейрофизиологических данных. А теперь в качестве исходного пункта контекстуализации возьмите субъекта. Оптическая перспектива в такой ситуации может стать первой, пусть и скромной победой субъекта над объектом, но далее настанет очередь науки (и ее языка), потом эпистемологии и, наконец, идеализма, знаменующего конечное торжество субъекта над объектом. И тогда объект утратит

всю свою автономность и все прерогативы. В общем, объект и субъект для нас столь самоочевидные и неизбежные категории не потому, что такова их природа, но потому, что *контексты*, в которых они предстают перед нами, всегда решительно друг другу не соответствуют, друг другу враждебны и взаимно стараются друг друга оттеснить. Можно сказать, что философ, рассматривающий отношения между субъектом и объектом без учета опасных махинаций контекста, подобен человеку, сражающемуся с «Аль-Каидой», не принимая в расчет, кто финансирует международный терроризм*³.

Очевидно, что это имеет последствия для опыта. В заключительной части предшествующей главы я прочертил модель траектории от субъекта к объекту и описал, как в эпистемологии опыт оказывается, так сказать, «раздавлен» между ними: на всю территорию, которая могла быть отдана опыту, претендует либо субъект, либо объект. Когда победу над объектом одерживает субъект и забирает себе часть опыта (или весь целиком), побеждает и контекст, во имя которого субъект вступает в бой с объектом. Это дает нам идеалистический, эпистемологический, герменевтический или деконструктивистский контексту ал изм. Но возможно и обратное, и тогда мы имеем научный, исторический или повседневный контекстуализм. Однако тогда, когда исторический опыт маргинализует и субъект, и объект, он также маргинализует контекст: в отсутствие субъекта и объекта контекст лишен инструментов, необходимых для того, чтобы заставить ощутить свою неотразимую силу. Именно поэтому исторический опыт намного лучше приспособлен к тому, чтобы оказывать сопротивление контексту и контекстуализации, нежели эпистемологический опыт. «Значение ограничено контекстом, но контекст безграничен», - удивительно точно замечает Каллер, когда комментирует Деррида*⁴, этого контекстуалиста *par excellence*. Действительно, как только есть контекст, значение автоматически становится безграничным. Но обратное *не* верно: *есть значение без контекста*. Контекст *имеет* ограничения: это термин, применимый к

миру, в котором наличествуют субъекты и объекты; он лишается смысла и значения, когда есть только опыт, как в случае исторического опыта. А раз исторический опыт далеко не бессмыслен, остается сделать вывод, что *существует* значение вне контекста. Исторический опыт дает нам прорывы возвышенного в сети смысла и контекста. Отсюда аутентичность исторического опыта, столь справедливо и красноречиво провозглашенная Хёйзингой.

СНОВА О СУБЪЕКТИВНОСТИ И ОБЪЕКТИВНОСТИ

Во второй главе мы уже говорили о проблеме субъективности/объективности в связи с интерпретацией текстов; здесь я хотел бы добавить к уже сказанному то, как следует подходить к этой проблеме в контексте (субъективного) исторического опыта. Тем более что избежать этого вопроса трудно: роль, отводимая мной историческому опыту, может навлечь обвинения в субъективизме. Разве я откровенно не полагался на собственное, совершенно личное переживание капрично Гварди, когда говорил о том, что испытал при взгляде на картину? И разве я не проявил полное безразличие к тому, что может означать мое переживание этого капрично в терминах интересубъективной исторической истины? Безусловно: *вот* что я *ощущал*, будучи самим собой, тогда, когда смотрел на это, возможно, не самое значительное полотно. И именно тут это неприметное произведение смогло послужить для меня мостом между настоящим и тем миром старого порядка, который завораживал меня с юношеских лет, всегда оставаясь разновидностью «утраченного мира»²⁵. Именно об этом я хотел поговорить, делая замечания по поводу картины, и скорее всего я сосредоточил внимание на тех ее чертах, которые произвели впечатление, возможно, лишь на меня одного.

Обвинение это одновременно верно и неверно. Верно, поскольку мое рассуждение ставит под вопрос традиционное убеж-

дение, что все мы, историки и ученые, в любых обстоятельствах не должны говорить о себе. Вспомним слова Фрэнсиса Бэкона «de nobis ipsis sileamus»*: он не сказал «de nobis ipsis sileamus»**, поскольку, видимо, считал такое требование столь очевидным, что формулировать его в качестве призыва к ученым было бы бессмысленным педантизмом. Однако при написании истории не всегда очевидно, что «le moi est haïssable»***, как говорят французы. Даже такие научные экстремисты из школы Анналов, как Бродель, Дюби, Вовель и Ле Руа Ладюри, в своих

трудах часто используют слово «я». Хотя, возможно, их «я» - не более чем краткое обозначение того, с чем согласится любой здравомыслящий историк. Как пишет о Ле Руа Ладюри Каррард: «яростное, крайне своевольное и неистово целеустремленное "я", пронизывающее многие суждения "Романского карнавала", принадлежит профессору Коллеж де Франс, который может позволить себе вольности в отношении академических конвенций. Ле Руа Ладюри не был столь смел, когда преподавал в лицее и писал "Крестьян Лангедока"»⁵⁶. Как бы то ни было, в целом историки недоверчиво относятся к докучному, назойливому «я». В этом мое видение исторического опыта приходит в противоречие с объективизмом, теперь почти общепринятой позицией историков и теоретиков истории; в таком случае обвинение в субъективизме, безусловно, справедливо. (Хотя, поспешу добавить, в мои намерения не входит оспаривать объективистские убеждения, присутствующие в повседневной практике исторического описания*⁷.) Но по отношению к историческому опыту это обвинение неверно. Во-первых, эта книга - не трактат по исторической методологии, а попытка прийти к лучшему пониманию понятия опыта, в особенности (возвышенного) исторического опыта. В этом смысле ее можно истолковать как совет историку более серьез-

* «О нас самих молчим» (лат.). - *Здесь и далее: прим. ред.* "Давайте помолчим о нас самих" (лат.). "Я достойно ненавижу" (франц.). - *Здесь и далее: прим. перев.*

389

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

но, нежели принято, относиться к тому, как порой прошлое открывается ему через исторический опыт. Я говорю о том, что в меньшей степени, чем человек, читающий роман или смотрящий на произведение искусства, он может внезапно ощутить, как прошлое напрямую взывает к нему и может находить свой отклик во всем его бытии. Я говорю, что, *если* это произойдет, худшее, что он может сделать, это сказать: «Да, это моя личная реакция на прошлое, на произведение искусства, на роман, на исторический текст, - *но именно поэтому* это никого не должно и не может интересовать». На самом деле все наоборот: его высокообразованные и хорошо обдуманые мнения по поводу произведений искусства и всего другого можно в большей или меньшей степени предсказать, исходя из того, как мы приучены реагировать на произведения искусства и прочее, - и мы все знаем, какими занудными и неинтересными это порой делает исторические работы. В то время как его личная реакция на картину или на какой-либо другой исторический артефакт способна открыть нам нечто другими никогда не замеченное и тем самым изменить наше отношение к данному произведению искусства или к данной части прошлого. Это «нечто» являет себя ему исключительно потому, что он таков, каков есть, и в нем это нечто находит отклик, который не найдет ни в ком другом. Что напоминает слова Ницше о великих философских системах прошлого:

«Мало-помалу для меня выяснилось, чем была до сих пор всякая великая философия: как раз самоисповедью ее творца, чем-то вроде *memoires**, написанных помимо воли и незаметно для самого себя; равным образом для меня выяснилось, что нравственные (или безнравственные) цели составляют в каждой философии подлинное жизненное зерно, из которого каждый раз вырастает целое растение»TM. Более того, для Ницше реальная движущая сила и значение философской системы, то ядро, к которому философы раньше

* Воспоминаний (франц.).

390

Глава VII. СУБЪЕКТИВНЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ...

или позже, но всегда возвращаются, смысл ее существования, независимый от любых поддерживающих его или опровергающих доводов, располагается именно в этом квазинстинктивном измерении. Или, как чуть позже скажет сам Ницше, отсылая к «Золотому ослу» Апулея, «у каждой философии есть пункт, где на сцену выступает "убеждение" ("Uberzeugung") философа, или, языком одной старинной мистерии: "adventavit asinus, pulcher et fortissimus"*²⁴. Эта «убежденность» тоже имеет более глубокий характер, нежели аргументация; иначе говоря, она относится к уровню, *мотивирующему* то, что происходит на уровне дискурсивной аргументации. Это я и имею в виду: великие, ценнейшие исторические прозрения всегда уходят корнями в «непреднамеренные, бессознательные мемуары» историков - я бы сказал, в их *опыт*, - и они лишают себя одного из самых стоящих из доступных им инструментов, когда отказываются использовать их *как историки*. В этих неординарных обстоятельствах я рекомендую историкам скорее доверять *себе*, чем «теории» (и, чтобы добиться этого, позволить себе больше *отдаваться* своим отношениям с прошлым); ибо глубочайшие теории - всего лишь бездна вульгарности по сравнению с самыми обычными людьми и полнотой

их переживания мира. Выводы, которые я предлагаю в этой книге, в вопросах исторической практики не идут дальше такого «modest proposal»** (и я тут, конечно, не имею в виду Свифта). Это предложение невозможно возвести в методологию хотя бы потому, что исторический опыт, как мы видели на примере Хейзинги, внезапно захлестывает историка ч не приходит по заказу. Кроме того, такое обвинение неверно по очень простой причине: нет смысла проецировать понятие субъективности (или же объективности) на исторический опыт. Ибо, как мы уже убедились в предшествующей главе, исторический опыт переносит нас

"Прибыль осел, прекрасный и пресильный» (лат.) - Прим. ред.

"Скромное предложение» (англ.) - выражение, использованное Свифтом в названии известного памфлета, где в качестве борьбы с нищетой предлагается продавать на мясо детей ирландских бедняков. - Прим. пера.

391

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

в область, которую невозможно охарактеризовать в терминах субъекта или объекта. Таким образом, исторический опыт не субъективен и не объективен - и не субъективно-объективен, если вам милы парадоксы.

По сходным причинам не следует считать мое обсуждение исторического опыта еще одной главой и без того увесистого тома эвристики. Эвристика имеет дело с тем, как мы приходим к интуитивному пониманию, способствующему прогрессу знаний. Но здесь важно совсем не это, хотя бы по двум причинам. Во-первых, читателю следует вспомнить о проводимом Хейзингой различии между историческим опытом и спонтанным озарением, которое может стать отправной точкой для нового исторического понимания (так, например *цук это было с его идеей, что позднее Средневековье на севе^*» ; «Спаде Европы было концом, а не началом определенного исторического периода). Последнее, безусловно, может иметь эвристическое значение. Но это не то же самое, что исторический опыт. Эвристика, по сути, представляет собой одну из фаз траектории, ведущей от невежества к интуитивному пониманию и знанию, и оценивается по тому, какой вклад она вносит в это знание. Такова ее роль и функция, и это определяет ее положение в рамках логики научных открытий. Но исторический опыт не просто перевалочный пункт на пути от невежества к знанию; он совершенно самодостаточен и в себе завершен. Обоснованное в пятой главе размежевание исторического опыта от истины должно помешать распространению когнитивных претензий на исторический опыт. Более того, как мы уже видели (в третьей главе) в случае «Осени Средневековья», когда речь шла об отношениях (исторического) опыта и языка, если мы идем от исторического опыта к чему-то другому - скажем, к историческому тексту, - то неизбежно что-то теряем. Таким образом, исторический опыт *сам по себе* есть высшая степень исторической интуиции (как не раз подчеркивал Хейзинга), и что бы мы с ним потом ни делали, потери неизбежны. По ту сторону исторического опыта - в той истории, которую нам в итоге расска-

392

Глава VII. СУБЪЕКТИВНЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ...

зывает историк и которую мы все можем прочесть, - мы видим не завершенность, но неизбежную контаминацию. Хотя само движение за пределы исторического опыта не всегда и не во всех обстоятельствах безнадежно. Так что нам *действительно* необходима некая «негативная эвристика», подсказывающая, как с минимальными потерями перейти от исторического опыта к историческому тексту. «Негативна» же она в том смысле, что должна указывать не как *максимизировать нашу прибыль*, но как *минимизировать потери*. Наконец, следует откровенно признать, что капрично Гварди обладает набором черт, превращающим его в исключительно подходящий объект для прояснения природы исторического опыта. Благодаря этим чертам другие тоже могут уловить то, что я увидел сквозь контекстуальные облака, обычно заслоняющие от нас мир старого порядка. Очевидно, именно поэтому в качестве примера я и выбрал Гварди. Здесь стоит напомнить читателю о формальных и семантических нестыковках, наблюдаемых в этой картине. Как мы видели, с формальной точки зрения даже перспектива, по-видимому, работает на парадокс капрично. Сходная тенденция к парадоксу проявляется и в семантике картины, если учитывать контраст между суестьями на переднем плане Пульчинеллами и бесстрастным солнечным лучом на стене слева.

Парадокс - единственная из всех фигур речи, побуждающая нас отказаться от репрезентации ради того, что она репрезентирует. Возьмем, к примеру, парадокс Токвиля, сравнивающего постреволюционные правительства *и* старый порядок: «Созданные ею (Революцией) правительства более хрупки (plus fragiles), но в сотню раз могущественнее (plus puissants) тех, что она разрушила»*. На уровне репрезентации, то есть используемого Токви-лем языка, здесь наблюдается очевидный парадокс: как может правительство быть одновременно более хрупким и более могущественным, нежели предыдущие? Язык не терпит таких неуклюжих конструкций. Однако если мы бросим взгляд на историческую реальность, то с удивлением обнаружим, что это утверждение *совершенно* верно: постреволюционные правительства *дейст-*

393

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

вительно отличались большей хрупкостью и большим могуществом". Иначе говоря, язык здесь несет в себе безошибочные признаки собственной недостаточности: в случае парадокса язык используется для передачи послания, которому уже нельзя доверять, поэтому нам необходимо выйти за его пределы, к самому миру.

Язык сделал все, что мог, и грациозно прощается с нами, признавая, что это единственное, что он может для

нас сделать, оставляя нас справляться собственными силами. *Язык здесь служит подобием туннеля, побуждал нас заглянуть внутрь и сфокусироваться на том, что находится в конце или, точнее, уже за его пределами, то есть в самой реальности, - точно так же, как туннель аркады Гварди направляет наш взгляд на лагуну. Это общая черта парадокса и возвышенного: в обоих случаях наши познавательные инструменты, будь то язык или эпистемологические схемы, демонстрируют собственную неадекватность, а в результате мы оказываемся лицом к лицу с самой реальностью; это непосредственная и прямая встреча с реальностью, без помощи тех категорий, на которые мы привыкли полагаться в осмыслении мира.* Очевидно, что эта черта парадокса также обнаруживается у сенситивистов вроде Ван Дейсселя, о которых шла речь в третьей главе: они *тоже* искали язык, который бы аннулировал язык.

Итак, эти формальные и семантические структуры капрично Гварди полностью совпадают с тем, что является определяющей чертой исторического опыта, - и это объясняет, почему эта картина оказывается превосходным примером для иллюстрации исторического опыта (и почему другие примеры, как правило, не столь поучительны). Благодаря формальным и семантическим нестыковкам капрично Гварди приближает исторический опыт к тому, чем обычно является опыт, то есть к тому, на что мы способны, если установить правильную связь с объектом опыта. Капрично Гварди - объект, достигающий редкого результата, так как делает исторический опыт поддающимся повторению и «интерсубъективным». Но, как правило, формальные черты исторического опыта не столь точно совпадают с его содержанием. «Как правило», исторический опыт (прошу прощения за это не-

394

Глава VII. СУБЪЕКТИВНЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ...

ловкое сочетание слов) лишен интерсубъективного измерения и имеет куда более личный характер. Не так, полагаю, обстоит дело с примером, о котором речь пойдет ниже. В этом случае автобиографический уклон будет более выраженным, нежели при обсуждении капрично Гварди. Признаюсь, автобиографический стиль вызывает у меня чувство неловкости, но нужно иметь смелость применить на практике то, что проповедуешь. Перейдем к делу.

ОПЫТ И ВООБРАЖЕНИЕ

Я был болезненным ребенком: с каким-то извращенным упорством я перебрал весь длинный список болезней, к которым склонны дети, повторно возвращаясь к некоторым пунктам, словно стремясь убедиться, что ничего не забыл или случайно не пропустил. Частый постельный режим отрывал меня от мира, а потому родители разрешали мне перемещаться вместе с постелью по всему дому; нередко это путешествие приводило меня в их спальню. Но несмотря на постоянные болезни, я был живым ребенком. И я помню, как, лежа в спальне у родителей, я с тоской думал, что в этот момент мои друзья плавают или играют в снегу. Это болезненное сознание, что я исключен из игр моих школьных товарищей, стимулировало во мне интенсивное чувство скуки. А скука, как мы убедились, говоря о капрично Гварди, есть чувство, максимально приближающее нас к природе пещей. Скука временно приостанавливает наше взаимодействие с миром: эта остановка позволяет реальности показать свою истинную природу, не окрашенную и не нарушенную нашими интересами и занятиями^{3*}.

Обуреваемый скукой, я часто бывал странен заморожен цветным рисунком на занавесках, висевших в спальне родителей. Я убежден, что между скукой и этой замороженностью существует интимная связь. На первый взгляд это может показаться парадоксальным, поскольку скука, по-видимому, отгораживает нас от реальности и всего того, что в ней происходит, тогда как заворо-

395

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

женность (английское «fascination») очевидным образом происходит от латинского слова «fascies», то есть связка, пучок) указывает на взаимную связь субъекта и объекта. Таким образом, скука и замороженность сперва кажутся диаметрально разнонаправленными. Однако парадокс исчезает, стоит распознать в замороженности томительное предвестие грядущего слияния субъекта и объекта *и отсутствие* страстного желания, чтобы оно исполнилось. Очевидно, что в состоянии замороженности такое желание может быть необычайно сильным именно потому, что заложенное в нем обещание еще не исполнено. А это провоцирует сознание недостижимости объекта и, таким образом, скуки. Мы никогда не бываем более восприимчивы к желанию слиться с реальностью (источник замороженности) *и* к ее конечной недоступности (что порождает скуку), чем в те моменты, когда это слияние кажется близким, неизбежным и естественным. К примеру, что должен был почувствовать Нарцисс, когда как «замороженный» смотрел на свое собственное отражение в воде: что отделяет субъект от объекта, когда объект - это отражение самого субъекта? Но предельная близость оборачивается предельной недоступностью. Отсюда меланхолическое выражение скуки на лице Нарцисса Караваджо, о котором столь проникательно писал в своей книге Мике БалTM.

Недавно мне удалось понять природу собственной замороженности. Запоздалое откровение пришло, когда я прочитал следующий пассаж из книги Скратона о музыкальной эстетике: «Взять хотя бы растительную лепнину в готической архитектуре. Без сомнения, она имеет

громадное эстетическое значение: используя лепные украшения, готический архитектор мог преобразить камень, сделав его столь же полным света и движения, как дерево летом. Но в окончательном виде постройки ничто не напоминает о листьях... То же самое можно сказать о стилизованных изображениях цветов на платье или на обоях. Существует гигантская разница между рисунком на обоях и отдельным изображением, даже

396

Глава VII. СУБЪЕКТИВНЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ...

если они выглядят совершенно идентично. Обои не призывают задуматься об изображенных на них цветах. Но если один из них поместить в рамку и поставить подпись, то немедленно он станет для нас уже не частью орнамента, но цветком, требующим именно такого понимания»³⁴. Как мне кажется, Скратон делает здесь очень глубокое замечание по поводу того, что является неотъемлемой частью опыта декорирования. По его словам, мы можем двояко обращаться с растительным орнаментом: воспринимать стилизованные листья и цветы либо как изображения реальных растений, либо просто как орнамент на обоях, вне зависимости от того, что конкретно на нем изображено и к чему этот рисунок отсылает. В первом случае мы как наблюдатели располагаемся где-то на траектории между настоящим цветком (объектом репрезентации) и его изображением (репрезентацией); в последнем же цветы полностью лишены репрезентационного содержания и начинают свободно взаимодействовать друг с другом. Формы переплетаются и обретают новый смысл - смысл, который в равной мере может быть обусловлен как формой изображенных цветов, так и негативным пространством между ними - иначе говоря, фоном или любым заинтересовавшим нас аспектом обоев. Новый смысл способен выкристаллизовываться даже вокруг изъянов обоев или штор, таких как пятно или дырка, при условии, что эти случайные характеристики вступят во взаимодействие с орнаментом.

И дело не в том, что мы видим одно гам, где привыкли видеть другое: скажем, утку вместо кролика или, как на таблице Рорша-ха, лицо, превращающееся в корабль, или наоборот. В такого рода случаях мы просто накладываем новую схему на то, что видим. Здесь же воображение освобождается от всех предшествующих схем: мы более не спрашиваем себя, *на что похоже* орнамент. Воображение предоставлено самому себе, оно свободно играет - по мнению Канта, это свойственно воображению, когда отсутствует понятие, регулирующее его взаимодействие с рассудком. По словам Краутера, в таких случаях воображение обладает необычно-

397

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

венной свободой, действуя как «творец произвольных форм возможных созерцаний»³⁵.

Иначе говоря, обычно мы распознаем то, что видим (в качестве цветов, людей и т. д.); вещи, видимые нами по отдельности, мы распределяем сперва *по роду*, к которому принадлежит тот или иной объект, затем *по свойствам*, характерным для данного образца, и тем самым отличаем его от других представителей этого же рода. Секрет рисунка с уткой-кроликом и роршахского теста в том, что их можно разложить на два или более привычных шаблона. Но сами шаблоны изначально присутствуют в голове смотрящего: смысл теста Роршаха в том и состоял, чтобы выявить то, что уже живет в сознании. Однако когда в случае обойного орнамента мы говорим о почти полном слиянии субъекта и объекта, то речь идет о привычных шаблонах, которые не применяются, а вырабатываются,

Я полагаю, что это - максимальная из доступных нам степеней приближения к опыту как таковому, к состоянию полной открытости перед тем, что предлагают нам чувства: ибо ни реальный мир, ни наше восприятие его не подгоняются под уже существующие шаблоны. По-видимому, можно найти психологическое объяснение этому столь странному положению вещей. Возможно, законы психологии могут прояснить, почему у нас порой случаются подобные моменты квазихайдеггериянской восприимчивости к *aktheia** мира. Но при этом уверенность в открытости ослабляется до степени простой иллюзии. Это был бы неверный вывод. Мы можем к нему прийти, лишь приняв следующие предпосылки: 1) существует *единственный* способ видеть реальность, и можно обнаружить в ней только *один* шаблон, 2) который определяется и закрепляется законами когнитивной психологии. Только согласившись с этими двумя допущениями, можно показать, что мы ошибочно приняли открытость за психологическую детерминированность. Однако такого рода допущения следует отвергнуть

* Истина, непотаенность (*др.-греч.*) - Прим. ред.

398

Глава VII. СУБЪЕКТИВНЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ...

как кодификацию заблуждений психологов, что мир таков, каким мы его видим в силу нашего психологического склада.

В итоге тот способ видения, который имеет в виду Скратон, предполагает совершенно свободную игру воображения. В сравнении с тем, как мы обычно воспринимаем реальность, он странно парадоксален. С одной стороны, мы освобождаемся от шаблонов и структур, которые заставляют нас видеть реальность так,

а не иначе, и теперь она может открыть нам свои квазиоуменальные качества. С другой - нам приходится диагностировать полную субъективность восприятия, ибо в нашем видении ничто не направляет, не подсказывает и не определяет свободную игру воображения. Такое состояние субъективности больше удаляет нас от воспринимаемого объекта, нежели самое жестко структурированное восприятие. Ибо тут стоит согласиться с Кантом: работа таких когнитивных структур отнюдь не исключает возможности познания объективной реальности. Иными словами, с когнитивной точки зрения мы неизменно срываемся, когда кажется, что цель близка. С одной стороны, свобода воображения способна приблизить нас к реальности и ее непосредственному опыту, с другой - она же лишает нас того, что позволяет ей закрепить или твердо удержать объект. Таким образом, большая объективность открывает путь большей субъективности, и наоборот. Когда мы начинаем понимать эту тревожную диалектику, то видим, что тем дальше отдалеемся от объекта, чем ближе к нему приближаемся. И отворачиваемся прочь *в скуке*: ибо каком может быть наша реакция, если реальность скрывается от нас в тот момент, когда должна была перед нами раскрыться? Такова глубокая истина, которой учит нас история Нарцисса, только что нами помянутая, Нарцисса, столь трогательно сублимировавшего скуку своим превращением в цветок. Такова связь между свободой воображения и парадоксами опыта. Пользуясь кантовской терминологией, возвышенное (в котором и проявляются парадоксы опыта) не пробуждает в нас сознание нашей собственной свободы и нравственного назначе-

399

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

ния. Происходит обратное: свобода есть результат нашего опыта возвышенного равнодушия реальности ко всем категориям и структурам, которые мы столь ревностно и бесполезно на нее на-
кладываем.

ОРНАМЕНТ

До сих пор речь шла об орнаменте и о его способности растворять структуры и конвенции, определяющие наше видение мира. Надеюсь, что мои автобиографические экскурсы в предыдущем разделе хотя бы отчасти помогли читателю убедиться, что орнамент - куда более интересная категория, нежели это допускается современным расхожим мнением.

«Орнамент - преступление», - многие твердят вслед за Адольфом Лоосом, ибо орнамент утаивает суть, а это - преступление против искусства, которое, наоборот, призвано ее выявлять. Конечно, Лоосу прекрасно известны соблазнительные качества орнамента, та власть, которую он над нами имеет. В своем знаменитом обличении орнамента Лоос готов признать, что даже самые «примитивные» народы, например папуасы, покрывают все - свои тела, лодки и их рули - декоративной татуировкой⁴⁶. По его мнению, страсть к декорированию столь же типично человеческое свойство, как сексуальное желание. Именно это признание побуждает нас спросить себя, в какой мере следует рассматривать его нападки на орнамент как следствие все тех же глубинных импульсов, скрытых за страстью папуасов к орнаменту. Или, если воспользоваться совсем провокационной формулировкой: разве отрицание Лоосом орнамента не панегирик «орнаменту в отсутствие орнамента», нежели атака на него, каковой она стремится выглядеть? Действительно, Лоосу свойственно явное *эстетическое* предпочтение предметов, подчеркнуто лишенных орнамента. Как пишет Рикверт: «Как я намереваюсь показать, его пристрастие к гладким и дорогим предметам было бессознательным

400

Глава VII. СУБЪЕКТИВНЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ...

желанием, затем рационализированным»³⁷. Лоос отнюдь не кальвинист от эстетики, с болью в сердце отвергающий орнамент из-за его притягательности, способной отвлечь наше внимание от сути вещей. Он был способен любить красивые предметы не менее «примитивных» папуасов (или нас самих), но лишь при условии, что они оставались медекорированными. Просто его привлекала декоративность отсутствия декоративности. А раз можно показать, что даже этот прототипический ненавистник декоративности был чувствителен к ее обаянию, мы должны постараться взглянуть на нее без обычного снисходительного презрения. Поэтому я согласен с гадамеровской реабилитацией декоративности:

«Следуют приблизительно такие аргументы: то, что только декоративно, - это не искусство гения, а художественное ремесло. Оно подчинено тому, что призвано украсить как средство, и поэтому, подобно всякому средству, подчиненному определенной цели, может быть заменено другим соответствующим цели средством. Оно не участвует в создании уникальности произведения искусства... Достаточно в этой связи вспомнить, что украшение, декорум, по своему первоначальному смыслу - это прекрасное вообще. Это древнее понимание полезно возродить»³⁸. Тем не менее эстетическое предпочтение недекорированных предметов не позволило Лоосу увидеть тайны орнамента и декорирования. Чтобы прийти к их пониманию, рассмотрим гравюру

Берена конца XVII века (см. рисунок 1³⁹). Гравюра представляет нам элегантно расположенные гротески. Здесь важно напомнить, что гротеск показывает нам то, что в реальности не существует, но не противоречит законам логики⁴⁰. К примеру, в гротеске человек может быть скрещен с животным или растением (см. рисунок 2⁴¹); такие существа не противоречат логике (в отличие оттого, что мы видим на гравюрах Эшера⁴²), хотя, по фактической случайности, таких существ в мире нет. Таким образом, в гротеске воплощается кантовская свободная игра воображения, о ко-

401
возвышенный ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

торой я говорил в предыдущем разделе. С одной стороны, гротеск намеренно не нарушает рамки «феноменальной» реальности, тщательно следуя законам перспективы и иллюзии, которые характерны для ее восприятия нами. С другой, гротеск - изображение создания, реально не существующего, плод свободной игры нашего воображения. В этом смысле гротеск визуализирует юмовское различие между эмпирическими законами и логикой: логика соблюдена, но результат не совпадает с тем, что эмпирически представлено в нашем мире.

Если теперь мы снова обратимся к гравюре Берена, то увидим любопытную сложность, связанную с тем, что только что было сказано по поводу гротеска. Даже беглый осмотр убеждает, что в ней есть две части или два элемента. Бауэр различает их следующим образом:

«В центре гротеска находится маленький храм Любви - это одновременно и тема гравюры, и ее изобразительный сгусток. Но своей графической артикуляцией он отличается от окружающего гротескного орнамента благодаря тяжелым, оттененным, живописным формам. Можно сказать, что это - по-настоящему предмет, предназначенный для изображения. Иными словами, полностью отличающийся от окружающего его орнамента из гротесков. Последний, в отличие от храма, расположен не в трехмерном пространстве, хотя некоторые его натуралистические мотивы, скажем, путти или животные, показаны как бы сквозь трехмерную призму. И этот орнамент организует двухмерное пространство страницы»⁴⁴.

Таким образом, центр гравюры - храм - по замыслу гравера должен восприниматься нами как изображение или репрезентация *реального*, хотя и воображаемого храма, который *можно* возвести в реальном трехмерном мире так, как это изображено. Очевидно, что все совершенно по-другому в случае богато разработанного обрамления. Хотя «эффекты реальности» здесь столь же многочисленны - взять хотя бы тени и намек на перспективность

402

Глава VII. СУБЪЕКТИВНЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ...

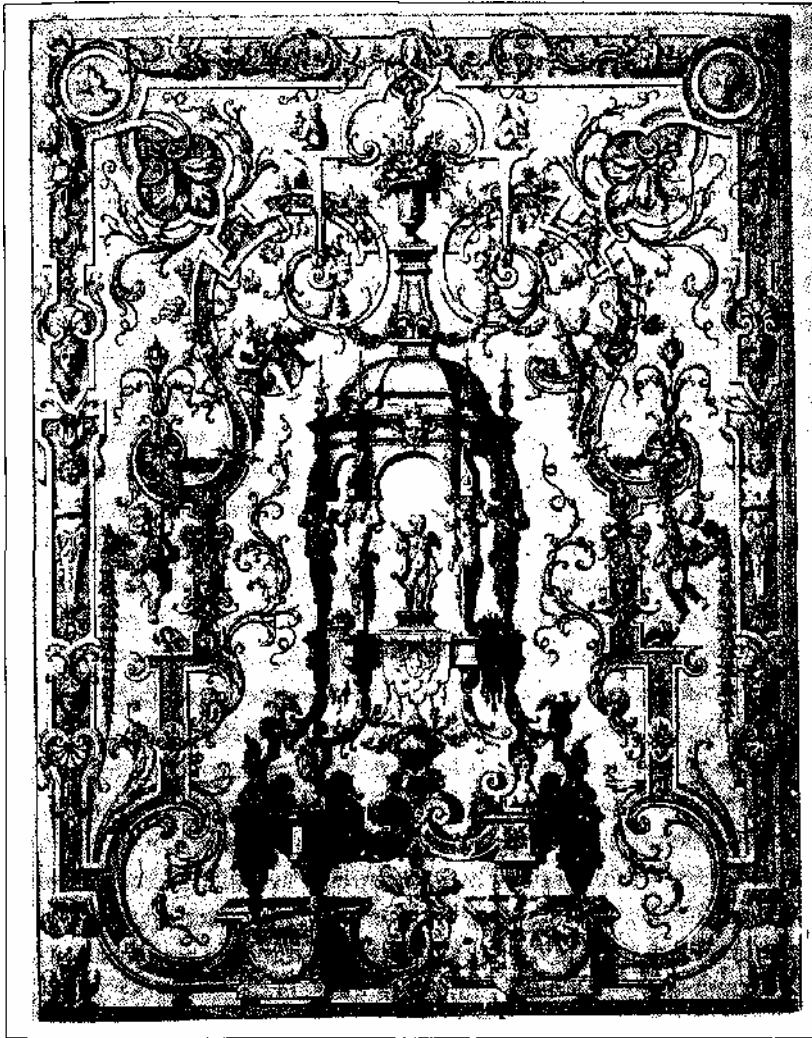


Рис. 1

нижнего края, - очевидно, что орнаментальное обрамление не является изображением трехмерного мира. Оно именно то, чем является, - просто гравюра, и это выдуманное изображение не создает иллюзии чего-то иного. Мы прочно укоренены в двухмерном пространстве самого изображения - и только. Как Бауэр ко-

403

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

Рис.2



ротко определяет статус гротескного орнамента: «его логика -логика изображения, репрезентации, но это логика свободных форм, которые сами по себе являются объектами, а не репрезентацией объектов»⁴⁴. Нам привычна конвенция, согласно которой картина представляет трехмерный мир, обрамленный рамой. И уже общепринятым стало представление, что рама связана с семантикой картины. Как убедительно показано в знаменитой работе Майера Шапиро, рама - это куда больше, нежели бесполезное украшение, каким может сперва показаться: она вносит действенный, даже сущностный вклад в производство смысла картины или рисунка. Ибо играет роль

«немиметического» элемента картины, сообщающего нам, как следует понимать ее миметические компоненты. Рама создает такой эффект, четко отделяя картину от трехмерного пространства, в котором находится зритель. Тем самым она вынуждает нас видеть картину не так, как мы видим окружающий мир; делает нас восприимчивыми к ее иллюзионизму, заставляющему воспринимать двухмерный объект как трехмерный. Рама побуждает нас видеть глубину изображения, воспринимаемую как различие между передним и задним планом, что вносит существенный вклад в смысл картины как таковой⁴⁵.

Но в гравюре Берена в этом соотношении между рамой и тем, что она обрамляет, есть некоторая странность. Прежде всего, на

404
Глава VII. СУБЪЕКТИВНЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ...

гравюре *одновременно* представлена *и* картина (изображение храма), *и* рама (обрамление из гротесков вокруг храма). Получается, что она содержит собственную раму, что в ней *равно* присутствует и двухмерное, и (иллюзорное) трехмерное пространство. Поэтому особый интерес представляет структура, поддерживающая храм. Она покоится на четырех ножках, которые, в свой черед, опираются на поверхность двух столов, являющихся частью орнаментального обрамления. Дальние левая и правая ножки должны бы располагаться *за* двумя передними, однако они намеренно нарисованы так, как будто находятся по обе стороны от них (в реальности такая структура неизбежно завалилась бы либо вперед, либо назад)^{46*}. Такой эшеровский эффект (рисунок 3), невозможный в реальном трехмерном пространстве, сопровождает переход от центра картины к орнаментальному обрамлению. Его можно истолковать как репрезентацию перехода от двухмерного пространства орнаментального обрамления к (иллюзорному) трехмерному пространству центрального изображения. В таком качестве этот переходный мотив имеет решающее значение для гравюры в целом: она казалась бы лишенной логики, если бы не учитывала разницу между двухмерным и трехмерным пространством и если не представила переход от одного к другому. Конечно, Верен мог бы устроить так, чтобы центральное изображение никак не соприкасалось с орнаментальным обрамлением, - тогда мы бы могли представить, что переход от двухмерности к трехмерности молчаливо и незаметно происходит в пустом пространстве, окружающем центральное изображение. Но раз центральное изображение *врастает* обрамление, этот переход неизбежно должен быть как-то где-то обозначен.

Но это еще не все. Представим, что мы вынимаем эту гравюру из книги или из портфолио, где ее обнаружили, чтобы повесить на стену. Нам придется вставить ее в раму, причем, чтобы избежать противоречия с орнаментальным обрамлением гравюры, мы выберем гладкую, лишенную украшений раму. Последняя, если вспомнить тезис Шапино, нам столь же необходима, как и в более ординарных случаях. Ибо гравюра представляет нечто -

405
ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

переход от двухмерного к трехмерному измерению (или наоборот, в зависимости от того, идем ли мы от центра к обрамлению или от обрамления к центру), - не являющееся частью трехмерного мира, в котором мы живем. (Это справедливо и по отношению к (иллюзорному) трехмерному пространству центрального изображения.) Короче говоря, гравюра представляет изменение измерения; *изменение измерения является* ее предметом, точно так же как предметом портрета является портретируемый. Поэтому она нуждается в раме, чтобы позволить нам перейти от «обычной» реальности, очевидным образом свободной от изменений измерений, к пространству картины, где они происходят. Иными словами, рама обозначает различие между «реально происходящим изменением измерения» и «изображением изменения измерения»: внутри рамы мы имеем изменение измерения *как таковое*, тогда как гравюра в целом (т. е. центральное изображение плюс обрамление) есть *изображение* изменения измерения. И эта глубокая философская разница между двумя уровнями - объектным и метауровнем - создается рамой картины.

Рис.3



406

Глава VII. СУБЪЕКТИВНЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ...

Прекрасно. Но представим, что орнаментальное обрамление внутри гравюры будет заменено гладкой, лишенной украшений рамой (ее изображением). Не буду касаться вопроса, что произойдет с эшеровской путаницей измерений в точке соприкосновения центрального изображения и обрамления, в этом глубоко двусмысленном пространстве ниже храма. Полученный результат будет неудобоваримым или даже полностью разрушит общий смысл гравюры. Ибо тогда она будет представлять только храм, а не переход из двухмерного в трехмерное пространство (и наоборот), делающий ее столь притягательной. Следовательно, чтобы изобразить такого рода изменение измерения, нам не обойтись без орнаментального обрамления (если мы заменим его гладкой, лишенной украшений рамой, то исказим смысл гравюры). Это чрезвычайно важно. Ибо в той степени, в какой подобное изменение измерения является свойством *всех* (фигуративных) репрезентаций реальности и *все* фигуративные картины, помимо прочих изображаемых ими вещей, его представляют, *любая* картина нуждается не просто в раме (тезис Шапиро), но в *декорированном* обрамлении. Им невозможно пренебречь. Гладкие рамы уместны только тогда, когда картина тяготеет к собственному центру и, так сказать, избегает краев: чаще всего это происходит с портретами.

Итак, гравюра Берена есть репрезентация изменения измерения, и в этом отношении она представляет то, что является свойством любой картины или рисунка. Гравюра может произвести такое изменение измерения лишь при условии формального сходства между центральным изображением и компонентами орнаментального обрамления. Без формальной преемственности обрамление будет функционировать как «обычная» рама: в этом качестве она, безусловно, *осуществит* переход от обычного пространства к пространству картины или рисунка, однако нельзя будет сказать, что она его *репрезентирует*. И так обстоит дело со всеми живописными репрезентациями реальности. В «обычных» картинах и рисунках этот береновский уровень орнаментального

407

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

обрамления молчаливо ассимилируется рамой картины. Можно утверждать, что, в свой черед, гравюра Берена представляет орнаментальную раму (ее тайну). И эффекты, которых мы ожидаем от рамы, зависят от наличия в ней (орнаментальных) вариаций на тему того, что можно найти в «реальном» мире, а также формального сходства между «реально» изображенными вещами и орнаментом обрамления.

РОКАЙЛЬ КАК ПРЕДСТАВИМАЯ РЕАЛЬНОСТЬ

Я начал свой автобиографический экскурс с рассказа о завораживавших меня узорах, обнаруженных в цветочном орнаменте занавесок, которые висели в спальне родителей. Я не знаю, есть ли здесь непосредственная связь, но через несколько лет я всерьез увлекся орнаментом рококо. Опытный резчик по дереву научил меня его основам. До сих пор в минуты бездеятельности или скуки я начинаю набрасывать мотивы рококо. И до сих пор я считаю рокайль квинтэссенцией декоративного стиля, непревзойденной по элегантности и логике форм. Это убеждение внушило мне глубокое отвращение к югендстилю, который представляется мне

дурацкой, вульгарной, отталкивающей карикатурой на аристократическую элегантность рококо. Основным источником вдохновения для обоих стилей служат растительные формы, но сколь различные! Сравнить хотя бы слабые, поникшие, вытянутые цветки югендстиля с полными жизни, компактными формами орнамента рококо. Свойственное рококо тонкое равновесие между имитацией и свободной игрой растительных форм совершенно отсутствует в югендстиле. В той мере, в какой орнамент отличается от «настоящих» вещей - а это относится к любому хорошему орнаменту, - такое отличие должно демонстрировать свободу воображения художника, а не создавать впечатление, что тут поработал дурной рисовальщик.

408

Глава VII. СУБЪЕКТИВНЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ...



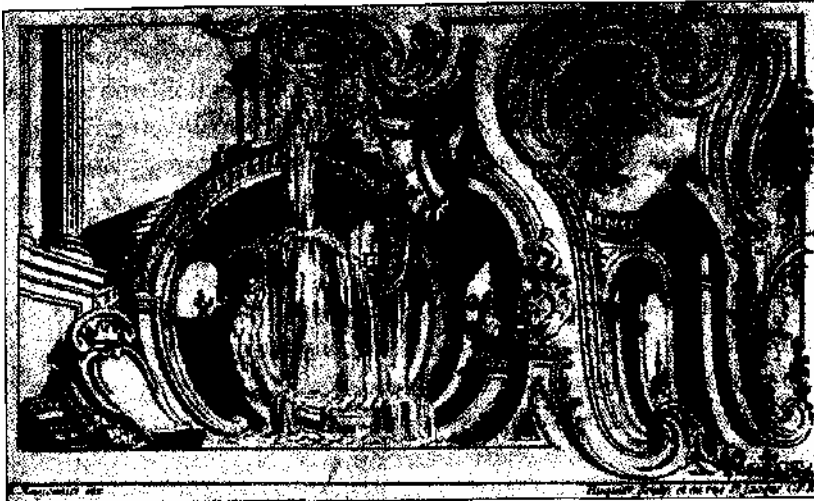
приятно и изобретательно отклоняться от реальности, при этом изображая ее в собственном *стиле*. Ибо стиль способен сделать репрезентацию интереснее того, что она представляет, а воображаемую реальность - более многозначительной, нежели обычная. Вот тут югендстиль безусловно проигрывает: можно предпочесть арабеску рококо настоящему цветку (см. рисунок 4⁴⁷), но настоящие цветы бесконечно лучше своих бледных югендстиль-ских двойников.

В книге, которая, видимо, остается л) чшим трудом на эту тему, Бауэр разъясняет эволюцию стиля рококо на примечательном примере (рисунок 5^{4а}), анализируя гравюру из «Книги орнаментов и рисунков» (1734) Жюста-Орелл Мейссонье^{4а}. Считается, что ее выход в свет был одним из важнейших событий в истории орнамента рококо. Если сравнить эту гравюру с только что разобранным гравюрой Берена, то, по словам Бауэра, друг от друга их более всего отличает соотношение центрального рисунка и орнамента. На гравюре Берена они четко разграничены, что, как я старался показать, играет важную роль для семантики изображе-

Рис. 4

409

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ



ния. На гравюре Мейссонье орнаментальные формы проникают в центр изображения, они утрачивают чисто декоративный статус и *сами* превращаются в потенциальный предмет репрезентации. В этом смысле показательна орнаментальная линия, идущая сверху вниз от центра к правому краю картины. Наверху и внизу окружающий ее орнамент рококо становится частью обрамления. Но, между прочим, обрамление как таковое здесь минимально декоративно: по большей части это просто прямая (!) линия. Трудно найти нечто более отличное от детализированного гротескного орнамента Берена. Но не менее важно и то, что, когда эта прямая линия начинает перегибаться и закручиваться, она становится *и* частью ограничительной линии гравюры, *и* частью изображенной на ней архитектуры. Уровни репрезентируемого и репрезентации оказываются намеренно перепутаны.

Статус орнамента на гравюре Мейссонье порой неопределен. Очевидно, что лестница слева и портик справа являются изображением какой-то странной выдуманной архитектуры: но что сказать о двух верхних С-образных завитках? Невозможно определить, являются ли они частью архитектурного комплекса или просто орнаментом. Это создает необычный эффект, ра-

410
Глава VII. СУБЪЕКТИВНЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ...

нее, по-видимому, в изобразительных репрезентациях не использовавшийся. Обычно бывает довольно просто установить различие между способом репрезентации (картина, гравюра и т. д.) и ее объектом («настоящий» пейзаж, архитектурное сооружение и пр.). Вспомним хотя бы расписанный Микеланджело потолок Сикстинской капеллы. Все, что в живописном изображении реальности представляет (философский) интерес, может быть сформулировано в терминах различия. Но в случае гравюры Мейссонье нам приходится учитывать и формальные характеристики репрезентации. Эта гравюра - не просто репрезентация (воображаемого) архитектурного ансамбля (как в случае «обычных» изображений). Тут нам приходится различать *два* уровня репрезентации: уровень картины как репрезентации некоторого предмета (черта, общая для всех картин) и тот уровень, где поверхность гравюры провокационным и парадоксальным образом смешивается с репрезентацией. Получается, что, рассказывая нам о (воображаемом) предмете репрезентации, гравюра рассказывает и о себе самой.

Для того чтобы вполне оценить истинную смелость этой «инвенции» (воспользуемся подходящим риторическим термином), следует указать, что ее нет даже в работах величайшего последователя стиля рококо нидерландского графика Морица Эшера (1898-1972)⁵⁰. Ибо когда Эшер играет с репрезентацией пространства, он всегда делает это *в рамках* своих картин, никогда не втягивая в нее сами рамки. Его обыгрывание пространства неизменно заканчивается, когда мы доходим до рамки, внутрь которой он помещает свои головокружительные парадоксы, как будто стремясь предотвратить заражение ими «реального» мира. Мейссонье, а до него Ватто⁵¹ никогда этого не боялись. Возможно, это объясняется тем, что гравюры Эшера призваны быть «приближением к бесконечности»⁵²: они предлагают нам экстраполировать пространственные эксперименты Эшера за пределы гравюры, а не объективировать их с помощью рамки. Вас побуждают включиться в пространство, образец которого

411

возвышенный исторический опыт

представлен на гравюре, а не выйти за его пределы, дабы обрести удобную точку зрения, помогающую объективировать это пространство, сделать его предметом обсуждения и анализа.

Иначе говоря, эти гравюры являются образчиками некоего пространственного парадокса, но при этом они избегают вводить тот уровень или даже на него намекать, где подобный парадокс может стать предметом размышления и репрезентации. Саморефлексия им не свойственна. Однако, как я сейчас покажу, когда художник рококо играет с пространством, это всегда приводит к его свертыванию, к возведению вокруг него воображаемой ограды.

Если выразить эту же мысль при помощи иного словаря, эше-ровская игра с пространством «тоталитарна», она провозглашает некоторую универсальную истину, тогда как его предшественники по стилю рококо создавали «собственные», личные миры, внутри которых их передвижение не было ничем ограничено. Или скажем так: Эшер играет «всерьез», тогда как для художника рококо это игра и ничего более⁵³.

Бауэр так подводит итог поразительным достижениям Мейссонье:

«Для Ватто картина - все еще репрезентация представи-мой (representable) реальности. Мейссонье, ЛаЖу, Мондон идут дальше. Теперь вся реальность становится орнаментом, или, точнее, гротеск оказывается достоин репрезентации. Это возможно лишь при условии, что репрезентация более не претендует быть репрезентацией представимой реальности. И в основном это не вопрос предмета репрезентации. Ибо до начала XVIII века классические боги и Аркадия считались реальностью. Скорее, это вопрос концепции искусства. В XVIII веке маньеристский круг вновь замыкается, искусство начинает отсылать к искусству и делает себя своим собственным предметом»⁵⁴.

Орнамент захватывает представимую реальность, но при этом изменяет и собственную природу, и природу реальности.

412

Глава VII. СУБЪЕКТИВНЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ...

Из простого украшения он преобразуется в реальность, столь же реальную, как настоящие деревья или дворцовая архитектура, и в результате этого повышения статуса декоративные формы становятся таким же потенциальным объектом репрезентации, как «нормальные», видимые нами предметы. Очевидно, это не может не оказывать влияния на реальность. Теперь она вынуждена приспособливаться к странным формам орнамента рококо. Отсюда эта сбивающая с толку смесь небольших размеров орнамента и более крупных пропорций природных объектов или архитектурных строений, когда наблюдатель не знает, имеет ли он дело с монументальным макромиром или с микроскопическими миниатюрами. По этому поводу Бауэр очень точно говорит о «микро-макро» двусмысленности искусства рококо⁵⁵.

Тем не менее, если представимой природе пришлось теперь делить свое место с орнаментом, то это неудобство она компенсировала свободой форм, ранее принадлежавшей только орнаменту. В представимой «объективной» природе стали возможны и приемлемы формы, ранее свойственные лишь искусственному миру орнамента. Теперь мы можем заимствовать лучшее из тех форм, что дает нам природа, и из тех, что рождаются играми орнамента.

Поэтому невозможно сказать, кто из этого процесса вышел победителем, а кто - побежденным: орнамент или реальность. Вероятно, лучше всего будет выразиться так: рококо представляет нам синтез двух логик - одной, свойственной орнаменту, и другой, относящейся к представимой реальности, - причем то, что запрещено одной, становится возможным и приемлемым благодаря другой. Таким образом, появляется возможность *нового* воображаемого мира - мира, чья чистая эlegantность достигается благодаря трансценденции абсурда, чего он отнюдь не скрывает.

Ностальгическая эlegantность полотен Ватто открывает свою глубинную логику посредством такой, на первый взгляд совершенно пустой, игры с пространством.

413

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

СМЫСЛ РОКОКО

Мы пока не касались еще одного важного аспекта декоративного стиля рококо. Исследователи порой говорят о «грамматике декора-тивности»[^], тем самым предполагая, что украшения и орнамент состоят из некоего количества закрепленных и постоянных конвенций, варьирующихся художниками и архитекторами. Очевидный образец такого рода - дорические, ионические и коринфские колонны. Можно также вспомнить листья аканта, стилизованные листья лотоса в египетских орнаментах, формы четвертного валика (ovolo-mouldings) и арабески. Чаще всего орнаментальные мотивы действительно восходят к органическим и растительным формам; Гете даже считал это необходимым условием для создания удачного орнамента⁵⁷. Столетие спустя эта точка зрения легла в основу внушительного каталога декоративных форм Алоиса Ригля:

«Все искусства, включая декоративное, неизбежно связаны с природой. Все формы искусства

основаны на природных моделях. Это относится не только к тем случаям, когда они похожи на свои прототипы, но и тогда, когда они радикально изменены человеком, создавшим их для практического использования или ради чистого удовольствия»⁵⁸. Эти элементарные органические формы возможно систематизировать. Попытки провести подобную систематизацию уже предпринимались такими художниками, как Дюрер и Хогарт. Дюрер предлагал редуцировать орнаментальные формы до трех элементарных геометрических фигур: линии, круга и S-образного завитка. То же самое он проделал и с буквами алфавита, тем самым внося неожиданный оттенок в идею «грамматики орнамента»: если буквы - элементарные компоненты языка, использующиеся для передачи смысла, то орнаментальный смысл обладает собственным «алфавитом» из трех простых геометрических форм. Хогарт пошел другим путем, более отвечающим философским вкусам его времени, и систематизировал орнамент, исходя из чувств, которые тот вызывал у зрителяTM.

414

Глава VII. СУБЪЕКТИВНЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ...

Но как бы мы ни совершенствовали дюреровский способ каталогизирования орнаментальных форм, очевидно, что рококо добавило к этому списку новый, заключительный пункт. «Рококо было последним по-настоящему оригинальным добавлением к западному репертуару орнаментальных форм»¹¹⁰, - утверждает Бауэр. И, как я надеюсь показать чуть ниже, рококо оказалось его наиболее изощренным и тонким приобретением.

Дело здесь вот в чем. Решающей характеристикой любого орнамента рококо считается S-образный изгиб. В архитектуре, изображенной на гравюрах Мейссонье, множество S-образных завитков, как и в орнаментах, соединяющих центральное изображение с рамкой. S-образные формы рококо нередко смешивают с двусторчатыми раковинами, фигурировавшими уже в декоре XVI века. Однако от двусторчатых раковин их отличает вызывающая асимметричность: в орнаменте рококо один конец S-образного завитка, закручивающийся внутрь, всегда меньше, чем второй. И для того чтобы это отличие появилось, искривление завитка перед одним концом всегда чуть иное, нежели у другого. Когда мы сравниваем S-образные завитки рококо с их предшественниками в барочном орнаменте, эта асимметрия особенно очевидна. Симметрия - непреложный закон орнамента барокко и стиля Людовика XIV⁸¹: стоит вспомнить обреченный вздох госпожи де Ментенон: «В конце концов нам и умирать придется симметрично». Симметрия - орнаментальный контрапункт к иерархическому устройству общества эпохи Людовика XIV, чему ярким примером служит Версаль, описанный у Сеч-Симона.

Но асимметрия рококо отнюдь не случайна. Напротив, даже если мы неспособны это объяснить, нам обычно кажется, что эти S-образные завитки совершенно «уместны» и именно таковы, какими им полагается быть. Когда речь идет о дюреровских линиях, кругах и эллипсах или о симметричных мотивах других орнаментальных форм, чувство удовлетворения легко оправдать: в большинстве случаев достаточно обратиться к геометрии. Но в случае S-образных завитков ощущение совершенства обусловле-

415

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

но причудливым сочетанием большой свободы в выборе изгиба и абсолютной уверенности в том, что он вышел «правильно» или «неправильно». Свобода в данном случае нарушает правила. Эти завитки отнюдь не произвольны и, по-видимому, воплощают некие правила, природу которых мы не можем определить (не исключено, что тут уместна была бы помощь изобретательного математика)⁴³. В той мере, в какой эту игру системы правил и свободы можно спроецировать на этику, есть искушение спросить себя: каким образом тайна завитков рококо могла бы стать объяснением или примером природы свободного, нравственного поступка? Должны ли S-образные изгибы заставить нас задуматься над этикой, вдохновляемой эстетикой? И если да, то можно ли интерпретировать свойственную S-образным завиткам инверсию правил и эстетической свободы как визуальный аналог свободы по ту сторону правил?

Следует отметить еще одно свойство S-образных завитков. Как я уже сказал, один из их концов всегда отличается своими пропорциями от другого. Это создает иллюзию глубины, как будто один (большой) конец S-образного завитка был ближе к нам, чем другой (меньший). Таким образом, S-образные формы рококо в большей мере предполагают глубину и трехмерность, нежели линии, круги и S-образные кривые из более ранней орнаментальной «грамматики» (к этому мы сейчас вернемся). Иллюзии глубины сопутствует намек на движение, текучесть: смотрим ли мы на орнамент, интерьер, алтарные украшения в стиле рококо, у нас всегда создается впечатление, что

их компоненты были схвачены в момент движения, которое сейчас продолжится. Трудно объяснить, каким образом достигается этот эффект, но любой, кто бывал в баварских церквях эпохи рококо, таких как Фирценхайлиген или Вискирхе (самая из них красивая), поймет, о чем я говорю. И если вспомнить, что любое движение происходит во времени, то нам придется признать, что С-образные завитки рококо, в отличие от предшествующих им орнаментальных «грамматик», действительно являют нам четырехмерный мир, в

416

Глава VII. СУБЪЕКТИВНЫЙ **ИСТОРИЧЕСКИЙ** ОПЫТ...

котором мы живем, где есть длина, ширина, глубина и время. И если ньютоновская наука внушила Просвещению веру в возможность овладеть пространством и временем, то орнамент рококо - художественное выражение этой веры.

Это становится очевидным, если мы применим еще один способ категоризации орнамента к С-образным формам рококо. Прочитую Версина:

«В соответствии с двумя основополагающими импульсами орнамента, разнообразные орнаментальные формы могут быть распределены по двум большим группам: те, что подразумевают ритмичное, без конца и начала, повторение одного действия, и те, что подразумевают завершенный орнаментальный организм, чья связность имеет динамическую природу... К последней категории относятся также простейшие автономные орнаменты... преобладающие в искусстве рококо»¹⁹.

Таким образом, существует некая разновидность «ритмического» орнамента, без конца и без начала, которая тем самым напоминает о беспредельности (вспомним геометрический стиль ранних греческих амфор), а также «органический» орнамент, склонный замыкаться на себе самом. На первый взгляд кажется, что первый гораздо смелее второго, поскольку тот предполагает замкнутый мир, а этот, по-видимому, тяготеет к открытому. Но это интуитивное ощущение обманчиво, как можно догадаться хотя бы потому, что ритмический орнамент старше и примитивнее органического. Суть дела проясняется, если понять, что первый послушно заполняет необходимое пространство, как если бы он был заказан именно для него; тогда как последний сам формирует пространство. Именно таков обычный эффект орнамента рококо: если мы посмотрим на рисунок 6, на композицию и форму предметов, изображенных внутри картуша, то увидим, что пространство, в котором они располагаются, вынуждено приспособляться к обрамлению в стиле рококо и к тому, как это обрамление размещает предме-

417

ВОЗВЫШЕННЫЙ **ИСТОРИЧЕСКИЙ** ОПЫТ

Рис.6



ты внутри картуша[^]. В этом контексте весьма показательны концы С-образного завитка. Кажется, что проходящая рядом линия, или усики предшествующего орнамента - которые, в принципе, могли бы закручиваться бесконечно, - С-образным завитком стянуты вместе и свернуты внутрь. Такое свертывание бесконечно длинной линии (или усиков) редуцирует беспредельность до масштаба, который мы, конечные существа, можем охватить одним взглядом. Таким образом, С-образные

418

Глава VII. СУБЪЕКТИВНЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ...

формы предполагают победу над пространством и бесконечностью.

Это и открывает нам «смысл» орнамента рококо. Его первый шаг вел от орнаментального обрамления к репрезентируемой реальности. Орнамент рококо представляет вторжение орнамента в реальность: предметы представимой реальности теперь вынуждены приноравливаться к орнаменту. Орнамент, если можно так выразиться, вытесняет сам себя, делается частью реальности - и, парадоксальным образом, исчезает именно тогда, когда становится всем. В этом смысле рококо - вершина и одновременно гибель орнамента. С этой точки зрения Лоос и его современные последователи отнюдь не недруги орнамента, как им хотелось бы казаться; напротив, их надо рассматривать как подлинных наследников (логики) орнамента рококо. Яркий тому пример - лоосовский проект здания для «Чикаго трибюн» 1923 года: если орнамент рококо оборачивается архитектурными конструкциями, то Лоос придает своему зданию форму огромной дорической колонны. Этот проект являет нам Лооса в роли Мейссонье XX столетия⁶⁵. Но, сделав следующий шаг, орнамент рококо завладел самим пространством, приручил его и сделал пригодным для существования людей новой эры в истории западной цивилизации. Орнамент рококо возвещает и выражает просвещенческий оптимизм и уверенность в том, что науки позволят нам победить мир природы. В этом заключается его смысл и интерес. Как мы видели, именно так происходит на гравюре Мейссонье: орнамент оставляет плоскостное изображение и вторгается в трехмерное пространство. Буквально это же происходит с великолепным орнаментом, которому баварские церкви, выполненные в стиле рококо, обязаны своей заслуженной славой. Под нашими пальцами пространство обретает плоть, и радость от прикосновения к нему наполняет нас ожиданием настоящего праздника. В этом смысле орнамент рококо - это (гомеопатическое) лекарство от чувства скуки и отчужденности от реальности.

419

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

ЧУВСТВА И НАСТРОЕНИЯ КАК ЛОКУС ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА

Именно это меня и завораживает в орнаменте рококо. Помимо красоты и того особого места, которое он занимает в истории орнамента, для меня он представляет и выражает целый мир чувств и настроений. И этот мир находит во мне глубочайший отклик не только в силу природы этих настроений, но благодаря их калейдоскопическому взаимодействию - как в случае перехода от скуки к вовлеченности в жизнь, - в котором повторяется нечто известное мне по собственному опыту. Или же я смог опознать в себе это нечто лишь после того, как заметил его в калейдоскопическом взаимодействии настроений прошлого: парадоксальным образом, обратное тут не менее истинно. Прошлое (объект) и настоящее (субъект) сливаются тут в чистом опыте, в опыте, лишенном субъекта, - это очевидно, поскольку субъект опыта так легко перемещается из прошлого в настоящее и наоборот.

Субъект опыта, способный на такие резкие перемещения, должен быть легче перышка и, таким образом, лишен какого-либо содержания. Это совсем не трудно истолковать. Как чудесно разъяснил Больнов, чувства и настроения относятся к самым элементарным, базовым категориям человеческого существования: «На самом нижнем ярусе, в основании всей нашей психики располагаются "ощущения от жизни" или "настроения". Они представляют наипростейшую и изначальнейшую форму, в которой человеческая жизнь - уже каким-то определенным образом, с какой-то уже сложившейся оценкой и позицией - узнает себя самое»⁶⁶.

В другом месте он предлагает нам согласиться с парадоксом, что наши чувства и настроения, с одной стороны, составляют основу нашей психической жизни, а с другой - отличаются крайней мимолетностью и непостоянством". Чувства и настроения проникают повсюду и окрашивают весь наш опыт. Этим

420

Глава VII. СУБЪЕКТИВНЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ...

они отличаются от таких эмоций, как радость или страх, которые обычно имеют объект⁶⁸. Чувства и настроения, напротив, не имеют объекта; можно даже утверждать, что они предшествуют дифференциации между «я» и миром, между субъектом и объектом: «В наших настроениях мир еще не стал миром объектов» («Die Welt ist in der Stimmung noch nicht gegenstandlich geworden»). И Больнов цитирует С. Штрассера, который утверждает, что «в настроениях как таковых не существует "я", объектов, границ между собой и миром объектов. Или же можно сказать, что границы "я" особым образом растворяются и исчезают. "Я" и мир включены в нераздельную общность опыта. Настроения - это одновременное переживание себя и мира»⁶⁹. Поэтому чувства и настроения имеют естественную связь с (историческим) опытом, о котором идет речь в этой книге; можно сказать, что возвышенный исторический опыт предпочитает проявлять себя в подобных чувствах и настроениях.

Но и после окончательного разделения субъекта и объекта, «я» и мира, чувства и настроения не утрачивают своей силы. Напротив, они продолжают «окрашивать» наше переживание мира. Однако вместо «цвета» нам стоило бы говорить о «тональности», в которой мы переживаем мир. В качестве примера здесь стоит взять немецкое слово «Stimmung», обозначающее настроение. Этимологически оно родственно «Stimme» («голос») и заставляет думать о настройке инструмента - скажем, пианино или скрипки - и о тональности, в котором сочинена та или иная музыкальная композиция. Поэтому мы вправе согласиться с метким наблюдением Новалиса: «das Wort Stimmung deutet auf musikalische Seelenverhältnisse» («Слово "Stimmung" наводит на мысль о музыкальном складе души»)⁷⁰.

Устанавливаемая Новалисом связь между настроением и музыкой может прояснить еще одно свойство настроения. Тональность, в котором написана та или иная композиция, не несет в себе информации ни о ее музыкальном содержании, ни о *стиле*. Бах, Моцарт, Шопен и многие другие писали композиции в до-мажоре, ми-миноре и так далее. В определенном смысле тональность даже

421

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

меньше сообщает о композиции, нежели ее стиль; получается, что, с одной стороны, тональность - более четко определяемое понятие, нежели музыкальное содержание или стиль, а с другой - оно еще менее содержательно, нежели каждое из них. Именно поэтому практически *что угодно* может быть музыкально высказано в одной тональности, за исключением того, что выражено в *другой*.

Если перенести это наблюдение на мир чувств и настроений, то мы увидим, что они лишены содержания или склонности к определенной форме, которую мы связываем со *стилем*.

Из этого проистекают два следствия. Чувства и настроения не порождаются «объектами эмоции» - событиями, предметами, людьми и прочими вещами, вызывающими у нас те или иные эмоциональные реакции. Они им предшествуют, так же как тональность предшествует музыкальному сочинению. Но они - тот пейзаж, на фоне которого будет развиваться наша эмоциональная жизнь, которую можно представить как набор лакун, трещин, местных скоплений или же как матрицы внутри сети, в которой настроения ткуют нашу эмоциональную жизнь. Кроме того, настроения и ощущения в буквальном смысле слова *почти ничто* - и, в этих терминах, «почти ничто» не позволяет нам передвигаться по временному и экзистенциальному пространству, обычно

разграничивающему прошлое и настоящее. Именно поэтому они определяют предпочтительное место для перехода от прошлого к настоящему (и наоборот). Ибо как только на сцену выходит содержание или форма, или стиль, вместе с ними появляется временная «тяжесть», благосклонная либо к прошлому (объекту), либо к настоящему (субъекту), и двери между прошлым и настоящим тихо, но неумолимо закрываются. Исторический опыт - отзвук, который «музыка прошлого», его настроения и ощущения могут вызвать в историке, чей ум оказался выражен в той же тональности. Это возвышенное сочетание исключительной легкости и всепронизывающего характера позволяет настроениям и ощущениям вызывать отзвук на протяжении столетий. Опять-таки как тут не восхититься Хейзингой, открывшим эту связь между историческим опытом и музыкой!

422

Глава VII. СУБЪЕКТИВНЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ...

В своей столь мало теперь ценимой книге «Закат Европы» Освальд Шпенглер говорит об искусстве и орнаменте рококо, страстным ценителем которого он был, как и я. Чтобы правильно понять его высказывания по поводу рококо, их следует рассматривать на фоне одного из основных положений книги: науки, в особенности математика, не столь далеки от искусства и культуры того или иного исторического периода, как мы привыкли думать. В качестве иллюстрации этого тезиса Шпенглер предлагает обратиться к архитектуре. К примеру, он утверждает, что греческие храмы отражают греческое неприятие чистой математики, не ориентированной на связь с реальностью. Ибо, с точки зрения греков, математика всегда должна помнить о своих истоках, которые будто бы уходят в «das Greifbar-Sinnliche», то есть в то, что мы можем испытать и потрогать⁷¹; греческие математики никогда не желали оперировать комплексными или воображаемыми числами (например, такими как $i=V-1$). Это объясняет «массивность» греческих храмов, их склонность к замыканию пространства; храм делает пространство однородным и почти осязаемым, оно не стремится выйти за свои пределы. С другой стороны, готический собор своей формой и украшениями выражает преодоление рамок осязаемого; в нем и в сложностях позднеготического орнамента есть намек на бесконечность, на попытку уйти от того, что можно ухватить руками. Неожиданным образом, Шпенглер также связывает это с историей математики, утверждая, что позднее Средневековье обзавелось таким «outillage mental»* (как мы сказали бы теперь), которое сделало возможным л готическую архитектуру, и первые подходы к бесконечно малым величинам, открытым три века спустя (Шпенглер здесь имеет в виду Кузанца). И в архитектуре, и в орнаменте форма как таковая обретает автономию, эмансипируется от осязаемого, что было глубоко чуждо греческой мысли, - и эта автономия формы соответствует освобождению математиче-

Мыслительным аппаратом (франц.). - Здесь и далее: прим, перев.

423

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

ской мысли от реалистических допущений, единодушно принимавшихся греческими математиками. Но окончательная победа математического формализма над математикой, еще дорожившей своей связью с осязаемым, будет достигнута лишь Ньютоном и Лейбницем. И здесь снова Шпенглер видит многозначительную взаимосвязь математики и искусства того времени, продолжавшуюся в течение приблизительно одного или двух десятилетий и нашедшую свое особое выражение в украшениях и архитектуре рококо:

«На фасадах дворцов и церквей чувственно чистые линии становятся как бы недействительными. Вместо ясных координат флорентийско-римской диспозиции колонн и расчленения этажей обнаруживаются "инфинитезимальные" элементы вибрирующих и вздувающихся частей здания, волют, картушей. Конструкция исчезает в изобилии декоративного - математически говоря, функционального; колонны и пилястры, соединенные в группы и пучки, прорезывают фронтоны и, лишая глаз точки опоры, створяются и рассыпаются; плоскости стен, потолков, этажей размываются в потоке штукатурной лепки и орнаментов, исчезают и распадаются под действием красочных световых эффектов. Но и сам свет, режущийся над этим миром форм зрелого барокко - от Бернини около 1650 года до рококо в Дрездене, Вене, Париже, - становится чисто музыкальным элементом. Дрезденский Цвингер - это симфония. Вместе с математикой также и архитектура разложилась в XVIII столетии в мир форм музыкального характера»⁷¹. Добавим к этому несколько замечаний. Прежде всего, позднеготический орнамент не раз сравнивался с орнаментом рококо; и тот и другой обвиняют в злоупотреблении свободной игрой, угрожающей разлучить орнамент с тем, что он призван украшать. Благодаря Шпенглеру мы видим, что это и справедливо, и несправедливо. В нашем контексте эта параллель между эмансипацией математической мысли от осязаемого и свободной игрой форм в орнаменте готики и рококо чрезвычайно полезна. Действительно, форма (мате-

424

Глава VII. СУБЪЕКТИВНЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ...

магическая или орнаментальная) теперь освобождается от своего содержания. Это напоминает состояние отчуждения от мира, которое мы ранее связали со скукой. В этом смысле обвинение искусство рококо в пустой игре формами безусловно справедливо. Но это - не последнее слово. Вспомним о математике. Математика тоже являет нам свободную игру форм и уход от мира; но при том - она один из ярчайших примеров разгона перед прыжком (как говорит французская пословица, «*gesculer pour mieux sauter*»*), который можно обнаружить в истории человечества. Ибо практическое приложение математики в науке и технологии дало нам беспрецедентную власть над миром. Математика представляет уход, отчуждение от мира, но в итоге она приводит к такому погружению, проникновению в мир, какое без нее нельзя было бы вообразить. Выше я пытался представить весьма схожую историю орнамента рококо. Поэтому так же и искусство рококо возвращает нас к реальности и служит оправданием скуки - и поэтому столь модное сейчас презрение к искусству рококо несправедливо или, по крайней мере, основано на заблуждении.

Кроме того, что более важно в контексте нынешнего обсуждения, в шпенглеровской аргументации, касающейся роли математики в культуре, можно различить попытку выйти за пределы вопросов стиля; иначе говоря, попытку добраться до более глубинного уровня, нежели стиль как таковой, по отношению к которому стиль - не более чем поверхностная манифестация. Именно поэтому он так интересовался математикой античности, Средневековья и периода рококо (не следует забывать, что Шпенглер, до того как начал размышлять об истории и о безрадостных перспективах Запада, был математиком). Как он сам писал: «Стиль культуры в первую очередь выражается в мире чисел, а не в том, как последний применяется в науке»⁷⁴. Иначе говоря, за стилем той или иной культуры мы обнаруживаем мир чисел и математики - и в этом смысле математика для Шпенглера была выражением примерно того же, о

«Отступить, чтоб лучше прыгнуть» (франц.).

425

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

чем мы говорили выше, обозначая это как «чувства и настроения определенного периода». Коль скоро эти чувства и настроения, как мы видели, так же лишены материального содержания, как и математика, то в этом параллелизме есть некая теоретическая красота.

Избрав проводником Шпенглера, мы будем вынуждены признать вероятное наличие глубинной связи между чувствами и настроениями XVIII столетия, выразившимися в орнаменте рококо, и его громкими успехами в математике и науке. Теперь мы готовы увидеть, что орнамент рококо отражает просвещенческое настроение открытия физического мира, празднует победу современного человека над физической реальностью, которой так гордилось Просвещение. Поэтому физиков эпохи Просвещения не смущал орнамент рококо, красовавшийся на их инструментах, что теперь нам кажется трогательным или смешным. Назначение этих инструментов было такой же частью просвещенческой концепции мира, как и украшавший их орнамент. Мир просвещенческой науки можно обнаружить в орнаменте рококо в неменьшей степени, чем в сочинениях Ньютона, Эйлера, Бернулли или Д'Аламбера, В Харлеме в музее Тейлера посетители могут восхищаться электрификационной машиной, выстроенной (с огромными затратами) амстердамским мастером по изготовлению инструментов Джоном Касбертсоном между 1783 и 1786 годами⁷⁴. Этот гигантский, возможно, один из самых впечатляющих научных инструментов, созданных в XVIII столетии, способен завораживать даже те поколения, что, подобно нашему, привыкли к циклотронам и радиотелескопам. Но трудно сказать, что здесь производит большее впечатление: прорывная способность имитировать возвышенное - вспышки молний или элегантность и красота украшений. В конечном итоге, нам следует воздержаться от того, чтобы противопоставлять науку и орнамент: здесь они все еще являются видоизменениями друг друга. И наконец, вспомним, что приведенная нами цитата из Шпенглера была полна отсылок к музыке. Иначе и не могло быть. Ибо разве музыка не располагается где-то посередине тра-

426

Глава VII. СУБЪЕКТИВНЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ...

ектории, ведущей от математики к чувствам и настроениям? Все три области - математика, музыка и чувства с настроениями - строго формалистичны и лишены материального содержания. Именно поэтому они оказываются пунктами одной траектории. Но музыка успешно соединяет математику с чувством. Поэтому мы можем позволить себе такую итоговую формулу: в историческом опыте историк может расслышать «музыку прошлого» - такая формула скорее всего пришлась бы по душе Хейзинге.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Тем не менее не математика или музыка, но картины Ван дер Вейдена, Ван Эйка и других дали

Хейзинге исторический опыт позднего Средневековья. В этой главе мы обсуждали примеры, заимствованные из визуальных искусств, которые позволяют прийти к лучшему пониманию исторического опыта. Конечно, совсем не случайно, что произведение искусства может столь эффективно пробуждать исторический опыт и служит лучшим проводником для его понимания, нежели математика (надеюсь, меня извинят, если я сейчас не буду касаться музыки). Ибо между нашим переживанием искусства и описываемым историческим опытом существует близкое сходство. Все действительно важное в эстетическом опыте связано с тем, что происходит между произведением искусства и нами; стоит нам от прямого взаимодействия с произведением искусства углубиться либо в него, либо в самих себя, как (объектив л-стский или субъективистский) контекст окажется на первом плане, положив конец подлинно эстетическому опыту. Точно так же и с историческим опытом: мы переживаем прошлое так, как способны переживать произведение искусства. В обоих случаях нам требуется оставаться «на поверхности», не поддаваясь соблазну искать более глубокие основы того, что мы видим и переживаем, будь то на стороне субъекта или на стороне объекта. Истина здесь не играет никакой роли.

427

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

Последнее утверждение не должно быть неверно истолковано. Прежде всего, оно не бросает нас в объятия иррационализма или скептицизма; его назначение - подчеркнуть, что в данном случае опыт не имеет познавательной функции. Однако, если кто-то будет упорно настаивать на связи между (историческим) опытом и истиной, то я без всяких колебаний скажу, что исторический опыт - не слуга, а проводник истины. Историописание, берущее себе в повадыри истину, напоминает советскую экономику, пытавшуюся создать экономический порядок на основе планирования, что привело к парадоксальному результату: чем строже становилось планирование, тем больше было беспорядка. Так же и с историописанием, где исключительная сосредоточенность на истине может в конечном счете выставить всю дисциплину в смешном виде, заставив ее отвечать на вопросы, которые ни один разумный человек никогда не задаст. И если в экономике мы должны искать *juste milieu** между свободой и планированием, то такова должна быть наша цель и при написании истории - *juste milieu* между истиной и опытом, где избыток одного элемента нуждается в дополнительном внедрении другого.

Не исключено, что это именно та ситуация, в которой сегодня оказалось историописание⁷⁵. Стоит только вспомнить, что оно представляло собой в XIX веке: тогда незначительное (по сравнению с нынешним) число историков занималось изучением еще неисследованного океана истории. Сегодня ситуация в большей или меньшей степени обратная: гигантские армии историков переворачивают каждый камешек, доставшийся нам от прошлого. Большая часть «белых пятен», еще оставшихся на картах истории во времена Ранке, теперь тщательно - порой *ad nauseam*** - исследована и нанесена на карты. Можно сказать, что у нас слишком мало прошлого для такого количества историков. Нетрудно догадаться, что это значит для историописания и для той роли, которую играет в нем исторический опыт. Представим себе дискуссию между ис-

* Золотая середина (франц.). ** До тошноты (лат.).

428

Глава VII. СУБЪЕКТИВНЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ...

ториками XIX столетия - скажем, между Мишле, Ламартином и То-квилем - по поводу Французской революции. Мы сразу увидим, что их изложения этого события были столь идиосинкратичны, что совместная дискуссия была бы весьма трудна, даже невозможна. Только допуская существование «объективной», общей для всех исторической реальности, мы можем более или менее соизмерять и сравнивать их репрезентации революции. Это как если бы люди в разных позах стояли перед зеркалом: только допуская существование некой фиксированной реальности, отражающейся в зеркале, они могут обсуждать то, что там видят, и строить предположения по поводу того, как видимое одним согласуется с тем, что видят другие. Итак, когда сравнительно немногочисленные историки исследуют еще в целом неизученное прошлое, немудрено, что они испытывают сильное побуждение «закрепить» прошлое, думать о нем как о чем-то солидном и объективно данном.

Все прямо наоборот, когда современным армиям историков требуется открыть нечто новое в прошлом, на протяжении десятилетий, если не столетий, тщательно исследованном их предшественниками. У них появляется неодолимое стремление растворить солидное, объективное прошлое до состояния неопределенного тумана, не имеющего закреплённых и четко узнаваемых контуров. Только тогда они получают возможность соревноваться с предшественниками и открывать в прошлом нечто ранее незамеченное. Но из-за того, что такое прошлое распадается на миллион бессвязных фрагментов, возникает необходимость «закрепить» субъект. Теперь призрака исторического солипсизма и несоизмеримости можно избежать лишь при условии строгой регламентации исторического субъекта,

его языка, используемых им теорий, академических институтов, в которых он работает, и т. д. Это объясняет, почему наиболее честолюбивые из современных историков в надежде сказать что-нибудь новое стали приверженцами теории. Не прошлое, но теория стала тем зеркалом, в котором историки узнают себя и друг друга. И на протяжении более тридцати лет теория оставалась наиболее эффективным средством закрепления субъекта.

429

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

Пока небольшое число теорий оставалось в моде, закрепление субъекта с помощью теории было успешной альтернативой на ту пору безнадежно устаревшей стратегии закрепления исторического объекта. Однако быстрое умножение теорий привело нас к этапу, когда теория не закрепляет, а лишь способствует растворению субъекта. Если имеется множество теорий, соревнующихся в способе закрепления субъекта, то результатом этого может быть только его открепление. И в самом деле, теперь мы живем в эпоху, когда, по-видимому, каждый ученый располагает собственной эпистемологической моделью понимания прошлого (такого рода ситуация была ярко описана Хайдеггером в работе «Время картины мира»), что автоматически означает конец эры «теории» и традиционной эпистемологии. На сцену выходит исторический опыт. Как мы увидели в заключении предшествующей главы, опыт должен располагаться на траектории между субъектом и объектом. Кроме того, мы постарались доказать, что традиционная эпистемология ставила целью распределить между субъектом и объектом весь мир философа, так чтобы опыт не играл больше уже никакой роли. Но если обе стратегии - и закрепление объекта, и закрепление субъекта - завели нас в тупик, то остается один выход: обратиться к (историческому) опыту и увидеть в умножении теорий 1) отказ от теоретического универсализма и соответственно 2) приветствие в адрес личного опыта прошлого, который есть, \ каждого историка. Тем самым поворот в сторону исторического опыта может считаться естественным результатом развития историописания на протяжении последних полутора веков.

ГЛАВА VIII ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ¹

*Забуть не может сердце
Не созерцая то,
что им отвергнуто.*

Эмили Дикинсон. «Стихотворениях, № 1560*
У Клее есть картина под названием «Angelas Now-s».
На ней изображен ангел, выглядящий так, словно он
готовится расстаться с чем-то, на что пристально смотрит.
Глаза его широко раскрыты, рот округлен, а крылья
расправлены. Так должен выглядеть ангел истории. Его лик
обращен к прошлому.

Вальтер Беньямин. «О понятии истории»**

В течение многих лет Канту послушно служил преданный Лампе. Но в один несчастливый день Лампе не смог справиться с искушением и стащил что-то из господского дома. Он был немедленно уволен своим хозяином, для которого собственность была священна ничуть не меньше, чем категорический императив. И все-таки Канту не давала покоя его римская *severitas****, и он продолжал волноваться о своем бедном Лампе. Чтобы избавиться от этого весьма нежелательного проявления *Nezgwng*****, он прикрепил над столом небольшую записочку с ошеломляющим текстом: «Lampe vergessen» - «забыть Лампе». Есть что-то трогательное в наивности этого величайшего из философов², принуждающего себя «не забыть забыть Лампе». Ибо очевидно, что тот, кто требует от себя забыть, признается, что помнит. Или, как однажды сказал Ион Элстер, «предписание "забудь это" требует усилия, которое может только сильнее запечатлеть в памяти то, "то надлежит забыть»*.

* *The heart cannot forget Unless it contemplate What it declines.*

Emily Dickinson. Complete Poems, № 1560. Перевод М.С. Неклюдовой. - *Здесь и далее: прим, перев.*

** Перевод С. Ромашко. Цит. по: Беньямин В. О понятии истории

№ 46. С. 84.

*** Сууровость (лат.).

*** Симпатия, благосклонность (нем.).

НЛО, 2000.

433

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

Но, как мы увидим далее, «памятка - или напоминание - забыть» есть нечто большее, чем психологическая наивность. Так, наше отношение к коллективному прошлому может порой заставить нас частично отречься от него; то есть отделить часть нашего исторического прошлого от нашей коллективной самости и от нашей коллективной исторической идентичности. И тогда мы

оказываемся почти в положении Канта, вынужденного помнить или удерживать в сознании то, что он забывает. Значит, в такие моменты мы, парадоксальным образом, суть те, кем мы уже больше не являемся, в том смысле, что наша идентичность определяется теперь отказом от прежней идентичности.

В дальнейшем я надеюсь показать, что в таких ситуациях как с содержательной, так и с формальной точки зрения мы можем говорить о возвышенном историческом опыте в том смысле, в котором это понятие было определено в начале седьмой главы. Многое прояснится, как только мы сможем увидеть, что возвышенное во многих, хотя и не во всех, отношениях является философским эквивалентом психологического понятия травмы. То есть, несмотря на то что травма бросает вызов нашей идентичности, она, в конечном счете, считается с ней, в то время как возвышенное заставляет нас отказаться от прежней идентичности. Поэтому травма служит делу памяти, а возвышенное - забвению. В итоге станет ясно, что все это может способствовать лучшему пониманию мифа и той ключевой роли, которую миф продолжает играть в современном историческом сознании.

ИСТОРИЗМ И НИЦШЕ

С того времени, когда Цицерон предложил формулу *kistoria magis-tra vitae***, было дано множество различных ответов на почтенный вопрос, в чем состоит назначение истории. Наиболее убедитель-

История - наставница жизни (*лат.*).

434

Глава VIII. ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

тельным все еще остается утверждение, что наша идентичность находится в прошлом. Философы (начиная с Локка) и психологи (начиная с Фрейда) почти единодушно согласны с тем, что на вопрос, кто мы суть, лучше всего отвечает рассказ об истории нашей жизни (в качестве *historia rerum gestarum**) и в особенности наша память об этой истории (в качестве *res gestae***). В соответствии с этим утверждением обладание знанием о нашей собственной идентичности имеет большое практическое значение: любой осмысленный и ответственный поступок берет в нем свое начало. Что бы мы сказали о генерале, который вдруг забыл бы о своей идентичности и стал бы вести себя как повивальная бабка, или наоборот? Это как раз то, что превращает фильм «Анализируй это»*** в столь потешное зрелище; ведь мы вряд ли когда-либо могли бы представить, что мафиозный босс может страдать от тех же психических расстройств, которые заставляют какого-нибудь Вуди Аллена искать помощи у своего психиатра. Мы приписываем людям определенные идентичности и полагаем, что их поведение должно согласовываться с ними. Представители историзма XIX века распространили это понимание на область истории: идентичность нации, народа или социального института находится в их прошлом, и если мы хотим постичь их идентичность, нам следует прежде всего написать их истории. Вот почему сторонники историзма без всяких затруднений отвечали на вопрос о назначении истории: история, и только история, предоставит политическим и социальным институтам доступ к их собственной идентичности, и там же они обнаруживали условие всякого осмысленного и потенциально успешного политического действия. Как сказал Ранке в своей инаугурационной лекции в 1836 году:

* История деяний (*лат.*). ** Деяния (*лат.*).

*** «Анализируй это» («Analyze this») - кинокомедия американского режиссера Гарольда Рэмиса. Вышла в прокат в 1999 г. В главных ролях снялись Роберт Де Ни-ро и Билли Кристалл.

435

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

«Таким образом, задача истории состоит в том, чтобы из ряда предшествующих событий выявить и осознать сущность государства, задача же политики - в том, чтобы далее развить и довести ее до совершенства на основе состоявшегося понимания и добытого знания»³.

Политику приходится браться за дело там, где останавливается историк, а его деятельность в той или иной степени должна быть логическим продолжением того, что написал историк о прошлом нации. И даже сегодня многие теоретики все еще видят в этом наиболее убедительное и достаточное определение задачи и назначения исторических сочинений⁶. Отсюда само собой следует, что, чем больше мы узнаем о нашем индивидуальном или коллективном прошлом, тем это будет лучше для нас. Ведь чем лучше мы будем знать прошлое, тем яснее станут для нас контуры нашей идентичности и тем более адекватными могут стать⁷ наши индивидуальные и коллективные действия. И поэтому вряд ли можно себе представить состояние пресыщения историй.

Как мы все хорошо знаем, Ницше подверг критике созданную историзмом концепцию (назначения) истории в своем втором «Несвоевременном размышлении»*. Ницше утверждал, что *забвение*, по крайней мере в

определенных пределах, является условием успешного действия или, возможно, даже условием нашей способности вообще совершать любые осмысленные действия. Ибо тот, кто не может отделаться от собственного прошлого и желает связать свои действия с последними и тончайшими ответвлениями исторического процесса, никогда не соберется с духом, чтобы совершить хоть какой-нибудь поступок: «Где мы найдем те деяния, которые человек мог бы совершить, не войдя предварительно в туманную полосу неисторического?»».

См.: Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни / Пер. Я. Еермана // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. М.: -Мысль... 1990. Т. 1. С. 158-230. В дальнейшем перевод цитат из этого произведения будет даваться по этому изданию.

436

Глава VIII. ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

Следовательно, знание о прошлом парализует любое действие; ведь любое действие до некоторой степени представляет собой разрыв с тем, каковым было прошлое, и в этом смысле является по сути *a-* или антиисторичным. Ницше даже недвусмысленно говорит о том, что мы *можем* пресытиться историей и такое пресыщение не будет способствовать лучшему пониманию нашей идентичности, но, напротив, приведет к невозполнимой *потере идентичности*:

«Представьте себе как крайний пример человека, который был бы совершенно лишен способности забывать, который был бы осужден видеть повсюду только становление: такой человек потерял бы веру в свое собственное бытие, в себя самого, для такого человека все расплылось бы в ряд движущихся точек, и он затерялся бы в этом потоке становления»¹¹.

Очевидно, что это прямая противоположность идее историзма. Теперь нас не может не удивить, что историзм, как он был определен выше, на самом деле более последователен и радикален, чем сам Ницше. В рамках его конструкции мы сначала получаем индивида с его идентичностью и только затем можем спрашивать о допустимой величине прошлого, с которой тот может справляться, прежде чем окажется неспособен совершить действие. Ведь, как утверждает Ницше, з тем и состоит различие между людьми: одни будут парализованы уже крохотной частицей прошлого, другие могут поглощать его целыми горами, не испытывая при этом серьезных затруднений в своих действиях¹². Таким образом, позиция Ницше предполагает существование неисторичного индивида, наделенного идентичностью, которая логически предшествует его истории. Поэтому думается, что Ницше проповедует реакционный возврат к неисторичному трансцендентализму Просвещения - и это впечатление только усиливается из-за того, что на завершающем этапе своего рассуждения он настаивает на введении неисторического (в связи с человеческой природой) и надисторического (в связи с областью вечно

437

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

прекрасного) измерений. Историзм же, напротив, имел смелость совершенно историзировать человека и общество; поэтому сторонники историзма могли бы, несомненно, обвинить Ницше в непоследовательности, поскольку он исключил часть нашей идентичности из режима истории¹¹.

Можно предположить, что частичное возвращение Ницше к просвещенческому трансцендентализму объясняется, до некоторой степени, влиянием Бурк-хардта и, в целом, влиянием интеллектуального климата Базеля¹².

Но даже если мы готовы простить Ницше его непоследовательность, нельзя усомниться в том, что историк предпочтет точку зрения историзма, а не Ницше. Неотъемлемой частью исторической профессии является необходимость показать, что все казавшееся ранее находящимся вне сферы истории при внимательном рассмотрении охватывается историческим развитием. Говоря словами Гераклита, «*panta rhei, kai ouden menei*»*. Это может объяснить, почему ни историки, ни теоретики истории никогда не видели в ницшевской диатрибе против историзма XIX века серьезный аргумент в пользу необходимости забвения. Ведь это могло бы вызвать нелепые вопросы о том, зачем нам вообще интересоваться историей. Нам не нужны историки, чтобы забывать о прошлом¹³. Вероятно, поэтому историки предпочитают не касаться проблемы забвения, даже если они готовы признать, что в чем-то Ницше был прав. Всем нам хорошо известно, что иногда бывает благоразумнее симулировать свое согласие с удобным недопониманием, чем обрести лучшее знание и понимание, и пожертвовать меньшей истиной, чтобы заручиться обладанием большей. Я хочу быть правильно понятым. Мне прекрасно известно, что последователями Маркса и Фуко написаны уже целые библиотеки о том, что в самом прошлом было обделено вниманием, намеренно оставлено в стороне или оказалось просто забытым. Но речь здесь идет не об этом.

Многое проясняется, как только мы

«Все течет, ничто не остается неизменным» (*др.- греч.*).

438

Глава VIII. ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

начинаем понимать, что эти теоретики обращались к теме забвения только с целью заставить нас снова вспомнить о забытом или вытесненном прошлом. Поэтому, насколько я знаю, Ницше остается единственным теоретиком, который серьезно подошел к вопросу о том, почему и при каких

обстоятельствах историку следует содействовать и благоприятствовать забвению прошлого, - и мы должны восхвалить его за это. Но его анализ забвения не доведен до конца. И чтобы исправить этот недостаток, я предлагаю начать с различения четырех типов забвения.

ЧЕТЫРЕ ТИПА ЗАБВЕНИЯ

Вначале скажу о том, что касается первого типа. Как мы знаем из повседневной жизни, в нашем прошлом есть много такого, что мы могли бы спокойно забыть, поскольку все это никак не связано с нашей настоящей или будущей идентичностью. То, что у нас было на обед в прошлое воскресенье или куда мы ходили гулять с собакой, никак не влияет ни на нашу идентичность, ни на важные решения, которые нам приходится принимать в жизни. Эти стороны нашего существования мы можем спокойно забывать без риска для нашего психического здоровья, равно как для нашей коллективной, социальной или политической деятельности. По всей вероятности, именно их имел в виду Ницше, и здесь мы можем только согласиться с ним. Однако то, что вначале не имело никакого значения, может оказаться неожиданно важным позднее.

Предположим, что во время прогулки с собакой мы встретили кого-то, кто в дальнейшем должен будет изменить нашу жизнь. И потому у нас появится причина вспомнить, куда же мы тогда ходили гулять. Аналогичным образом, переходя к уровню коллективного существования, можно сказать, что благодаря *Alttagsgeschichte** мы смогли осознать, что повседневная жизнь имеет **Историю** повседневности (нем.).

439

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

ет свою собственную историю и эта история может оказывать серьезное влияние на нашу коллективную идентичность.

Это автоматически подводит меня ко второму типу забвения. Как подсказывает пример с *Alttagsgeschichte*, мы могли забыть то, что важно для нашей идентичности и нашей деятельности, но ранее мы просто не осознавали этого. Что касается уровня индивидуального существования, мы можем поразмыслить здесь о тех лишь по видимости малозначимых деталях нашей жизни или нашего поведения, которые, как показывает психоанализ, имеют огромное значение для личности. Кто мог бы предположить, что существенная часть личности открывается благодаря сексуальным фантазиям (допустим, что Фрейд был прав в этом отношении)? И так же обстоит дело с историческими сочинениями. Историки иногда «забывают» о том, что имело решающее значение в прошлом. Но происходит это не потому, что они хотят намеренно исказить прошлое, а просто потому, что они не знают о значении определенных причинных факторов. Так, в свое время историки эпохи Реставрации Огюстен Тьерри и Франсуа Гизо, а также Маркс и кафедральные социалисты настаивали на том, что национальная история, рассказывающая только о политике и не затрагивающая социально-экономические вопросы, должна рассматриваться как существенно неполная. Такие тематические сдвиги делают историю исторических сочинений похожей на психоанализ. Ибо она побуждает нас признавать значение тех аспектов прошлого, на которые прежде не обращали никакого внимания.

Однако есть еще третий тип забвения, соответствующий ситуациям, когда у нас появляются все основания забыть о тех или иных сторонах нашего прошлого, например, когда память о них оказывается слишком болезненной, чтобы включить их в наше коллективное сознание.

Образцовым примером здесь, конечно, является то, как в первые два десятилетия после Второй мировой войны в Германии, и не только в ней, был «забыт» Холокост. Воспоминания о нем были настолько зловещими и настолько мучительными - как для пострадавших, так и для преступников

440

Глава VIII. ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

(а иной раз и для сторонних очевидцев), - что долгое время он был недоступен для сознательной памяти. Результатом этого стало вытеснение и, как следствие, любопытный парадокс одновременно забытого и сохраняющегося в памяти травматического опыта. О нем забывают, поскольку его могут успешно вытеснить из сознательной памяти; и о нем помнят, поскольку субъект травматического опыта серьезно искалечен им.

Диссоциация личности на сознательную и бессознательную части самости говорит о невозможности забыть то, что требуется забыть. Переводя травматический опыт в область бессознательного, мы можем, конечно, забывать о нем. Но храня его там, мы *вместе с тем* будем помнить о нем бессознательной памятью. И в качестве бессознательной памяти он постоянно напоминает о том, что есть нечто, что мы должны или хотели бы забыть. Вернемся к примеру с Кантом: его проблема с Лампе состояла в том, что ему не удалось преобразовать сознательную память в бессознательную. И объясняется это, по всей вероятности, тем, что история с Лампе,

какой бы неприятной она ни была, оказалась недостаточно травматической для Канта. Если бы Лампе доставил Канту значительно большее страдание, тому вряд ли понадобилось бы прикреплять записку над своим столом, и он смог бы успешно вытеснить это событие из своей сознательной памяти¹⁴.

Наконец, нам следует выделить также четвертый тип забвения, который будет занимать нас до конца этой главы. Несколько примеров помогут прояснить то, что здесь является предметом обсуждения. Вспомните о Европе тюсле Французской революции, о том, как промышленная революция совершенно изменила жизнь западноевропейского человека, вспомните о том, что для нашего *outillage mental** должна была означать «смерть Бога». Вне всяких сомнений, эти драматические преобразования относятся к наиболее решительным и глубоким изменениям, которые западный человек претерпел в своей истории. Во всех этих случаях

Мыслительный аппарат (франц.).

441

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

он вступил на порог совершенно нового мира и смог сделать это главным образом благодаря тому, что забыл прежний мир и отрекся от предшествующей идентичности. Вхождение в этот новый мир автоматически означает отказ от прежнего мира, «мира, -приведу здесь хорошо известное и точное выражение Питера Ласлетта, - который, мы потеряли» навсегда. И забвение здесь всегда является условием обретения новой идентичности.

Во всех этих случаях вынужденный отказ от традиционного и некогда привычного мира был чрезвычайно болезненным и переживался мучительно. Поэтому эти преобразования оказались не менее травматическими, чем коллективный опыт того рода, на который мы обращали внимание в связи с предыдущим типом забвения. Однако здесь есть и существенные различия. Дело в том, что в рамках предыдущего типа забвения от травмы можно избавиться, в то время как в рамках четвертого типа она постоянно и непрерывно сохраняет свое присутствие. Конфликт между тем, что присутствует в сознании и в бессознательном, или между воспоминанием и забвением, всегда можно разрешить внутри третьего типа, пусть иногда и с великим трудом. Ибо как только травматический опыт можно будет представить в форме нарратива (как обычно это и происходит в случае психоаналитического лечения травмы), как только он будет успешно включен в историю чьей-либо жизни, он утратит свой зловеющий и собственно травматический характер. Тогда травматический опыт приспособляется к идентичности, равно как и она приспособляется к нему. Или, если использовать здесь точную терминологию, в такой ситуации происходит примирение опыта и идентичности, примирение, уважающее опыт и идентичность и потому гарантирующее им продолжительное сосуществование. Верно, что договор о новом соотношении сил между ними возможен только ценой величайших усилий, ценой чрезвычайно болезненного погружения в прошлое индивида или коллектива, но его можно достигнуть. Но даже если примирение не достигнуто - что, конечно, само по себе уже довольно плохо, - это с необходимостью не влечет за собой смерть

442

Глава VIII. ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

или утрату предыдущей идентичности. Как мы знаем из психопатологии, наихудшим сценарием может стать сосуществование двух идентичностей (предыдущей идентичности и той новой, что выкристаллизовалась из травматического опыта). И даже тогда предыдущая идентичность останется доминантной; травма может сотрясти ее до основания, но это не приведет к отказу от прежней идентичности в пользу совершенно новой. Этого попросту не может быть, поскольку травма всегда свойственна той идентичности, чьей травмой она является, и потому с необходимостью предполагает непрерывность идентичности.

ЖЕЛАНИЕ БЫТЬ И ЖЕЛАНИЕ ЗНАТЬ

Совершенно иначе обстоит дело с четвертым типом забвения. Вызывающие его исторические преобразования всегда сопровождаются ощущениями тяжелой и невозполнимой потери, упадка культуры и безнадежной дезориентации. В этом смысле такие исторические испытания являются, безусловно, травматическими. Но в таких ситуациях последствия травматического опыта рискуют оказаться гораздо более драматичными: здесь действительно люди теряют себя, здесь безвозвратно утрачивается прежняя идентичность и на смену ей приходит новая историческая и культурная идентичность. Поэтому в подобных ситуациях не может быть и речи о примирении прежней и новой идентичности и, следовательно, нет места никакому устройству, которое помогло бы нам восстановиться после травмы. Травму подобного рода мы будем всегда носить с

собой, после того как История заставила нас напрямую столкнуться с ней; от этой травмы нельзя излечиться. Новая идентичность во многом конституируется травмой от потери прежней идентичности - и именно *в этом* заключается ее главное содержание. И неотвратимая истина заявляет о себе благодаря (мучительному, смиренному или какому-то друго-

443

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

му) осознанию, что утраченное невозможно будет вернуть никогда. Мы можем сказать, что наша коллективная идентичность в основном есть совокупность шрамов в нашей коллективной душе, шрамов, оставленных вынужденным отказом от прежней идентичности, шрамов, которые никогда нельзя будет изгладить полностью и которые всегда будут вызывать в нас длительную и нескончаемую боль. Прошлое будет следовать за нами, как ушедшая любовь: отсутствующая, но именно в силу этого всегда так крайне мучительно присутствующая в нас. Этому явлению было дано точное название - «боль Прометея». Благодаря этой боли цивилизация постоянно помнит об идиллических «утраченных мирах», от которых она была вынуждена отказаться в течение своей долгой истории и которые никогда уже не вернуться к ней, каким бы сильным ни было томление по потерянному раю.

Разницу между третьим и четвертым типами забвения можно также прояснить, указав на то, что в третьем типе некоторая своеобразная идентичность (коллективная или индивидуальная) является универсумом, в рамках которого разворачивается психологическая трагедия, хотя сам этот универсум никогда не бывает затронут этой трагедией. Этот универсум остается невредимым вместе со всеми действующими в нем психологическими законами и механизмами, которые определяют возможную реакцию на травматический опыт. Именно поэтому и в связи с таким характером психологического универсума мы можем выталкивать травматическую утрату на темные задворки бессознательного. Ибо бессознательное является неотъемлемой частью нашей идентичности, готовой предложить нам своеобразное убежище, в котором мы порой больше всего нуждаемся. Но четвертый тип забвения - это совсем другое дело, поскольку на кон здесь поставлена *вся* прежняя идентичность (как сознательная, так и бессознательная); и теперь уже нет места, куда мы могли бы временно отложить травматический опыт до того момента, когда сможем собраться с силами, чтобы посмотреть ему в лицо. Между идентичностями возникает пустота и нет даже прослойки бессознательного.

444

Глава VIII. ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

Таким образом, нам следует различать два вида травмы: с одной стороны, есть травма, связанная с третьим видом забвения (травма-1), которая при всей своей драматичности оставляет идентичность невредимой, с другой стороны, имеется травма, относящаяся к четвертому типу забвения (травма-2), которая предполагает переход от прежней к новой идентичности. В последнем случае травматическая утрата поистине является утратой (прежнего) самого себя. А что может быть больше такой утраты, максимально приближающей нас к смерти?

Исследуем теперь травму-2. Наиболее удобным отправным пунктом станет для нас реакционное и консервативное восприятие Французской революции. Исследуя природу консерватизма, Карл Манхейм¹⁵ подчеркивал необходимость проводить ясное различие между консерватизмом и традиционализмом (этот термин впервые начал использовать Макс Вебер). Традиционализм характеризует свойственную любому человеку зависимость выбора своей жизненной ориентации от устоявшихся традиций; в этом смысле всякий человек (и даже революционер) является традиционалистом. Согласно Манхейму, Французская революция внезапно заставила людей осознать, что они всегда жили в мире традиций, хотя и не давали себе в этом отчета: просто потому, что таков был их образ жизни и таковым было их мировоззрение. Но Великая революция неожиданно вознесла их над миром неосмысленных традиций и впервые заставила задуматься о них. И, следовательно, консерватизм, как убедительно показывает Манхейм, стал *осознанием традиции*- и это может объяснить непреодолимую пропасть, разделяющую традиционализм и консерватизм. До революции невозможно было быть консерватором; после революции уже невозможно было быть традиционалистом - именно революция возвела между ними несокрушимый барьер.

Но действительно интересное следствие из этого заключается в том, что консерватор в меньшей мере, чем революционер, является частью послереволюционного порядка, которому он столь яростно противится. Новалис уже видел этот парадокс, ко-

445

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

гда, прочитав в 1790 году, сразу после их публикации, «Размышления о революции во Франции» Эдмунда Бёрка, оставил краткую запись:

«В пользу революции было написано множество антиреволюционных книг. Бёрк написал революционную книгу против революции»¹⁶.

Так что даже для консерватора немислимо возвращение к дореволюционному порядку; и поэтому консерваторы, глубоко сожалеющие о революции и твердо стоявшие на том, что такие катастрофы никогда не должны случаться вновь, в то же время были готовы признать революцию неопровержимым фактом, с которым мы должны научиться сосуществовать тем или иным образом. Даже консерватор осознавал, что, как бы яростно он ни проклинал революцию, мир необратимо и неумолимо обрел *новую идентичность* и человеку мудрому и чуткому остается только согласиться с этим.

Сказанное выше отчасти верно и для реакционного восприятия революции. Реакционер не меньше, чем консерватор, понимал, что он изгнан из идиллии дореволюционного и доиндустриального мира. Он также понимал, что живет, по сути, при послереволюционном порядке и, следовательно, в неменьшей степени, чем консерватор, выходит за рамки веберовского традиционализма. Тот факт, что мы описываем его позицию как «реакционную», является тому достаточным подтверждением. Ибо реакционная позиция - это, в конечном счете, *реакция* на Французскую революцию и, следовательно, предполагает последнюю. Всякая реакция несет в себе черты того, реакцией на что она является. Понятие дореволюционной реакции потому так же бессмысленно, как и понятие «женатый холостяк». И тем не менее нам известно, что между консерватором и реакционером в духе Жозефа де Местра или Бональда существует огромная разница. Мы сможем объяснить или прояснить эту разницу с помощью различия между травмой-1 и травмой-2.

Несмотря на то что реакция реакционера на Французскую революцию гораздо более неистовая и непреклонная, чем у консер-

446

Глава VIII. ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

ватора, именно последний, перенеся наибольшую утрату, избирает для себя то, что действительно является *via ardua**. Если реакционер будет переживать утрату дореволюционного мира в терминах травмы-1, то консерватор будет претерпевать это историческое замешательство в терминах травмы-2. Иначе говоря, если реакционер не видит в революции (и в ее последствиях) окончательного разрыва с дореволюционной идентичностью, то консерватор осознает, что дореволюционный порядок исчез навсегда и уже не будет восстановлен. И поскольку, с точки зрения реакционера, дореволюционную идентичность еще можно вернуть, его отношение к прошлому можно определить в терминах *бытия*. Прошлое - это объект *желания быть* - реакционер хочет, чтобы прошлое вновь стало таким, каким было однажды. Консерватор же, напротив, понимает, что пропасть между двумя различными историческими или культурными идентичностями навеки разлучила его с прошлым. Поэтому его желание прошлого может быть только *желанием знать*. Ему известно, что его скромная, но благородная задача состоит в том, чтобы превратить бытие (прошлого) в знание о нем - или, как проникновенно в свое время выразился Буркхардт, «was einst Jubel und Jammer war, muss nun Erkenntnis werden» («то, что некогда было радостью и горестью, теперь должно стать знанием»). История стала объектом знания, объектом исследования, навсегда отделенным от мира субъекта, от мира историка. Прошлое стало миром, успешно сопротивляющимся любым попыткам восстановить союз бытия и знания. Как в платоновском мифе о возникновении полов, к которому отсылает второй эпиграф этой книги: могучая сила исторического эроса никогда не сможет сломить то упорство, с которым прошлое - теперь ставшее частью объективной реальности - будет сопротивляться нашему воссоединению с ним. Если говорить прямо, «мы просто уже не попадем в прошлое»¹⁷. Нас вытолкали, выставили или изгнали из прошлого; или, говоря точнее, по при-

Трудная дорога (*лат.*).
447

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

чине некоторого ужасного события (такого как Французская революция) мир, где мы привыкли жить наивно и беззаботно, распался на прошлое и настоящее - как тот снежный ком, о котором мы говорили в связи с Беньямином. Поэтому история в качестве дисциплины, изучающей прошлое, является продуктом консервативной, а не реакционной реакции на революцию, на утрату прошлого и прежней идентичности. Мы могли бы также сказать, что реакционер живет иллюзией, будто мы можем узнать о прошлом так много, что *знание* в конце концов превратится в *бытие* и,

таким образом, мы сможем снова стать теми, кем были раньше¹⁸. И это, по-видимому, означало бы конец травмы-1 (которого так сильно желает реакционер), хотя это никогда не могло бы быть концом травмы-2 (поэтому консерватор соглашается с необходимостью жить при послереволюционном порядке).

Однако требуется внести уточнение в только что приписанную консерватору готовность принять настоящее (и, неявным образом, отказаться от дореволюционного прошлого). Речь не идет о принятии, которое снимает всякое напряжение в отношении к дореволюционному прошлому. Это станет ясно, если мы осознаем, что для консерватора - и в случае травмы-2 - происходит нечто прямо противоположное тому, что было сказано по поводу реакционера. А именно, *желание знать* действует здесь в качестве заместителя - или сублимации - *желания быть*. И желание знать будет тем более интенсивным, что оно *sui generis** никогда на деле не может быть подобным заместителем. Следовательно, травма-2 никогда не прекратит оказывать свое воздействие, поскольку все, что будет рассказано о прошлом, все истории и рассказы, которые культура желает рассказать самой себе о своем прошлом и о том, что переживается в связи с ним как травматическое, будет рассказано с точки зрения послереволюционной идентичности и, в этом смысле, только усилит, а не смягчит чувство травматической утраты. И в этом состоит принципиальное различие между

Само по себе (лат.).

448

Глава VIII. ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

травмой-1 и травмой-2: в случае травмы-1 правдивая история о травмирующем прошлом может в конечном счете привести к примирению травматического опыта и идентичности. И тогда с травмой-1 можно будет справиться. Но такое примирение немислимо в случае травмы-2. Ибо знание никогда не сможет удовлетворить желание быть, хотя, естественно, оно неутолимо жаждет этого. Здесь-то мы и можем установить механизм, фиксирующий то, что моментом ранее было названо «болью Прометей». Историческое исследование прежней идентичности мотивируется желанием вновь обрести эту идентичность: но всякий раз, когда возвращается часть прежней идентичности, к различию между прежней и нашей настоящей идентичностью (непреднамеренно) добавляется какой-то новый аспект. Таким образом, писание истории должно быть до странного непродуктивным занятием, поскольку его постоянно подводит наилучший заместитель - желание знать, но именно такое положение дел заставляет историка предпринимать все новые и новые усилия, чтобы исполнить невозможное требование и преодолеть пропасть между бытием и знанием. Поэтому боль Прометей и наше желание смягчить эту боль находятся в непрерывном *perpetuum mobile** - так что не остается никакой возможности ни для временного успокоения в вытеснении, ни для того избавления от травмы, которое может дать травма-1¹⁹.

У всего этого есть и другая сторона. Понятие травмы-1 было разработано Шарко, Жане и др. в восьмидесятых годах XIX века, чтобы объяснить, как люди могут реагировать на утраты или на ужасные события. И это обстоятельство складывает определенные ограничения на употребление этого понятия. Ведь мы вполне можем спросить, справедливо ли мы используем понятие «травма» для обозначения состояния, определенного здесь как «травма-2». И, более конкретно, достаточно ли велико сходство между той утратой, на которой мы останавливались в связи с четвертым типом забвения, и травмой, чтобы оправдать употребление этого понятия.

Вечное движение (лат.).

449

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

тия. Действительно, хотя мы можем найти самые причудливые и восхитительные психические заболевания в тех книгах, что написаны, например, Оливером Саксом, в истории возможны и гораздо более странные вещи. Какое психическое заболевание в масштабе отдельной личности можно было бы сопоставить с историей Польши или с историей Германии? Несомненно, века застоя, отчуждения от прежней идентичности или даже ее потери, сменяемые периодами гиперактивности и солипсизма, могут следовать друг за другом в таком порядке, который несравним ни с какими капризами человеческой души. Контуры культурных и исторических идентичностей гораздо более подвижны и гораздо менее отчетливы, чем у идентичности отдельных людей. Если мы могли бы сравнить контуры человеческой идентичности с очертаниями деревьев или домов, то контуры культурных идентичностей столь же смутны, зыбки и полиморфны, как силуэты облаков. Поэтому смена прежней идентичности на новую на самом деле может происходить в мире истории и культуры (хотя и здесь она случается очень редко), но применительно к отдельным людям мы можем говорить о ней только в метафорическом смысле.

Очень трудно, если вообще возможно, дать удовлетворительный ответ на вопрос, является ли «травма» подходящим термином для описания той утраты культурной или исторической идентичности, которая является предметом настоящего обсуждения. Если термин «травма» обычно используется для описания неспособности свыкнуться с утратой, тогда этот термин не является абсолютно неприемлемым. Но, с другой стороны, поскольку от травмы-2 невозможно окончательно избавиться, кажется, что по крайней мере в одном важном аспекте здесь имеется расхождение с тем, что обычно понимается под травмой. Но это еще не все. Мы можем говорить о травме-2 только в терминах идентичности: только понятие идентичности может пролить свет на то, что имеет отношение к травме-2. С этой точки зрения тревожным (если говорить без обиняков) является тот факт, что понятие идентичности не играет никакой значительной роли в работах Фрейда - он использу-

450

Глава VIII. ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

ет его только один или два раза. Объясняется это тем, что работа механизмов, которые интересовали его как исследователя человеческой души, всегда демонстрировала изменения, происходящие *внутри*, а не с нашими идентичностями. Так же как строительство новых городов или скоростных шоссе несет изменения, происходящие *в границах* нашей страны и не затрагивающие сами границы, тот вид изменений, который изучал Фрейд (и другие психологи вслед за ним), естественным образом предполагает постоянство человеческой идентичности. По этой причине понятие идентичности остается не у дел в области психологии; то, что интересно психологу, немедленно потеряло бы свое значение и интерес, как только этот предмет был бы переформулирован в терминах идентичности {предположим, что такое переформулирование вообще возможно). Но в мире истории и культуры границам идентичности все время грозит опасность, они постоянно нарушаются - и потому понятие идентичности здесь так сильно востребовано. В мире истории и культуры могут разыгрываться трагедии, которым нет никакого близкого аналога даже среди самых ужасных психических заболеваний. Наша коллективная психология знает катастрофы, размеры которых далеко превосходят все, что может случиться в масштабе индивидуальной психологии, - и нам остается только *принять решение*, можно ли считать такие катастрофы травмами, поскольку ортодоксальное значение этого термина является здесь ненадежным проводником.

В любом случае это те катастрофы, к которым приковано наше внимание в настоящей главе.

ГЕГЕЛЬ О КОНФЛИКТЕ МЕЖДУ СОКРАТОМ И АФИНСКИМ ГОСУДАРСТВОМ

Принадлежащий Гегелю замечательный анализ конфликта между Сократом и Афинским государством должен стать для нас наилуч-

451

возвышенный исторический опыт

шим отправным пунктом, если мы хотим углубить свое понимание природы таких катастроф. Согласно Гегелю, уникальность революции, совершенной Сократом, заключается в том, что он был первым, кто заставил человечество рационально и независимо от всех традиций размышлять над вопросами добра и зла и над тем, в чем состоит наш долг и каковы наши обязанности: «В прежние времена законы и обычаи имели безусловную силу; человеческая индивидуальность составляла одно целое со всеобщим. Почитать богов, умереть за отечество было всеобщим законом, и каждый исполнял это всеобщее правило как само собой разумеющееся. Но потом человек стал интересоваться, действительно ли ему хочется или следует подчиняться этому правилу. Эта пробудившаяся мысль привела к смерти богов Греции и погубила моральный обычай* ("die schone Sittlichkeit"). Мысль явилась здесь как принцип разложения, т. е. разложения естественного обычая; но, осознавая себя как утверждающее начало, она выдвинула принципы разума, находящиеся в критической позиции по отношению к наличной действительности и противостоящие ограниченности естественного обычая. Раньше греки прекрасно понимали, что требует от них обычай в тех или иных обстоятельствах; но теперь ответ на подобные вопросы человек должен был найти в себе самом - и в этом состояла позиция Сократа. Сократ вынуждал человека осознать свою внутреннюю сущность, чтобы его совесть могла стать мерой того, что является правильным и морально справедливым ("Moralitat"). Здесь проходило различие между естественными обычаями прежних времен и моральными размышлениями последующих времен; прежде у греков не было совести. Сократ известен как

* Moral custom - **именно** так Анкерсмит переводит гегелевское «die schone Sittlichkeit».

452

Глава VIII. ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

моральный учитель; но на самом деле он был изобретателем морали. Он определил мысль в качестве верховного и решающего принципа. У греков были простые обычаи; но в чем состоят их моральные добродетели и обязанности - этому хотел научить их Сократ»²⁰.

В этом смысле для Гегеля Сократ в большей степени, чем Христос, являлся той ключевой фигурой, вокруг которой вращается история человечества. История в понимании Гегеля представляет собой движение от объективного духа (т. е. от рациональности, которая присуща реальности, или дана «в себе») через субъективный дух (т. е. через рациональное осознание человеческим субъектом этой объективной рациональности) к абсолютному духу, где объективная и субъективная рациональность окончательно отождествляются или совпадают друг с другом. Дух сначала возникает из или отделяет себя от природы; в таком качестве он противопоставляет себя объективности и, наконец, достигает полного знания о себе, «узнавая» себя (если пользоваться здесь ключевым гегелевским понятием) в своих предшествующих проявлениях на завершающей стадии исторического процесса. И Сократ делает первый и решающий шаг в освобождении человека от естественной и объективной необходимости.

Но, делая это, Сократ подрывал основы греческого духа, и потому осуждение его Афинским государством было в высшей степени оправданно. Мораль Афинского государства находилась на стадии объективного духа. Следовательно, осуждая Сократа, Афинское государство осуждало своего самого опасного и смертельного врага. Поэтому судьба Сократа была трагической в истинном смысле слова: обе стороны конфликта - и Сократ, и афинские власти - были правы. История была и на той, и на другой стороне. Но важно то, что смертный приговор Сократу стал также смертным приговором, который Афинское государство вынесло самому себе. Ибо этот приговор стал невольным признанием и оправданием революции, совершенной Сократом. Он стал таким признанием, поскольку оказалось, что принципы Со-

453

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

крата нашли свой отклик в сердцах правителей Афинского государства. Ведь если бы это было не так, то им вообще не было бы никакого дела до его учения. Они, вероятно, даже не нашли бы в нем ничего опасного и смотрели бы на Сократа просто как на безобидного деревенского дурачка. Поэтому его осуждение имело смысл только в той мере, в какой имплицитно оно являлось осуждением тех, кто вынес приговор. Гегель пишет:

«Потом афинский народ глубоко сожалел о приговоре. (...) Они осознали, что также достойны осуждения или оправдания, поскольку принцип Сократа уже прочно укоренился в них, стал их собственным принципом, а именно принципом субъективности»²¹.

Чрезвычайно важным здесь является понимание природы отношений между предшествующей (объективистской) и новой (субъективистской) идентичностью. Обычно вместе с приверженцами историзма мы полагаем, что наша идентичность находится в прошлом: наше прошлое определяет нашу идентичность или, возможно, даже полностью совпадает с ней (если не умножать теоретические сущности *praeter necessitatem**). Однако, как это ни парадоксально, для ситуации, обрисованной Гегелем, подобное мнение оказывается одновременно истинным и ложным. Оно ложно, поскольку прошлое как объективная стадия было решительно исторгнуто из коллективной идентичности. Сократ стал определять человеческую природу не на основаниях объективности, а на основаниях субъективности - по крайней мере в том смысле, который вкладывает в эти понятия Гегель. Само собой разумеется, в рамках парадигмы историзма такое полное избавление от прежней идентичности было бы совершенно невыносимым. Приверженец историзма видит в вас продукт вашего прошлого: вам может не нравиться ваше прошлое, вы можете быть недовольны им, но вы не можете стереть его и стать кем-то другим, кем-то, кто не имеет *этого* прошлого. Все ваши попытки из-

Сверх необходимости (лат.).

454

Глава VIII. ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

бавиться от надоедливости прошлого только еще сильнее привязали бы вас к нему.

Однако это только половина правды. Ибо, несмотря ни на что, точка зрения историзма отчасти *сохраняет* свою истинность. Верно, что в определенном смысле, я подчеркиваю - в определенном смысле, прежняя идентичность *действительно* никуда не УХОДИТ. Она удерживается благодаря осознанному отказу от нее, благодаря выходу за ее пределы к новой идентичности. Если мы вновь вспомним пример, приведенный Гегелем, мы поймем, что осознание невозможности оставаться частью мира объективности неотделимо от новой идентичности, обретенной на основаниях субъективности. И так же обстоит дело со всеми другими примерами, которые были приведены выше: основу идентичности современного западного человека

составляет осознание невозможности оставаться частью дореволюционной, доиндустриальной и по преимуществу христианской Европы. Или, если выразить эту мысль одной исчерпывающей фразой: *во всех этих случаях человек стал тем, кем он больше не является* - и ее следует произносить с максимальным ударением на «больше не». Кем он *был* раньше, его прежняя идентичность - все это теперь трансформировалось в идентичность человека, который *знает* о своей прежней идентичности (но больше *не совпадает* с ней). Он исключил (часть) прошлого из своей идентичности и, в этом смысле, забыл его. Но он не забыл, что забыл его. Ибо именно *это* состоявшееся забвение представляет теперь основу новой идентичности. Таким образом, желание быть отступ *vin*o перед желанием знать, и человек уже не может забыть о том, что он узнал².

Действительно, значительно более определяющим для новой идентичности является тот факт, что прошлое *можно было* забыть, нежели факт забвения сам по себе. Не забвение, а *способность* забывать - вот что здесь важно. Мы должны понимать, что часть нашей идентичности, той личности, которой мы являемся, составляет способность забывать (или не забывать) об определенной части нашего прошлого. Выражаясь провокативно, мы

455

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

суть не только то прошлое, о котором мы (можем) помнить {как постоянно утверждают сторонники историзма), но мы *также* суть прошлое, о котором мы можем *забыть*. И это в самом деле требует от личности способности вовсе забыть определенного рода прошлое. Например, для бывшего узника концлагеря способность забыть об Освенциме будет означать нечто совершенно другое, нежели та же способность - для его бывшего охранника. Или вспомним о еврейских близнецах, переживших ужас Освенцима: одного из них продолжала мучить память о Холокосте, другой же успешно избавился от травмы. Следовательно, различие между идентичностями в значительной мере должно определяться на основании того, что оказалось возможно или невозможно забыть. Таким образом, можно сказать, что мы суть те, кем мы можем уже не быть - этому учит нас пример, который приводит Гегель.

Наконец, теперь можно выяснить, почему гегелевское описание осуждения Сократа опрокидывает как истористскую, так и ницшеанскую точку зрения на забвение и на идентичность. С одной стороны, Гегель мог бы согласиться с приверженцами историзма в том, что наша идентичность является исключительно продуктом нашей истории, и с Ницше - в том, что забвение порой имеет решающее значение для нашей идентичности. Но, с другой стороны, описание Гегеля приходит в столкновение с историзмом в том, что касается *отречения* от прошлого, и с Ницше - там, где оно уклоняется от полагания идентичности вне пределов истории. Таким образом, у Гегеля мы находим такой *режим* отношения к прошлому, который в корне противоречит тому, что мы обнаружили в историзме и у Ницше.

ТРАВМА И ВОЗВЫШЕННОЕ

Парадокс новой идентичности, возникающей из способности нечто забыть, подводит меня к вопросу об отношении травмы и возвышенного. Не стоит удивляться, что у них имеется много общего:

456

Глава VIII. ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

и травма, и возвышенное связаны с таким опытом, который внушает слишком большой страх, чтобы его можно было разместить в границах нашего «нормального» восприятия мира. Но в этом разделе я надеюсь показать, что между ними есть и немалое отличие. Начнем с возвышенного и, более конкретно, - с бёрковской концепции возвышенного. Бёрк, исходя из локковской психологии восприятия, располагает весь опыт на оси, негативный полюс которой задают состояния боли и страха, а позитивный - чувство удовольствия. Однако категория возвышенного совершенно переворачивает такое (говоря современным языком) «основание» всякого опыта. Ибо, как отмечает Бёрк, переживания возвышенного

«(...) способны вызывать восторг; неудовольствие, а своего рода восторженный ужас, своего рода спокойствие, окрашенное страхом; а поскольку оно относится к самосохранению, то является самым сильным из всех аффектов. Его объект - возвышенное»[^].

Понятие «восторженный ужас» объединяет то, что совершенно несовместимо в рамках локковской психологии, - и именно об этом здесь идет речь. Как будто вся ось с экстремумами боли и удовольствия внезапно прогнулась на девяносто градусов и ее противоположности совпали в новой и неожиданной перспективе. Эпистемология Локка стала теперь такой же бесполезной и бессильной, как растаявшие часы на сюрреалистических картинах Дали. Вспомним здесь также о канте веком возвышенном. Как показывает Кант в «Критике способности суждения», в опыте возвышенного обычная работа категорий рассудка моментально отходит на задний план, оставляя

место свободной игре разума и воображения. И то, что обычно делают категории рассудка для того, чтобы помочь нам наделить мир смыслом, временно ставится под вопрос в самом буквальном смысле слова. Эти категории подвешены и оставлены не у дел. Поэтому здесь мы можем наблюдать такое же моментальное расстройство нормального когнитивного аппарата, какое видим в описании Бёрка. Хотя тех-

457

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

ника анализа возвышенного у Канта, несомненно, гораздо более сложная, чем у Бёрка.

Травма дает нам, в общем, похожую картину. Травматический опыт слишком ужасен для сознания: этот опыт превышает наши способности его осмысления. Если в обычной ситуации ассоциативные возможности позволяют нам включать опыт в историю нашей жизни, то травматический опыт остается за границами нарратива о нашей жизни, поскольку в ситуации травмы эти возможности теряют силу и оказываются совершенно недостаточными. Кроме того, между травмой и возвышенным есть и другое сходство, которое имеет отношение к настоящему контексту. Характерная особенность травмы (в отличие от последствий вытеснения) состоит в неспособности переживать ее изнутри самого травматического опыта: субъект травматического опыта необычайно ошеломлен ею; он, так сказать, оказывается вдалеке от причины, вызвавшей ее. Травматический опыт отчужден от «нормального» восприятия мира. Хорошим примером здесь является то, как солдаты, страдающие от контузий, полученных в Первую мировую войну, исключали из сознательной памяти пережитые ими ужасы:

«Больше всего поражает то, что больной [страдающий от контузии. - Ф. Л.] ничего не помнит об ужасных событиях, ставших причиной его несчастья. Диссоциация, или амнезия, была признаком неврозов, полученных на войне»²⁴. Много похожего можно заметить и в отношении возвышенного. Вспомним о высказывании Бёрка, которое было процитировано выше. Когда Бёрк говорит о «спокойствии, окрашенном страхом», это спокойствие оказывается возможным (как подчеркивает Бёрк) благодаря пониманию, что нам *в действительности* ничего не угрожает. Следовательно, мы отделились от ситуации, вызывающей *реальный* страх, и таким образом *отделили* себя (*have dissociated ourselves*) от объекта переживания. Возвышенное приводит в действие процесс дереализации, который лишает реальность ее зловещих свойств. На самом деле возвышенное, описан-

458

Глава VIII. ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

ное Берном, - это не столько приятная дрожь, которая часто с ним ассоциируется, сколько упреждающая борьба со страхом.

Конечно, эти рассуждения еще теснее сближают возвышенное с травмой. Поскольку травматический опыт недоступен сознанию, но (говоря на языке компьютерных операций) помещен в директорию психики, специально созданную для него, он также на время лишается своих зловещих черт. Следовательно, в сравнении с «нормальным» восприятием травма и возвышенное отличаются одновременно крайней *непосредственностью* и крайней же *опосредованностью*. Они *непосредственны*, поскольку мы должны переживать их без всякой защиты со стороны когнитивного или психического аппарата, который сопровождает наше восприятие в обычных условиях. Вместе с тем они в значительной степени *опосредованы*, поскольку мы не можем не уклоняться от их непосредственности именно потому, что отделяем себя от нее и остаемся в какой-то мере внешними по отношению к ней. И с этой точки зрения возвышенное и травматический опыт предстают перед нами с неожиданной стороны, как если бы это был опыт какого-то другого человека.

Возможно, парадокс непосредственности и опосредованности такого рода опыта лучше всего иллюстрируют характерные жалобы больных, страдающих дереализацией и деперсонализацией, когда они говорят, что воспринимают мир «как будто из-под сырного колпака». С одной стороны, их переживание реальности в высшей степени опосредовано, поскольку кажется, что «сырный колпак» не позволяет к ней непосредственно к ней прикоснуться. Они воспринимают! все то, что мы «нормально» воспринимаем, они приемлют истину так же, как и «нормальные» люди, но им все-таки кажется, что они видят мир как-то иначе, как будто живут теперь в мире, почему-то отделенном от «нормального». Между ними и «нормальным» миром возник прозрачный, но непроницаемый экран. И, конечно, в некотором смысле эта иллюзия верна, поскольку они *действительно* живут в мире, который отличается от «нормального». Таким образом, здесь

459

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

действительно имело место *отделение (dissociation)* их мира от «нормального» мира.

С другой стороны, это переживание реальности содержит в себе отвратительную и крайне неприятную непосредственность. Интенсивность и непосредственность подобного опыта, вызванного дереализацией, нашли свое образцовое выражение в хорошо известном описании того, как Рокантен - герой романа Сартра «Тошнота» - внезапно был ошеломлен, обнаружив корни дерева рядом со скамейкой, на которой он сидел в парке²⁵. Между ним и остальным миром вдруг

разверзлась бездна- эти корни неожиданно обрели пугающую странность возвышенного и, таким образом, были *вырваны (were dissociated)* из спокойного течения «нормального» опыта. Дерезализация парадоксальным образом наделяет реальность гораздо более непосредственным присутствием, чем то присутствие, которым обладает сама реальность. Опыт может обрести эту непосредственность, когда защитный экран, который обычно ему сопутствует и служит связующим звеном между нами и остальным миром, внезапно исчезает, что приводит к прямой конфронтации с этим миром. Отсюда прямота и непосредственность возвышенного и травматического опыта. Уже многое стало вполне ясно из характера самого опыта: ведь, в конечном счете, больному, страдающему дерезализацией, *известно* о «сырном колпаке»; он действительно *знает*, что сквозь него он воспринимает мир. Поскольку в «нормальных» условиях «сырный колпак» выполняет свою задачу по сопровождению опыта молча и незаметно, больной, страдающий дерезализацией, объективирует этот когнитивный и психический «интерфейс» и превращает его в дополнительный аспект этого мира. Но дерезализация помещает нас в область *по ту сторону* «сырного колпака», так что мы можем воспринимать *его* в качестве объективной реальности, хотя нам в то же время известно, что мы видим мир *сквозь* него. Должно быть, в этом, главным образом, и заключается парадокс того воздействия, которое оказывает на нас «опыт сырного колпака». По-

460

Глава VIII. ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

этому то, что является столь отвратительным в этом опыте, происходит не из реальности как таковой (мы в одно и то же время находимся внутри мира и за его пределами), а из смешения объективирующей способности опыта с объектом опыта. Ибо больной, страдающий дерезализацией, первым признает, что реальность, воспринимаемая сквозь «сырный колпак», сама по себе достаточно безобидна (это всего лишь корни дерева).

Так же обстоит дело и с эпистемологией возвышенного. Эпистемолог объективирует опыт похожим образом; он изучает наш эпистемологический «сырный колпак» и может заниматься этим только с той точки зрения, которая автоматически допускает возвышенный опыт действительности. Как это ни странно, но в обоих случаях непосредственность и опосредованность опыта усиливают друг друга. И травма, и возвышенное с помощью диссоциации полностью разрушают нормальную схему, в рамках которой мы наделяем смыслом данные опыта: травма достигает этого по той причине, что травматический опыт недоступен сознанию, а возвышенное - благодаря тому, что ставит нас в позицию, объективирующую весь опыт как таковой. В итоге травму можно рассматривать как психологический эквивалент возвышенного, а возвышенное - как философский эквивалент травмы.

Здесь также могут быть уместны два замечания более общего характера. Во-первых, все вышесказанное может объяснить, почему возвышенное всегда тесно связано с эпистемологией. И в самом деле, категория возвышенного была возвращена из пятисотлетнего забвения после того, как Декарт превратил эпистемологию в первоочередное философское предприятие. На первый взгляд это может показаться удивительным, поскольку именно возвышенный опыт (действительности) ставит под сомнение эпистемологический анализ природы опыта. И чем более амбициозной, завершенной и всеохватной является эпистемология, тем меньше она оставляет места для аномалий возвышенного. Можно было бы, конечно, заметить, что более амбициозная эпистемология должна автоматически стимулировать интерес к та-

461

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

кому виду опыта, как возвышенное. Ведь он, по-видимому, либо совсем не помещается в рамки эпистемологической матрицы, либо встраивается в них с большим трудом, а каждый философ должен интересоваться тем, что противоречит его теории. Однако такое наблюдение слишком тривиально, и на этот счет имеется более серьезная и интересная аргументация.

Эпистемология стремится определить природу нашего когнитивного аппарата и потому допускает или вызывает точно такую же объективацию нашего «сырного колпака», которую мы наблюдали выше в связи с травмой и возвышенным. Поэтому логическое пространство, позволяющее эпистемологу судить об опыте и об условиях его возможности, идентично тому, в котором могут себя обнаруживать травма и возвышенное. И, значит, нас не должно удивлять, что эпистемология (или трансцендентальная философия) и возвышенное разделили в истории философии общую судьбу и что кульминационная точка в рефлексии над возвышенным пришла на период, к которому относится творчество Декарта, Локка, Юма и Канта. Вообще говоря, если прав Артур

Данто, утверждающий, что всякая серьезная философия должна хоть немного уметь объяснять саму себя (чего, по-видимому, так и не удалось добиться логическому позитивизму*), то у нас не может быть сомнений в том, что трансцендентальный философ *должен* быть расположен к понятию возвышенного. Всякая трансцендентальная философия возможна только тогда, когда она ставит себя в позицию, которая - если она хорошо продумана - легитимирует также понятие возвышенного. Короче говоря, нет возвышенного без трансцендентальной философии, и наоборот. Возвышенное - это своего рода дерридарийский «придаток»* трансцендентальной философии, в том смысле, что он говорит о ней «истину», пребывая вне пределов этой философии; равно Анкерсмит имеет в виду понятие «supplement», которое, как разъясняет в своем предисловии А.В. Гараджа, есть нечто «ни начальное, ни производное; то, в чем всегда ощущается избыток и/или нехватка». См.: *Деррида Ж.* Шпоры: Стили Ницше//Философские науки, 1991. № 2. С. 116.

462

Глава VIII. ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

как и возвышенный исторический опыт - это дерридарийский «придаток» дисциплинарного историописания. Во-вторых, вышесказанное может пролить некоторый свет на связь между истористским, ницшеанским и гегельянским отношением к прошлому. Сама идея исторической эпистемологии не имеет никакого смысла с точки зрения историзма - как мы отмечали в пятой главе, в этом был глубоко убежден Гадамер. Поскольку для приверженца историзма познающий субъект захвачен потоком истории отнюдь в меньшей степени, чем исследуемые им объекты прошлого, ему никогда не удастся обрести ту трансцендентальную позицию в отношении предмета своего изучения, которую предусматривает всякая эпистемология. Так же как эпистемология невозможна внутри аристотелевской традиции, поскольку там субъект и объект неотделимы друг от друга, так же она невозможна и внутри историзма. Тогда немудрено, что корни историзма мы должны искать в аристотелевской традиции: если во Франции и в Англии XVIII-XIX веков аристотелизм был отвергнут в пользу философии естественного права, он сохранил достаточно сильные позиции в Германии", и поэтому именно там, а не в той же Англии, историзм получил свое наибольшее развитие. Как мы уже видели ранее, у Ницше - все по-другому: он извлекает исторического субъекта из потока становления, куда его поместили приверженцы историзма, и, таким образом, возвращается к трансцендентализму Просвещения. Однако Ницше совсем не интересовался разработкой исторической эпистемологии. Он оставлял ее герменевтам, таким как Дройзен или Дильтей. Герменевты предпочитали занимать компромиссную позицию между историзмом и исторической эпистемологией. Некоторые из них, как Дильтей, стремились как можно сильнее сблизиться с эпистемологами - вспомним, к примеру, заявление Дильтея, что он постарался сделать для истории то, что Кант сделал для науки. Другие, как Гадамер, двигались в сторону историзма - вспомним его утверждение, что убедительный анализ природы исторического понимания заставляет нас отказаться от

463

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

эпистемологии в пользу онтологии. И это снова самое что ни на есть аристотелианское утверждение. Можно сказать, что в этом вечном колебании между двумя несовместимыми противоположностями - историзмом и эпистемологией - заключен источник большинства проблем, в которые оказалась втянута герменевтика.

Ницше не было дела до эпистемологических выкладок по поводу того, как добывается историческое знание. Он интересовался проблемой забвения и, следовательно, тем, как избежать пресыщения историческим знанием. Но, занимаясь этим вопросом, он так и остался в рамках эпистемологии: ведь он вытаскивал исторического субъекта из потока становления точно таким же образом, каким эпистемологи всегда создавали непроходимую пропасть между трансцендентальным субъектом познания и тем, что он познает. Ницше сделал это, вырвав историческую идентичность из потока исторического становления. Поэтому он, в конечном итоге, стал жертвой истористского *betes noires**: ведь историзация - это тот самый завистливый бог, который никогда не остановится, прежде чем не присвоит себе всю территорию, принадлежащую менее ревностным божествам*. Если мы запустили процесс историзации, нам уже нелегко увидеть, где и почему мы должны остановиться (если вообще должны) и почему мы должны, например, исключать трансцендентального субъекта из процесса историзации. Неизбежным результатом в таком случае, как с огромным удовлетворением всегда подчеркивал Гадамер, становится тотальный историзм.

И здесь наступает черед Гегеля. Ему удалось сочетать полную историзацию познающего субъекта с возможностью отделиться от прошлого, т. е. с ницшеанским забвением, и, таким образом, выйти

за пределы противоположности эпистемологии и истории. Он совершил этот выдающийся подвиг благодаря тому, что вовлек саму идентичность в превратности истории: так же как может умереть история, так же может умереть и прежняя идентичность (франц.).

464

Глава VIII. ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

идентичность в случаях, когда, парадоксальным образом, мы *суть* те или стали теми, кем *больше не являемся*. Это то, что видел Гегель, но *не* видел Ницше. Для Ницше идентичность и прошлое так же независимы друг от друга, как обедающий и его обед. Мы можем пресытиться прошлым, что может привести к особому рода интеллектуальному несварению, но говорить об этом несварении можно только основываясь на ясном понимании того, что принято считать нормальным и здоровым, т. е. на понимании - кем мы являемся с нормальной и аисторичной точки зрения.

ВОЗВЫШЕННАЯ ДИССОЦИАЦИЯ ПРОШЛОГО

Вышеизложенные соображения относительно травмы и возвышенного могут помочь нам прийти к более глубокому пониманию осуждения Сократа, как оно было описано у Гегеля. В первую очередь, несомненно, это событие должно было означать для афинян травматическую утрату.

Согласно гегелевской трактовке, они утратили не что иное, как свою прежнюю идентичность; по яркому выражению Виктора Гюго, они должны были почувствовать то, что наверняка чувствует дерево, когда его отрывают от своих корней⁴⁰. Эту мысль можно конкретизировать. Выше мы видели, как Гегель настаивал на том, что, осудив Сократа, афиняне склонялись к самообвинению. Они осудили Сократа и немедленно стали осуждать самих себя, как если бы это было в порядке вещей. Такое поведение, как утверждал Фрейд, является типичной меланхолической реакцией на травматическую утрату. Она мешает справиться с утратой (т. е. мешает тому, что является «нормальным» или здоровым отношением к утрате, которое Фрейд ассоциирует с *Traiter**).

Объясняется это тем, что критика утраченного превращается в самокритику:

* Печаль (нем.).

465

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

«Привязанность к объекту оказалась малоустойчивой, она была уничтожена, но свободное либидо не было перенесено на другой объект, а возвращено к "я". Однако здесь оно не нашло какого-нибудь применения, а послужило только к идентификации (отождествлению) "я" с оставленным объектом. Тень объекта пала таким образом на "я", которое в этом случае рассматривается упомянутой особенной инстанцией так же, как оставленный объект»⁴⁰. Следовательно, утраченный объект *сначала* втягивается в субъект, чтобы *затем* его вновь вытолкнули оттуда уже в качестве критикуемого объекта, но и в таком виде он, *в конечном счете*, навсегда останется частью субъекта. В одном этом предложении суммируется весь механизм, который я описываю в настоящей главе (и который еще более кратко представлен в стихах Эмили Дикинсон, выбранных мною в качестве эпиграфа к ней).

Чтобы верно понять идею Фрейда и то, как она может помочь прояснить суть конфликта между Сократом и Афинским государством, а также это «становление тем, кем мы больше не являемся», необходимо сделать небольшое уточнение. Этот конфликт не был просто судебной тяжбой государства против одного из своих граждан, который нанес ущерб одному из наиболее ценных его достоинств. Гегель уже показал, что такой взгляд на произошедшее был бы весьма наивен. Сократ не был похож на безответственное дитя, промотавшее наследство своих предков. В противовес этому упрощенному пониманию Гегель настаивал на том, что осуждение Сократа стало вынесенной вовне драмой, которая в действительности разыгрывалась в сознании самих афинян. Они наказали самих себя за травматическую утрату, связанную с отказом от прежнего мира, а Сократ был просто воплощенным символом драмы, разыгравшейся в их внутренней жизни. Судьба Сократа, в конечном итоге, была их судьбой.

С этой точки зрения замечание Фрейда является весьма поучительным. Во-первых, «привязанность к объекту» (т. е. прежняя идентичность) уже ослабла и стала «малоустойчивой»; афи-

466

Глава VIII. ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

няне уже вступили в новый мир или, скорее, в новую стадию истории человечества. Когда Сократ вышел на сцену мировой истории, новый мир уже заявил о себе в нравственной жизни греков: они уже жили и действовали так, как требовал от них Сократ. Прошлое было попросту пустой раковиной, но греки могли видеть пока только саму раковину, а не то новое содержание, которое постепенно наполняло ее. Поэтому Сократ лишь сделал осознанным (т. е. «субъективным», согласно гегелевской терминологии) то, что уже имело место (в «объективной» действительности). Во-вторых, эта «привязанность к объекту» все же не позволяла очертить перспективу нового мира, поскольку такой новый мир еще не возник. Прежде чем он смог обрести свою форму, должен был состояться полный и окончательный разрыв со старым миром. И средством для завершения этого разрыва был механизм, описанный у Фрейда. Решающая роль здесь принадлежит стадии идентификации: утраченный объект, отвергнутое прошлое должны были вначале

полностью предстать перед личностью, т. е. стать частью осознанной афинянами исторической идентичности. Гегель это также признавал. В завершение своего очерка он пишет:

«Сердце мира должно разорваться еще до того, как его более высокая жизнь полностью заявит о себе.

Примирение [с этой новой стадией мировой истории. - Ф. А.] вначале происходит в абстрактной мысли: это было достижение Сократа. Но затем оно должно было еще состояться в Духе [а это могло случиться только благодаря "разрывающему сердце" конфликту между Сократом и Афинским государством. - Ф. А.]»³¹.

Гегель подчеркивает здесь, что *мы можем войти в новый мир только после достижения полного и адекватного понимания того, от чего нам необходимо отказаться**. Преодоление прошлого может состояться только при условии нашей способности рассказать окончательную историю о том, от чего мы откажемся именно благодаря нашей способности рассказывать эту историю - и так

467

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

же обстоит дело с преодолением травматического опыта. А эта окончательная история, как ее понимал Фридрих Гёльдерлин - близкий друг и собеседник Гегеля в период их совместного обучения в Тюбингенском духовном училище, - может оформиться только в условиях полной открытости по отношению к неисчерпаемому потенциалу возможных повествовательных смыслов: «(...) Если существующее должно быть пережито (*empjunden*) в своем распаде (*Auflosung*) и переживается именно таким образом, то тогда этот распад скорее должен переживаться при участии неисчерпанных и неисчерпаемых сил и связей, нежели наоборот, ведь из ничего [т. е. из распада самого по себе. - Ф. А.] ничто и не возникает (...) Но действительно то возможное, которое вступает в действительность так, что сама действительность распадается, и оно же является причиной переживания распада, равно как и воспоминания о том, что распалось»³⁴.

Распад прежнего мира может приобщить нас к новому миру только тогда, когда конфронтация с неисчерпаемой полнотой смыслов, воплощенных в этом прежнем мире, прошла свою проверку на прочность. Проще говоря, забвение возможно только при условии великолепной памяти (вспомните здесь снова стихотворение Дикинсон). Прошлое вначале должно быть полностью приемлемо для нашей идентичности, должно быть осознано как мир, который мы оставили позади себя, и *только потом* его можно отбросить, только потом оно может уступить свое место новой идентичности. Развивая эту тему, Гегель повсюду подчеркивал еще один аспект преодоления прошлого посредством историзации: «Разрушающая деятельность мысли с необходимостью приводит к возникновению нового принципа. Мысль в той мере, в какой она является всеобщей, несет разрушение; но в самом этом разрушении на самом деле сохраняется предшествующий принцип, но только уже не в первоначальном своем состоянии. Всеобщая сущность сохраняется, но ее всеобщность как таковая выведена наружу»⁴.

468

Глава VIII. ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

Следовательно, историческое преодоление не только открывает истинную природу прежнего мира, но также является распадом предшествующего периода и потому - саморазрушением цивилизации. Здесь мы должны согласиться с Хейденом Уайтом, который в своем глубоком анализе этого аспекта гегелевской философии истории говорит о том, что «смерть целых цивилизаций более подобна самоубийству, нежели естественной смерти»³⁵. Прошлое, которое имеет в виду Гегель, не отмирает просто как устаревшая и старомодная традиция, оно не теряет мало-помалу свою актуальность как практика, в который мы больше не видим никакой пользы. Такое забвение относилось бы к неинтересному с теоретической точки зрения первому типу, содержание которого сводится к тому, например, что мы имели на обед на прошлой неделе. Но с точки зрения поистине интересного четвертого типа забвения движение навстречу новому и иному миру *является* насильственным актом и *требует* только такого акта, как самоубийство, и, следовательно, той враждебности, которую распознал Фрейд в нашем отношении к утраченному объекту после того, как он был усвоен и стал частью нашей идентичности.

Природа этого самоубийства, если выразить ее одной парадоксальной формулой, состоит в ассоциации диссоциации. Чтобы убедиться в этом, нам нужно, в первую очередь, вспомнить, что история и повествование ассоциативны по своей сути. Историк, описывая прошлое, создает цепь ассоциаций и получает в результате то, что Минк называл «конфигурационным пониманием прошлого»³⁶. То, что было вначале хаосом разрозненных событий или несвязными аспектами прошлого, благодаря ассоциации теперь связывается воедино и составляет последовательное историческое повествование. Поэтому ассоциация наделяет нас техникой обращения с прошлым; можно сказать, что в области историописания ассоциация исполняет ту же роль, что категории рассудка в кантовской теории, объясняющей возможность опыта и знания. История по своей сути

представляет собой искусство ассоциации. Именно поэтому нарратив может исцелять

469

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

от травмы-1: создавая повествование о травматическом опыте, включая его в состав нашей личной истории, мы надеемся овладеть им и лишиться его зловещих свойств. Диссоциация же, напротив, возвращает нас к пережитой травматической (исторической) реальности. Именно это происходит в описанной у Гегеля ситуации отказа от прошлого. Это прошлое вначале должно быть историзировано, с помощью ассоциации оно должно превратиться в повествовательное понимание, прежде чем, на втором шаге, его можно будет отвергнуть и, таким образом, обеспечить доступ к новому миру. И значит, этот второй шаг *порождает* травму-2, а не *преодолевавшее*.

Здесь мы находим объяснение возвышенного характера того опыта прошлого, который находится в центре нашего внимания. Ибо, как стало ясно из вышеизложенного, движение диссоциации не только отрицает движение повествовательной ассоциации, которая, выражаясь словами Канта, является условием возможности исторического понимания; но самоочевидно и то, что оно представляет собой тот разлад, в котором мы увидели конститутивный элемент возвышенного. Опыт прошлого, как он описан у Гегеля, является одновременно движением *внутри* и *вопреки* истории: в одно и то же время это наиболее глубокое и напряженное переживание прошлого и выход за пределы истории. И вновь *непосредственность* и *опосредованность* совпадают здесь между собой и взаимно усиливают друг друга. И также очевидно, что они являются условием возможности друг для друга.

Наконец, мы можем спросить, как эта диалектика непосредственности и опосредованности, производимая травмой и возвышенным, вырастает из нормального опыта. Учитывая то, что было сказано выше, разрешить этот вопрос будет совсем нетрудно. Если самоубийство культуры, случающееся в переходные моменты истории (как это было описано у Гегеля), характеризует смена прежней идентичности на новую, то такие переходные моменты можно представить как ситуации, в которых прежняя самость воспринимается так, как если бы она была чьей-то другой само-

470

Глава VIII. ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

стью. Следовательно, в таких тупиковых ситуациях человек вынужден смотреть на себя, как если бы он был другим человеком. Замечательный анализ таких переходных ситуаций содержится в работе Артура Данто «Преображение общего места», которая, безусловно, является самым выдающимся произведением этого автора. Позиция Данто, в самом общем виде, состоит в том, что *непосредственность нашего* «нормального» опыта оказывается *опосредованной*, или *непрозрачной*, поскольку мы становимся другими людьми с иной идентичностью. Говоря о непосредственности «нормального» опыта, Данто подчеркивает, что мы никогда не даем себе отчета о границах, в которых мы сами воспринимаем мир, и одновременно не колеблясь утверждаем, что у других это восприятие определяется такими границами. Способ нашей репрезентации мира никогда не может стать частью наших репрезентаций; мы видим мир сквозь наши репрезентации, но не видим *их самих*. Как говорит Данто, «я репрезентирую мир, но не свои репрезентации этого мира». Но мы вовсе не испытываем никакой трудности, когда заключаем других в границы их собственных репрезентаций; мы помещаем их позади «экрана репрезентаций», который есть их способ видеть этот мир, но который никак не может быть нашим способом. Ведь наш собственный способ видеть мир представляется нам даже не видением, а просто тем, каким мир *является* на самом деле. Поэтому наш собственный способ репрезентации мира остается невидимым для нас до тех пор, пока какой-то тошнотворный опыт не заставит нас осознать «сырный колпак», сквозь который мы всегда видим мир. Но это только половина дела. Давайте пристальнее посмотрим на различие между нашим отношением к самим себе и к другим людям. Данто описывает это различие следующим образом: «Я не могу сказать, не допуская противоречия, что я верю в s, хотя это s ложно. Но я могу сказать о другом человеке, что он верит в s, хотя это s ложно. Когда я привожу убеждения другого человека, я ссылаюсь на него, в то время как он, когда выражает свои убеждения, ссылается на мир, а не

471

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

на себя самого. Для того, кто убежден в чем-нибудь, его собственные убеждения прозрачны; он читает мир сквозь них, не считывая их сами. Но его убеждения непрозрачны для других: они не читают мир сквозь эти убеждения, но как бы считывают сами эти убеждения. Мои убеждения, в этом смысле, невидимы для меня до тех пор, пока что-то не сделает их видимыми и я смогу увидеть их со стороны. Так обычно и происходит, когда убеждение перестает соответствовать миру и какой-то случай не заставляет меня оставить привычные объекты и вернуться к самому себе. Таким образом, структура моих убеждений в чем-то подобна структуре сознания как такового (...), той структуре, которая для самого сознания не является объектом в той мере, в какой объектами для него выступают вещи этого мира»³⁸. Значит, имеется примечательная асимметрия между тем, как мы относимся к своим собственным убеждениям, и тем, как мы относимся к убеждениям других людей. Если их убеждения мы всегда воспринимаем как часть совокупности их собственных репрезентаций этого мира, то свои собственные убеждения мы считаем напрямую

связанными с тем, что их вызывает. Неотъемлемым свойством личности является способность переживать свои убеждения как прозрачные по отношению к соответствующим частям этого мира; или, как подсказывает Данто, «если выразить это нарочито парадоксально, мы не населяем внутреннюю часть себя. Скорее мы простодушно живем в этом мире»³⁹. И наша терпимость к противоречию является логической проверкой этого различия между тем, как мы относимся к своим собственным убеждениям, и тем, как мы относимся к убеждениям других. Так, если мы не можем сказать о своих собственных убеждениях, что считаем их ложными, то утверждение такого рода будет абсолютно приемлемым, если оно будет сделано по отношению к убеждениям других людей. Ведь мы рассматриваем их убеждения как компоненты или элементы репрезентаций этого мира. И, поступая так, мы «закключаем в скобки» истинность или ложность их

472

Глава VIII. ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

убеждений, чего мы никогда бы не сделали в отношении своих собственных убеждений.

Следовательно, когда убеждения защищены таким экраном репрезентации, противоречие не может принести им никакого вреда. Мы не только можем приписать А способность верить в *p*, когда это *p* - ложно, но мы можем также приписать ему способность верить одновременно в *p* и в не-*p*. Иначе говоря, коль скоро мы не замечаем сопротивления противоречию, значит, это является верным признаком того, что между нами и чьей-то другой репрезентацией этого мира был вздвигнут репрезентационный экран⁴⁰.

Все это может помочь нам лучше понять возвышенный характер обсуждаемого здесь исторического опыта. Предположим теперь, что мы объединили того человека, который приписывает убеждения, с тем, кому эти убеждения приписываются, так что этот репрезентационный экран больше не располагается *между двумя разными людьми*, но находится внутри одного и того же человека. Например, допустим, что первый из объединенных нами людей - это человек А в определенный промежуток времени, тогда как второй из них будет тем же человеком А, но в *более поздний* промежуток времени. Или представьте, что происходит, когда какой-то человек по тем или иным причинам вдруг начинает смотреть на себя прежнего как на кого-то *другого*. Все это имеет отношение к ситуации, в которой возникает возвышенный опыт. Ведь, как мы уже успели убедиться, этот опыт вдребезги разбивает структуры «нормального» восприятия, и поэтому возвышенное ставит нас перед 1акими противоречиями, противоположностями и парадоксами, которые совершенно неприемлемы для этих «нормальных» структур. Именно это и происходит, когда мы воздвигаем экран репрезентации внутри нас самих или, точнее, воздвигаем его между тем человеком, которым являемся сейчас, и тем, кем были прежде. Ибо таким образом мы оставляем внутри себя место для эпистемологического парадокса, который является определяющим свойством возвышенного.

473

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

Но в контексте нынешней ситуации нам будет лучше перевернуть ход обсуждения. Я имею в виду, что нам не следует начинать выяснять то, как этот экран репрезентации делает нас восприимчивыми к возвышенному опыту. Скорее мы должны сосредоточить свое внимание на том, как возвышенное располагает или даже принуждает нас к возведению этого экрана между нашей прежней и той последующей самостью, которую мы обретаем после и по причине возвышенного опыта. Он подталкивает и подвигает нас к тому, чтобы мы отбросили нашу прежнюю самость или отделили ее от той самости, которую мы получили по истечении этого опыта. В такой ситуации возвышенный опыт заставляет нас отказаться от позиции, где мы еще совпадаем с собой, и поменять ее на позицию, в которой мы относимся к (*relate to*) самим себе в самом буквальном смысле слова, т. е. как если бы мы были *двумя* разными людьми, а не просто *одним* человеком. Это та ситуация, где идентичность, (травматическая) диссоциация и эпистемологические парадоксы возвышенного опыта тесно связаны между собой.

Ключевой вопрос здесь состоит в том, что происходит, когда мы начинаем объективировать нашу прежнюю самость, как если бы мы вдруг стали посторонними ей. Теперь, во избежание априорных спекуляций, нам лучше начать с описания того, что случается в подобных обстоятельствах. С этой целью давайте рассмотрим нижеследующий фрагмент из романа Джона Бэнвилла «Затмение»:
«Стояло утро. Домохозяйки в своих шляхах и с сумками уже высыпали на улицу. Мимо меня деловито протрусила собака. Она что-то вынюхивала и, не глядя по сторонам, строго держалась прямой линии, невидимо прочерченной по тротуару. Открытая дверь скобяной лавки дохнула на меня вороненым металлом, когда я проходил мимо. (...) Глядя на все это, я испытал нечто такое,

что смог назвать только одним словом - "счастье". Хотя это не было счастьем, это было что-то большее или меньшее, чем счастье. Что же случилось? Что на этой банальной (commonplace) сцене из го-

474

Глава VIII. ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

родских видов, звуков и запахов сотворило эту неожиданную вещь, которая, чем бы она ни была, распустилась во мне как возможность ответа на все смутные томления моей жизни? Все было так, как было раньше: домохозяйки, озабоченная собака; все было таким же, но несколько преображенным (transfigured). Вместе со счастьем пришло чувство обеспокоенности. Было так, будто я некий хрупкий сосуд и должен был сберечь его, как тот мальчик из истории, которую нам рассказывали на занятиях по религии. Он нес гостию по распутным улицам древнего Рима, спрятав ее в складках своей туники. Но мне теперь казалось, что я сам - этот драгоценный сосуд. Да, было именно так. То, что происходило тогда, было *мною* (it was I that was happening here)⁴¹. Становится очевидным сходство между опытом, о котором идет речь в этом отрывке, и тем, что имел в виду Данто во фрагменте, который я процитировал немного выше. В обоих случаях наша связь с нормальными «банальностями» этого мира неожиданно «преобразуется» (говоря словами, которые - что само по себе примечательно - одинаково используют Данто и Бэнвилл) в опыт личности, в определенное настроение, представляющее собой парадоксальную смесь из удовольствия и счастья, страха и беспокойства, которое по традиции связывается с опытом возвышенного⁴³. В обоих случаях во внешней реальности не происходит никаких изменений - «все было так, как было раньше», - и все же, как говорит Данто в другом месте, «на каком-то микроуровне (исторической) реальности совершается революция»⁴². Кроме того, это преобразование банального приводит к размыванию границ между субъектом и объектом, между нами и остальным миром. По словам Данто, мы вынуждены «оставить привычные объекты и вернуться к самим себе». Происходит это потому, что непосредственная связь наших убеждений с миром прерывается из-за внезапного осознания нашей собственной схемы репрезентаций, поэтому в этот момент мы воспринимаем себя как еще один объект этого мира.

475

возвышенный исторический опыт

Бэнвилл подытожил загадку этого опыта выражением: «то, что происходит, это я сам». И это странное выражение наводит на важную мысль: ведь что-то изменяется, когда я вместо привычного «происходит нечто» говорю «происходит я»? Это выражение имеет смысл только тогда, когда оно призвано сообщить, что «я» настолько включил самого себя в мир вещей, что, описывая необычный характер своего опыта, не могу уже сказать, что нечто происходит со мной, но говорю «происходит я». Следовательно, если бы нам было нужно с метафорической точки зрения приписать этому опыту способность двигаться, это было бы движение *навстречу* миру, но не *от* него, во что нас мог бы (преждевременно) заставить поверить тот факт, что мы объективируем наши убеждения. Ведь эти убеждения (и я в качестве их воплощения) теперь являются частью мира. В результате, как это следует из описания Данто, я одновременно нахожусь *внутри* мира и *вне* его. Или, если использовать обычную терминологию Данто, можно сказать, что та ничтожность (то «rien»^{*}), которая располагается между языком (репрезентацией) и миром, исчезает, и личность на время разделяет вместе с миром квазиоуменальный статус (что вновь является типичной характеристикой возвышенного опыта). Решающим моментом здесь является, по сути, слияние мира и личности: «оно приводит к *преобразению* целого *корпуса* фактов, к одновременному преобразению личности и мира»^{*4}. Сознание этой необычной конгенитальности с объектами мира, сознание моментального почти мистического союза, в котором эти объекты лишаются своей отчужденности, должно посещать нас подобно откровению. Отсюда следует предположение Бэнвилла, что этот опыт, по-видимому, дает «возможность ответа на все смутные томления моей жизни».

Несомненно, это наиболее драматический опыт. Обычно опыт либо изменяет наши понятия (как это чаще всего происходит в случае научного эксперимента), либо изменяется сам, в то

* Ничто, ничтожность (франц.).

476

Глава VIII. ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

время как сами понятия остаются прежними (вспомним здесь о травматическом опыте), но в данном случае объективные и субъективные аспекты опыта согласованы между собой и удивительно усиливают друг друга. И происходит это, в частности, *не* потому, что объективное

измерение опыта оказывает влияние на его субъективное измерение. Конечно, травматический опыт, который пережили узники концлагерей, может изменить к худшему их мнение о человеческой природе; в то время как какое-нибудь радостное настроение может сделать нас более восприимчивыми к привлекательным сторонам *condition humaine**. Но дело скорее в том, что оба эти измерения являются двумя сторонами одной медали: выражение Бэнвилла «то, что происходило тогда, было мною» наводит на мысль, что именно в переживании событий этого мира рождается другая личность. Здесь приходит на память тот единственный решающий научный эксперимент, который категорически невозможен в рамках тезиса Дюгема ~ Куайна, т. е. тот эксперимент, который мог бы заставить нас отказаться от одной целостной системы научных убеждений в пользу другой системы. Этот пример показателен, поскольку он предполагает, что какой-то один аспект этого мира может оказывать воздействие на всю научную картину мира, захватывая при этом нас в качестве познающих субъектов и мир как источник нашего опыта. Короче говоря, речь идет об опыте, который затрагивает нашу идентичность таким образом, что заставляет нас смотреть на себя глазами постороннего; мы смотрим на себя так, как мы смотрели бы на кого-нибудь еще. Иначе говоря, мы внезапно осознаем нашу прежнюю идентичность как идентичность того человека, каким мы были до сих пор, но никогда не понимали, что были; и мы можем осознавать это только благодаря обретению новой идентичности. Эта новая идентичность заявляет о себе у Бэнвилла в переживании счастья, сопровождающем «преображение банального»; это «преображение» предлагает ответ на все вопросы, кото-

Человеческое состояние (франц.).

477

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

рые никогда не были заданы или никогда не могли быть заданы прежде. А Данто объясняет это внезапное открытие прежней, неизвестной личности следующим образом:

«В прекрасной онтологии Сартра есть момент, где т. н. *roug soi**, которое до сих пор было невидимо для себя, чистое ничто, неожиданно становится объектом для самого себя, и на этой стадии оно вступает в новую стадию бытия. В истории каждого из нас есть стадия, пусть и не столь кульминационная, когда мы становимся объектами для самих себя, когда мы понимаем, что у нас есть идентичность, в которой нужно разобраться: когда мы видим скорее себя, чем просто видим мир. Но мы также понимаем, что осознание себя в качестве объекта не похоже на осознание просто другого объекта: это объект нового рода, целая новая система отношений, и, конечно, все старые отношения и объекты переопределяются»¹.

Ничего не изменилось, все «неотличимо» («*indiscernibly*»)¹* такое же, как было всегда; но тем не менее на уровне нашей репрезентации произошел сдвиг; мы объективировали наши прежние репрезентации и, сделав это, осознали нашу прежнюю идентичность - ту идентичность, которая могла оставаться только в тени нашей новой идентичности, в свою очередь, невидимой для нас по причине ее изначальной прозрачности. Идентичность подобна тени: она всегда вне нашей досягаемости и никогда не совпадает с нами. В этом и состоит главный парадокс. Хотя в опыте, который описан у Данто и Бэнвилла, мы оказываемся на бесконечно малом расстоянии от идентичности. Мы уже почти *видим* ее, как бы выпрыгиваем из себя, попадая в очертания прежней идентичности. В такие моменты нам должно казаться, будто мы движемся быстрее самого времени. И нет ли возможности увидеть здесь *вместе то*, что всегда *разделено* внутри времени? И, наконец, нельзя ли сказать, что, двигаясь быстрее времени, мы оказываемся за его пределами? 'Для себя (франц.).

478

Глава VIII. ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

ТРАВМА, ВОЗВЫШЕННОЕ

И ВОЗНИКНОВЕНИЕ ЗАПАДНОГО

ИСТОРИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

В двух последних разделах этой главы я хочу рассмотреть тот урок относительно (западного) исторического сознания, который мы можем извлечь из нашего проникновения в сущность исторического возвышенного и возвышенной диссоциации прошлого. Разбирая этот вопрос, мы, естественно, будем обращать внимание на те аспекты западного прошлого, которые могут вызывать коллективную травму. Мы уже убедились в том, что травма является психологическим эквивалентом возвышенного, а возвышенное, в свою очередь, - философским эквивалентом травмы. Коллективная травма в последнее время исследуется в работах теоретиков истории, и особенно интенсивно - в работах Доминика Лакапры. Поэтому мне важно обозначить, где моя

позиция в отношении травмы и возвышенного отличается от существующих подходов к травме. Для Лакапры субъектом травмы являются отдельные люди, хотя они могут переживать травму коллективно, как в случае Холокоста, который его по преимуществу интересует⁴⁷. Однако для меня западная цивилизация сама является субъектом травмы; интересующий меня вопрос состоит в том, каким образом западная цивилизация *как таковая* справлялась со своими величайшими кризисами, когда она переживала травматическую утрату старого мира, будучи вынужденной войти в новый мир. Пока неочевидно, что Холокост стал травматическим опытом *в этом* смысле - вероятно (и как мы скоро увидим), это потому, что организаторы этого невиданного преступления были побеждены во Второй мировой войне, и потому, что их поступки не стали и не могли стать частью нашего коллективного будущего. И этим Холокост разительно отличается от таких кризисов, как ренессансный разрыв со средневековым прошлым или трагедия Французской революции.

Драма этих переломных моментов состояла в том, что от травматического события *невозможно* было избавиться, его *невозможно*

479

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

было нейтрализовать, отказав ему в праве стать частью настоящей и будущей идентичности травмированного субъекта (так, как это было возможно в отношении Холокоста, который наша теперешняя цивилизация, по-видимому, не признала частью нашей послевоенной идентичности). «Пришлось стать теми, кем мы больше не являлись», и поэтому прошлое должно было быть воспринято как часть настоящего. На примере раздела *Гегель о конфликте между Сократом и Афинским государством* этой главы мы видели, что консерваторы XIX века ясно осознавали, насколько неразумным может быть неприятие Французской революции, которое демонстрировали реакционеры подобные Меттерниху. И они были вынуждены признать, что это ужасное и травматическое прошлое должно было стать частью современного нравственного мира. Их травма-травма-2, как я спешу подчеркнуть, - заключалась в осознанной необходимости принять то, к чему они испытывали столь сильное отвращение (реакция Токвиля на Французскую революцию и на последовавшее за ней рождение «демократии» является прекрасным тому примером^{48*}). Но Холокост ~ это совсем другое дело. Гитлер и его приспешники оставили потомкам только то, чего нам *следует* остерегаться и что не могло бы ни при каких обстоятельствах стать частью нашего легального настоящего или будущего. Чудовищные преступления, совершенные нацистами, могут вызывать печаль, отчаяние или моральный гнев, но они не могут стать причиной коллективной травмы. Выражаясь провокативно, было бы моральным позором, если бы Холокост вызвал историческую травму в том смысле, как я ее здесь понимаю. Ведь это означало бы, что нам каким-то образом пришлось примириться с наследием Гитлера⁴⁹.

Но я допускаю, что такие теоретики, как Лакапра, увидят в моем утверждении *reductio ad absurdum*; конечно, они пожелают заметить, что с любым утверждением, отказывающим Холокосту в размерах коллективной травмы, что-то *должно* быть просто не в порядке. Если поставленное на промышленный поток убийство шести миллионов евреев, если геноцид доселе невиданного масштаба, если страхи и ужасы концлагерей не вызывают в нас коллек-

480

Глава VIII. ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

тивной травмы, что же еще может служить признаком нашей общей моральной развращенности и моей личной, поскольку я говорю, что так оно и должно быть? Стремясь оправдаться от этого обвинения, я хочу подчеркнуть, что, вопреки ожиданию, между ужасами, пережитыми человеческим обществом, и его предрасположенностью к травме нет никакой прямой зависимости. Нужно только посмотреть на факты: вспомните о несчастной судьбе ацтеков, американских индейцев или о непередаваемых страданиях, которые причинило Центральной Азии монгольское владычество, не оставив никаких следов в письменных источниках; возвращаясь к западной истории, вспомните о распаде Римской империи, о хаосе и варварстве второй половины первого тысячелетия нашей эры, вспомните о «черной смерти» 1348 года, унесшей жизни одной трети европейского населения и породившей чувства страха, отчаяния и опустошенности, которые, как это блестяще показал Делюмо в «Страхе на западе», продолжали беспокоить западное сознание почти целых два столетия. Как будут выглядеть трагедия Италии XVI века и Французская революция, если сравнить их с катастрофами такого масштаба? Сколько массовых казней, грабежей, убийств ни в чем не повинных граждан, изнасилований вобрали в себя в конечном итоге эти вне всяких сомнений ужасные события? С точки зрения количества человеческих страданий, имевших место в истории,

итальянская трагедия XVI века и Французская революция - это всего лишь рябь на реке судьбы человечества. Гораздо худшее случилось ранее и, увы, должно было произойти вновь в западной истории.

Но все же сравните до странного невозмутимые описания Григория Турского или Фруассара ужасных событий их истории с исполненными боли и тревоги историческими сочинениями Гвиччардини и Макиавелли или с сочинениями тех немецких и французских историков XIX века, которые отчаянно боролись с наследием Французской революции. Глубина различия не может не поражать. По-видимому, относительно небольшие коллективные потрясения могут при некоторых обстоятельствах значи-

481

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

тельно сильнее воздействовать на историческое сознание, чем все то худшее, что пришлось пережить человечеству в своей истории. Интересно, как объяснить, что трагедии, ужасы и страдания беспрецедентных масштабов так часто стремились раствориться в гуще времени, тогда как на Западе относительно небольшие исторические бедствия могли неожиданно переживаться как травма, давшая начало западному историческому сознанию. Итак, почему и каким образом на Западе возникла эта уникальная предрасположенность к коллективной травме?

Отвечая на этот вопрос, следует иметь в виду, что чувствительность к коллективной травме нельзя объяснить ни количеством «коллективной боли», причиненной цивилизации, ни даже ее интенсивностью, поскольку и совершенно невыносимая коллективная боль только очень редко приводит к коллективной травме и рождению (нового) исторического сознания. Я думаю, объяснение состоит скорее в том, что на Западе можно наблюдать сдвиг от коллективной боли к ее *осознанию*, который и способствует возникновению специфически западной

предрасположенности к переживанию коллективной травмы. Во избежание недопонимания спешу добавить следующее. Подчеркивая важность осознания боли, я, конечно, не собираюсь оспаривать банальное и распространенное мнение, что невозможно чувствовать боль, не осознавая этой боли. Это, разумеется, так. Конечно, я не хочу утверждать, что ацтеки или, скажем, европейцы XV века каким-то странным образом не осознавали своих страданий и тупо переносили свою историческую судьбу подобно падающей с горы каменной глыбе.

На самом деле я хочу сказать скорее противоположное. Травму характеризует именно неспособность пережить или ассимилировать травматический опыт, включив его в историю жизни. Вместе с травмой возникает не столько открытость к страданию, сколько определенное *оцепенение*, определенная нечувствительность, как будто вместилище страдания перестало отвечать истинной природе и размерам этого страдания. Таким образом, между страданием самим по себе и его *осознанием* возникает диссо-

482

Глава VIII. ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

циация; хотя они *всегда* и неизбежно сопровождают друг друга так, как если бы я испытывал свою боль как простое, но совершенно надежное указание на то, что кому-то (т. е. мне) больно. Когда я чувствую боль, я склонен смотреть на себя с точки зрения, уже не совпадающей, или автоматически не совпадающей, со мной как с тем человеком, которому *действительно* больно. Я чувствую свою боль так, как будто это боль кого-то другого. Экран репрезентации, о котором мы говорили в предыдущем разделе, воздвигнут теперь между субъектом, страдающим от боли, и субъектом, осознающим ее.

Мы уже знаем, что Жане использовал термин «диссоциация» для обозначения чьей-либо (психической) боли, а также дереализации и деперсонализации, которые могут являться ее следствием. Это помогает нам лучше понять, как цивилизации могут реагировать на коллективную травму. Так, в связи с противопоставлением деперсонализации и дереализации, с одной стороны, и невроза навязчивых состояний, с другой, Мейер пишет:

«Наконец, беспорядок в отношении между я и миром может проявляться в виде раскола я (на наблюдающую и на переживающую инстанцию): "Образуется другое я. Потом я вижу себя так, словно все еще вижу себя, как прежде...". Часть я здесь до некоторой степени экстерриторируется, становится частью внешнего мира. (...) Общими свойствами деперсонализации и дереализации являются изоляция я, осложнение коммуникации с внешним миром и уход из мира. В полной мере это проясняется при сравнении синдрома деперсонализации с синдромом навязчивых состояний. Понимание болезненности, бессмысленности и противоречивости переживания является общим для обоих синдромов, оба они представляют собой болезнь рефлексии, *maladies de doute**. (...)»

Больной неврозом навязчивости страдает оттого, что он выдан миру, стал его "собствен-

* Болезни сомнения (*франц.*).

483

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

ностью ; тогда как страдающий от деперсонализации чувствует свою обособленность от мира, тоскует по реальности, жаждет контакта с действительностью»⁵⁰. Следуя Мейеру, можно сказать, что обычно коллективное страдание переживается как невроз навязчивых состояний, и, возможно, так происходит именно потому, что оно в избытке дает понять, до какой степени мы «выданы» (говоря словами Мей-ера) силам, над которыми мы не властны. Так что, по всей вероятности, безоговорочная капитуляция перед коллективной судьбой, подчинение ходу Истории - это естественная реакция на великие исторические трагедии. Хотя необходимо тут же заметить, что это определение касается цивилизаций, которые, реагируя на свои тягчайшие бедствия, не имели возможности с ними справиться. Они были слишком погружены в прошлое, в историю, чтобы суметь занять ту автономную позицию по отношению к истории, которую предусматривает (возможность) описания их затруднительного положения. В каком-то смысле они не знают никакой истории и никакого прошлого; так же как рыба может не знать, что живет в воде, до тех пор, пока не станет добычей рыболова.

В ситуации деперсонализации и дереализации все по-другому. Как отмечает Мейер, чувствуя свою обособленность от мира - по причине дереализации, вызванной какой-нибудь травмой, - мы начинаем испытывать тоску («*Sehnen*») по реальности, от которой мы отделили себя. Травма и страдание в такой ситуации способствуют отделению себя от исторических бедствий и страданий, что заставляет наиболее чуткие умы своего времени занимать позицию, из которой прошлое может быть объективировано. И на этом шаге возникает само прошлое как объект, требующий рефлексии и напряженного исторического понимания. Из этого напрашивается несколько обескураживающий (и шопен-гауэрианский) вывод, что между историческим сознанием и историописанием, с одной стороны, и наиболее тяжкими бедствиями, которые могут обрушиваться на человечество, с другой сто-

484

Глава VIII. ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

роны, существует необходимая связь. В то время как счастье, успех и социальное благоденствие, хотя и присутствуют в жизни общества, не принадлежат субстанции истории *sui generis**. Здесь нельзя не согласиться с хорошо известным замечанием Гегеля, что счастливые дни человечества *eo ipso*** суть пустые листы в книге истории.

Таким образом, то, что Кант в «Споре факультетов» (1798) определял как «морально террористическую» и «эвдемонистскую» концепцию прошлого, не следует помещать на одном и том же уровне по причине их неравноценности: (психо-)логически первая предшествует второй. Прошлое в первую очередь и по самой своей сути болезненно, если не травматично; и те исторические сочинения, в которых прославляются победы монархов, полководцев или героев, никогда не смогут приблизить нас к этой сути. Великие деяния, совершенные нацией, социальным классом или цивилизацией, в гораздо меньшей степени отличаются исторической подлинностью и связностью, чем травмы и страдания, по крайней мере, когда те отвечают определенным условиям. В этом, по-видимому, состоит объяснение, почему побежденные могут находить в истории - хотя, разумеется, далеко не при всех обстоятельствах - гораздо более могущественных сторонников, чем это способны сделать те, кто их победил. Тьерри, Мишле и марксисты были безусловно правы, когда показывали, что прошлые страдания, выпавшие на долю буржуазии, «народа» и промышленного пролетариата, стали условием той заметной роли, которую они сыграли позднее в истории человечества. История - это поистине «печальная наука».

В оставшейся части этого раздела я поясню эти свои высказывания, сосредоточив внимание на том, как в Италии XVI века возникло западное историческое сознание, и на том, как оно впервые заявило о себе в сочинениях Макиавелли и Гвиччардини -

* *Сами по себе (лат.)*. ** *Как таковые, сами по себе (лат.)*.

485

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

несомненно, наиболее значительных историков того времени. Их отношение к своему прошлому определялось переживанием событий, которые начиная с 1494 года приобрели решающее значение для итальянской истории. Читатель, возможно, помнит, что этот год подвел черту Ренессансу, миру Лоренцо Великолепного, спокойствию и порядку, а также неустанному стремлению к знанию и художественному совершенству, которое мы всегда связываем с

итальянским Ренессансом. В тот год герцог Милана Лодовико Моро, узурпировавший законные права своего племянника Джана Галеаццо, в страхе за свое шаткое положение уговорил французского короля Карла VIII вторгнуться в Италию. Послушаем горькие комментарии самого Гвиччардини на это роковое решение; по силе красноречия они не уступают гегелевскому описанию осуждения Сократа Афинским государством, которое стало исторической трагедией мирового масштаба:

«Часто случается, что решения, принимаемые в страхе, не равноценны опасности, угрожающей тем, кто боится. Лодовико не был уверен, что нашел адекватный способ упрочить свою безопасность... Он забыл, насколько опасно пользоваться лекарством более сильным, чем допускает природа заболевания и состояние больного. Как если бы большие риски стали избавлением от предстоящей опасности, с целью обеспечить свою безопасность силой иноземного оружия он решил сделать все возможное, чтобы убедить французского короля Карла VIII напасть на Неаполитанское королевство, предъявив на него претензии на основании древних прав Анжуйской династии... 9 сентября 1494 года король вступил в Асти, принес с собой в Италию семена неисчислимых бедствий, ужасных событий и перемену почти всего уклада жизни. Его вторжение стало причиной не только изменений в форме правления, подрыва государственной власти, разграбления городов, разорения деревень, жестоких убийств, но также новых привычек, новых обычаев, новых и кровавых методов ведения войны,

486

Глава VIII. ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

болезней, до той поры неведомых; и средства для поддержания мира и гармонии в Италии пришли в такую негодность, что с тех пор никогда уже не были восстановлены. Поэтому другие народы и варварские армии смогли теперь разорять и унижать Италию»⁵¹.

Макиавелли и Гвиччардини оба видели разорение своей страны, они прекрасно осознавали полную беспомощность перед такими силами, как Франция, Испания или германский император Карл V. Но, прежде всего, они понимали, что страхи, угнетающие теперь их страну, не были просто капризом судьбы, но стали результатом недалековидного и безответственного политического решения. Они также знали, что все это означает вступление в новый мир, в мир, где чуждые и варварские силы с севера от Альп, такие как Франция и Австрия, будут определять судьбу Европы, и, следовательно, в мир, где Италии и всему, что составляло ее величие в эпоху Лоренцо Великолепного, уже не будет никакого достойного места. Они знали, что вступили в новую историческую стадию, где от живого блеска флорентийского Ренессанса останется только память, и что действительность, с таким мучением превратившаяся в эту память, будет составлять их настоящую идентичность. Они знали это лучше, чем кто-либо, знали даже лучше монархов, управлявших этими ужасными силами, которые образовали новую политическую конъюнктуру. Ибо они отчетливо понимали, что стали жертвами перехода от славного прошлого к унылому настоящему. Побежденные наделены такой пронизательностью, какой никогда не бывает у победителей. История избрала их, чтобы продемонстрировать свою ужасную силу, их личная судьба стала эмблемой хода мировой истории, и они переживали всю ее драму почти с экзистенциалистской напряженностью,

Это особенно справедливо в отношении Гвиччардини. Являясь главным советником Клементы VII, он порекомендовал этому самому нерешительному папе из рода Медичи вступить в конфликт с Карлом V, и поэтому именно его совет сделал возможным разорение Рима в 1527 году: разграбление, разрушение и сожже-

487

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

ние города, который он любил больше своей жизни. Гордый и высокомерный флорентийский патриций, уверенный в своей глубочайшей политической мудрости, вызывавший страх и почтение у своего окружения, вынужден был признать, что он причинил Италии не менее тяжелый ущерб, чем это сделал Лодовико тремя десятилетиями ранее. Это наполнило его душу нестерпимой болью, раскаянием и глубоким переживанием исторической трагедии.

Значит, между возникновением исторического сознания и непреднамеренными последствиями человеческих действий имеется тесная связь. В намерениях Лодовико и Гвиччардини не содержалось ничего порочного: они совершили то, что казалось им наиболее мудрым и осмысленным в существующих обстоятельствах. Но результатом их поступков стало разрушение всего того, что было им дорого и жизненно необходимо. Мы должны понять, что в этом состоит суть современного (modern) исторического сознания, нашего способа отношения к прошлому и заклю-

чается объяснение, почему мы хотим знать о нем. Современное историческое сознание вырастает из опыта расхождения перспектив прошлого и настоящего. Прошлое может стать подходящим и допустимым объектом исторического исследования, если оно воспринимается как принципиально отличное от настоящего: тот, для кого это различие пустая иллюзия, будет относиться к написанию истории как поиску правды в сновидениях. Именно осознание расхождения наших намерений (перспектива прошлого) и их неучтенных последствий (заметных только из перспективы настоящего) развело прошлое и настоящее друг от друга. Но к этому осознанию нельзя относиться как к чему-то вновь открытому, как если бы оно и без того уже было всегда, подобно острову, который можно открыть в далеком море. Оно возникает в процессе дереализации, который мы обсуждали выше: травматическое событие (или прошлое) отделяется от нашего опыта и потом становится танталовым объектом исторического понимания - танталовым потому, что нам никогда не удастся вновь уста-

488

Глава VIII. ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

новить с ним контакт. Желание знать никогда не удовлетворяет желание быть. Поэтому прошлое является продуктом сознания и не имеет никакого основания в «объективной» реальности.

В итоге, опыт прошлого у Макиавелли и Гвиччардини стал травматическим в самом точном смысле слова, поскольку боль, вызванная утратой этого прошлого, оказалась для них слишком сильной, чтобы позволить сознанию примириться с ней. Возникла диссоциация прошлого, а с ней - и само прошлое как потенциальный объект исследования. Одновременно природа прошлого стала определяться в терминах расхождения между намерениями и их последствиями.

Образовавшийся разрыв между прошлым и настоящим оказался теперь столь же непреодолимым, как между желанием быть и желанием знать, хотя усилия преодолеть его с этого времени станут не менее постоянными, чем само написание исторических сочинений. Вообще говоря, коллективное страдание в западной цивилизации оказывается теперь свойством реальности, неизменно явленной нам в своей самой болезненной форме, к которой мы так и не можем приспособиться: прошлое становится каким-то странно и неестественно абстрактным, чем-то таким, что требует (исторического) объяснения, но не переживается непосредственно или, по крайней мере, полностью не исчерпывается только *переживанием* страдания. Возникает возможность для мысли, и происходит это во многом точно таким же образом, который, по утверждению Гегеля и Фрейда, отличает людей от животных: у людей мысль располагается между желанием и его удовлетворением, в то время как животные стремятся к немедленному удовлетворению своих желаний. Коллективное страдание теперь становится частью культуры, чем-то таким, что можно выразить с помощью идиоматики этой культуры, чем-то таким, о чем можно говорить и писать. И в этой «полости» между страданием и языком, используемым для разговора о нем, медленно и постепенно складывается новый тип дискурса - дискурс историописания - с целью установить связь между разговором и описанием страдания со страданием

489

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

как таковым. Исторические сочинения, исторический дискурс и историческое сознание располагаются в позиции *между* травмой и страданием, с одной стороны, и той объективацией травмы и страдания, которая столь характерна для западной цивилизации, с другой. Язык историка происходит из этого «логического пространства» между травматическим опытом и языком, который все еще сохраняет первоначальную непосредственность и прямоту в своих отношениях с миром, а затем, вглядываясь в самого себя, отказывает себе в способности соответствовать поставленной задаче. Язык историка - это всегда слабая профилактика против возвышенного противоречия между желанием быть и желать знать о прошлом. В этом, по сути, заключается значение опыта разрыва со всеми «мирами, которые мы потеряли» с течением времени, и ужасных трагедий, вызывающих этот возвышенный опыт. Пруст изумительно подытожил принцип его действия: «Идеи - это заменители горестей*»; в то самое мгновение, когда происходит это замещение, скорби утрачивают часть своего вредоносного действия на наше сердце, и более того, в первое мгновение сам процесс превращения становится счастьем. Впрочем, говоря "заменители", я имею в виду лишь очередность, ибо, похоже, первоначальным элементом является все же идея, а страдание - только способ проникновения в нас некоторых идей. Но в группе идей существует множество семейств, и иные из них сами по себе являются счастьем»¹³. «Идеи» производятся страданиями, а превращение страдания в идею вызывает чувство удовольствия по причине сознания мастерства, с которым был осуществлен этот переход.

Можно, наверное, отступить назад и спросить о том, как объяснить беспримерную чуткость Гвиччардини к непреднамеренным последствиям своих действий. Почему понимание того, что он сде-

¹ В оригинале у Анкерсмита здесь: «Ideas are produced by pains» ("Идеи производятся страданиями").

490

Глава VIII. ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

лал для своей страны, наполнило его душу невыносимой болью и страданием, тогда как, к примеру, менее чем сто лет до этого герцог Бургундии Филипп Добрый с совершенным равнодушием смотрел на разорение, которое он принес Франции, заключив своекорыстный союз с Англией в период Столетней войны? Эту нечувствительность превосходно изобразил Шекспир в обвинительной речи, которую произносит против Филиппа Орлеанская дева:

Взгляни на плодородную страну,

Взгляни на край богатый, -

Ее селенья все и города

Обезображены разгромом вражьем.

Как смотрит мать на хладного младенца,

Когда глаза ему закроет смерть, -

Смотри на Франции недуг жестокий.

Взгляни на раны, роковые раны,

Что ты нанес ее груди больной.

(«Генрих VI», часть первая, сцена третья, пер. Е.Н. Бируковой)

Я прекрасно понимаю, что ответ на этот вопрос заставит меня покинуть область убедительных аргументов и прибегнуть к рискованным спекуляциям. Тем не менее я осмелюсь утверждать следующее. Вполне возможно, что для Филиппа Доброго социально-политическая реальность оставалась, как поезде, удобной Богу независимо от характера его собственных действий. Он мог считать, что эти действия касаются только поверхности социально-политической реальности и не способны возмутить ее глубину (допустим, что различие между глубиной и поверхностью вообще имело для него какой-то смысл). Иначе говоря, у него не было понятия о политической деятельности в настоящем, современном смысле слова, т. е. понятия о деятельности, которая, несомненно, что-то меняет в облике нынешнего или будущего мира. Конечно, это не означает, что он был неспособен чувствовать какую-либо ответственность за то, что он сделал или не сделал; но здесь важно то, что эта ответ-

491

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

ственность касалась только его *собственной* личности и того, как эта личность может выглядеть в глазах Бога. С Гвиччардини все было по-другому, поскольку та ответственность, которую чувствовал он, была скорее ответственностью перед *миром* (или Италией), чем перед Богом. Тем самым Гвиччардини оставил позади себя средневековое представление об отношении между миром и человеком и вступил в социальный мир, в котором мы живем до сих пор. В этом смысле Ренессанс проводит демаркационную линию между средневековой и нашей современной (modern) идентичностью, и утрата средневековой идентичности все еще находит отзвук в нашей собственной, согласно тем правилам, которые анализируются в этой главе. Стивен Гринблатт (который порой достаточно близко подходит к размышлениям об опыте, предлагаемом в этой книге) однажды прекрасно заметил, что

«(...) Мы тоже ощущаем, что тесно соприкасаемся с культурным движением, начатым в эпоху Ренессанса, и что места, в которых наш социальный и психический мир, кажется, разламывается на части, - это те структурные сочленения, которые были заметны в то время, когда этот мир впервые создавался. В гуще тревог и противоречий, сопровождающих предвещенный закат этой фазы нашей собственной цивилизации, мы со страстным любопытством реагируем на тревоги и противоречия, сопровождавшие ее восхождение. Переживать (to experience) культуру Ренессанса - значит чувствовать, как формировалась наша собственная идентичность. И мы одновременно приходим к самим себе и отстраняемся от самих себя благодаря этому переживанию»¹¹. Но, возможно, на этом не следует останавливаться. Возможно, было бы полезно переформулировать противопоставление Филиппа Доброго и Гвиччардини с помощью хорошо известной оппозиции между «культурой стыда» и «культурой вины», введенной Рут Бенедикт. Можно было бы сказать, что Филипп Добрый всего лишь испытывал *стыд*, когда он, некоторым образом, запятнал свою собственную жизнь; но даже если это было так в его соб-

492

Глава VIII. ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

ственных глазах, последствия совершенных им поступков с точки зрения его представлений о мире не могли иметь никакого серьезного воздействия на угодный Богу порядок. Он мог чувствовать свою ответственность только перед самим собой и перед своим собственным спасением. Именно потому, что в такой степени он был частью реальности, был настолько сильно в нее погружен и окружен ею со всех сторон - именно по причине абсолютного осмоса между собой и реальностью, максимум, что он мог чувствовать, была ответственность перед самим собой. Чувствовать свою *вину*, чувствовать ответственность перед миром, с его точки зрения, было бы дерзким и нелепым богохульством. Это все равно, как если бы какой-нибудь муравей поверил в свою способность принести гибель целой цивилизации. И поэтому, в строгом смысле, нельзя сказать, что он был «виновен» в том, что сделал: ведь стыд - это приватное чувство, а вина всегда имеет отношение к нашему долгу перед миром. Таким образом, то, что произошло в некотором зазоре между Филиппом Добрым и Гвиччардини, было самоустранением личности из мира (в который Филипп Добрый все еще чувствовал себя погруженным до такой степени, что никогда не мог отделить от него своих собственных поступков); и с тех пор личность очарована идеей, что, находясь в выгодной позиции за пределами реальности, мы можем действительно «вносить в нее изменения» (*make «a difference to it»*), не говоря уже о том, что можем полностью ее переделывать. Следовательно, парадокс состоял в том, что именно *устранение* из мира, а не дальнейшее *погружением* него заставило современного, постренессансного человека сменить стыд на вину и преобразовало ответственность за свое собственное спасение в ответственность за (исторический) мир. Я бы не осмелился сделать это рискованное утверждение, если бы оно не нашло некоторой дополнительной поддержки в том, что произошло в нашем подходе к естественной реальности в тот период, когда формировалось научное знание и на который, как об этом свидетельствуют сочинения Гвиччардини и его итальянских современников, приходит-

493

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

ся также рождение современного исторического сознания. Признав преимущества такой точки зрения, трудно не удивиться тому, насколько много общего имеется у исторической и научной революции. Как мы успели убедиться в первой и во второй главе, научная революция стала возможной только благодаря изобретению научного, трансцендентального *эго*, философские свойства которого столь интенсивно изучали Декарт, Кант и множество других исследователей начиная с того времени и вплоть до наших дней. И это трансцендентальное *эго*, равно как и историческое сознание, стало продуктом и результатом движения *anachoresis**TM: удаления я из мира и помещения его во внутреннее убежище познания, определяющее надежность опытных данных. Вполне как откровение звучат здесь слова, которые Декарт избрал в качестве своего девиза: *bene mxit, bene qui latuit* {«тот прожил жизнь хорошо, кто умел хорошо скрываться»}: научная истина никогда не откроет себя человеку, который полностью погружен в перипетии повседневного существования. Наука требует дистанции, но не погружения, не участия. Поэтому овладение историческим и физическим миром - это чудо, совершенное с помощью *rentier pour teux sauter*** : только покинув (историческую и физическую) реальность как таковую и обретя архимедову точку опоры за пределами самой реальности - только после освоения этой парадоксальной стратегии, - западное сознание смогло добиться такого доминирующего влияния на историческую и естественную реальность, какого оно никогда не имело прежде. И только таким образом на Западе стало возможным то, что мы понимаем в качестве истории и науки. Так что, в этом смысле, Гвиччардини стал предшественником того мира, который явился спустя столетие вместе с научной революцией и ее осмыслением у великих философов.

Я хочу добавить последнее замечание по поводу открытия западного исторического сознания. Нам не следует обманываться

* Отступление, уход, отшельничество (*др.-греч.*).

** Здесь: «отступление ради лучшего прыжка» (*франц.*).

494

Глава VIII. ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

относительно природы этого открытия. На самом деле оно не было великим событием западной истории, которое просто невозможно не заметить; оно не было похоже ни на войну, ни на революцию, ни на рождение новой религии или изобретение нового и эффективного оружия. На самом деле оно ничуть не затронуло историческую реальность саму по себе, не изменило ее. Скорее оно изменило способ, с помощью которого западный человек решился *смотреть* на историческую реальность, изменило перспективу, хотя все, чего *касалась* эта перспектива, осталось таким же, как было прежде. Однако эти небольшие и нематериальные изменения могут становиться

необратимыми и определять будущий облик человечества. Они подобны мутации: где-то на микроскопическом уровне, внутри соединения генов какого-нибудь живого существа происходит некоторое изменение, но это микроскопическое событие может дать начало новой фазе в истории развития и задать новый режим отношений между побежденными и победителями внутри этого мира. Это и произошло с рождением западного исторического сознания. В среде таких авторов, как Макиавелли и Гвиччардини, судьба Италии после 1494 года переживалась как невозвратимая, невосполнимая и травматическая утрата, что вызывало у них невыносимую боль, глубочайшую печаль, чувство непомерной вины и жесточайшие муки совести. И тем не менее именно это микроскопическое историческое событие, именно эта «мутация» изменит вначале облик западной цивилизации, а затем, не сколькими столетиями спустя - по закону, свойственному всем мутациям, - поменяет облик и незападн,х цивилизаций.

МИФ И ИСТОРИЧЕСКОЕ ВОЗВЫШЕННОЕ

В историческом сознании, как оно развивалось на Западе, есть еще одно, последнее измерение, которое нуждается в нашем внимании и рассмотрением которого я завершу эту книгу об ис-

495
ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

торическом опыте. В связи с этим я должен напомнить читателю о том, что было сказано в четвертой главе по поводу характерного для Гёте, Буркхардта и Ницше тяготения к неизменному, к тому, что превосходит всякое историческое изменение и предшествует ему; это тяготение стало возможным только после того, как было историзировано все, что было можно истори-зировать. Таким образом, на передний план вышла аисториче-ская природа, но «аисторическая» в том смысле, что это движение против истории *предполагало саму* историю, и поэтому история здесь все еще сохранялась. Речь идет о том, что впоследствии станут ассоциировать с мифом: мифическое прошлое предшествует жестоким и грозным историческим изменениям, оно связывается со временем, когда все происходило согласно угодному Богу порядку, до того как эти изменения отдалили нас от вневременной сущности мира. Поэтому миф должен быть последним этапом на долгом пути исторического опыта - и к нему мы теперь обратимся.

Виктор Тернер дал мифу следующее определение: «мифы говорят о происхождении, но сами берут начало в переходных ситуациях»⁵⁶. Конечно, в мифе переступают через важную границу - как это бывает во всех переходных ситуациях. Однако нарушение этой границы драматизируется мифом посредством диссоциации между доисторическим и историческим временем. Ибо рассказ о переходе от одного состояния к другому - обычный для всех историй о переходах - при помощи драматических приемов превращается теперь в рассказ о *рождении времени как такового*. И вместе с этим драматическим превращением все, что следует ассоциировать с этапом, который предшествовал переходу, выносится за пределы исторического времени и становится частью до-или аисторической *природы*. Предшествующее историческое развитие теперь трансформируется и безмерно увеличивается до масштабов перехода от природы к истории. Примеры, которые приводит Тернер, очень показательны. Так, вслед за уже процитированным мной пассажем он пишет:

496

Глава VIII. ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

«Миф рассказывает о том, как одно состояние дел стало другим: как необитаемый мир стал обитаемым; как хаос стал космосом; как бессмертные стали смертными; как времена года пришли на смену климату без времен года, как изначально единое человечество стало множеством племен и народов; как андрогинны стали мужчинами и женщинами и т. п. Мифы - это *лиминальные* явления; их часто рассказывают во время или в положении "ни то ни се"⁵⁷. Как становится понятно из примеров Тернера, мифы отделяют доисторический мир вечной и квазиестественной стабильности от переменчивого мира, в котором мы живем в настоящий момент. И если мифы - это лиминальные явления, то чаще всего их внимание приковано к границе, отделяющей время от того, что ему предшествовало. И это также рассказы об утрате, поскольку они сообщают нам о квазиестественном райском прошлом, которого мы лишились с рождением времени. Величину этой утраты было бы трудно преувеличить: ведь из совершенного и стабильного мира мы попали в мир истории, а значит, в мир несовершенства, неизбежного упадка, смерти и тщетности всех человеческих устремлений. Нас лишили всего, что делало существование заслуживающим наших жизней. На коллективном уровне, скажем, для какой-нибудь цивилизации, такая утрата должна соответствовать личной родовой травме: здесь нас и в самом деле выкинули из чрева природы в суровый и враждебный мир исторического времени. И теперь, находясь по сю сторону того

рокового размежевания, мы никак не можем припомнить его предысторию: поэтому мы нуждаемся в странном и почти немислимом мифическом повествовании (кто бы мог утверждать, что он действительно *понимает* миф?), чтобы нам сообщили о ней. В жалких условиях современности кроме этого повествования у нас ровным счетом ничего нет, как нет и *никаких* фактов относительно выпавшего нам жребия, которые могли бы напомнить нам об этом мифическом прошлом. Поэтому мифическое прошлое с необходимостью таково, что оно не оставляет никаких

497

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

следов в нашей современной реальности, а значит, это прошлое, о котором мы совершенно «забыли». Оно «диссоциируется» с нашим нынешним, историческим миром.

Кроме того, в жизни цивилизации не бывает более мощной бури историзации и нарративизации, чем в моменты, когда она переходит от своей мифической стадии к историческому времени. Ведь об этом переходе можно рассказать не только мифическую нарративную историю - этот рассказ из рассказов, - но, более того, историю о происхождении самого времени. В этом смысле миф является условием возможности любой истории и любого исторического нарратива. Короче говоря, миф ставит нас перед лицом прошлого, полностью отделенного от настоящего, и сообщает нам о нашей первоначальной идентичности, о той идентичности, которую мы не помним, и о той, которая необходимым образом связана с самой жестокой бурей историзации и нарративизации в цивилизационной истории.

И так же обстоит дело с историческим возвышенным, примером чему является гегелевское описание осуждения Сократа. Историческое возвышенное - это тоже лиминальное явление, разделяющее стадии субъективного и объективного духа. И так же, как в мифе, прохождение этого порога сопровождается настоящей бурей историзации и нарративизации. В этот момент история становится почти осязаемой: возникает ощущение, что с этих пор мы принадлежим другому миру и что прежняя часть нас самих отмерла и стала безжизненной и пустой раковиной. Она напоминает бутылку, которую откупоривают во время сильного порыва ветра. Воздух, выходящий из бутылки, может быть полностью подхвачен этим порывом, так что внутри нее создается вакуум. Похожим образом интенсивная историзация и нарративизация в условиях возвышенного исторического события может совершенно аннулировать историческую идентичность предшествующего периода и полностью заменить ее на новую. Исчезновение прежней идентичности может быть настолько полным, что у живущих в более поздний период не останется о

498

Глава VIII. ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

ней никакой памяти; их предыдущая идентичность совершенно отделилась от настоящей идентичности. Или, скорее, последняя возникла из смерти первой. Поэтому на месте, которое занимала прежняя идентичность, образуется пустота, своего рода историческая яма; и только буря историзации и нарративизации может напоминать о том, что было раньше. Желание знать пришло на смену желанию быть.

Однако парадоксально, что в такой ситуации мы замечаем, как высшая степень историзации сопровождает событие, историчность которого оказалась полностью сублимирована, а оно само превратилось в естественное и неисторическое явление. С этой точки зрения весьма закономерно, что Гегель должен был расположить свое историческое возвышенное на переходе от *объективного* к *субъективному* духу. Ведь на стадии объективного духа человечество пребывало в своем естественном состоянии: самосознанию, а значит, и всей истории⁵ еще только предстояло появиться. И не менее поразительно, что в сердцевине мифа - помимо происхождения, которое, как подчеркивает Тернер, в действительности является переходным моментом, - мы всегда обнаруживаем квазиестественное и райское предысторическое состояние.

Именно этим объясняется частое присутствие мифа и исторического возвышенного в нашем опыте прошлого - присутствие гораздо более постоянное, чем мы привыкли думать. Верно, что мы обнаруживаем миф в космологических спекуляциях Античности, которые мы можем обсуждать со снисходительной улыбкой; однако в сознании западного человека миф присутствует отнюдь в неменьшей степени. В истории Запада мы можем выделить ряд моментов, когда в процессе, обладающем всеми характеристиками гегелевского возвышенного, происходил отказ от прежнего прошлого. Вспомните снова о Французской революции или о тех ужасных революциях, которые были вызваны переходом от аграрного и феодального к современному индустриальному обще-

ству. Немногие события западной истории столь же напряженно обсуждаются историками (и поэтизируются романистами), и не-
499

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

многие события спровоцировали такую лавину литературы. Эти события подняли бурю историзации, которая сдула все, что только можно было историзировать. И в образовавшейся пустоте, или в историческом вакууме, возникло идиллическое, доисторическое, квазипредвечное и квазиестественное прошлое: т. е. прошлое, которое идеально подходит для идеализации, прошлое, о котором нам нравится мечтать и ностальгировать, чтобы на какой-то момент позабыть об уродливом и неестественном историческом мире современности. Это аисторическое прошлое, прошлое вне времени или предшествующее времени, то прошлое, от которого, согласно Фрейд⁵⁹, никогда не удастся избавиться меланхолику и которое по этой причине уже не составляет часть его *истории*, но является частью его *натуры*. В этом смысле история может творить природу (и миф). Ностальгическое стремление к идиллическому прошлому, по-видимому, лучше всех выразил Буркхардт в своей тоске (*Sehnsucht*) по «прекрасному, праздному Югу, который умер для истории и который, словно безмолвный и чудесный надгробный памятник, должен освежить меня, уставшего от новизны, своим древним ознобом»⁶⁰.

Отсюда следует, что миф и историческое возвышенное не стоит относить только к отдаленному прошлому; как неразлучная тень, они сопровождают нас на нашем пути в современность. Всякий раз, когда человечество или цивилизация вступает в новую стадию своей истории, появляется новое мифическое возвышенное, и его, словно холодное и окаменевшее сердце этой цивилизации, постоянно передают тем, кто будет жить на всех ее последующих стадиях. И поскольку история Запада богаче любой другой истории новыми и революционными начинаниями, мы можем полагать, что западная цивилизация стала непревзойденным мастером по части изготовления мифов и хранит их в большем количестве, чем любая другая цивилизация. Поэтому не будем утешать себя «контрмифом», будто западная историография наконец-таки сумела избавиться от мифов: напротив, чем больше у нас истории, чем более успешной, «объективной» и научной
500

Глава VIII. ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

она является, тем больше мифов в нашем распоряжении. Миф - это *alter ego* истории, он следует за ней, как тень, куда бы она ни пошла: как это ни парадоксально, миф - это наилучший критерий успеха истории.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ: ХОЛОДНОЕ СЕРДЦЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Теоретики истории проявляют большой интерес к проблеме получения исторического знания, но уделяют поразительно мало внимания вопросу о том, каким образом мы освобождаемся от прошлого, как мы можем забывать и отделять его от нашей культурной и исторической идентичности. Такое пренебрежение понятно в той мере, в какой отдельные части или аспекты прошлого могут просто утрачивать для нас свой интерес: подробности какого-нибудь малозначительного столкновения между французами и англичанами времен войны за Австрийское наследство могут продолжать пылиться в национальных военных архивах.

Но иногда цивилизации совершают самоубийства и уничтожают прежнюю идентичность с тем, чтобы обрести новую. Мы остаемся слепыми к этим самоубийствам, наивно полагая, что из них не рождается ничего нового и что самоубийство цивилизации просто означает смерть, как и самоубийство отдельного человека. Однако способность переживать самоубийство - и, более того, способность восставать из пеллч подобно птице Феникс - одно из наиболее заметных отличий жизни цивилизации от наших жизней. Возможно, наша собственная - западная цивилизация более склонна к самоубийству, чем любая другая, и, может быть, именно это объясняет ее уникальную роль в истории человечества. Но способность цивилизации переживать собственные самоубийства не позволяет нам умалять значение этих событий для самой цивилизации. Трагедия подобного рода событий в истории цивилизации и трагедия людей, вовлеченных в эти собы-

501

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

тия - особенно самых лучших и наиболее ответственных из них, таких как Сократ, - для самой цивилизации означает то же самое, что опыт травматической утраты для отдельного человека. Он принуждает цивилизацию отказаться от своей прежней самости и *стать тем, чем она больше не является*. Такие события всегда приводят к диссоциации: прежняя идентичность пусть и с великой болью, но безжалостно отбрасывается и превращается в «холодное» сердце новой идентичности. В дальнейшей жизни цивилизации эти отброшенные идентичности будут присутствовать только благодаря своему отсутствию: подобно тому

как шрам может оставаться единственным видимым напоминанием об ампутированной конечности. В истории цивилизации отвергнутое прошлое обычно заявляет о себе в том, что эта цивилизация стремится мифологизировать, т. е. ассоциировать с идиллическим доисторическим или естественным миром. Мифы - это те части нашего коллективного прошлого, которые мы отказываемся историзировать: мифическое прошлое вывозится из исторического процесса и делается неуязвимым для исторических (пере-)интерпретаций. Но именно поэтому оно будет стимулировать напряженные усилия, направленные на историзацию и нарративизацию. В центре ураганов западного исторического письма мы всегда будем находить доисторический миф.

Всякая цивилизация - и, возможно, наша больше, чем все остальные, - тянет за собой некоторое количество мифологизированного прошлого: того прошлого, которое она не может историзировать, но которое в неменьшей мере определяет ее идентичность (пусть каким-то странным и негативным образом), чем прошлое, успешно ею историзированное. Она будет стараться - и, возможно, даже посчитает своей неотложной задачей - историзировать все свои мифы, однако в очередной раз вместо историзации мифов сможет историзировать только способ своего обращения с ними. Значит, историография функционирует в качестве заместителя самой истории (и в этом, я не постесняюсь сказать, состоит суть и назначение всех сочинений об истории). Ведя разго-

502

Глава VIII. ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

вор об этом затвердевшем «холодном» сердце нашей цивилизации, мы можем сколько угодно пытаться интегрировать его в нашу коллективную историю, но только чтобы вновь обнаружить, что мы заблудились в исторических сочинениях, уже написанных на эту тему. Знание никогда не сможет заменить бытия. Поэтому «холодное» сердце цивилизации навсегда останется вне нашей досягаемости (как и вне досягаемости историка). Мифологическое прошлое нельзя историзировать *sui generis*, ибо это *диссоциированное* прошлое, недоступное даже для самых основательных и самых отважных попыток историзации. Оно должно находиться за пределами исторического времени. Оно пользуется высочайшим почетом цивилизации: это ее историческое возвышенное.

ЭПИЛОГ

РУССО И ГЁЛЬДЕРЛИН

*Мы все пробегаем, по эксцентрическому пути, и нет другой дороги от детства к совершенству. Блаженное единство, бытие в единственном смысле этого слова потеряно для нас, и нам должно было его утратить, если мы хотели его достичь и добиться. Мы вырываемся из мирного "Нен kai Пап" * мира, чтобы вновь восстановить его через себя самих'.*

РУССО

В концепции возвышенного исторического опыта, изложенной в этой книге, есть нечто до странности «руссоистское». Читателя, вероятно, не оставило равнодушным то обстоятельство, что параллелью к (возвышенному) опыту, нами рассмотренному, оказывается мнение Руссо о природном состоянии, или состоянии «естественного человека» (*l'homme sauvage*), а историописание как научная дисциплина прозрачно соотнесено с весьма пессимистическим взглядом Руссо на цивилизованное общество. Отчуждение и отсутствие подлинности возникают при движении от естественного состояния к цивилизованному обществу - или, как в этой книге, от (возвышенного) опыта к репрезентации и «дисциплинарному» историописанию. С другой стороны, прямой и непосредственный доступ к себе самому и к миру - безусловная привилегия естественного состояния, или, опять же в рамках этой книги, возвышенного исторического опыта. Так что, описывая здесь (дисциплинарное) историописание как не способное к «подлинному» и прямому соприкосновению с прошлым «Одно и всё» (*др.-греч.*) - имеется в виду учение о всеединстве мира. - *Здесь и далее: прим, перев.*

505

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

(изъян, который восполняется возвышенным историческим опытом), я на самом деле применительно к истории повторял практически то же, что было некогда сказано Руссо о сущности жизни в цивилизованном обществе в противоположность жизни в естественном состоянии. Этот контраст хорошо резюмировал А. Горо-виц: «В цивилизованном обществе идентичный себе субъект неизбежно отделен не только от других индивидов и от общества в целом - линия раздела проходит и по его психической целостности. *Эго* становится не более чем узелком в сети внешних сил, которые первоначально были его собственными, "возникшими из его субстанции"»*. Так же обстоит дело и с историописанием: исторический текст отделяется от себя под воздействием механизмов ин-тертекстуальности, хорошо известных и убедительно описанных деконструктивистами. Теперь своим значением он в неменьшей степени обязан другим текстам, чем тому, что представляло собой прошлое; следовательно, исторические тексты соотносятся друг

с другом (и сами с собой) почти в точности так же, как до обидного неподлинными современники Руссо, люди XVIII столетия, могли говорить друг о друге, т. е. только при помощи заимствованных друг у друга понятий. Теперь их контакт с самими собой навсегда прерван - так же как научное историописание навсегда лишено контакта с возвышенной инакостью прошлого. Поэтому нам стоит пристальнее взглянуть в сформулированную Руссо концепцию естественного состояния и цивилизованного общества и посмотреть, какие итоговые уроки можно вывести из нее применительно к (возвышенному) историческому опыту. Согласно Руссо, в естественном состоянии процесс рассеивания значения, о котором я говорил чуть выше, еще не начался. Это то состояние, которое Деррида так пренебрежительно и бескомпромиссно отвергает под именем «метафизики присутствия»: здесь значение все еще привязано исключительно к тому, значением чего оно является. И никакое внешнее вмешательство не в силах исказить или нарушить чистоту и полнейшую самодостаточность этого отношения. Отсюда непосредственность, про-

506

ЭПИЛОГ. РУССО И ГЁЛЬДЕРЛИН

зрачность и абсолютная подлинность жизни «естественного человека». Иными словами (привожу ценное наблюдение Горовица над этой стадией истории человечества):

«Как и любое другое животное, он [естественный человек. -Ф. А.] живет исключительно здесь и теперь: "его душа, которую ничто не волнует, предается только лишь ощущению его существования в настоящий момент, не имея никакого представления о будущем, как бы оно ни было близко"⁴. Здесь, так сказать, нет разницы между удовлетворением требований действительности и покорностью сиюминутным желаниям, нет границы между принципом действительности и принципом удовольствия, но есть совершенное тождество субъекта и объекта, ибо ни субъект, ни объект пока не существуют»⁵. Надо заметить, впрочем, что такой опыт порой открывается нам даже в цивилизованном обществе, о чем мы знаем от того же Руссо. Я хотел бы напомнить читателю два эпизода из его жизни, о которых он сам рассказал во второй и пятой главах «Прогулок одинокого мечтателя». Первая история - о том, как Руссо сбита с ног огромная собака, как он потерял сознание и постепенно возвратился к своему «нормальному» «я». Этот опыт он описывает следующим образом: «Надвигалась ночь. Я увидел небо, несколько звезд и какую-то ветку. Это первое восприятие было чудным мгновением. Я ощущал себя тогда только через это. В этот миг я рождался к жизни, и мне казалось, что я наполняю своим легким существованием все воспринимаемые мною предметы. Все сводилось для меня к данному мгновению, я не вспоминал ни о чем; у меня не было никакого отчетливого ощущения своей личности, ни малейшего представления о том, что произошло; я не знал, кто я, где нахожусь; я не чувствовал ни боли, ни страха, ни тревоги. У меня текла кровь, но я смотрел на нее, как смотрел бы на ручей, даже не думая о том, что кровь эта все же моя»⁵.

О весьма похожем опыте рассказывается в пятой прогулке, хотя вызван он был существенно иными обстоятельствами. Руссо

507

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

прожил некоторое время на островке Сен-Пьер, что лежит посреди Бьенского озера, и здесь ему привелось ненадолго утратить осознание прошлого, будущего и того, что от непрерывного течения времени спустя миг не остается ни малейшего следа. Здесь перед нами снова опыт, исключаящий все, кроме себя самого, но его полная самодостаточность - не итог стратегии исключения или некоего совершенного над миром или я насилия. Напротив: это результат безусловной и полной открытости, такой открытости, которая предшествует любой категоризации мира и я (включая и сами эти категории - как «мир» [объект], так и «я» [субъект]). В наших отношениях с миром это подлинный *k degre zero**, где ничто не существует в качестве предварительного предположения. Как если бы мы в этом опыте заново пережили тот величайший миг, когда миллионы лет назад из чисто растительного существования возникло сознание. Где-то в душевных глубинах все мы, по-видимому, храним темное, смутное воспоминание об этом, и в такие мгновения, о которых пишет Руссо, оно может внезапно подать о себе весть. Но самое главное то, что этому опыту сопутствует чувство мирного и в то же время величайшего и всепроникающего счастья: по словам Руссо, это опыт «счастья достаточного, совершенного и полного, не оставляющего в душе никакой пустоты, которую у нее была бы потребность заполнить»⁷.

Именно это теряется - или по крайней мере обрекается на изгнание к крайним пределам нашего существования и сознания - при переходе к цивилизованному обществу. Опрометчиво было бы

пытаться воздать должное всем тонкостям мысли Руссо, значимым в данном контексте. Поэтому я ограничусь (что, конечно, не менее опрометчиво) изложением перехода от естественного состояния к цивилизованному обществу в терминах перехода от *amour de soi* (любви к себе) к *amour-propre* (эгоизму). *Amour desoi-* это еще дореф-лективное отношение к миру: потребности, желания и действия приходят к человеческому индивиду спонтанно, так, словно его ра-Нулевой уровень (франц.).

508

ЭПИЛОГ. РУССО И ГЁЛЬДЕРЛИН

зум и контакт с миром являются простым выражением законов (человеческой) природы. Индивид не манипулирует этими законами ни для какой цели; он, так сказать, просто иллюстрирует их собой. Его поведение в отношении мира и себя самого можно описать как «подлинное» («authentic»), хотя на самом деле различие между «подлинным» и «неподлинным» к нему неприменимо, ибо относится к числу понятий, которые возникнут гораздо позже. По вступлении в цивилизованное общество человек осознает, что рядом с ним есть другие человеческие существа, и необходимость иметь с ними дело превращает *amour de soi* в *amour-propre*, поскольку потребности и желания, которые были у человека в естественном состоянии, теперь становятся прежде всего *социальными* потребностями и желаниями, требующими *социального* выражения. Размышляя о поразительных следствиях этого перехода, мы должны стремиться к полной ясности. Дело здесь, вопреки ожиданию, не сводится к сложности взаимодействия индивида с его *Umwelt**, обусловленной самим наличием других индивидов (каковым для естественного состояния практически можно пренебречь). Проблемы, которые возникают в связи с присутствием других индивидов, не являются эквивалентом какого-то особенного, с трудом определяемого аспекта естественного состояния. В переходе к социальному самое главное - то, что оно соединяет эти на первый взгляд несоизмеримые понятия: «другой» и «тот же самый». Именно это, с моей точки зрения, и было поистине эпохальным открытием Руссо: он первым понял, что в социальном мире мы сталкиваемся с другими человеческими существами как с некоей (и подчас пугающей) *инакостью*- хотя в то же время это мир *одинаковых с нами* существ. Скандальный парадокс человеческого существования (в цивилизованном обществе) состоит в том, что «инакость» и «одинаковость» спаяны неразрывно.

Amour-propre- шаг, на который, сталкиваясь с этим парадоксом, идем мы все. Мы решаем: 1) определить *себя* (стратегия, которая

Окружением (нем.).

509

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

в естественном состоянии не имела бы смысла) и 2) сделать это в понятиях *других человеческих существ*. Вступая в цивилизованное общество, мы оказываемся вынуждены действовать на *символическом* уровне определения себя, а кроме того, из чужого материала выстраивать на этом уровне некую конструкцию нашего я. *Amour-propre* работает как подпорка для этого хилого, шаткого сооружения, ибо дает нам набор стратегий, нужных, чтобы вселить в самих себя и других веру в устойчивость этой конструкции, по необходимости всегда непрочной. Теперь мы определяем наши я в терминах, выработанных другими, а также в терминах социального порядка, и становимся тем, чем *не* являемся. Вот как и почему на смену *amour de soi* приходит *amour-propre*, а на смену «подлинности» - «неподлинность»⁸. Впрочем, здесь требуется то же, что и в отношении беньяминовской *ауры*: осознание подлинности приходит к нам только с ее утратой (т. е. после перехода от естественного состояния к цивилизованному обществу). И подлинность, и аура могут быть восприняты нами и являют себя нам только как *отсутствие* и *ощущение утраты*. Это подводит меня к другому, и в контексте этой книги еще более значимому, аспекту концепции Руссо. Здесь я имею в виду описанное им трагическое чувство: вступление в цивилизованное общество немедленно закрывает нам путь назад, к естественному состоянию. Глубочайшее прозрение Руссо на этом отрезке его рассуждений - мысль о том, что любая попытка сделать шаг вспять заражена пагубным влиянием цивилизованного общества и в силу этого обречена на провал. Трагедия состоит в том, что мы, как правило, прекрасно понимаем, что мы потеряли с переходом к цивилизованному обществу, но, вознамерившись восполнить эту потерю, непременно потерпим фиаско, поскольку само это намерение - одно из несовершенств цивилизованного общества. Более того, идеалы, во имя которых мы могли бы пытаться отвоевать утраченное, тоже будут заражены этими несовершенствами. Почему нас (на стадии цивилизованного общества) притягивают такие идеалы, как добродетель, правда и свобода? Не

510

ЭПИЛОГ. РУССО И ГЁЛЬДЕРЛИН

потому, что их достижение могло бы вернуть нас в естественное состояние: они имеют смысл и практическое значение исключительно в цивилизованном обществе. Они принадлежат этому обществу, и оно определяет их ценность и рамки. Точнее, теперь, когда мы уже вступили в новый мир - мир

цивилизированного общества, - они могут функционировать как коррективы или паллиативы для его несовершенств. Поскольку мы знаем, что пути назад, к естественному состоянию, нет, то единственное, что нам остается, - бороться с пороками цивилизованного общества при помощи инструментов, столь же безнадежных и ущербных, как и само цивилизованное общество:

«Нарождающееся общество пришло в состояние самой страшной войны: человеческий род, погрязший в пороках и отчаявшийся, не мог уже ни вернуться назад, ни отказаться от злосчастных приобретений, им сделанных; он только позорил себя, употребляя во зло способности, делающие ему честь, и сам привел себя на край гибели»⁹. Понятие добродетели нужно нам потому, что цивилизованный человек склонен к пороку; нам нужна правда, поскольку мы живем во лжи; нам нужна свобода, ибо мы несвободны. И добродетель, и правда, и свобода - ничто в отсутствие своих отрицательных противоположностей. Подытоживая, можно сказать, что в цивилизованном обществе мы верим в способность человека к совершенствованию, потому что сами в этом состоянии несовершенны¹⁰. Высочайшие наши идеалы - самый верный признак того, что мы глубочайшим образом испорчены, и того, что мы явно ошиблись, ища в них маяк для мысли и действия. С добродетелью, истиной и свободой дело обстоит точно так же, как с упомянутыми выше подлинностью и *аурой*. Мы не видим их, не испытываем в них ни малейшей потребности и даже не знаем, в чем может заключаться их смысл, пока этот смысл не реализуется или не актуализируется в человеческой деятельности и мысли. Но с того момента, как наша жизнь делается без этих понятий невозможной, мы теряем их и обречены жить без них.

511

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

*Отсюда также следует, что эти понятия применимы лишь в цивилизованном обществе. Живя в цивилизованном обществе (и отдавая себе в этом отчет), мы можем предотвратить наихудшее, решившись быть добродетельными и стать под знамена правды и свободы. Иными словами, несмотря на то что эти понятия должны напоминать нам о естественном состоянии, ибо они заимствуют свою *ауру* - в данном контексте это самое подходящее слово! - как раз от этого (утраченного) состояния, им не под силу показать нам дорогу к нему. Они потому и требуют от нас безусловной преданности, что представляют собой сильнейшее из возможных напоминание о естественном состоянии, но привести нас назад к тому свету, что сияет внутри них и пробивается наружу, они неспособны. В этом и заключается главнейший парадокс. Это также позволяет понять, в чем изъян точки зрения, отстаиваемой некоторыми комментаторами Руссо. По их мысли, переход от естественного состояния к цивилизованному обществу есть секуляризованная версия грехопадения. Трудно не признать, что сделанный шаг и в одном, и в другом случае (от рая к дольнему миру и от естественного состояния к цивилизованному обществу) осознается как трагически необратимый. Разница, однако, в том, что христианское видение грехопадения отождествляет оппозицию «зло vs добро» с оппозицией «рай vs исторический мир», а Руссо говорит об оппозиции куда более тонкой и интересной: естественное состояние, которое являет собой образец добра, но никак это не выражает, у него противопоставлено цивилизованному обществу с его соревнованием добра и зла. Сравнение с позицией Ницше, выраженной в трактате «К генеалогии морали», и трудом Фрейда «Тотем и табу» также многое проясняет в данном контексте. Вновь обнаруживается структурное подобие между тем, что Ницше именует переходом от «ры-царско-аристократического права господ» к «морали рабов» современного общества, и описанным у Руссо переходом от естественного состояния к цивилизованному обществу. Есть, однако, и существеннейшее отличие: нападки Ницше на «мораль рабов» во*

512

ЭПИЛОГ. РУССО И ГЁЛЬДЕРЛИН

имя «права господ» предполагают соизмеримость одного с другим, чего характерным образом нет у Руссо. Справедливо это и по отношению к Фрейду. «Тотем и табу» вполне можно рассматривать как фрейдовский вариант естественного состояния". Но поскольку история, рассказанная в этой книге, воспроизводится в любой индивидуальной биографии, то никакой несоизмеримости между естественным состоянием и обществом здесь тоже быть не может. Естественное состояние - это, так сказать, часть нашей психологии. Отсюда следует, что Руссо далек как от христианского восприятия грехопадения, так и от Ницше и Фрейда, потому что у него отношение между естественным состоянием и гражданским обществом выстроено так, что тяготеет к мифу (об этом см. в восьмой главе). В обоих случаях разрыв, воплощенный в переходе от естественного состояния к цивилизованному обществу, всеобъемлющ, чем и создается их принципиальная несоизмеримость.

Внимания, однако, заслуживает еще один вывод из руссоизма, важный для возвышенного исторического опыта. Вспомним, что для Руссо нет компаса, ведущего нас назад - к естественному состоянию. Истина, добродетель, свобода, разум, стремление к совершенству имеют свое *raison d'être** только в цивилизованном обществе, и потому рано или поздно они должны будут отказать нам в услугах проводника. Можно объяснить, как из естественного состояния мы приходим к цивилизованному обществу, но нет карты, где был бы указан маршрут в противоположном направлении. Природу нашего затруднения можно прояснить с помощью следующего сравнения. Представьте огромный город. Если вам нужно пересечь его на машине с запада на восток, громадное десятиполосное шоссе поможет вам сделать это с большим комфортом. Однако это шоссе позволяет ехать только в одном направлении. Это шоссе можно сравнить с тем, как мы приходим из естественного состояния к цивилизованному обществу: это так же легко, как почти невозможно *не*

воспользоваться этим шоссе,
* Разумное основание (франц.). - Здесь и далее: прим. ред.

513

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

чтобы добраться до восточной части города. Поэтому рано или поздно мы все равно окажемся там. Но предположим, что мы захотели проделать обратный путь. И теперь уже *нет* никакого шоссе: есть только внутренняя сеть маленьких кривых улочек, и как только вы решите, что одна из них ведет на запад, она тут же поворачивает на север, потом на юг и, наконец, снова на запад. Или еще хуже, вам кажется, что она тянется прямо на запад, но затем, к своему ужасу, вы обнаруживаете, что это дорога с односторонним движением и вам нельзя проехать по ней с востока. Примерно об этом думал Руссо, когда писал свою «Исповедь». Конечно, у нас может быть опыт, подобный тому, о котором я говорил в начале эпилога: когда счастье и естественное состояние вновь посещают нас. Такие моменты - словно высочайшие точки огромного городского ландшафта, из которых видны большие части города и которые даже позволяют мельком увидеть его западную часть. Но обычно у вас есть только смутная интуиция о том, где находится запад; так же и Руссо знал, что приход к естественному состоянию означал бы вынужденное возвращение к истории его жизни, ко всем тем местам, где он когда-то сбился с пути. Это самая трудная и почти безнадежная задача: даже величайшее усилие, совершаемое при полной искренности, всегда будет легкой добычей неподлинности, вызываемой *amour-propre*. Руссо прекрасно осознавал это. Он хорошо знал, что снова прийти к естественному состоянию посредством восстановления собственной биографии, это все равно что переехать с востока на запад в упомянутом выше городе. Каждое новое усилие неизбежно завершается тем, что лучше всего было бы назвать «эксцентрическим путем», идущим по огромному городу нашего существования в цивилизованном обществе.

ГЁЛЬДЕРЛИН

Тема такого «эксцентрического пути» - центральная для романа Фридриха Гёльдерлина «Гиперион, или Отшельник в Греции»

514

ЭПИЛОГ. РУССО И ГЁЛЬДЕРЛИН

(создавался в 1792-1799 годах¹²), если не для большей части всего им написанного. Это понятие фигурирует в отрывке из предисловия к так называемой предпоследней редакции романа, которое я использовал в качестве эпиграфа к этому эпилогу. Лоренс Райан так комментирует этот фрагмент:

«(...) Человеческое существо [...] "порывает" с Духовным единством. Это единство может быть понято как своего рода "центр", точка пересечения всего Сущего. Человеческое существо, пробужденное к сознанию, выпадает из этого центра, из мирного "hen kai pan", находя взамен центр в самом себе; понятие эксцентрического пути отражает это отклонение существа, сознающего себя, от прямого участия в полноте Бытия»¹³.

Практически с тем же самым мы сталкивались у Руссо: мирное «Hen kai Pan» Гёльдерлина - эквивалент естественного состояния; человек, начиная осознавать себя, воздвигает в себе некий центр в противовес тому центру, который представляет собой, как пишет Райан, мирное «Hen kai Pan», - такова Гёльдерлинова параллель к цивилизованному обществу Руссо (впрочем, как мы увидим ниже, Гёльдерлин прибегает к этой формуле для выражения своих взглядов, отмеченных также сильным влиянием Спинозы). Гёльдерлин трактует эти руссоистские темы, пожалуй, даже с большим драматизмом, чем сам Руссо. По мысли последнего, наш «эксцентрический путь» начинается только после того, как мы оказываемся в цивилизованном обществе; напротив, «эксцентрический путь» Гёльдерлина включает в с^гбя также и переход от естественного состояния к цивилизованному обществу, и кэши попытки вернуться назад. Так, по-видимому, следует понимать слова «*wirreissen uns tosvom friedlichen "Hen kai Pan" der Welt, um es henustellen* (курсив мой. - Ф. А.)».

Существует и другой аспект, где Гёльдерлин оказывается радикальнее Руссо: хотя и тот и другой ратуют за «возвращение к естественному состоянию», Гёльдерлин определеннее, чем его великий учитель и предшественник, высказывается о том, что это

515

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

должно значить. Райан так излагает существенные для Гёльдерлина интенции:

«Обещанная Природой помощь заключается в том, что эксцентрический путь будет время от времени вливаться в некогда утраченное "Духовное единство". Это достижимо в моменты экстатического восторга, нарастающего по ходу романа ["Гиперион". - Ф. А.]; экстаз-это

пребывание за пределами себя, участие во всеобъемлющем объятии "всего живого". Отсюда еще одно следствие. Если порыву человека вонне поставить преграду, он может на миг ощутить себя в некоем центре, но долго существовать в таком "блаженном забытии своего я" [вспомним эпизод из «Прогулок одинокого мечтателя». - Ф. А.] ему не под силу, ибо тогда он утратит свою идентичность как существо сознающее. Таким образом, человека можно направить назад, к центру, но всякий раз ему суждено, покоряясь центробежным импульсам своей природы, возвращаться на свой эксцентрический путь»¹⁴. Именно здесь Гёльдерлин делает следующий шаг. Руссо признает, что мы утратили самих себя, свою идентичность и подлинность, двигаясь от естественного состояния к цивилизованному обществу. Ему полностью внятн трагизм этого перехода, он глу-боко скорбит о нем, но основная его мысль, в сущности, такова: нужно научиться с этим жить. И тут он останавливается. Достаточно вспомнить горькую чеканность первых фраз «Общественного договора», где автор недвусмысленно отказывается говорить о том, возможно ли сделать этот переход небывшим¹⁵. Гёль-дерлин же усматривает в экстатическом опыте возможность, пусть на кратчайший миг, выправить «распыленность» нас самих и нашего «эксцентрического пути». В целом Гёльдерлин идет дальше, чем Руссо, предлагая в «Гиперионе» актуальное для его эпохи наполнение руссоистского понятия «возвращение к природе». Ниже мы увидим, как он это делает.

Начать я бы хотел, однако, с коротких комментариев к рассказанной в этом романе истории¹⁶.

Принято считать, что мес-

516

ЭПИЛОГ. РУССО И ГЁЛЬДЕРЛИН

том действия описанных здесь событий является Греция, временем - Русско-турецкая война 1768-1774 годов¹⁷. Эта война, которая велась, в частности, на островах Греческого архипелага и на омывающем их море, дала первые толчки тяге к национальной независимости. Помня о том, что перед нами один из самых пылких дифирамбов, когда-либо пропетых греческой Античности (а точнее, Афинам), трудно не признать, что Гёльдерлин при всем желании не мог бы изобразить более глубокую и душераздирающую пропасть между настоящим (временем действия «Гипериона») и славным прошлым, чем это сделано в его романе. Афины Софокла, Платона, Перикла - и гнетущая, постыдная реальность веков турецкого правления: возможен ли более резкий контраст? Нет нужды говорить, что все это подготавливает почву для исторического опыта. Ведь если исторический опыт - это опыт различия (различий) между прошлым и настоящим, то для рассказа об этом сложно отыскать более подходящее обрамление, чем найденное Гёльдерлином. Кроме того, опыт различий между прошлым и настоящим может приобрести (и часто приобретает) форму «ностальгического воспоминания о прошлом». «Ностальгия» - неологизм, пущенный в оборот швейцарским врачом Иоганнесом Хофером в 1688 году и составленный из двух греческих слов: «*nosteo*» («счастливо возвратиться к родным пенатам») и «*algos*» («боль») ¹⁸. В самом деле, Гиперионов опыт прошлого несложно истолковать как опыт ностальгического воспоминания-поминовения¹⁹. Измерением «*nosteo*» пронизан весь роман (а более всего - глава, в которой описывается посещение Гиперионом Афин, именуемое в гёльдерлиноведении «*Aiken-Erlebnis*», т. е. опыт-переживание классических Афин). Есть у этого измерения, так сказать, и более практическая сторона: Гиперион хочет, чтобы в его стране началось Возрождение классической Греции. С наибольшей определенностью, однако, «*nosteo*» возникает в другом тексте, а именно в последней строфе стихотворения Гёльдерлина «Греция» («*Griechenland*»):

517

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

*Mich verlangt ins besser Land hinuber Nach Alcaus und Anakreon, Und ich schliefm engen Hause lieber, Bei den Heiligen in Marathon; Ach! Es sei die letzte meiner Tranen, Die dem lieben Griechenlande rann, Lasst, o Parzen, lasst die Schere lanen, Denn mein Herz gehbrt den Toten an*²⁰.

Измерение «*algos*» явственнее всего проступает в начале романа - в словах Гипериона, размышляющего о нынешнем состоянии своей родины:

«Благо тому, в чье сердце вливает радость и силы процветающее отечество! А у меня всякий раз, когда кто-нибудь упомянет о моей родине, такое чувство, будто меня бросили в трясины, будто надо мною забивают крышку гроба: а ежели кто назовет меня греком, то мое горло сжимается, словно его стянули собачьим ошейником»⁵».

Сопоставление двух измерений в «Гиперионе» сверх обыкновенного натягивает струны напряжения между прошлым и настоящим - в чем и заключается первый и необходимый шаг к тому, чтобы, вырвав человека из его времени, открыть его историческому опыту. С одной стороны, трудно не поразиться:

автор, желая напомнить нам о высочайшей, по его мнению, ступени, на которую когда-либо восходило человечество, разворачивает свою историю во времени, предельно далеко от этого пика. Почему бы не повествовать о величии прошлого Греции, избрав сценой действия романа само это прошлое? Разве не такова литературная стратегия, которую, почти не раздумывая, избирают все (исторические) романисты, желая противопоставить великолепию прошлого убожеству настоящего? С другой стороны, можно ли превратить прошлое в нечто большее, чем неотвратимая реальность, большее, чем неизбежный объект исторического опыта? В объект *возвышенного* исторического опыта? Ибо соположение жалкого настоящего и возвышенного прошлого[^], облечен-

518

ЭПИЛОГ. РУССО И ГЁЛЬДЕРЛИН

ное в форму оппозиции «счастливое возвращение домой» vs «боль (временного) изгнания», не может не напоминать о возвышенном в интерпретации Бёрка, чего мы касались в восьмой главе. Поведав читателю о юности Гипериона и о воспитании, полученном им под руководством мудрого Адамаса, явно списанного с Руссо²³, Гёльдерлин рассказывает о том, как его герой сблизается с Алабандой - борцом за свободу, в традиции античных *клефто*е сочетающим патриотизм с профессией разбойника (они, впрочем, не сразу находят общий язык). Поколебавшись, Гиперион решает присоединиться к его шайке. В конце первой книги второго тома описывается последовавшая за этим катастрофа: «освободив» Ми-зистру (в романе - символ древней Спарты), отряды Алабанды и Гипериона, состоящие из пестрого сброда и не знающие дисциплины, устраивают в захваченном городе грабеж и резню. Друзья с ужасом отворачиваются от этой картины. Алабанда уходит искать смерти в иные края, Гиперион направляется в Европу. Впоследствии он возвратится из Германии на родину, укроется под именем «отшельника в Греции» и будет посылать Беллармину (буквально: «прекрасному германцу»²⁴) письма, которые и составляют большую часть романа. В этих письмах он рассказывает историю своей жизни, завершая ее, вопреки ожиданию, отнюдь не смириением в духе Бозция, пронизывающим «Утешение философией»⁹, но знаменитым Scheltrede* - столь же злобными, сколь и энергичными нападениями на интеллектуальную жизнь Германии конца XVIII столетия. Однако прежде всего этот ромѳ»н - история любви Гипериона к классической Греции и к Диотиме. Я не случайно упомянул классическую Грецию и Диотиму в одной фразе: их роли теснейшим образом переплетены. Здесь уместны два замечания. Во-первых, можно говорить об известном структурном сходстве между «Гиперионом» и «Мраморной статуей» Эйхендорфа, вышедшей примерно через двадцать лет. В обоих случаях тема отношений человека с прошлым смыкается с те-
Порицанием (нем.).

519

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

мой любви между мужчиной и женщиной. Но и различия не менее заметны. Диотима - человеческое существо из плоти и крови, Венера - не более чем символ или призрак прошлого. Нетрудно понять, почему «Гиперион» настолько увлекательнее «Мраморной статуи»: в Диотиме воплощен весь путь от настоящего (она сама - его яркая и незаменимая составляющая) к прошлому, ею символизируемому. Она одновременно реальность и символ, Венера же никогда не выведет нас из прошлого, которое неотрывно в нашем представлении от ее воскрешения. Отмечу, хотя это звучит не слишком великодушно, что Эйхендорф рассказывает нам заурядную мистическую историю, тогда как Диотима у Гёльдерлина - фон, на который могут быть спроецированы и исследованы во всей сложности все аспекты наших отношений с прошлым: исторический опыт, непосредственная историческая интуиция и, наконец, то, как в прошлом может отобразиться будущее.

Во-вторых, что важнее, именно наложение отношений Гипериона и Диотимы на его отношения с греческой античностью позволяет Гёльдерлину пойти дальше Руссо. Ибо любовь мужчины и женщины мы охотно наделяем той подлинностью, которую мы считаем признаком «естественного состояния»; она соответствует всем его параметрам, Руссо обнаруженным. В этом смысле несомненно, что всякая любовь (для двоих, в нее вовлеченных) есть или продолжение естественного состояния, существующее, так сказать, с соизволения цивилизованного общества, или же краткое возвращение к нему. И потому остается только удивляться, что Руссо не представил в этом свете отношения Юлии и Сен-Пре. Вероятно, он хотел дать понять, что социальное неравенство закрыло его героям возможность возвращения к естественному состоянию - перспективу, ради которой, по-видимому, этот роман и был написан. Но может быть, он хотел выяснить, что в таких обстоятельствах следует понимать под верностью себе. В обоих случаях мы остаемся внутри матрицы цивилизованного общества. И пожалуй, любое из бесчисленных истолкований «Новой Элоизы», возникающих из вихря споров о ней, которые

520

ЭПИЛОГ. РУССО И ГЁЛЬДЕРЛИН

не стихают вот уже двести с лишним лет, можно считать еще одной попыткой объяснить, почему Руссо отказался описывать любовь Юлии и Сен-Пре в терминах естественного состояния. Во всяком случае, тема любви как развернутого примера естественного состояния в наследии Руссо осталась

открытой и не получила разрешения. В «Гиперионе» все иначе: автор без обиняков утверждает, что Диотима - это врата, ведущие Гипериона к красоте и к тому, что мыслится им как эквивалент естественного состояния: «И это ты, ты указала мне дорогу. Начало положено тобой. Те дни, когда я еще не знал тебя, - не в счет! О Диотима, Диотима, посланница небес!»²⁶ Подобных восклицаний и впрямь не встретишь ни в «Новой Элоизе», ни вообще у Руссо; как раз поэтому стиль Гёльдерлина дышит силой, с которой у Руссо нечего сопоставить. И это еще одно объяснение того, почему возвращение к естественному состоянию (или, скорее, к тому, что под этим понятием подразумевается) могло стать темой для Гёльдерлина и не могло - для Руссо. В целом, отношения Гипериона и Диотимы символизируют также отношения Гипериона с прошлым; что еще важнее, именно параллельность того, как Гиперион относится к Диотиме, тому, как Гиперион относится к прошлому, и служит условием того, что первое отношение возводит второе на такие ступени, которые у Руссо немыслимы. С этой точки зрения отношения Гипериона и Диотимы - квинтэссенция романа: не будь их, он лишился бы масштаба и обрамления, необходимых для формулирования его философского посыла. Только Диотима выводит Гипериона (и Гёльдерлина) вовне, за рамки руссоизма.

Но несмотря на то что в растворении Гипериона в Диотиме выражается его растворение в прошлом, из этого вовсе не следует, что сдвиги во втором элементарно выводятся из сдвигов в первом, и наоборот. Все гораздо сложнее. Не вдаваясь в частности, можно констатировать параллелизм между любовью Гипериона к Диотиме, с одной стороны, и его страстью к Греции и тем, какие плоды эта страсть могла бы принести для настоящего, - с другой. Гиперион встречает Диотиму в тот момент, когда уроки

521

возвышенный исторический опыт

Ддамаса о классической Греции начинают приносить свои плоды; катастрофа в Мизистре заставляет его отказаться от надежд на греческое Возрождение и проститься с Диотимой (чуть ниже я к этому вернусь). Пик его любви к Диотиме совпадает с *Athen-Erkbnis*- и это, несомненно, высшая точка романа в целом.

Но на уровне, лежащем глубже, возникает значительная асимметрия. В течение *Athen-Erkbnis* и после него Диотима начинает терять для Гипериона прежнее значение. Следовательно, решающее для их любви событие - не резня в Мизистре, что как будто бы подсказывается поверхностным чтением романа. Эта сцена функционирует скорее как точка, фиксирующая неизбежность их расставания (или же обоюдное признание этой неизбежности), чем как его решающая причина²⁷. Катастрофа делает явным то, что в скрытом виде существовало начиная с *Athen-Erkbnis*. Парадоксальным образом, не кошмар Мизистры, но совершенство *Athen-Erlebnis* разъединило Гипериона и Диотиму, что герой осознает уже через несколько часов: «Мы возвращались обратно, как после первого объятия. Все вокруг казалось незнакомым и новым»²⁸. Новая разрушительная реальность уже вторглась в их отношения.

Так происходит прежде всего потому, что этот неповторимый момент нельзя длить как раз в силу его совершенства: чуть только оно становится очевидным для Гипериона и он понимает, каких действий оно от него требует (их он попытается предпринять во второй книге), он уже делает следующий, ведущий далее совершенства шаг. Признание совершенства стоит вне совершенства как такового. Закат отношений Гипериона и Диотимы предопределен *Athen-Erkbnis* и неразрывно связан с тем, что этот опыт значил для Гипериона и чему он его научил. Плоды совершенства неизбежно несовершенны: принадлежат той сфере, где совершенство может быть увидено и признано, сами они не могут быть его частью.

Иными словами, через весь роман проходит параллель между развитием самого Гипериона и его отношениями с Диотимой (после *Athen-Erkbnis* ее направление меняется на противополож-

522

ЭПИЛОГ. РУССО И ГЁЛЬДЕРЛИН

ное). Как мы увидим далее, обсуждая философское значение романа, толчком к эволюции героя, в которой *Athen-Erkbnis* занимает, бесспорно, центральное место, является открытие им «природы» и «красоты» (*Schonheit*). *Athen-Erkbnis* - уникальный момент полного и гармонического равновесия в отношениях героев. Но по мере того как Гиперион преуспевает во встраивании этих концептов в свою жизнь и личность, Диотима неизбежно отодвигается на задний план⁸⁹. Райан пишет об этом так:

«По мере того как Гиперион осознает, что его истинный долг - служение "Красоте", и все глубже проникает в ее тайны, Диотима лишается своей автономности и независимости, так что в конце романа она, по-видимому, почти совсем исчезает из жизни Гипериона. В начале повествования она для него - ошеломительное откровение; в финале она становится его "Музой", отдавая ему себя даже в смерти и продолжая затем жить в его стихах как некое преображение самой себя»⁴¹¹. Резюмирую: по ходу романа природа и красота все более инте-риоризуются Гиперионом,

вследствие чего Диотима постепенно теряет свою независимость от него, становясь в конце концов просто одной из сторон его личности. В данной точке их отношения - это одновременно и притча, иллюстрирующая историю Руссо о естественном состоянии, и движение дальше. В обоих случаях достижение совершенства есть также и разрушение совершенства; в обоих случаях пропасть между естественным состоянием (или состоянием совершенства) и тем, что находится за ним, непреодолима. Но Гёльдерлин определеннее Руссо пишет о том, что совершенство несет в себе семена своего разрушения и достаточно просто признать его существование для того, чтобы они начали прорастать. Кроме того, Гёльдерлин пристальнее, чем Руссо, вглядывается в вопрос о том, как и в каких обликах естественное состояние мерцает в нашем сознании после того, как мы его лишились (см. выше замечание Райана о Диотиме после *Athen-Erkbnis*). Так на фундаменте идей Руссо Гёльдерлин пред-

523

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

ставляет нам свой парадокс: с одной стороны, пропасть между естественным состоянием и историей все углубляется, с другой - первое тем не менее продолжает жить во второй. Этот парадокс, свидетельствуя о том, что точка зрения Гёльдерлина несводима к Руссо (хотя и вырастает, так сказать, из его идей), в то же время показывает, где автор «Гипериона» обгоняет мыслителя, которого всегда почитал как «полубога»³¹. Эпизод с *Athen-Erkbnis* расположен в конце второй книги первого тома (последнее в этой книге письмо к Беллармину); он соединяет, выражаясь в терминах данного исследования, «субъективный исторический опыт» с «возвышенным историческим опытом» и потому хорошо резюмирует размышления об этом. Нет никакого сомнения, что посещение Афин - высшая точка, завершающая первую книгу «Гипериона», - выстроено Гёльдерлином как важнейший субъективный исторический опыт его героя. Все писавшие о романе признавали «экстатические» черты этого опыта (существенные для субъективного исторического опыта). Добавлю, что момент «экстаза» здесь следует понимать как выход за пределы той сферы, к которой прикован «эксцентрический путь» обычного человеческого бытия. «Экстаз» открывает дорогу назад, к источнику, откуда начинается «эксцентрический путь», - источнику, становящемуся навсегда недоступным в тот миг, когда человек делает свой первый шаг по этому пути. Письмо, где Гиперион рассказывает о пережитом, начинается весомым утверждением: «Есть в жизни высокие мгновенья. Мы, ничтожные, смотрим на них снизу вверх, как смотрят на исполинские образы будущего и древности»⁴². Подобные мгновенья высоко поднимают нас над «обыденным существованием» («das gewöhnliche Dasein»)»³³. «Прекрасный призрак древних Афин» поражает Гипериона, словно «образ дорогой матери, возвращающейся из царства мертвых»⁴⁴. Он признается другу, что «едва устоял перед величием открывшегося [ему] зрелища»³⁵. Вспомним: в одном из предыдущих писем Гиперион взволнованно говорит, что «подавляющее величие» древности повергает нас в прах,

524

ЭПИЛОГ. РУССО И ГЁЛЬДЕРЛИН

«как ураган повергает молодой лес»³⁶, а триумфы этого великого прошлого звучат для него будто ликование бури. В обоих случаях коннотации с возвышенным не случайны. Его желание хотя бы на миг стать героем великого прошлого, пусть даже заплатив за это жизнью, сейчас, кажется, вот-вот исполнится; это звучит в восклицании Диотимы: «До чего ж ты умеешь переноситься в прежние времена!»³⁷ И тут Гёльдерлин вновь идет дальше Руссо. Если для Руссо поворотным моментом в истории человечества был переход от естественного состояния к цивилизованному обществу, то Гёльдерлин такой момент обнаруживает в классической древности³⁸. Афины для него - то же, что естественное состояние для Руссо, поэтому историю человечества он понимает как историю упадка - в той же мере, в какой Руссо был склонен рассматривать цивилизованное общество с этой точки зрения. Здесь история, рассказанная Гёльдерлином в «Гиперионе», оказывается куда ближе к моему рассуждению о мифе и возвышенном историческом опыте (см. восьмую главу), чем наследие Руссо. Ясно, что аналогом мифа в моей интерпретации будет «естественное состояние» Руссо - т. е. то, что лежит вне истории человечества или предшествует ей. Это справедливо. Однако Гёльдерлин соотносит миф с Афинами, т. е. с определенной фазой истории человечества. Иными словами, он историзирует миф. И это созвучно моему рассуждению в последней главе. Ключевыми для меня были две идеи: 1) миф как концепция естественного состояния есть продукт истории, ветвь исторической мысли, историописания и исторического сознания; 2) по этой причине он является объектом возвышенного исторического опыта. Поскольку Руссо недвусмысленно противопоставляет естественное состояние (миф) цивилизованному обществу (истории), подобная историзация мифа не встраивается в извилистый путь истории человечества, какой она предстает в его текстах. Для Гёльдерлина же никакого поля за пределами истории не существует, и миф у него подан как продукт самой истории. Ему удается примирить подлинность исторического опыта с

525

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

историзацией, пойдя по пути, который равно немислим и для Руссо, и для современной исторической мысли.

Для Руссо такое примирение невозможно по онтологическим основаниям: природа цивилизованного

общества не оставляет пространства для подлинности и подлинного опыта хотя бы потому, что являет собой сферу неподлинности. В рамках современной исторической мысли сама идея мифа как объекта исторического опыта есть не что иное, как понятийное противоречие. Она отвергается прежде всего на основании эпистемологического довода: всякий исторический опыт обязательно локализован исторически. Далее (и еще очевиднее): все, что мы привычно ассоциируем с понятием «миф», автоматически исключает для мифа возможность быть источником подлинного опыта. Миф - это мечта, иллюзия, не так ли? Гёльдерлин легко справляется с этими возражениями, словно скрепкой, прочно соединяя два понятия - истории и мифического естественного состояния, *так что миф становится одним из аспектов истории, и наоборот*. С каждым моментом истории теперь рука об руку идет его собственная мифическая душа, и только в этом случае имеет смысл утверждать, что история открывает нам доступ к мифу как объекту (подлинного) исторического опыта. Это неисторический центр урагана историзации, о чем я писал в последней главе. Или, формулируя это парадокс в руссоистских терминах, это «естественное состояние» каждого момента истории.

«Словно обломки гигантского кораблекрушения, лежали перед нами Афины; так, когда ураган уже стих и мореходы бежали, остаются лежать на прибрежном песке до неузнаваемости изуродованные останки кораблей; сиротливые колонны стояли точно голые стволы леса, который вечером был еще зелен, а ночью сгорел»^{3а}. Такими Афины впервые предстают глазам Гипериона. В этом отрывке поражают два аспекта. Во-первых, он не оставляет ни малейшего сомнения в том, что для Ги пери она/Гел ьдерли-на классические Афины - это «мир, который мы потеряли»; точно так же Макиавелли и Гвичардини смотрели на Италию эпо-

526

ЭПИЛОГ. РУССО И ГЁЛЬДЕРЛИН

хи Лоренцо Медичи Великолепного, а очень многие историки XIX столетия - на Средневековье^{4и}. Во-вторых, хотя обе метафоры (и разметанный штормом строй кораблей, и лесной пожар) уместны и соблазнительны в рассказе об афинских руинах, в них все же есть нечто особенное. Дело в том, что и та и другая заставляют в конечном состоянии различать исходное: сначала вы видите искореженные останки кораблей или сгоревший лес, а затем - то, какими эти корабли и этот лес были раньше. Как говорит Диотима, «в своем воображении художник без труда дополнит обезглавленный торс»⁴¹. Картина обветшания нужна здесь лишь для того, чтобы как можно энергичнее напомнить об изначальном совершенстве. Эти метафоры предлагают смотреть на мир, странным образом соединяя разрушение первоначального облика с его воссозданием. Как если бы струну можно было заставить вибрировать лишь затем, чтобы в конце концов вернуть ее в состояние покоя, при этом все время оставляя ее той струной, которой она является. Дрожащая струна есть, несомненно, модификация струны неподвижной - но, кроме того, она через какое-то время вновь возвратится в это состояние.

Хотя идея дрожащей струны в ряде аспектов уводит нас от понимания задач Гёльдерлина (а именно там, где она предполагает идентичность начального и конечного состояния), она все же способна пролить некоторый свет на суть вопроса и на то, что принято считать «философским посылом» «Гипериона»⁴². В романе он сформулирован в контексте спора о том, почему и как в Афинах была возможна философия: «Великое определение Гераклита *hen diapheron heautooi* (единое, различаемое в себе самом) мог открыть только грек, ибо в этом вся сущность красоты, и пока оно не было найдено, не было и философии. Теперь можно было давать определения: целое уже существовало. Цветок распустился: оставалось раззять его на части»⁴³. Коротко говоря, философия возможна только после сделанного Гераклитом открытия единого, которое различается в себе самом или от себя самого. Гёльдерлин прямо отсылает здесь к собранию фрагментов Герак-

527

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

лита, и прежде всего к следующему: «Они не понимают, как враждебное находится в согласии с собой: перевернутое соединение (гармония), как лука и лиры» (здесь тот же образ вибрирующей струны, о котором говорилось выше, - тетива лука или струны лиры). Другие фрагменты, тесно связанные с цитированным, касаются скрытой (*aphane*) гармонии, которая тем прекраснее (*kre-Shoon*), чем труднее ее уловить, и союза различий и противоречий, из которого рождается прекраснейшая гармония (*kalliste harmonia*)*. В сущности, слова Гераклита о гармоническом звуке лиры повторены Гёльдерлином в метафоре «разрешения диссонансов» («die Auflosung der Dissonanzen»), ставшей очень популярной⁴⁵. Кроме того, текст романа изобилует музыкальными метафорами: согласимся с замечанием Уолтера Зильца о том, что «в "Гиперионе" искусство слова словно бы постоянно тянется к непосредственности и нематериальности искусства звуков»⁴⁶.

В данном контексте следует добавить, что у Гераклитовой формулы *Hen heautooi diapheron* несколько иные коннотации, чем у выражения *Hen kai Pan*, к которому по сходным поводам прибегает Гельдерлин. Дело в том, что для Гёльдерлина *Hen kai Pan* означало то же, что и формула Спинозы *Deus sive natura**, и многое в его идеях действительно может быть понято как слияние досократической философии со спинозианством (к последнему я еще вернусь). *Hen kai Pan* - символ единства в разнообразии; Спиноза также полагал, что пестрота существующих форм

есть совокупность «модификаций» одной субстанции - Бога или природы. Кроме того, *Hen kai Pan* изначально неподвижно и потому прекрасно согласуется с общей атмосферой системы Спинозы. *Hen heautooi diapheron*, напротив, символизирует движение к быстрому разрастанию и рассеиванию, что отсылает скорее к Лейбницу, чем к Спинозе. Движение, изменение, эволюция и история практически ничего не значат в универсуме спинозианской онтологии, в то время как онтология Лейбница напоминает веч-

* Бог или природа (лат.). - Прим, перев.

528

ЭПИЛОГ. РУССО И ГЕЛЬДЕРЛИН

но длящийся хоровод представлений, отражающих другие представления, непрерывное вращение калейдоскопа, чья цель - достижение высшей гармонии. Монадология Лейбница, несомненно, ближе к сокровенному смыслу Гераклитовых фрагментов, чем система Спинозы⁴⁷.

Чтобы лучше понять, что Гельдерлин имел в виду, цитируя слова Гераклита о *Hen heautooi diapheron*, нам следует сделать два шага. Отметим, во-первых, что в этом пассаже он связывает открытие философии с красотой (*Schonkeit*), хотя и выстраивает их отношение друг к другу как иерархию, без обиняков утверждая, что поэзия и красота предшествуют философии⁴⁸. Или, скорее, что начало и конец любой философии - в поэзии и красоте, так что философия омывается красотой, словно остров - волнами моря. Таким образом, Гераклитово понятие «единого, различаемого в себе самом» - это суждение о философии, замечание скорее метафилософское, чем собственно к философии принадлежащее. Существует Единое и множество распылений, в которых оно, схваченное властной рукой поэта, может себя явить, оставаясь при этом собой.

Следующая задача - для философа: выяснить, как эти распыления Единого могут быть соотнесены друг с другом и с Единым. Мир, исследуемый философом, - это мир сложившихся форм, отдельных вещей, возникших из «распыления» изначально Единства *Hen kai Pan*. Это наш мир, в котором мы не осмеливаемся (да, наверное, и не сумели бы) задавать вопросы могущественному присутствию этих сложившихся форм; мы принимаем этот мир как некую «вторую природу» - ту, что сильнее и «природнее», чем природа Единого. Об этом Гельдерлин и говорит в процитированном пассаже: «Теперь можно было давать определения: целое уже существовало. Цветок распустился: оставалось раззять его на части».

Во-вторых, в разбираемом фрагменте принцип Единого, отличного от себя самого, соотнесен с «сущностью красоты» («das Wesen der Schonheit»), и природу их отношения друг к другу следует прояснить. Здесь необходимо рассмотреть два отрывка:

529

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

«О вы, ищущие высшего совершенства [...] знаете ли вы его имя? Имя того, что представляет собой и Отдельное и Всеобщее? Имя его - Красота»⁴⁴.

«Первое детище человеческой, божественной красоты есть искусство. В нем обновляет и воссоздает себя божественный человек. Он хочет постигнуть себя, поэтому он воплощает в искусстве свою красоту. Так создал человек своих богов. Ибо вначале человек и его боги были единое целое, когда существовала еще не познавшая себя вечная красота»TM. Первый в комментировании не нуждается: он очевидным образом ставит знак равенства между Гераклитовым принципом «единого, различаемого в себе самом» и красотой. Второй фрагмент в контексте моего рассуждения предельно важен, ибо именно в нем сопрягаются все обсуждаемые здесь темы философии Гельдерлина. Начнем с последней фразы: вечная красота изначально не была *познана (unbekannt)* самою собой; признать это можно лишь после утраты - *ex post facto**. Здесь явно функционирует механизм, обнаруженный нами при рассмотрении понятия *aura* у Бенямина, которое, как выяснилось, столь существенно для понимания возвышенного исторического опыта. Этот механизм связывает субъект и объект опыта во взаимном тяготении так прочно, что сами понятия «субъект» и «объект» теряют свои значение, и (подлинный) опыт - единственное, что нам остается. Все, что обычно разделяет субъект и объект (в эпистемологическом, онтологическом, пространственном, временном или причинном смысле), на краткий миг оказывается преодолено.

"Теперь обратимся к твердой убежденности Гельдерлина в том, что Бог и Человек некогда составляли целое. Это утверждение огромного проблематического потенциала, и оно противоречит общепринятому мнению о спинозианстве как источнике идей Гельдерлина, чего я касался выше⁵¹. Ведь у Спинозы Бог и род человеческий - категории совершенно разные. Бог бесконечен, лю-

* После того, как событие произошло; после содеянного (лат.). - Здеа, и далее: прим. ред.

ди - конечны; в противоположность людям Бог действует только в согласии с законами своей природы («ex solis suae naturae legi-bus»), и потому только люди, но никак не Бог, подвержены страданию; наконец, человек зависит от единой субстанции, тогда как Бог и *есть* эта единая субстанция⁵². Во многих случаях Гельдерлин действительно считается со взглядами Спинозы на взаимоотношения людей и Бога и, не скрывая радости, пишет о равнодушии последнего к роду людскому[^]. Но подчас он существенно сокращает онтологическую дистанцию между Богом и людьми^{^4}, как это сделано в анализируемом отрывке.

Впрочем, я отнюдь не хочу сказать, что Гельдерлин, возвышая род человеческий до ступени, близкой к Богу (или богам), полностью расходится со Спинозой. По всей видимости, тезис Гельдерлина об общности происхождения богов и людей можно изложить в терминах панентеизма* Спинозы - прибегнув, в частности, к его двуликому, словно Янус, понятию природы, обращенной одновременно к Богу (богам) и к людям. Ибо, принимая формулу Спинозы *Deus sive natura*, всякий может с чистым сердцем рассуждать о природе, не страшась пренебрежительно отозваться о Боге; понятие «природа», вероятно, разработано как раз для исполнения функций, исходно закрепленных за понятием «Бог». Гельдерлин явно хотел извлечь пользу из такой возможности -это следует хотя бы из того, что обычно он вместо *Deus sive natura* ставит *Hen kai Pan*, где явной отсылки к Богу мы не обнаружим. В целом, у Гельдерлина есть склонность переформулировать отношения между Богом (богами) и родом человеческим в понятиях, относящихся к отношениям между природой и людьми. Для моего рассуждения важны два вытекающих из этой стратегии момента. Во-первых, она должна подводить к антропоморфизму во взгляде на природу; выражаясь провокативно - можно ожидать, возможно, здесь нелишним будет напомнить, что панентеизм отличается от пантеизма тем, что он полагает Бога не только как имманентное, но также как трансцендентное миру начало.

531

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

что, раз уж акцент ставится на общности природы и человеческого рода, формула *Dens sive natura* будет заменена формулой *Homo sive natura*. Так между природой и людьми возникает своего рода непрерывность, столь часто становившаяся для Гельдерлина источником вдохновения". А во-вторых, как и следовало предполагать, эта стратегия с новой силой обращает нас к поиску следов руссоизма в философии Гельдерлина.

Предположение о том, что Гельдерлин был склонен двигаться от Спинозы к Руссо, читать и трактовать Спинозу с руссоистских позиций и окружать природу той аурой, которой она овеяна в «Эмиле» и «Прогулках одинокого мечтателя», находит подтверждение в замечательном исследовании Юргена Линка о руссоизме Гельдерлина. Ученый подвергает глубокому анализу то, что он именует «Privatreigion» («личной религией») Гельдерлина: как тот рассматривал Бога {и богов} и как в его концепцию божественного вписывается человечество. О сущности «личной религии» Гельдерлина Линк пишет: «Две фигуры мысли - "Deus sive natura (sive potentia)" в облике мирного, не осознающего себя *Hen kai Pan* и *Natura natu-rans/ Natura naturata* - дают нам ключ к двери, за которой -ответ на вопрос о природе личной религии Гельдерлина. "Бог" (единственное число) идентичен силе определения вообще (Potentia), а конкретнее - тому, как "текучая" *Natura naturans* из века в век определяет устойчивые *modi* [образы] *Natura naturata*. А "Боги" (множественное число) у него, если угодно, отвечают за "энергию", необходимую для перехода от вечной "субстанции" *Natura naturans* к локализованным в пространстве и времени *modi Natura naturata*»TM. Здесь видно, как работает механизм, упомянутый выше. Иначе говоря, изложение начинается с определяющих черт человечества - с сознания себя и дара речи; далее природа и люди сравниваются как раз с точки зрения этих черт: доказывается, что природа их не имеет, и в конце концов это отсутствие самосознания и речи приписывается богам. И в противоположность требо-

532

ЭПИЛОГ. РУССО И ГЁЛЬДЕРЛИН

ванию Спинозы смотреть на все *sub specie Divinitatis** мы вместе с Руссо и Гельдерлином приходим к трактовке природы и богов *sub specie humanitatis***⁵¹.

Теперь нам более внятен смысл еще одного отрывка из похвального слова Афинам, где Гиперион называет их детством человечества. Сравнивая Афины со Спартой, Гельдерлин/Гиперион объясняет их приоритет в мировой истории через сравнение с эволюцией индивидуума:

«Оставляйте человека в покое с младенчества! Не изгоняйте человека из тесной завязи его существа, не выгоняйте его из кущи детства! [...] короче, дайте человеку возможность позже узнать, что есть еще другие люди, что есть еще что-то, кроме него, ибо только так станет он человеком. Ведь человек есть бог, коль скоро он человек. А если он бог, то он прекрасен»⁵⁸.

Перед нами вновь отнюдь не спинозианская тема равенства человека и бога; из приведенной цитаты также явствует, под воздействием чего именно Гельдерлин расходится здесь со Спинозой. Он повторяет

основополагающие идеи «Эмиля»: целью воспитания всегда должно быть максимальное уважение к природе ребенка; каждый ребенок - развернутый пример естественного состояния. Только при соблюдении этих условий дитя может развиваться в «Бога», чья жизнь будет протекать в такой же согласии с законами «природы», как и с законами богов. Полностью стать человеком можно, лишь столько, сколько отпущено, пробыв ребенком. Отметим здесь также, по словам Линка, «транспозицию руссоистской теории воспитания (в «Эмиле») от индивидуума к коллективу («Volk»)» - в этой точке руссоизм Гёльдерлина начинает брать верх над его Спинозианством. Как для Фрейда эдипов комплекс - это повторение на уровне индивидуума той фазы, через которую прошло человечество, шагнув от описанного в «Го-

* С божественной точки зрения (лат.). ** С человеческой точки зрения (лат.).

533

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

теме и табу» естественного состояния к цивилизованному обществу, так во многом и для Гёльдерлина развитие человечества от естественного состояния (т. е. от Афин) к нынешнему находит свой структурный эквивалент в абсолютной развращенности современного ему немецкого общества, на которую он обрушивается в «Гиперионе» с не меньшей суровостью, чем Руссо - на неподлинность французского общества XVIII века.

Все эти темы, словно в фокусе, сходятся в «речи мудреца» -квинтэссенции того фрагмента романа, который принято называть «метрической редакцией» («Metrische Fassung»). В окончательный текст этот фрагмент не вошел скорее всего потому, что был написан в то время, когда Гёльдерлин пытался преодолеть дуализм, присущий философским системам как Канта, так и Фихте, интенсивно обсуждая это с Шеллингом, остававшимся его близким другом со времен учебы в Тюбингене⁴. Но после того как «находчивый поворот назад к Руссо» (термин Ю. Линка) показал ему, как это сделать¹⁰, прежний вопрос, видимо, во многом утратил для Гёльдерлина остроту. Так что отсутствие монолога мудреца в финальной редакции романа отнюдь не означает, что автора перестало удовлетворять его содержание. Возможно, Гёльдерлин просто счел, что будет слишком трудно встроить эту часть «метрической редакции» в его концепцию окончательного варианта, и потому оставил ее в стороне. Комментаторы сходятся во мнении, что мудрец - это почти наверняка сам Гиперион, возвратившийся в Грецию из Германии и ставший отшельником, совсем как Руссо в Эрменонвиле. И это выводит данный фрагмент за хронологические рамки той истории, которую Гиперион/Гёльдерлин решил поведать Беллармину.

Еще важнее тот факт, что отправная точка монолога мудреца лежит, по общему мнению, в философии истории по версии Руссо¹¹. Мудрец излагает философию истории - и в значении «философское осмысление истории человечества», и в значении «сущность исторического сознания и историописания». Его рассказ -это не что иное, как космология, где Спинозианская и руссоист-

534

ЭПИЛОГ. РУССО И ГЁЛЬДЕРЛИН

екая составляющие слиты в могучем синтезе, в котором и будет справедливо видеть философию истории по Гёльдерлину. К Спинозе восходит концепция некоего Духа («Geist») как источника всего сущего и присвоение этому духу (т. е. Богу) качеств чистоты («Reinigkeit»), свободы («Freiheit») и неподвластности страданию («Leidensfrei»). При этом безусловно руссоистским^{6*} является указание на отсутствие сознания как черты этого присносущего Духа («sich keines Dings und seiner nicht bewusst, für ihn ist keine Welt, dem ausser ihm ist nichts»). Здесь этот изначальный Дух есть эквивалент «естественного состояния» (или природы) Руссо; здесь же рассказ мудреца приобретает руссоистские черты, выражая основной посыл «Прогулок» и повторяя свидетельства Руссо об «опытах» счастья, не испорченного сознанием, - того высшего счастья, которого можно ожидать от возвращения к естественному состоянию. Здесь, как утверждает Руссо, человек оказывается на стадии, предшествующей раздроблению мира на субъект и объект. На этой стадии - в естественном, так сказать, состоянии - существует только опыт; здесь «penser c'est sentir» («думать - значит чувствовать») ^{6\} С этим естественным состоянием контрастирует состояние количественного роста и дробления устоявшихся форм⁶⁴ - стадия, когда опыт и то, опытом чего он является, систематически не совпадают друг с другом, когда возникает сознание - ради того, чтобы навести порядок и справиться с этим разнородным, из-за чего мир разламывается на субъект и объект. Кроме того, это такая стадия исторической репрезентации, на которой она лишь создает репрезентируемые объекты, но не дает нам доступа к миру. Это состояние непрерывного, неослабевающего распыления («der Trieb imendlich fortzuschreiten») и есть сцена, где являют себя величие и нищета человеческого бытия. Оно величественно, ибо дает нам все, чем жизнь отличается от смерти («sich aber nicht zu fühlen, ist der Tod»); оно убого, ибо

* Здесь и ниже в скобках приведены цитаты из «монолога мудреца», полный немецкий текст и подстрочный перевод которого читатель найдет в конце раздела.

535

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ ЭПИЛОГ. РУССО И ГЁЛЬДЕРЛИН

привязывает нас к миру форм - сложившихся и промежуточных одновременно, в чем и заключается парадокс истории вообще.

Но если признание двух этих стадий (естественной и расплывчатых форм) есть место, где рождаются дихотомии - такие как ноуменальное vs феноменальное (Кант) или я vs не-я (Фихте), - то Гельдерлин усиливает эти дихотомии, и переширивает их пределы. Для этого он вводит понятие любви («die Liebe»). Ведь любовь может возникнуть только из напряжения между двумя полюсами дихотомии («der Widerstreit der Triebe»), и чем сильнее их противостояние, тем сильнее будет любовь. Любовь у Гельдерлина^{1*} связана с желанием и «Sehnsucht»* («und es sehnt der Geist zum ungetriebten Aether sich zurück»); ее могущество - в том, что она признает, чем она не является, и в том, что некогда было утрачено («sie tra'gt der Armut schmerzliches Gefühl»)⁶⁶; корни ее, выражаясь в терминах последней главы, - в осознании того, что «она стала тем, чем больше не является». Но будучи таковой, она может превратиться в непобедимую силу, сметающую тесные границы настоящего, открывающую дорогу сразу и к прошлому, и к будущему («mit ihrer eignen Herrlichkeit veredelt sie die Vergangenheit, wie ein Gestirn durch-wandelt sie der Zukunft weite Nacht»). Любовь на своем извечном «эксцентрическом пути» часто может заводить нас не туда («doch irret mannigfaltig auch die Liebe»), но бывают моменты - не Истины, но Красоты, - когда восходит ее собственное солнце («nur von ihr die Dämmerung entspringt, die heilig ihr und hold entge-genkommt»). Это мгновения возвышенного опыта.

Все это вы найдете в восхитительно элегическом отрывке из «метрической редакции». Поэтический гений Гельдерлина предстает здесь во всей полноте; я же, отступая в его тень, прощаюсь с читателями и благодарю их за внимание.

- Als unser Geist, begann

Er lachend nun, sich aus dem freien Fluge
Des Himmlischen verier, und erdwarts sich,

* Томление, тоска, страстное желание (нем.).

Vbm Aether neigt' und mit dem Überflusse

Sich so die Armut gattete, da ward

Die Liebe. Das geschah, am Tage, da

Den Fluten sich Aphrodite entwand.

Am Tage, da die scheme Welt für uns

Begann, begann für uns die Dürftigkeit

Des Lebens und wir tauschten das Bewusstsein

Für unsre Reinigkeit und Freiheit ein. -

Der Leidensfreie Geist befasst

Sich mit dem Stoffe nicht, ist aber auch

Sich kernes Dings und seiner nicht bewusst,

Für ihn ist keine Welt, denn ausser ihm

Ist nichts. - Doch, was ich sag, ist nur Gedanke.

Nun fühlen wir die Schranken unsers Wesens

Und die gehemmte Kraft sträubt ungeduldig

Sich gegen ihre Fesseln, uns es sehnt der Geist

Zum ungetriebten Aether sich zurück.

Doch ist in uns auch wider etwas, das

Die Fesseln gern behält, denn wird in uns

Das Göttliche von keinem Widerstande

Beschränkt - wir fühlten uns und ander nicht.

Sich aber nicht zu fühlen ist der Tod,

Von nichts zu wissen, und vernichtet sein

Ist uns für uns. - Wie sollten wir den Trieb,

Unendlich fortzuschreiten, uns zu lav. tern,

Uns zu veredeln, zu be/rein, verlebigen ?

Das wäre tierisch. Doch wir sollten auch

Des Triebs, beschränkt zu werden, zu empfangen,

Nicht stoh uns überheben. Denn es wäre

Nicht menschlich, und wir toteten uns selbst.

Den Widerstreit der Triebe, deren keiner

Entbehrlich ist, vereinigt die Liebe. (...)

Doch irret mannigfaltig auch die Liebe.

So reich sie ist, so dürftig fühlt sie sich,

536

537

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

Je mactiger in ihr das Gottliche Sick regt - sie diinket nur sick urn so schwacher. Wie kann sie so den Reichtum, den sie tie/ Im Innersten bewahrt, in sick erkennen ? Sie tragt der Armut schmenlickes Gefuhl, Undjuht den Himmel an mil ihrer Reichtum. Mit ihrer eignen Herrlichkeit veredelt Sie die Vergangenenheit, wie ein Gestirn Durchwandelt sie der Zukunft weite Nacht Mit ihren reinen Licht, und sie vergisst, Doss nur von ihr die Dammerung entspringt, Die heilig ihr und hold entgegenkommt.*

* Holdetiin F. Hyperion. S. 675,677. «Когда наш дух, - начал / Он с улыбкой, - отклонился от свободного полета / Небесного и к земле устремился / Прочь из эфира, / И нищета соединилась с богатством, / Тогда-то родилась Любовь. Это было в тот день, / Когда из вод морских возникла Афродита. / В тот день, когда для нас возник прекрасный мир, / Началась для нас и скудость жизни, / И мы в обмен на чистоту / И свободу получили сознание. - / Дух, свободный от страстей, не заботится / О материальном, но он и / Не сознает ничего, не сознает и себя, / Ибо д.,я него нет мира, нет ничего вне его. / - Впрочем, все, о чем я говорю, это не более чем мысль. - / Теперь мы ощущаем границы нашего существа, / И стесненная оболочкой сила нетерпеливо борется / Со своими цепями, и дух рвется / К неомраченному эфиру. / И в то же время нечто в нас стремится / Сохранить цепи, ибо если бы / Божественное в нас не было ничем связано - / Мы не чувствовали бы ни себя, ни других. / Не чувствовать же себя - это смерть, / Не ведать ни о чем и обратиться в ничто - / Для нас одно и то же. Возможно ль отказаться / От желания идти вперед, очищать, / Облагораживать и освобождать себя? / Это означало бы стать как животное. Но равно не пристало нам / Надменно отвергать желание / Существовать в границах, иметь восприятие, ибо это было бы / Несвойственно человеку, и мы бы сами себя умертвили. / Столкновение желаний, от которого никто / Несвободен, примиряется Любовью. [...] / Но и Любовь часто сбивается с пути. / Чем она богаче, тем более нищей себя считает, / Чем сильнее кипит в ней Божественное, / Тем слабее она кажется себе самой. / Как же ей признать ту силу, / Что хранится в ее глубинах? / Она несет с собой болезненное сознание своей нищеты, / Но своими богатствами наполняет Небеса. / Своей милостью / Она облагораживает прошлое; словно путеводная звезда, / Прорезает своим чистым светом / Обширную ночь будущего и забывает, / Что лишь из нее рождается заря, / величаво и благосклонно идущая ей навстречу».

ПРИМЕЧАНИЯ

Предисловие

1. См.: *Brillenburg Wurth* С.Л. W. The musically sublime: infinity, indeterminacy, irre-solvability. Groningen, 2002. Chapt. I.
2. *Jay M.* Songs of Experience. Berkley, 2004.
3. *Ireland C.* The subaltern appeal to experience: self-identity, late modernity and the politics of immediacy. Montreal and Kingston, 2004.

Введение Опыт в истории и философии

1. *Baecker D.* Worn Kukur? Berlin, 2000. S 22, 23.
2. *Ireland C.* The subaltern appeal to experience: self-identity, late modernity and the politics of immediacy. Montreal and Kingston, 2004. P. 145.
3. В своей недавней работе об успехах, которых французская теория добилась в Соединенных Штатах со времени известной конференции «Язык критики и науки о человеке» (проводившейся в университете Джона Хопкинса в 1966 г., с которой все и началось), Франсуа Кюссе также пишет о сопротивлении, которое эта теория вызвала особенно среди философов. (См.: *Cusset F.* French theory: Foucault, Derrida, Deleuze, and Cie et les mutation de la vie intellectuelle aux Etats Unies. Paris, 2004.) Философы истории трудно удержаться, чтобы не сделать по этому поводу -ходкое замечание. В американском академическом мире «теория» смогла добиться такой легкой победы, поскольку философы языка всегда и вплоть до настоящего времени неуклонно игнорировали проблему текста и то, как текст связан со своим предметом. Нигде эта проблема не встает так остро, как при написании истории, поскольку историк стремится описать прошлое посредством исторического текста. Поэтому если бы философы языка относились с большей серьезностью к проблемам, исследуемым в философии истории, конкуренция со стороны «теории» и кафедр литературы, по всей вероятности, не была бы такой жесткой, как в недавнем прошлом.

539

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

4. *Pickering M.* History, experience and cultural studies. London, 1997. Пикеринг справедливо подчеркивает, что «постструктурализм и постмодернизм стали критическими концепциями опыта (на который слишком часто, не вдаваясь в тонкости, навешивали позорный ярлык гуманизма) на том основании, что они исходили из прямолинейных и однообразных связей между опытом и знанием, допускали прогрессивное и кумулятивное приращение знания на базе простого или общепринятого опыта и постулировали ограниченность опыта, проживаемого человеческими субъектами, по причине его очевидного статуса, не требующего лишних доказательств. Я постарался показать, что эти претензии безосновательны. Эти мрачные претензии проистекают из лингвистического детерминизма» (p. 242). См. также замечательную работу Мартина Джея: *Joy M.* Songs of experience / Cultural Semantics. Keywords of our time. London, 1998. P. 87-47; и последнюю главу в моей книге: *History and Tropology. The rise and fall of metaphor.* Berkeley, 1994, а также другую мою книгу: *Historical Representation.* Stanford, 2001. P. 139-175.
5. См.: *Toffws J.* Intellectual history after linguistic (urn: The autonomy of meaning and irreducibility of experience / American Historical Review 92, 1987. P. 879-907; взгляды автора этой статьи были раскритикованы Джоаной Скотт с позиции деконструктивизма. См.: *Scott J.W.* The evidence of experience / Critical Inquiry 17. Summer 1991. P. 773-797.
6. См. главу V в моей книге: *Historical Representation.* Stanford, 2001.
7. Прекрасное изображение этого современного интереса к памяти см. в книге: *Hutton P.* History as an art of memory. Hanover and London, 1994. [См. рус. изд.: *Хаттон П.Х.* История как искусство памяти. СПб.: «Владимир Даль», 2003. -Прим, перев.] Одна из странностей этой книги - в том, что почти везде в ней слово «память» можно заменить на слово «история» без всякого ущерба для понимания ее текста.
8. Объяснение см. в заключении к главе VII.
9. См., например: *Dretske F.* Naturalizing the Mind. Cambridge, Mass., 1995; *Rye M.* Ten problems of consciousness. Cambridge, Mass., 1995; *Levine J.* Purple Ha/c. The puzzle of consciousness. Oxford, 2002; *Carruthers P.* Phenomenal consciousness. A naturalistic theory. Cambridge, 2002; *Rowlands M.* The nature of consciousness. Cambridge, 2002; *Papineau D.* Thinking about consciousness. Oxford, 2002; *Campbell J.* Reference and consciousness. Oxford, 2003.
10. См.: *Harpham G.G.* Language alone. The critical fetish of modernity. London, 2002. P. 226-237. Эта работа принадлежит к числу

немногих содержащих теорию о том, как язык возникает из опыта.

11. Как это утверждается в книге: *Searle J. The rediscovery of mind. Cambridge, Mass., 1992*; разумеется, утверждение, что нет языка без сознания, не влечет за собой обратного - что не может быть сознания без языка. Если, конечно, сознание не определяется таким образом, чтобы сделать из этого обратного утверждения тривиальную истину. Эта картезианская позиция защищается в книге: *Carruthers P. Language, thought and consciousness. Cambridge, 1996*.

12. "...Мир состоит из трех различных субмиров: первый - это физический мир, или мир физических состояний; второй - духовный (mental) мир, мир состояний духа, или мир ментальных состояний; третий - мир умопостигаемых сущностей (ineligibles), или *идей в объективном смысле*, это мир возможных предметов мысли, мир теорий "в себе" и их логических отношений, аргументов "в себе" и проблемных ситуаций "в себе". См.: *Popper K.R. On the theory*

540

ПРИМЕЧАНИЯ

of the objective mind / Objective knowledge: An evolutionary approach. Oxford, 1972. P. 154. [Цит. по: *Поппер К.Р. Объективное знание: эволюционный подход. М.: Эдиториал УРСС, 2002. С. 154. - Прим. перев.]*

13. См.: *Becker C.L. The heavenly city of the eighteenth-century philosophers. New Haven, 1932. Chapter I.*

14. Некоторые элементарные варианты интеллектуального опыта обсуждаются в книге: *Sheldrake J. The sense of being stared at. Hutchinson: London, 2003*. Шел-дрейк вводит здесь понятие «расширенного разума» («extended mind»), чтобы осмыслить ряд явлений, которые не может объяснить научный мейнстрим: например, твердо установленный факт наличия у людей телепатической способности, сообщающей им об ужасных событиях, которые произошли с их любимыми. Описания такого необъяснимого опыта встречаются слишком часто, и они слишком хорошо задокументированы, чтобы отвергать их как простые иллюзии. Можно считать, что моя книга разрабатывает ту же тему применительно к тому, как мы порой можем быть связаны с нашим коллективным прошлым.

15. См. главу VI.

16. Хотя историки выступают с таким требованием. Например, Модрис Экштейн утверждает, что современный историк должен писать историю «со стороны окраины - там, где располагается новый центр» и что это приблизит его «не к истине, но к опыту». См.: *Ekstein M. Walking since daybreak: A story of Eastern Europe. London, 2000*. И здесь можно также вспомнить о книге: *Schama S. Landscape and memory. London, 1995*, где Шама избирает своими проводниками опыт и память.

17. Об этом я пишу в главе, посвященной Хейдену Уайту, в книге «Историческая репрезентация».

18. Именно в таком ключе обычно интерпретируется «Метаистория» Уайта. Однако возможно и альтернативное прочтение этой книги. В своей «Исторической репрезентации» я говорю о том, что Уайт интересовался не столько самой по себе тропологической сеткой, сколько тем, как историк может использовать щели и натяжение этой сетки, чтобы оставить пространство для совершенно личного отношения к прошлому. Если читать «Метаисторию» таким образом, разрыв между ней и моей настоящей книгой окажется гораздо менее глубоким.

19. Уайт был первым, кто ввел эту категорию в "историческую теорию. См.: *White H. The politics of historical interpretation: discipline and de-sublimation / The content of the form. Baltimore, 1987; it особенности P. 71-75.*

20. *Beets N. Camera Obscura. Haarlem, 1952 I [ЯЗУ]. P. 378.*

21. Антуан Компаньон использует даже более сильную метафору, говоря об *ин-т&ьюктуализм терроризме* «теории» и требуя, чтобы мы отказались от нее ради доброго старого «здорового смысла». См.: *Compagnon A. Le demon de la theorie. Seuil: Paris, 1998. P. 12, 13. [См. рус. изд.: Компаньон А. Демон теории. М.: Издательство им. Сабашниковых, 2001. С. 17-21.]*

22. На протяжении этой книги я буду проводить строгое различие между понятиями «историзм» и «историцизм»: первое отсылает к той исторической теории, которую можно связывать с именами Ранке, Гумбольдта или Дройзена. Термин «историцизм» сохраняет значение, данное ему Поппером в своей «Нищете историзма» (Лондон, 1954), т. е. он будет использоваться для обозначения спекулятивной философии истории (например, гегелевской или марксистской системы). См. также главу I, примечание 39.

541

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

23. См. авторитетную разработку этой темы в первой части книги: *Schivelbusch W. The culture of defeat. On national trauma, mourning and recovery. New York, 2003*.

24. В этом состояла основная идея моего рассуждения о ностальгии в последней главе «Истории и тропологии»; ностальгия описывалась здесь как «опыт различия (между прошлым и настоящим)», и тот вид историописания, который складывается на Западе начиная примерно с 1800 г., стал возможен только после того, как было прочувствовано и распознано это различие.

25. См. заключение к главе V.

Глава I Лингвистический трансцендентализм in extremis:

Ричард Рорти

1. *Reed E.S. The necessity of experience. New Haven and London, 1996. P. 8.*

2- Понятие лингвистического трансцендентализма *in extremis* [в крайней форме (*лат.*) - Прим. перев.] должно указывать и на трансценденталистский экстремизм, и на трансцендентализм в его предсмертной агонии.

3. В этой и других главах я буду ссылаться на следующие сочинения Рорти: *Rorty A. The linguistic turn / Ed. By R. Rorty. Chicago, 1967; Rorty R. Philosophy and the mirror of nature. Princeton, 1979; Rorty R. Consequences of pragmatism. Minneapolis, 1982; Rorty R., Schneewind J.B., Skinner Q. Philosophy in history. Cambridge, 1984; Rorty R. Contingency, irony and solidarity. Cambridge, 1989; Rorty R. Philosophical papers. Volume 1. Cambridge, 1991; Rorty R. Philosophical papers. Volume 2. Cambridge, 1991; Rorty R. Philosophical papers. Volume 3. Cambridge, 1998.*

4. При желании вполне можно проецировать на мое более или менее случайное употребление здесь термина «возвышенное» все специальные коннотации, которые это слово получило в кантонской системе. В рамках этой системы возвышенное возносит нас на приподнятый уровень трансцендентализма, где можно осмысленно обсуждать возможности и недостатки наших интеллектуальных способностей. Действительно, трансцендентальная философия есть философия с точки зрения возвышенного, и она, таким образом, нейтрализует потенциальную возвышенность опыта, погашая этот потенциал в самой себе, точно так же как мы становимся неспособны установить расстояние между двумя пунктами А и В, если они рассматриваются с точки зрения, находящейся на линии, соединяющей А и В. Становясь

возвышенной, трансцендентальная философия отнимает у реального опыта его возвышенное измерение.

5. *Rorty J* Philosophical papers. Volume 1. P. 175-197.

6. *Aristotle*. De Anima. 424 a 17-21,

7. *Rorty R*. Consequences of pragmatism. Патнэм пояснил, в чем заключается ошибочность такого рода утверждений: «Главная посылка, приводящая к краху, состоит в том, что должен быть некий интерфейс между нашими познавательными способностями и внешним миром, или, если выразить ту же мысль по-другому, - в идее, что наши когнитивные способности не могут добраться до объектов как таковых». См.: *Putnam H*. The Dewey Lectures / Journal of Philosophy 91. № 9. 1994. P. 453.

542

ПРИМЕЧАНИЯ

8. Говоря здесь и в некоторых других случаях о «концепциях корреспонденткой теории истины, предшествующих теории Тарского», я не имею в виду, что теория истинности Тарского может с полным правом рассматриваться как более совершенный вариант корреспонденткой теории. Теория истины Тарского приложима только к формализованным языкам (точнее, к отношению между уровнем объекта и метауровнем и формализованных языках}, и она действительно потребовала бы весьма серьезной реинтерпретации, если бы мы захотели применить ее к отношению между языком и объективной реальностью исторических фактов (states of affairs). На самом деле очень странно, что вошло в обычай ассоциировать теорию истинности Тарского с корреспонденткой теорией истинности; и когда я следую здесь сложившейся практике, конечно, не следует думать, что, на мой взгляд, существуют весомые аргументы в пользу такой ассоциации.

Эта проблема заслуживает упоминания, поскольку должно быть ясно, что отрицание корреспонденткой теории в этом разделе не должно, в свою очередь, возбуждать вопроса о том, будет ли корреспондентная теория выглядеть сколько-нибудь лучше, если переформулировать ее в соответствии с указаниями Тарского. Ведь это невозможно.

9. Цит. по: *Rorty R*, Consequences of pragmatism, XXVI.

10. *Rorty J* Philosophical papers. Vol. I. P. 138.

11. *Huque F*. Странник и его тень. М.: REFL-book, 1994. С. 271. Ср.: «Jener Schatten, welche alle Dinge zeigen, wenn der Sonnenschein der Erkenntnis auf sic fällt-jener Schatten bin ich auch». См.: *Nietzsche F*. Menschliches, Allzumenschliches. Zweiter Band, in Nietzsche, Werke 1. Frankfurt am Main, 1983. (Ullstein Materialien). S. 872.

12. Совершенно очевидно, что математика для физика не является такой схемой или *tertium*, поскольку математика - это язык, а не *tertium* позади языка и реальности.

13. *Rorty R*. Philosophical papers. Vol. I. P. 126.

14. Ibid. P. 140, 141.

15. Ibid. R 10.

16. Ibid. P. 51.

17. Аргументы в защиту этой точки зрения см., например, в моей книге: History and tropology; the rise and fall of metaphor. Berhelev, 1994. Chapter 3.

18. *Rorty R*. Consequences of pragmatism. P. 144.

19. Ibid. P. 139.

20. Впрочем, я возразил бы, что эта «онтологическая демократизация» - уравнивание в статусе текстов и шишек (с которым я согласен) - ничуть не означает, что методы исследования шишек с необходимостью те же, что и методы исследования текстов. Сходным образом стакан вина и субатомная частица с онтологической точки зрения являются объектами. Но было бы смешно заключать из одного лишь этого факта, что «методы» дегустатора вина будут сколько-нибудь полезны для теоретического физика - и *vice versa*.

21. *Rorty J* Philosophical papers. Vol. I. P. 78-93.

22. Ibid. P. 146.

23. Ibid. P. 113-126.

24. Ibid. P. 128.

25. Ibid. P. 10.

543

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

26. Ibid. P. 81.

27. Ibid. P. 52.

28. Ibid. P. 145.

29. Ibid. P. 152.

30. Ibid. P. 10. Предложение заменить Декарта Дарвином содержится также в философии науки Поппера, который рекомендует рассматривать эволюцию науки по аналогии с дарвиновским «выживанием наиболее приспособленных» научных теорий. Сходные мысли встречаются в философских работах Дьюи, когда средствами прагматизма Дьюи пытается опровергнуть трансценденталистские объяснения (получения) знания. В этом отношении отсылка Дьюи к Дарвину вполне отвечает общему замыслу моей книги.

31. *Rorty R*. Philosophy and the mirror of nature. P. 10. [Ср.: «Мораль этой книги (...) лежит в русле историцизма» // *Rorty P*. Философия и зеркало природы / Пер. с англ. В.В. Целищева; Научн. ред. В.В. Целищев. Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та, 1997. С. 7. - Прим. *пфев*.]

32. В деконструктивизме Деррида (исторический) контекст, в который историзм всегда встраивает текст, поглощается самим текстом - и тем самым производится беспрецедентное взаимодействие текста с самим собой, которое служит источником жизненной силы деконструктивизма.

33. *Rorty R*. Philosophical papers. Vol. 2. P. 15.

34. *Rorty R*. Contingency, irony and solidarity. P. 9. [*Rorty P*. Случайность, ирония и солидарность / Пер. с англ. И.В. Хестановой, Р.З. Хестанова. М.: Русское феноменологическое общество, 1996. С. 29. - Прим. *перед*.]

35. *Rorty R*. Philosophical papers. Vol. 2. P. 62.

36. *Rorty R*. Contingency, irony and solidarity. P. 7. [*Rorty P*. Случайность, ирония и солидарность. С. 26.]

37. *Rorty R* Philosophical papers. Vol. 2. P. 17.

38. Ibid. P. 61.

39. В этой книге я буду различать «историзм» и «историцизм». Первым термином я обозначаю вид историописания, который

появился в начале XIX столетия и который мы часто связываем с именами Ранке, Гумбольдта и Дройзе-на; второй термин я употребляю для обозначения того рода спекулятивных философий истории, которые Поппер подверг решительной критике в «Нищете историцизма» (1957). Следует помнить, что историзм и историцизм (как мы их здесь определили) - совершенно разные вещи: можно было бы доказать, что историзм родился из опровержения историцизма. Между Ранке и Гегелем не было большой любви.

40. Rorty R. *Philosophical papers*. Vol. I. P. 81.

41. *Ibid.* Vol. 2. P. 81.

42. В противоположность намерениям создателей спекулятивных философий истории и построителям «grand recits» или «meta-r[^]cits» [«великих повествований» или «метаповествований»] (франц.). - Прим. перев., о которых писал Лиотар.

43. Rorty R. *Contingency, irony and solidarity*. P. 26. [Popmu P. Случайность, ирония и солидарность. С. 21.]

44. *Ibid.* P. 18 [Popmu P. Случайность, ирония и солидарность. С. 40.]; Rorty R. *Philosophical papers*. Vol. I. P. 162-175; *Ibid.* Vol. 2. P. 12-17.

544

ПРИМЕЧАНИЯ

45. Я подробно изложил эту, по-видимому, несколько уничижительную интерпретацию точки зрения Дэвидсона на метафору в специальной статье, см.: «Davidson en Derrida over de metafoor» in *Visies op cultuur en literatuur* / Ed. by R. T. Segers. Amsterdam, 1991.

46. Rorty R. *Philosophical papers*. Vol. 2. P. 12.

47. Rorty R. *Contingency, irony and solidarity*. P. 73. [См.: Popmu P. Случайность, ирония и солидарность. С. 103.]

48. Rorty R. *Consequences of pragmatism*. P. 108.

49. Rorty R. *Contingency, irony and solidarity*. P. 19. [См.: Popmu P. Случайность, ирония и солидарность. С. 42.]

50. Madntyre A. *The relationship of history to its past*; Rorty R. *Philosophy in history*. P. 31-49; Danto A. C. *The decline and fall of analytical philosophy of history*; Ankersmit F. R., Kellner H. *A new philosophy of history*. London, 1995. P. 73.

51. Rorty R. *Contingency, irony and solidarity*. P. 13. [Popmu P. Случайность, ирония и солидарность. С. 34.]

52. Детальное рассмотрение родственных черт историзма и постмодернизма см. в последней главе моей книги: *History and tropology*. Berkeley, 1994.

53. Rorty R. *On ethnocentrism: A reply to Clifford Geertz* / *Philosophical Paper*. Volume I. P. 203.

54. *Ibid.* P. 203.

55. *Ibid.* P. 207. 56. *Ibid.*

57. В последующей аргументации в этом разделе я весьма обязан блестящему и авторитетному обзору философии науки начиная с Куайна и до «войн вокруг науки» 1990-х гг., который был выполнен Джеком Заммитом. Впрочем, моя точка зрения на отношения между историей и наукой диаметрально противоположна точке зрения Заммитом. См.: *Zammito J. H. A nice derangement of epistemes*. Chicago and London, 2004.

58. Quine W. V. *Word and Object*. Cambridge, Mass., 1975. P. 28. [Куайн У. В. О. Слово и объект / Пер. с англ. А. З. Черныка ч. Т. А. Дмитриева. М.: Логос; Праксис, 2000. С. 45.]

59. Впрочем, Куайн упоминает книгу лингвиста К. Л. Пайка (K. L. Pike), который рассматривает проблему фонемки и возможность сведения языка к письму, см.: Quine W. V. *Op. cit.* P. 28. [См.: Куайн У. В. О. Слово и объект. С. 46.]

60. Quine W. V. *Two dogmas of empiricism* / *From a logical point of view*. Cambridge¹, Mass., 1961. P. 41. [Куайн У. В. О. Две догмы эмпиризма. / Пер. с англ. Т. А. Дмитриева // Слово и объект. С. 362.]

61. Quine W. V. *On what there is* / *From a logical point of view*. P. 13, 14. [Куайн У. В. О. О том, что есть / Пер. с англ. А. З. Черныка // Слово и объект. С. 336.]

62. Quine W. V. *Word and Object*. P. 51, 52. [Куайн У. В. О. Слово и объект. С. 71.]

63. Цит. по.: Zammito J. H. *A nice derangement*. P. 16. Заммито упоминает здесь также, не приводя библиографической ссылки, очерк Гари Хардкасла (Gary Hardcastle), в котором этот автор использует идеи Куайна для обсуждения методов интеллектуальной истории (как ее понимает Квентин Скиннер).

64. Davidson D. *Radical interpretation* // *Inquiries into truth and interpretation*. Oxford, 1985. P. 129. [Дэвидсон Д. Радикальная интерпретация / Пер.

М. В. Лебедева // Дэвидсон Д. Истина и интерпретация / Пер. с англ. А. А. Ве-

545

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

ретенникова, Т. А. Дмитриева, М. А. Дмитровской и др. М.: Праксис, 2003. С. 187.]

65. Davidson D. *Radical interpretation*. P. 134. [Дэвидсон Д. Радикальная интерпретация. С. 193.]

66- Ramberg B. T. *Donald Davidson's philosophy of language*. Oxford, 1989. P. 70.

67. Rorty R. *Philosophical papers*. Vol. I. P. 160.

68- Hume D. *An enquiry concerning human understanding* / *Enquiries concerning the human understanding and concerning the principles of morals*. Oxford, 1972. P. 95. [Юм Д. Исследование о человеческом разумении / Пер. С. И. Церетели. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. С. 111, 112.]

69. Об этом также недавно говорилось в статье Джузеппины д'Оро, в которой она противопоставила историзм Коллингвуда и а или даже антиисторизм Дэвидсона. См.: d' Omo G. *Reenactment and radical interpretation* / *History and Theory* 43. 2004. P. 19-209. Приведу цитату из ее резюме к этой статье: «Дэвидсон высказывается в поддержку экстенциональной семантики, устанавливающей связь между значением и истиной, чтобы избавить теорию значения от интенциональных понятий. Поскольку радикальный перевод основывается на условии-истинности (truth-conditional) семантике, он исключает возможность существования семантики, которая является постижимой, даже если она основана на ложных убеждениях. Описанное у Коллингвуда разыгрывание (re-enactment), напротив, отделяет значение от истины и тем самым позволяет понимать тех людей, чьи действия основаны на ложных убеждениях" (p. 198;

см. также p. 205). Ввиду того, что историки обычно оставляют за скобками вопрос об истинности убеждений исторических деятелей, дэвидсоновская философия языка вряд ли окажется полезной теоретиком истории.

70. Cobban A. *The social interpretation of the French Revolution*. The Wiles lectures given at the Queen's University Belfast. Cambridge, 1964.

71. См. в связи с этим мою книгу: *Narrative logic: A semantic analysis of the historian language* (Dordrecht and Boston, 1983), особенно главы IV и V. [См. рус. изд.: Анкерсмит Ф. Нарративная логика. Семантический анализ языка историков. М.: Идея-Пресс, 2003. - Прим. ред.]

72. Callie W. B. *Essentially contested concepts* / *Philosophy and the historical understanding*. New York, 1968.

73. См., напр.: *Kitcher P. Theory, theorists, and theoretical change / Philosophical Review* 87. 1978. P. 519-547. См. также сочувственное изложение взглядов Кит-чера в книге: *Zammito J.H. A nice derangement*. P. 75, 76.
74. *Davidson D. On the very idea of a conceptual scheme / Inquiries into truth and interpretation*. Oxford, 1985. P. 185. [Дэвидсон Д. Об идее концептуальной схемы / Пер. А.Л. Золкина // Дэвидсон Д. Указ. соч. С. 261.]
75. *Davidson D. Conceptual scheme*. P. 190. [Дэвидсон Д. Об идее концептуальной схемы. С. 267.]
76. *Ibid.* P. 189. [Дэвидсон Д. Об идее концептуальной схемы. С. 266.]
77. *Danto A.C. Narration and knowledge*. New York, 1985. P. 143-183. [См. рус. изд.: Данто А. Аналитическая философия истории. М.: Идея-Пресс, 2002. С. 139-175. -Прим, ред.]
78. Критические замечания об эмпиристской позиции в исторической теории см. в моей книге: *Historical Representation*. P. 49-63.
79. *Barrington Moore Jr. Social origins of dictatorship and democracy. Lord and peasant in the making of the modern world*. Aylesbury, 1969.

546

ПРИМЕЧАНИЯ

80. См. об этом в моей книге: *Historical Representation*. P. 34, 35.
81. *Rescher N. Conceptual schemes. French P. A., Uehling T.E.Jr., Wettstein H.K. Midwest Studies in Philosophy. Volume V. Studies in Epistemology*. Minneapolis, 1980. P. 340. Следует добавить, впрочем, что аргументация Решера существенно отличается от той, которую я здесь представил.
82. *Rescher N. Op. cit.* P. 324.
83. Это отречение от историзма было замечено и подвергнуто резкой критике в статье Заммито. См.: *Zammito J.H. Rorty, «Historicism» and the practice of history / Rethinking History: The Journal of Theory and Practice* (forthcoming). Главный тезис Заммито состоит в том, что историзм Рорти был всего лишь «способом прикинуться истористом». Заммито иллюстрирует этот тезис, приводя впечатляющие примеры его действительно крайне «вигской» интерпретации философии истории.
84. *Mannheim K. Historismus / Wissenssoziologie*. Neuwied am Rhein, 1970. S. 247.
85. См. также гл. VII, прим. 24. Еще одним примером, который приходит на память, является книга Чарльза Тейлора (Charles Taylor) *Sources of the self* (Cambridge, 1989). В этой книге, которая вызвала широкую дискуссию, Тейлор предлагает археологию современной идентичности. В целом книга служит впечатляющим доказательством того, что может и что должна означать для нас история. Поэтому особенно удивляет то, что глава, посвященная истории (гл. 11), является наименее убедительной во всей книге. Но более показателен пример Хейдена Уайта, который сделал больше других, чтобы пробудить в нас сознание того, что он однажды назвал «границами истории», и который в конце концов оставил философию истории ради сравнительного литературоведения.
86. Прочитываю самим Рорти в *Philosophical papers*. Vol. I. P. 157. Кроме того, характерно следующее суждение Рорти: - Сказать, подобно Дэвидсону, что "вера по самой своей природе истинна", не значит обрадоваться счастливым субъекту и объекту. Эти слова означают, скорее, что истина равноценна обоснованности для нас» (*Rorty R Philosophical papers*. Vol. 3. P. 25). Заметим, что историк - именно как историк - будет особо настаивать на том, что «обоснованность для нас» следует заменить на «обоснованность для него» (то есть исторического деятеля, чьи мысли и действия исследуются историком). Говоря словами Артура Данто, логика дн< Хчурса историка всегда является логикой интенциональных контекстов, см. последнюю главу книги: *Danto A. The Transfiguration of the commonp^ce*. Cambridge. ^983. Но для Рорти другие люди, которые жили и мыслила в прошлом, по существу живут в том же мире, что и мы. Несмотря нз глубокое восхищение Гегелем, Гадамером и Фуко, он не оставляет места для пропасти, которая отделяет нас от тех, кто жил в другую эпоху. С точки зрения Рорти, все человеческое существо со времен Адама являются по существу современниками. Вот источник антиисторизма, пропитывающего сочинения этого в других обстоятельствах столь исторично мыслящего философа.
87. Но нет правила без исключения - вспомним, например, Генри Адамса. И хотя прошлое для Артура Данто - это в основном история западного искусства второй половины столетия, его подход к этому прошлому является насквозь истористским.
88. Гендель, последний дуэт в L'allegro, il penseroso ed il moderato (1740).
89. См.: *Rorty R. The linguistic lurn, passim*.

547

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

90. *Rorty R. Contingency, irony and solidarity*. P. 88. [Попму P. Случайность, ирония и солидарность. С. 112.]
91. *Rorty R Philosophical papers*. Vol. 2. P. 115, 116.

Глава II От языка к опыту

1. *Adorno Th.W. The experiential content of Hegel's philosophy // Id. Hegel: Three Studies*. Cambridge (Ma), 1993. P. 53.
2. Also können wir uns vom Menschengefühl nicht trennen, indem wir die Geschichte schreiben oder lesen; ihr höchstes Interesse, ihr Wert beruht auf dieser Menschenempfindung. См.: *Herder J.G. Briefe zur Beforderung der Hurnanitat*: Herausgegeben von Hans Dietrich Irmscher. Frankfurt am Main, 1991. P. 581.
3. Проблема, сформулированная Нагелем, была поставлена на философскую повестку дня уже Уильямом Джеймсом: «Будь мы омарами или пчелами, наша организация могла бы привести к тому, что мы использовали бы способы постижения содержания нашего опыта, в корне отличающиеся от нынешних. Возможно также (мы не можем решительно отрицать этого), что такие категории, сегодня невообразимые для нас, оказались бы в целом столь же пригодными для ментального упорядочения нашего опыта, как и те, которые мы на самом деле используем» (цит. по: *Rescher N. Conceptual schemes* в *French P.A., Uehling T.E., Wettstein H.K. Midwest Studies in Philosophy*. Minneapolis, 1980. P. 323). На этой же странице Решер упоминает похожий пример, приведенный немецким социологом Зиммелем.
4. *Nagel T. What it is like to be a bat / Mortal questions*. Cambridge, 1983. P. 166. [Цит. по изд.: *Нагель Т. Каково быть летучей мышью? // Глаз разума: Фантазии и размышления о самосознании и о душе / Составлено и обработано Д.Р. Хофштадтером и Д.К. Деннеттом; Пер. с англ. М.А. Эскиной. Самара: Бахрах-М, 2003. С. 350. - Прим. перев.*]
5. *Ibid.* P. 169. [Нагель Т. Каково быть летучей мышью? С. 352.]
6. Этот аргумент с тех пор стал известен как проблема «qualia» [т. е. свойства, качества (лат.). - Прим. перев.].
7. *Ibid.* P. 179. [Нагель Т. Каково быть летучей мышью? С. 359.]
8. *Rorty R. Consequences of pragmatism*. Mineapolis, 1982. XXXV ff.
9. См. введение к моей книге: *History and tropology: The rise and fall of metaphor*. Berkeley, 1994.
10. *Nagel T. Op. cit.* P. 171. [Нагель Т. Каково быть летучей мышью? С. 354.]
11. *Rorty R. Contingency, irony and solidarity*. Cambridge, 1989. P. 94.

12. См., например: *Rorty R. Contingency*. P. 101. Нелюбовь Рорти к возвышенному является также фоном, на котором он ведет свой спор с Лиотаром. См.: *Rorty R. Philosophical papers. Volume I. Cambridge*, 1991. P. 214-218.
13. *Prendergast C. The triangle of representation*. New York, 2000. P. 12, 13.
14. Этот факт справедливо подчеркивает Рид. См.: *Reed E.S. The necessity of experience*. New Haven and London, 1996. Chapter 6.
15. Правда, в этом контексте Рорти упоминает и Хайдеггера. Но поскольку Хайдеггер у Рорти весьма похож на Хайдеггера у Гадамера, будет простительно ограничиться здесь Гадамером.

548

ПРИМЕЧАНИЯ

16. В другом месте я доказал, что историческая репрезентация доставляет нам такие «заворы» в отношении между языком и миром. Это объясняется тем, что исторические репрезентации, с одной стороны, «сделаны» из языка, будучи, с другой стороны, вещами с онтологической точки зрения. Следовательно, они не вписываются в картину, оставляющую место только для языка и мира - которая принимается и в прагматистской интеракционистской модели отношения между языком и миром у Рорти. Они являются своего рода разрывами в листе языка, так сказать. См. мою книгу: *History and Tropology*. Berkeley, 1994 (гл. 3). Значит, репрезентация и опыт суть две стороны одной медали.
17. См., например: *Rorty R. Consequences of pragmatism. Chapters*. Здесь опыт, о котором размышлял Дьюи, упоминается лишь вскользь. И все же неприязнь Рорти к этому понятию очевидна.
18. *Гадамер Х.-Г. Истина и метод*. М.: Прогресс, 1988. С. 524. Пер. А.А. Рыбакова. Ср.: «Wir wissen, was für die Bewältigung einer Erfahrung ihrer sprachliche Erfassung leistet. Es ist, als ob ihre drohende und zerschlagende Unmittelbarkeit in die Feme gerickt, in Proportionen gebracht, mittelbar gemacht und damit gebannt würde» в: *Gadamer H.G. Wahrheit und Methode*. Tübingen, 1972. S. 429.
19. Удивительную иллюстрацию можно найти в «Войне и мире» Толстого. Когда тяжело раненый Андрей Болконский лежал на поле боя под Аустерлицем, волей случая мимо прошел Наполеон. Наполеон взглянул на князя Андрея и произнес: «вот прекрасная смерть». Болконский слышал эти слова, но слышал, «как бы слышал жужжание мухи. Он не только не заинтересовался ими, но он и не заметил, а тотчас же забыл их. Ему жгло голову; он чувствовал, что он исходит кровью, и он видел над собою далекое, высокое и вечное небо. Он знал, что это был Наполеон - его герой, но в эту минуту Наполеон казался ему столь маленьким, ничтожным человеком в сравнении с тем, что происходило теперь между его душой и этим высоким, бесконечным небом с бегущими по нем облаками». Наполеон, это воплощение Истории и всего того возвышенного *narrativa*, который начался с Французской революцией, сделался ничтожеством по сравнению с той глубиной, с какой тяжело раненый Болконский переживал свои последние мгновения. Так что там, где есть нар-ратив, нет опыта, и наоборот. См.: *Runia E. Het zoemen van een vlieg: Oorlog en vrede in Tolstoj's Oorlog en Vrede / Г'е Gid: 156*. 1993. P. 646-665.
20. «Was einst Jubel und Jammer war, muss nun Erkeimmis werden». См.: *Burckhardt J. Weltgeschichtliche Betrachtungen / G'amttausgabe: Siebenter Band // Herausgegeben von A. Oeri und E. D'rr Berlin; Leipzig*, 1929. S. 6, 7.
21. Наиболее удачно - в главе о Дильтее. См.: *Gadamer H.G. Wahrheit und Methode*. Tübingen, 1972. S. 205-229. Следовательно, в гадамеровской критике историзма есть элемент глубокой иронии: «es zeigt sich, dass d'zr Historismus, alter Kritik am Rationalismus und am Naturreckdenken zum T'o'l, selber auf dem Boden der modernen Aufklarungsteht und ihre Vorurteile undurchschaut teil» (*Gadamer H. G. Wahrheit und Methode*. S. 254). [«С этой точки зрения очевидно, что историзм вопреки его критике рационализма и естественно-правового мышления сам стоит на почве современного Просвещения и неосознанно разделяет с ним все его предрассудки»]. Цит. по: *Гадамер Х.-Г. Истина и метод*. М.: Прогресс, 1988. С. 322. - *Прим. ред.*] Ведь, как мы увидим в главе V, точно такое же обвинение можно выдвинуть против самого Гадамера.

549

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

22. См. по этому вопросу: *Saussure F. de. Course in general linguistics / trans, and annot. by Roy Harris*. London, 1983. P. 65 ff. [См. рус. изд.: *Соссюр Ф. Курс общей лингвистики*. М.: «Логос», 1998. С. 66 и далее. - *Прим. ред.*]
23. См. об этом в первой главе моей книги «Историческая репрезентация» (*Historical Representation*. Stanford, 2001).
24. См. об этом в моей книге: *History and Tropology*. Berkeley, 1994. P. 139-144.
25. Но это потребует применения весьма сильного инструмента, которым не каждый будет склонен или рад воспользоваться. Я имею в виду Лейбницева принцип включенности предиката в понятие субъекта; ведь этот принцип определяет референцию знака так, как предложил Фреге, но вместе с тем, с другой стороны, он позволяет нам также объяснить интертекстуальность знака (Соссюр). Подробная аргументация в защиту этого утверждения содержится в моей книге: *Narrative Logic*. Dordrecht and Boston, 1983. Chapter 5; краткое изложение той же проблемы см. в моей статье: *Reply to Professor Zagorin / History and Theory* 31. 1990. P. 275-297. Одно из важнейших следствий состоит в том, что Лейбницево понятие субстанции может позволить нам показать, как соотносятся мировоззрение естественных наук (Фреге) и мировоззрение гуманитарных наук (Соссюр); или, точнее, установить, на базе обоснованной Лейбницем общности, чем и почему эти мировоззрения отличаются друг от друга. Такая возможность уже была намечена восемьдесят лет назад в блестящей работе Манке, см.: *Mahnke D. Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik*. Halle, 1925.
26. *Derrida J. Of Grammatology / trans, by Gyatri Chakravorty Spivak*. Baltimore, 1976. P. 60. [Цит. по: *Деррида Ж. О грамматологии / Пер. с франц. Н.С. Автономо-вой*. М.: Ad Marginem, 2000. С. 186. - *Прим. перев.*] См. также в том же изд.: с. 61, 62. Я хотел бы поблагодарить Мартина Джея за указание на эти места в книге Деррида. В своей книге *Songs of experience* (Berkeley, 2004) Джей тоже разъясняет различие между Деррида и Гадамером в том, что касается понятия опыта.
27. В недавно вышедшей книге *Thinking after Heidegger* (Cambridge, 2002) Д. Вуд (D. Wood) приводит аргументы в пользу "возвращения опыта" у Деррида. Но я не нахожу в его аргументах повода для пересмотра моего утверждения, что Деррида не оставляет места для понятия опыта. Если сказать точнее, понятие (исторического) опыта, которое я имею в виду, Деррида безусловно осудил бы как очередной вариант «метафизики присутствия». Хотя, следует признать, моя аргументация в данной книге является скорее эпистемологической, чем метафизической. Рей Терада тоже пытался выговорить место для опыта в сочинениях Деррида; см.: *Terada R. Feeling in theory: emotion after the «Death of the Subject»*. Cambridge, Mass., 2001. Но, опять-таки, я согласился бы с мнением Мартина Джея, который выражает сомнение в правомерности такого прочтения Деррида.
28. Следует добавить, впрочем, что надо быть трансценденталистом, чтобы говорить о «возвышенном» опыте. Аномалии, которые ассоциируются у нас с возвышенным, являются таковыми только для трансценденталиста. Без трансцендентализма нет и возвышенного; хотя то, что мы называем «возвышенным опытом», конечно, само по себе не имеет никакого отношения к этому факту. Он существует независимо от того, употребляем ли мы это понятие или не употребляем. Это позволяет составить некоторое представление о проблемах, связанных с написанием такой книги, как данная: мы вы-

550

ПРИМЕЧАНИЯ

нуждены использовать терминологию (трансценденталистской) традиции, которую мы хотим преодолеть, для того чтобы разъяснить, что должно заменить эту традицию. Как если бы французские революционеры в 1789 году могли описать то, что они ожидали от своей

- революции, только в терминах ancien regime [старого порядка (*франц.*) - Прим. перев.], который они так жаждали упразднить.
29. Я хотел бы поблагодарить профессора Вандерйахта (A.J. Vanderjagt) и д-ра Рёста (B. Roest) за помощь, оказавшуюся в высшей степени ценной для этой части моего рассуждения.
30. *LeclercqDomJ.* L'amour des lettres et le desir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age. Paris, 1990. 116 ff.
31. В контексте этой главы интересно, что именно эта проблема была предметом жестокого спора Декарта с голландскими теологами Воэцием и Шооком. Этот спор даже вынудил Декарта затеять судебную тяжбу против Гронингенского университета, *alma mater* Шоока (и моей). Бозий и Шоок доказывали, что картезианское *cogito* сделало богословскую истину игрушкой в злоключениях индивидуального человеческого ума. Богословская истина являлась, с их точки зрения, публичной, а не частной достоверностью. Очевидно, это было одно из последних сражений, данных от имени Аристотеля введенному Декартом *forum internum*, следующий серьезный вызов которому бросил лишь Рорти три столетия спустя.
32. *Vanderjagt A.J.* Bernard of Clervaux and Aelfred of Rievaulx / *Insirumenta Patristica XXVII: Media latinitas.* Turnhout, 1996. P. 342.
33. Отсюда понятен беспрецедентный высокий статус книги в Средние века: книга более реальна, чем то, о чем в ней говорится, точно так же как Слово Божье более реально, чем реальность, сотворенная Словом. Поэтому Колет-ти говорит: «Как показал знаменитый обзор *topos*, сделанный Курциусом, от-разы книги и письма распространены во всей мировой литературе, но христианство дало книге "высшее освящение": его вера в абсолютную полноту боговдохновенного значения Библии санкционировала использование этой книги как метафоры означающих систем», см.¹ *Coletti T.* Naming the Rose. Eco, medieval signs and modern theory. Ithaca, 1984. P. 25, 26. Эта взаимная перестановка мест реальности и ее (текстовой) репрезентации ясно обнаруживается в известной формуле Лана Лилльского: *Omnis mundi creatura Quasi liber et pictura Nobis est et speculum.*
- [Всякая тварь в мире / - как бы книга и картина / является для нас подобием (*лат.*) - Прим. перев.]
- Подобной же характеристикой этой взаимной перестановки является утверждение Гуго Сен-Викторского (ум. 1141): «Весь воспринимаемый мир к целом подобен книге, написанной перстом Божиим (...) и каждая тварь подобна букве, не изобретенной выбором человеческого, но установленной Божественной волей, чтобы проявить и как-то обозначить невидимую мудрость Бога», см.: *ZwietenJ. Van.* The place and significance of literal exegesis in Hugh of St Victor. Amsterdam, 1992. P. 35.
34. Весьма показательно то, что чтение можно сравнивать с едой. Вспомним здесь Апокалипсис (10.9-10): «И я пошел к Ангелу, и сказал ему: дай мне книжку. Он сказал мне: возьми и съешь ее (...) И взял я книжку из руки Анге-

551

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

- ла, и съел ее; и она в устах моих была сладка, как мед; когда же съел ее, то горько стало во чреве моем». Изображение Иоанна, съедающего книгу, в манускрипте начала XIV века см. в книге: *GeurichJ.M.* The idea of the book in the Middle Ages. Language, theory, mythology and fiction. Ithaca, 1985. P. 16.
35. Божественная мудрость, присутствовавшая в тексте, требовала не интерпретации, но захваченности читателя текстом: «В то время как средневековые учителя безусловно понимали различие между "реальностью" и "подобием" - между августиновским вечным Текстом и временным письмом, - они тем не менее неотступно пытались вместить божественную мудрость в буквы *sacra pagina* [священная страница (лот.) - Прим. перев.]. Вместо того чтобы быть камнем преткновения для истины, "подобие" было ее "откровением" в Библии, "покрывалом" (*integumentum*) или "зеркалом" (*speculum*), в котором присутствовала божественная мудрость, если только читатели имели "глаза, чтобы видеть"». См.: *GellichJ.M.* The idea of the book. P. 33.
36. Здесь я имею в виду, разумеется, не экзистенциальный, но когнитивный *ana-chooresis*. Экзистенциальное отчуждение от мира по меньшей мере так же старо, как гностицизм. С точки зрения гностицизма этот мир является адом, и божественная искра (*scintilla animae*), которую некоторые из нас таят в себе, должна пройти через него, для того чтобы воссоединиться с первичной полнотой (*plerooma*) (или в ней).
37. *Patnem H.* The Dewey Lectures 1994: Sense, Nonsense, and the Senses: An Inquiry into the Powers of the human Mind / *Journal of philosophy* 91. № 9. 1994. P. 454.
38. Примером может служить тропологическое прочтение исторических текстов, которое предложил Хейден Уайт. См. об этом в моей книге: *Historical Representation.* Stanford, 2001. P. 63-73.
39. Недавно этот аргумент был выдвинут в книге: *Mark Bevir.* The logic of the history of ideas. Cambridge, 1998. Достоинства и проблемы этого исследования обсуждаются в споре между его автором и мной, см.: *Rethinking History* 4. № 3. 2000. P. 351-373.
40. Должен добавить, что я, пожалуй, меньше боюсь «субъективизма», чем большинство моих коллег. См. об этом в моей книге: *Historical Representation.* Stanford, 2001. Chapter 2-
41. См. об этом в моей книге: *Historical Representation.* Stanford, 2001. Chapter 1.
42. Вот почему, в частности, я весьма сочувственно отношусь к попытке Патнэма и Макдауэлла реабилитировать понятие опыта, но предвижу, что она будет безуспешной. Ведь опыт может послужить философу в качестве лома только в том случае, если он применяется вместе с понятием репрезентации. Пока эти понятия употребляются без взаимной отсылки, они относительно бесполезны. Они обнаруживают свою силу только в тесной кооперации друг с другом.
43. См. раздел о Вальтере Беньямине в гл. IV.
44. См. также раздел *Деконтекстуализация и аутентичность* гл. VII.
45. Тезис, согласно которому в историческом письме объективность достигается через субъективность, подробно рассматривается в моей книге: *Historical Representation.* Stanford, 2001. Chapter 2.
46. *EhrvnzweigA.* The hidden order of art: A study of the psychology of artistic imagination. Berkeley, 1967.
47. См., например, иллюстрации 325, 326, 328 и 330 в книге: *Stechow W.* Dutch landscape painting of the seventeenth century. London, 1966.

552

ПРИМЕЧАНИЯ

48. О том, как искусство барокко предвосхитило необузданную асимметрию ар нуво, см. в книге: *Bazin G.* The Baroque. Principles, styles, modes, themes. New York, 1978.
49. Дальнейшие замечания о проблеме объективности/субъективности с точки зрения субъективного исторического опыта см.: раздел *Снова о субъективности и объективности* гл. VII.

Глава III Хэйзинга и опыт прошлого

1. *HuizingaJ.* De taak der cultuurgeschiedenis / *Verzamelde Werken* 7. Geschiedwetenschap, Hedendaagsche Cultuur. Haarlem, 1950. S. 72.
2. *RankeL. von.* The theory and practice of history. Edited with an introduction by C.G. Iggers and K. von Moltke. Indianapolis, 1973. P. 39.
3. *Ibid.* P. 36.
4. *Oakeshott M.* Experience and its modes. Cambridge, 1933; *MeilandJ. W.* Skepticism and historical knowledge. New York, 1965; *Goldstein L.J.* Historical knowing. London, 1976. Тезис конструктивистов был обоснован Дройзеном еще за сто пятьдесят лет до них: «Ключевая теорема нашей науки такова: кто бы ни желал узнать нечто о прошлом, не должен надеяться найти это в самом прошлом, ибо оно недостижимо; ему следует надеяться найти это в том, что оставило нам прошлое, в любой форме, в том, что все еще достижимо и

- открыто эмпирическому исследованию». См.: *Drtyjsen J.G. Historik. München, 1971. S. 20.*
5. Некоторые примеры приведены в: *Lowenthal D. The past is a foreign country. Cambridge, 1985. P. 245-249.* Лоуэнталь заключает свое изложение так: «Дилетант немного может узнать, рассматривая, скажем, стол, верой и правдой служивший некой семье в течение нескольких поколений. Вряд ли кто знает историю так же, как историки искусства знают родословную той или иной картины. Они [реликвии] дают нам... скорее, "ощущение прошлого". Однако это осязаемое чувство позволяет нам убедиться в том, что прошлое, которое мы черпаем из памяти и из хроник, является живой частью настоящего». [Цит. по: *Лоуэнталь Д. Прошлое - чуждгл': грана. / Пер. А.В. Говоручо-ва. СПб.: «Владимир Даль», 2004. С. 3У1. - Прим ред.]* Дополнительные при: меры см.: *Tollebeek J. De ekster en de kooi. Aiusierdar/i, 1996. P. 35-58.* Механизмы работы памяти были проанализированы Фрейдом в его работе о новелле Вильгельма Йенсена «Градина» (1903). См. об этом в: *Lowenthal D. The past is a foreign country. P. 255.* [По рус. изд.: *Лоуэнталь Д. Указ. соч. С. 398-399.*]
6. *Meinecke F. Die Entstehung des Historismus. München, 1965. S. 465.* [По рус. изд.: *Мейнеке Ф. Возникновение историзма. М.: РОССПЭН, 2004. С. 439.*]
7. Великолепная работа Саймона Шамы (Simon Schama) «The embarrassment of riches» вызвала оживленные споры вокруг этих проблем. См., например: *Haskell F. Visual sources and The Embarrassment of Riches / Past and Present 120. 1988. P. 216-226; Haskett F. History-and its Images: Art and the Interpretation of the Past. New Haven, 1993.*
8. В двух последующих разделах этой главы будет разъяснено употребление Хёйзингой слова "ощущение" вместо слова «опыт».

553

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

9. *Huizinga J. De taak der cultuurgeschiedenis / Verzamelde werken 7. Ceschiedwetenschap, hedendaagsche cultuur. Haarlem, 1950. P. 71, 72.* [Ф. Ан-керсмит приводит эту цитату по-английски в своем переводе. - *Прим, перев.*]
10. «Die Raum- und Zeitbedingungen sind verändert; ungeheure Fernen werden iiberschaut und gleichsam erst wahrnehmbar; die Ausdehnung des Blicks iiber grossere Mengen und Weiten» (цит. по: *Bollnow F.O. Das Wesen der Stimmungen. Frankfurt am Main, 1956. S. 88.* Выше Больнов дает свой комментарий: «*Rausch* вырывает человека из его изоляции и делает его частью большей общности, обнимающей его со всех сторон» («*der Mensch wird im Rausch aus seiner Vereinsamung herausgerissen und in eine grossere, ihn umfassende Gemeinschaft eingefugt*»), *Bollnow F.O. Das Wesen. S. 86*).
11. Ср.: *Lowenthal R. Op. cit. P. 203.* Лоуэнталь отмечает: «Подобные яркие воспоминания [о прошлом. - *Ф. Л.]* вызываются не интроспекцией, но случайной реактивацией забытых ощущений, обычно - *прикосновением, запахом, вкусом или звуком* (курсив мой. - *Ф. А.*). Как и провоцирующая ностальгию альпийская мелодия, у Каупера (Cowper) подобным переключателем выступает деревенский колокольчик:
Ясный и звучный, когда веет ветерок!
Легко и просто открывает он все клетки,
Где спала память. И где бы ни услышал я
Родную мелодию, я вспоминаю эти образы,
Со всеми их радостями и печальями». [Цит. по: *Лоуэнталь Д. Указ. соч. С. 320. - Прим. ред.]*
- Классический пример в этом ряду - конечно же, знаменитое пирожное «Мадлен» у Пруста.
12. Можно даже предположить, что именно поэтому успешная индивидуация и точность в сфере звуков и музыки даются легче, чем в сфере визуальности или живописи. Ибо чем больше усилий вы тратите на индивидуацию, тем быстрее сбиваетесь с пути. Музыка и в самом деле стоит ближе к математике, чем живопись. Подобные соображения явно идут вразрез с неопределенностью, которую сам Хёйзинга проецировал на исторический опыт.
13. Родство между опытом и тождеством, задаваемое *Ahnung*, даст нам почву для понятия возвышенного исторического опыта, которое будет рассмотрено в последней главе. В этом случае мы, т. е. та или иная цивилизация, проходим через опыт, вызывающий сдвиг от одной исторической идентичности к другой, и этот сдвиг проводит нас через область, в которой идентичность на мгновение застывает в состоянии неопределенности таким образом, как предполагается в *Ahnung* описано здесь. Об этом см. также в моей книге: *Narrative logic. A semantic analysis of the historian's language. Boston and The Hague, 1983. P. 196.* [См. рус. изд.: *Анкерсмит Ф. Нарративная логика. Семантический анализ языка историков. М.: Идея-Пресс, 2003. С. 276-277. - Прим, ред.]*
14. Напомню читателю, что в конце приведенного мной фрагмента Хёйзинга сам связывает исторический опыт с музыкой. А это принципиально не отличается от картины, которую набросал я, когда говорил о звуках. Предположим, мы прослушали сонату Бетховена в двух разных исполнениях. В этом случае мы слышали дважды не одну и ту же сонату - ибо что же тогда представляло бы собой якобы неизменяемое тождество этой сонаты? Положим, мы решили бы закрепить это тождество за партитурой, написанной Бетховеном собственноручно, - вероятно, такой была бы наша естественная реакция

554

ПРИМЕЧАНИЯ

- при столкновении с вопросом о тождестве сонаты. Но *слышим* мы *не это*: мы слушаем музыку, а не партитуру, даже при том, что соната исполняется на основании того, что мы найдем в партитуре. Таким образом, здесь мы снова сталкиваемся с той неопределенностью взгляда на тождество, о которой говорилось в предыдущем примечании. И наконец, реплика Хёйзинги (к сожалению, им не развитая) о том, что *Aknung* истории близко к пониманию мира через музыку, должна напомнить нам о Шопенгауэре, считавшем, что музыка подводит нас к миру в его квазиоуменальном состоянии, где наши представления о мире еще не определяются *prinitipium individuationis*. Это состояние Шопенгауэр недвусмысленно связывает с возвышенным, что будет сделано и нами в последней главе.
15. "Способность ощущения, как было сказано, в возможности такова, каково уже ощущаемое в действительности: пока она испытывает воздействие, она не подобна ощущаемому, испытав же воздействие, она уподобляется ощущаемому и становится такой же, как и оно» (*Аристотель. О душе. 418 а. Псрев. П.С. Попова.*). Требование неразрывности между субъектом и объектом опыта заставляло его отдавать предпочтение осязанию перед зрением (см.: *Аристотель. О душе. 435*) - характерный штрих для непреодолимой пропасти между Аристотелевой эпистемологией и западной эпистемологией начиная с Декарта. Именно поэтому Аристотель - несравненно лучший спутник в постижении истории и гуманитарных наук, чем западная эпистемология.
16. Эти формулировки отсылают к наблюдениям Гуго фон Гофманстала: он описывал опыт мира, который (больше) не опосредован языком. О значимости концепций Гофманстала для понятия исторического опыта см. в моей работе: *Historical Representation. Stanford, 2001. P. 140-144.*
17. *Humnga J, Het historisch museum / Verzamelde Werken 2. Nederland. Haarlem, 1950. S. 566.* [Ф. Анкерсмит приводит

цитату по-английски в своем переводе.]

18. *Huizinga J.* Mijn weg tot de historic / Verzamelde werken I. Haarlem, 1948. S. 23.

19. *Krul W.E.* Historicus tegen de tijd. Op:,tellen over leven en werk van Johan Huizinga. Groningen, 1990. S. 132.

20. *Kemperink M.G.* Van observatie tot extase. Utrecht, 1988. S. 87 if.

21. А также немецким и австрийским поэтам и романистам (таким как Гуго фон Гофмансталь), которые в это же время прох вдкчи через так называемый кризис языка.

22. На современную французскую критику, ту, которую о предста>иляет журнал «l'el quel» или Деррида, можно взглянуть как ба разработку философских интуиции, лежащих в основе «чистой лоззии» Малларме. Он согласился бы с утверждением Деррида о том, что «il n'y a pas dehors texte» [«нет ничего вне текста»]; экстравагантность французской постструктуралистской философии и ее подчеркнутое презрение к реальности - это, по большому счету, повторение реакции символизма XIX века на литературный реализм и натурализм. Именно в этой точке позиции сенситивизма и символизма диаметрально противоположны.

23. См.: *Endt E.* Herman Gortier. Documentatie 1864-1897. Amsterdam, 1986. P. 179. Приведенный пример - пассаж из диссертации Гортера 1888 г., им не защищенной. В книге Гортера «Verzen» [«Стихотворения»], появившейся два года спустя, сенситивизм в голландской литературе получил, по-видимому, лучшее и наиболее четкое выражение.

555

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

24. *Kemperink M.G.* Op. at. S. 85-88.

25. *DeijssdL. van.* Verzamelde opstellen. Tweede bundle. Amsterdam, 1897. P. 185, 298,299.

26. О Хейзинговой концепции исторического ощущения или опыта, а также о том, чем это понятие отличается от понятия «Erlebnis» в немецкой герменевтике, см. в моей книге «De historische ervaring» (Groningen, 1993). Там же приводятся ссылки на работы других историков об историческом опыте.

27. Этот факт весьма красноречив: по-голландски «исторический опыт» - «historische ervaring», причем слово «ervaring» обладает точно такими же коннотациями, как немецкое «Erfahrung», - и значит, следовало бы предпочесть именно его. И с тем большим основанием, что для голландского уха слово «sensatie» (ощущение) жестко связано с какой-то «сенсацией»; меж тем не приходится сомневаться, что подобные коннотации отнюдь не входили в намерения Хейзинги.

28. *Jansonius F.* De stijl van Huizinga / Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden 88. 1973. P. 196.

29. Словом «попытка» я подчеркиваю свое предположение, что проблем' перевода опыта в язык можно разрешить столь же многочисленными способами, сколь многочисленны разновидности исторического письма. Среди других возможностей (ниже они разбираться не будут) назову предположение К. Гинзбурга использовать экфрастическую поэзию как модель для языка историка (см.: *Ginzburg C.* Ekphrasis and quotation / Tijdschrift voor filosofie 50. 1988.

P. 3-19) и предположение Хейдена Уайта, что нейтральный стиль может уменьшить расстояние между прошлым как таковым и языком историка. Анализ предложения Уайта и отсылки к его работе см. в гл. 9 моей книги «Historical Representation» (Stanford, 2001). В другом месте я обратился к политическим и историческим сочинениям Токвиля, чтобы продемонстрировать, как парадокс (в качестве тропа) может повлиять на непосредственный контакт с прошедшей реальностью; см. гл. 6 моей работы «Aesthetic Politics: Political philosophy beyond fact and value» (Stanford, 1997).

30. *Huizinga J.* Mijn weg tot de historic. P. 32.

31. *Huizinga J.* De kunst der Van Eyck's in het leven van hun tijd, in Huizinga / Verzamelde werken I. Haarlem, 1948. P. 436, [Ф. Анкерсмит приводит цитату по-английски в своем переводе.]

32. Необходимо отметить, что почти все черты стиля Хейзинги, анализируемые здесь, тщетно было бы искать в английском переводе (который, помимо прочего, есть сильно сокращенная версия оригинала). С готовностью соглашусь, что сохранить предельно своеобразный голландский язык Хейзинги в английском переводе практически невозможно. Но тогда следует помнить о том, что английский перевод - лишь слабая тень той книги, которую написал Хейзинга, и что этот перевод катастрофически неточен в передаче как раз самых интересных ее сторон. Но, полагаю, мне возразят, что эта книга вообще непереводаема, поскольку невозможно удержать сенситивистские аллюзии, не создав текст, который в глазах английских читателей выглядел бы просто смешно. Литературные предшественники процитированной мной фразы из предисловия перечислены в: *Krul W.E.* In de schaduwen van morgen и *Segen R.T.* Visies op cultuur en literatuur. Amsterdam, 1991. [Цитата из «Осени Средневековья» приведена в пер. Д.В. Сильвестрова; см.: *Хейзинга И.* Указ. соч. С. 5. - Прим. перев.]

556

ПРИМЕЧАНИЯ

33. *Хейзинга И.* Указ. соч. С. 7. \$4.: *Jansonws F.* De stijl van Huizinga. 198 ff.

35. Хотя «the fierceness of life», конечно, не является идеальным эквивалентом для куда более драматического голландского «s levens felheid» (ибо «feb» семантически находится где-то посредине между «sharp» и «fierce» [ср. вариант Д.В. Сильвестрова-«яркость и острота жизни». - Прим. перев.]), такой вариант все-таки предпочтительнее, чем на редкость бездарное и невыразительное «the violent tenor of life*» [«пронзительное течение жизни»] английского перевода.

36. *Kainerbeek J.Jr.* Huizinga en de beweging van tachtig / Tijdschrift voor geschiedenis 67. 1954. P. 150.

Глава IV Фрагменты истории исторического опыта

1. «Damit ist die Hauptforderung an die gegenwartige Philosophic aufgestellt und zugleich ihre Erfiillbarkeit behauptet: unter der Typik des kantischen Denkens die erkenntnistheoretische Fundierung eines hoheren Erfahrungsbegriff vorzunehmen». См.: *Benjamin W.* liber das Programm der kommenden Philosophie / Gesammelte Schriften II, 1. Herausgegeben von Rolf Tiedmann und Hermann Schweppenhauser. Frankfurt ani Main, 1977. S. 160.

2. «Dass von dem Besiegten die weiterreichenden Einsichten in der Vergangenheit stamen». *Koselleck R.* Erfahrungswandel und Methodenwechsel / Zeitschichten. Studien zur Historik. Frankfurt am Main, 2000. S. 68.

3. «Anders die Besiegten. Deren Prima'-erfahrung ist zunachst, dass alles anders gekomnien ist als geplant und gehofft. Sie geraten wenn sie tiberhaupt method-isch reflektieren in einere grossere Beweisnot, um zu erklaren, warum etwas anders und nicht so gekommen ist wie gedacht. Dadnrch mag eine Suche nach miuelbarer oder langerfristiger Grtinden in Gang gesetzt werden, die den Zufall der einmaligen Uebersehung einfasst und vielle'cht erklart». *Koselleck R.* Erfahrungswandel und Methodenwechsel. S. 68.

4. *Koselleck R.* Op. cit. S. 75 (и далее).

Г). О роли парадокса и возвышенного в исторических и политических сочинениях Токвиля см.: *Ankersmit F.R.* Aesthetic politics: political philosophy beyond fact and value. Stanford, 1997. Chapter 6.

6. Как пишет Рюзен: «Критическое отречение Буркхардта от новшеств настоящего позволило ему увидеть их выхолощенность;

к таким прозрениям остался слеп политический историзм его времени, предполагавший безусловное овладение секретами традиции и освобождение от нее» (*Rusen J. Der aestheti-sche Glanz der historischen Erinnerung - Jakob Burckhardt / Konfigurationen des Historismus. Frankfurt am Main, 1993. S. 280. См. также S. 302.*

7. «Эта книга прослеживает преобразования, происшедшие в мире с 1789 по 1848 год и приведшие к так называемой двойственной революции - французской революции 1789 года и происходившей одновременно с ней (британской) индустриальной революции». См.: *Hobsbawm E The Age of Revolution 1789-1848. London, 1969. XV* [Цит. по изд.: *Хобсбаум Э. Век Революции 1789-1848. Ростов-на-Дону: «Феникс», 1999. С. 6. - Прим. перев.*]

557

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

8. Развитие этой темы см. в гл. VIII.

9. Как это сформулировал Буркхардт: «Дело в том, что с прошлого века все в государстве, в церкви, в искусстве и в жизни так резко изменилось, на все соответствующие головы излилось такое ужасное количество сознания, что возродить прежнее попечительство просто невозможно». Цит. по: *Runia E. Waterloo, Verdun, Auschwitz. Amsterdam, 1999. P. 80.*

10. *Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: «Наука», 1993. С. 447 (пер. А.М. Водена). Ср.: «Solange die Sonne am Firmamente steht und die Planeten um sie herumkreisen, war das nicht gesehen worden, dass der Mensch sich auf den Kopf, das ist, auf den Gedanken stiel und die Wirklichkeit nach diesem erbaut. Anaxagoras haite zuerst gesagt dass der nous die Welt regiert; nun aber ist der Mensch dazu gekommen, zu erkennen, dass der Gedanke die geistige Wirklichkeit regieren sollte. Es war dieses somit ein herrlicher Sonnenaufgang. Alle denkende Wesen haben diese Epoche mitgefeiert... als sei es zur wirklichen Versohnung des Gottlichen ink der Welt nun erst gekommen». *Hegel G. W.F. Vorlesungen iiber die Philosophie der Weltgeschichte. Band II-IV Felix Meiner Verlag: Hamburg, 1976. S. 926.**

11. *Runia E. Op. cit. P. 86.*

12. Когда ниже мы будем говорить о Буркхардте, то еще больше заострим эту любопытную связь между «историзмом как повествованием о прошлом» и «историей как историческим опытом». Тогда мы увидим, что они друг друга исключают и одновременно взаимно предполагают. И что именно в этом проявляется возвышенное прошлого.

13. Об этом см. в моей книге: *Historical Representation. Stanford, 2001. P. 132-134.*

14. Более детальный анализ гадамеровского понимания *Erfahrung* и исторического опыта см. в главе V.

15. См., к примеру: *Benjamin W. Erfahrung und Armut / Gesammelte Schriften II, 1. S. 213-219.* {Рус. изд.: *Беньямин В. Опыт и скудость // Беньямин В. Озарения. М.: Мартис, 2000. С. 263-267. - Прим. ред.*} «Опыт» в этом эссе очевидно обладает всеми коннотациями «экспертизы», знания того, как это делается, которое мы способны набирать по ходу жизни и в определенных занятиях. Но, как мы увидим, когда ниже будем разбирать Беньямина, наиболее интересные из его размышлений над опытом дают нам концепцию, существенно отличающуюся от гадамеровского диалектического опыта.

16. К примеру, Дильтей приписывает *Erlebnisse*ТО, что мы отнесли к *Erfahrung*.

17. *Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: «Прогресс», 1988. С. 416. Ср.: «Wenn wir an einem Gegenstand eine Erfahrung machen, so heisst das, dass wir die Dinge bisher nicht richtig gesehen haben und nun besser wissen, wie es damit steht. Die Negativitaet der Erfahrung hat also einen eigentimlich produktiven Sinn. Sie ist nicht einfach eine Tauschung, die durch-schau wird und insofern eine Berichtigung, sondern ein weitgreifendes Wissen, das erworben wird. Es kann also nicht ein beliebig aufgelegener Gegenstand sein, an dem man eine Erfahrung machi, sondern er muss eo sein, dass man an ihm ein besseres Wissen nicht nur iiber ihn, sondern iiber das was man vorher zu wissen meinte, also iiber ein Allgemeines gewinnt. Die Negation, kraft deren sie das leis-tet, ist eine bestimmte Negation. Wir nennen diese Art der Erfahrung dialektisch», *Gadamer H.G. Wahrheit und Methode. Tubingen, 1972. S. 336.* Дальнейшее обсуждение гадамеровского понятия диалектического опыта см. в гл. V*

558

ПРИМЕЧАНИЯ

18. *Adorno Th. W. On Proust/ Notes on Literature. Volume II. New York, 1991, 1992. P. 317.* Цит. по: *Jay M. Is experience still in crisis? Reflections on a Frankfurt School Lament / Hohendahl P.V., Fisher J. Critical Theory: Current States and Future Prospects. Berghahn: New York, 2001.*

19. Нет необходимости говорить, что такое предварительное условие - недопустимая ересь с более или менее общепринятой точки зрения, согласно которой мы никогда не можем изолировать себя от истории. Одно из недавних выражений ортодоксальной перспективы см. в книге: *Simpson D. Situatedness: or, why we keep saying where we are coming from. Durham, 2002: ее критический обзор см. в статье Мартина Джея (Martin Jay), напечатанной в The London Review of Books 28, November 2002; а психологический подход к той же проблеме: *Kusch M. Psychological knowledge: a social history and philosophy. London, 1999.**

20. *Мейнеке Ф. Возникновение историзма. М.: РОССПЭН, 2004. С. 282 (пер. В.А. Брун-Цехового). Ср.: «Lebendige Reste dieses alten, wilden Gesanges, Rhythmus, Tanzes unter lebenden Volkern»; «dies vielleicht einmalige, blitzartige Erlebnis, aus dem die Urzeit sprach und das nun aber lebenslang in ihm nachzit-terte». *Meinecke F. Die Entstehung des Historismus. Munchen, 1956. S. 366, 367,**

21. Необходимые отсылки к сочинениям Гёте см. в чрезвычайно полезном компендиуме: *Wagner F. Geschichtswissenschaft. Miinchen, 1951. S. 140-151.*

22. «The past is a foreign country». Как указывает Лоуэнталь, это цитата из Л.П. Хартли (*Hartley L.P. The go-between. Lowenthal D. The past is a foreign country. Cambridge, 1985.* [См.: *Лоуэнталь Д. Прошлое - чужая страна. СПб.: «Владимир Даль», 2004. С. 13. - Прим. ред.*]

23. Здесь я глубоко обязан исследованиям Хенка де Йонга (Henk de Jong) о переживании Италии немецкими путешественниками XIX века. Черновой вариант его диссертации был моим основным, совершенно необходимым проводником, и многие из предложенных здесь догадок развиты в его еще не завершенной книге.

24. «Ich habe jetzt das Reisen erwählt mich wie aus einem Gefa'ngnis erlost, alle alten Wiinschen und Freuden sind nun auf einmal Freihet gesetzt. Auf dem Lande in der Stille angewachsen, wie lange habt ich de die ferner, blauen Berge sehnsiichtig betrachtet, wenn der Friihling wie ein zauberischen Spielmann durch unser Garten ging and von der wundrerschoenen Feme verlockend sang und von grosser uner-messlicher Lust». *Eichendorff J. von. Das Mannorbild / Werke in vier Banden. Herausgegeben von Wilhelm von Schol/. Zweii -т Band. Stuttgart, 1924. S. 343, 344.*

25. Эта модель будет повторяться на протяжении всего XIX века, от Гёте до Рильке и Гофманеталья; сочетание личного и интеллектуального кризиса, выраж энного в давящем сознании невозможности добраться до сути вещей, ощущение запертости в своими руками созданным тупике, в самом себе, в стеклянной тюрьме, в псе вд о прозрачном языке, - и восторг освобождения, связанный с *опытом Италии*, ее природы, истории, обещание счастья и самореализации.

26. См.: *Moritz K.P. Uber die bildende Nachahmung des Schonen (1788/1789); и его автобиографию «Антон Рейзер» (1785-1790).*

27. *Goethe J. W. von. Italienische Reise: Zweieier Teil / Goethes samtliche Werke. Volume 27. Stuttgart und Berlin, n.d. S. 249.*

28. «Eine angstliche Störung, deren Grund sich niemand anzugeben wusste, wurde überall sichtbar». *Eichendorff J. von. Das Marmorbild. S. 350, 352.*

29. «In diesen Berg haben sich die Teufel hineingeflüchtet, und sich in den wiisien Mitlclpunkt der Erde gerettet, als das aufwachsende heilige Christentum den

559

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

heidnischen Gotzendienst sturzte. Hier, sagt man nun, soil vor alien Frau Venus Hof Halten, und alle ihre hollischen Heerscharen der weltlichen Liiste und ver-botenen Wiinsche um sich versammeln», «Das is das Geheimnis... dass dieses nie-mand zu sagen weiss». *Tieck L. Der getreue Eckart und der Tannenhauser / Werke in vier Banden. Mit Nachworten und Anmerkungen versehen von Marianne Thaimann. Band II. Miinchen, 1963. S. 35.*

30. Die Rose seh'ich gehn aus griiner Klause, Und, wie so buhlerisch die Liiste facheln, Errb'tend in die laue Luft sich dehnen. *Eichendorff J. von. Das Marmorbild. S. 360.*

31. «Florio stand in bliihende Traume versunken, es war ihn, als hatte er die scheme Lautenspielerin schon lange gekannt und nur in der Zerstreung des ebens wieder vergessen und verloren», «einjeder glaubt, mich schon einmal gesehen zu haben, denn mein Bild dammert und bliiht wohl in alien Jugendtraumen mit her-auf». *Eichendorff J. von. Das Marmorbild. S. 377.*

32. «"Lass das", erwiderte sie traumerisch, "nehmt die Blumen des Lebens frohlich, wie sie der Augenblick gibt, und forscht nicht nach den Wurzeln im Grunde, denn unten ist es freudlos und still". Florio sah sie erstaunt an; er begriff nicht, wie solche ratselhaste Worte in den Mund des heitern Madchen kamen». *F.ichmdarff J. von. Das Marmorbild. S. 369.*

33. «Herr Gott, lass mich nicht verloren gehen in der Welt. Kaum hatte er die Worte innerlichst ausgesprochen, als sich draussen ein triiber Wind, wie von dem heran-nahenden Gewitter, erhob und ihn verwirrend anwehte. Zu gleicher Zeit bermerk-te er an den Fenstergesimse Gras und einzelne Biische von Krautern wie auf altem Gemauer. Eine Schlange fuhr zischend daraus hervor und sturzte mit dem griin-lichgoldenen Schweife sich ringelnd in den Abgrund hinunter». *Eichendorff J. von. Das Marmorbild. S. 378.*

34. «Und so zogen die Glicklichen frohlich durch die iiberglantzten Auen in das bliihende Mailand hinunter". Многие из этих тем были повторены Эйхендор-фом в его чрезвычайно популярной повести «Из жизни одного бездельника.» (1826); однако там полностью отсутствует драматизм столкновения с прошлым Италии.

35. War'nicht das Auge sonnenhaft, Die Sonne konnt' es nie erbiicken,
Lag nicht in uns des Gottes eigne Kraft, Wie konnt' uns Gotdiches emiicken?

Goethe J. W. von. Die zahme Xenien III / Goethes Samtliche Werke, Vierter Band. Gedichte. Vierter Teil. Stuttgart und Berlin, n.d. S. 59. [Русский перевод В.А. Жуковского (1829). См.: *Жуковский В.Л. Полное собрание сочинений и писем. Т. 2. М.: «Языки русской культуры», 2000. С. 264. - Прим. перев.] Ницше вывернул это плато ни стихес кое представление Гёте наизнанку, когда в самом начале «Так говорил Заратустра» заставил протагониста обратиться к солнцу: «Du grosses Gestirn! Was ware dein Glick, wenn du nicht die hattest, welchen duleuchtest!». *Nietzsche F. Zarathustra / Friedrich Nietzsche. Werke II. Herausgegeben von Karl Schlechta. Miinchen, 1984. S. 551.* [«Великое светило! В чем было бы счастье твое, не будь у тебя тех, кому ты светишь?» Пер. цит. по: *Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Пер. В.В. Рынкевича. М., 1990. С. 7. -Прим. перев.*]*

560

ПРИМЕЧАНИЯ

36. *Lenau N. Nicolaus Lenau's sSmliche Werke im einem Bande. Herausgegeben von E. Emil Barthel. Leipzig, 1883. S. 11: Umsonst! Du bist auf immer mir verloren! Laut rufend in den dunkeln Wald des Lebens Hat ohne Rast die Sehnsucht doch beschworen; Ihr Rut' durchldang die Einsamkeit vergebens.*

Tief ist Herz erkrankt an einer Ahnung, Von der ich nimmer wohl genesen werde, Es flustert mir mein Herz die triibe Mahnung: Noch ist sie nicht geboren dieser Erde!

Die Stunden, die mit frohen Wandersangen Das Madchen einst durch's Erdenthal geleiten, Die schlummern in der Zukunft Schattengangen Bei ihrer Burde noch von Seligkeiten;

Von Seligkeiten, die mit leichten Händen Die wachen einst emgegenstreuen Allen, An welch sie die schone Gunst verschwenden Mit ihrer Koniginn vorbeizuwallen.

Die eine aber von der Schlaferinnen Wird locken sie sur Kiihle von Zypressen, Und fthren sie, versenkt in stilles Sinnen, An deinen Hiigel, moosing und vergessen.

Dann im dein Geist urn deine Asche bange, Dann zittern Geist und Staub, sich zu vereinen; Das Madchen aber wird am Grabeshange, Geheim ergriffen, stille stehn - und weinen.

37. Это чрезвычайно убедительно и сильно обосновано в первой главе книги Бриллиенбург Вурт: *Brillenburgti Wiltih C.A. The musically sublime. Infinity, indeterminacy, irresolvability. Groningen, 2002.*

38. Замечено Хенком де Йонгом в книге об итальянском опыте Германии XIX века, над которой он сейчас работает.

39. *Pococh J.G.A. The Machiavellian Moment. Mor^ntine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition. Princeton, 1975. P. 31-49.*

40. Как мы увидим в гл. VIII, ее следует идентифицировать с мифологизмом.

41. «Ich stand auf der schonen, grunen Wiese, wo sich Dorn, Battisterio, Campanile und Camposanto erheben, und zeichnete, an die Mauer der Seminarium gelehnt... Der Himmel war ganz dunkelblau, der Apennin stand violett im Abendglanz; unter meinen Fiissen rauschte der Amo, und ich hatte weinen mogen wie ein Kind. All mein Heroismus verschwand...» Цит. по: *Kaegi W. Jacob Burckhardt. Eine Biographic I. Basel, 194Й. S. 474.*

42. «Es war eine Art von heiligem Schrecken, den ich wahrend der Betrachtung dieses Gotteshauses empfand, wenn die Blitze die herrlichen Glasgemalde auf Augenblicke erhellten, wenn ich, die Fresken des Giotto ini Chore betrachtend,

561

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

beim Donnern die Scheiben klirren horte und dabei bedachte, welche Manner die Schwelle dieser Kirche tot oder lebend (ibersritten haben. Hier schritt Arnolfo zwischen seinen Arbeitern auf und nieder..., hier stand einst Dante und sah den Kunstlern zu, die den Prachtgebäude mit ihren Arbeiten schmickten. Und nun votlends die Graber! Vorn links vom Eingang ruht der lebensmiide Galilei... Da bemerkte ich eine grosse Draperie, unter welcher ein Mramorpedestal hervorschaute. Ich gingdrauf zu, hob das Tien etwas auf and erschrak, als ich die Inschrift las: NICOLAO MACHIAVELLIO etc... Der Regen dauerte fort das Gewitter ward noch starker. Diistrer ward es, und um so heller schienen, wenn es blitzte, die weissmarmore Graber /u leuchten; das Tosen des Dormers wallte majesta'tisch durch die hohen Schiffe der Kirch; ich aber schritt van Gemalde zu Gemalde, von Grab zu Grab und hielt im Geiste manche Totenrnesse». *Burckhardt J. Cesamtausgabe. Erster Band. Friihe Schriften. Berlin und Leipzig, 1930.8.42,43.*

43. «Ja, es gibr. eine Praedestinatio duplex; die Einen sind bestimmt, in Italien das Heilige zu sehen, die Andern nicht. Ich gehöre hoffentlich zu den Ersten... Es ist mir an Ort und Stelle wirklich der Gedanke durch den Kopf gegangen, ich sei vielleicht hier geboren. Heine würde sagen: ich sei der Sohn einer Meernixe aus dem Mittelmeer, in einer duftigen, mondlichen Nacht auf der Landungsteppe eines italienischen Palastes ausgesetzt und von mitleidig-grausamen Leuten einer praktischen Erziehung wegen nach Basel transportiert». *Burckhardt J.* Op. cit. XXIII.

44. «Um Mitternacht, wenn die Kustoden längst zu Bette gegangen sind, in der Zeit des Vollmondes, wenn derselbe schon blendend durch die hohe Fenster auf die Venus scheint erhält dieselbe nach und nach lebendige Farbe und einen lebendigen, süß schmeckenden Hauch (einst nannten es die Griechen: das Feuchte); sie entschwebt dem Piedestal und berührt sanft die beiden Ringer... Die Göttin aber schreitet zum Apollino hin und lispelt süß und leise: Apollino! Er wird lebendig und reibt sich lange die Augen uns weiß nicht, wie ihm geschieht; sei aber kiissi anfangt, sämtliche Kunstwerke zu erläutern». *Burckhardt J.* Op. cit. S. 46.

45. *Goethe J.W. von.* Faust. Eine Tragödie / Goethes Samtliche Werke. Dreizehnter Band. Erster Teil. Stuttgart, n.d. S. 346-349. Das Werdende, das ewig wirkt und lebt, Umfass' Euch mit der Liebe holden Schranken, Und was in schwankender Erscheinung schwebt, Befestigt mit dauernden Gedanken.

Ieweff B. Фауст / Пер. Б.Л. Пастернака // *Геме И.В.* Избранные произведения в двух томах. М., 1985. Т. II. С. 138.

46. Таков аргумент его великолепного анализа гётевской концепции истории; см.: *Meinecke F.* Die Entstehung des Historismus. S. 445-585. [См. рус. изд.: *Мейнеке Ф.* Возникновение историзма. М.: РОССПЭН, 2004. С. 339-440. -Прим, ред.]

47. В обзоре 1906 г. «Размышлений о всемирной истории» Буркхардта Мейнеке ограничился тем, что показал, до какой степени Буркхардт был чужд немецкой исторической традиции. Однако в конце своей карьеры, размышляя над постигшей Германию катастрофой, именно в этом он видит указание на то, как может быть переориентировано немецкое историописание: "Не станет ли, в конце концов, для нас и для будущих историков Буркхардт важнее Ран-

562

ПРИМЕЧАНИЯ

ке?» («Wird uns und den nach uns historisch forschenden nicht Burckhardt am Ende wichtiger werden als Ranke?») *Meinecke F.* Ranke und Burckhardt. Ein Vortrag. Berlin, 1948. S. 4. Не менее поражает почти полное отсутствие интереса к Буркхардту со стороны Гадамера.

48. *Буркхардт Я.* Размышления о всемирной истории. М.: РОССПЭН, 2004. С. 13. Ср.: «Die Geschichtsphilosophen betrachtend das Vergangene als Gegensatz und Vorstufe zu uns als Entwickelten; - wir betrachten das sich *Wiederholende, Konstante, Typische*. [es ein in uns Anklingendes und Verständliches]». *Burckhardt J.* Weltgeschichtliche Betrachtungen. Gesamtausgabe. Siebenter Band. Berlin und Leipzig, 1929. S. 3. Этому заявлению через несколько страниц прямо противоречит другое утверждение Буркхардта, что суть «истории - изменение» («das Wesen Geschichte ist die Wandlung»). См.: *Burckhardt J.* Weltgeschichtliche Betrachtungen. S. 19. [*Буркхардт Я.* Указ соч. С. 31. - Прим. перев.]

49. *Буркхардт Я.* Указ соч. С. 13. Ср.: «Unser Ausgangspunkt ist der vom einzigen bleibenden und für uns möglichen Zentrum, vom duldenden, strebenden und handelnden Menschen, wie er ist und immer war und sein wird; daher unsere Betrachtung gewissermaßen pathologisch sein wird». *Burckhardt J.* Weltgeschichtliche Betrachtungen. S. 3.

50. *Riisen J.* Der ästhetische Glanz der historischen Erinnerung - Jakob Burckhardt. S. 292.

51. *Riisen J.* Op. cit. S. 292 (и далее), а также с. 305 и 311. Кроме того, см.: *Rusen J.* Historisches Denken als Trauarbeit - Jakob Burckhardt Antwort auf eine Frage unserer Zeit / Geschichte im Kulturprozess. Cologne, 2002. S. 74.

52. «Das erste Leid im Leben brachte der Tod der Lieben Mutter am 17. März 1830, in welchem Jahr das Haus auch durch Krankheit heimgesucht war. So machte sich bei schon früherer Eindrücke von der grossen Hinfälligkeit und Unsicherheit alles Irdischen geltend, und dies bei einer so sehr Heiterkeit angelegten Gemüthsart». *Burckhardt J.* Autobiographische Aufzeichnungen / Gesamtausgabe. Erster Band. Frühe Schriften. Berlin und Leipzig, 1930.

53. Пессимизм, усиленный чтением Шопенгауэра, которым он восхищался. Сходство шопенгауэровских размышлений по поводу Воли с завроженностью Буркхардта работой всепроникающих внеличностных исторических сил в комментариях не нуждается.

54. *Rusen J.* Historisches Denken als Trauarbeit. S. 8! (и далее). Также см.: *Stepper R.* Leiden an der Geschichte. Ein zentrales Motiv in der Griechischen Kulturgeschichte Jacob Burckhardt's. Bodenboom, 1997.

55. Анализ этой темы у Буркхардта (и Дильтея); см.: *Grvsser J.* Letzte Stunden. Zur Analogie von Welt- und Lebensgeschichte bei Wilhelm Dilthey und Jakob Burckhardt / Storia della Storiografia 37. 2000. S. 67-101.

56. «Ich wünschte mein Selbst gleichsam auszulösen, und nur die Dinge reden, die machten Kräfte erscheinen zu lassen». *Ranke L. von.* Englische Geschichte / Samtliche Werke. Band 15. Leipzig, 1867. S. 103.

57. «Unser Gegenstand ist diejenige Vergangenheit, welche deutlich mit Gegenwart und Zukunft zusammenhängt... Eigentlich sollte man vor allem diejenigen Tatsachen hervorheben, von welchen aus die Fäden noch bis in unsere Zeit und Bildung hineinreichen. Dieser Fakta sind mehr, als man denken sollte». *Burckhardt J.* Historische Fragmente aus dem Nachlass / Gesamtausgabe. Siebenter Band. Berlin und Leipzig, 1930. S. 225.

563

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

58. *Буркхардт Я.* Указ соч. С. 11. Ср.: «Wir machen keinen Anspruch auf "Weltgeschichtliche Ideen", sondern begnügen uns mit Wahrnehmungen und geben Querschnitte durch die Geschichte, und zwar in möglichst vielen Richtungen». *Burckhardt J.* Weltgeschichtliche Betrachtungen. S. 1.

59. «Wir sind "unwissenschaftlich" und haben gar keine Methode, wenigstens nicht die der Andern». Цит. по: *Riisen J.* Historisches Denken als Trauarbeit. S. 290.

60. По собственному опыту могу сказать, что именно так историки по сей день склонны реагировать на теорию и теоретиков истории.

61. «Um die Illusion einer fortschrittlichen Entwicklung, wie sie die chronologische Anordnung mit sich bringt, von vornherein zu verhindern, betrachtet Burckhardt die Geschichte nicht nur nach "Langschnitten", sondern vorzüglich nach "Querschnitten", die quer zum Fortschritt der Zeit, da-s sich "sick Wiederholende" zeigen, welches zugleich das "in uns Anklingende und Verständliche" ist». *Lowith K.* Jakob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte. Luzern, 1936. S. 77.

62. Croce B. Jakob Burckhardt / Neue Schweizer Rundschau 6 (1938/1939). S. 606.
63. Wenzel J. Jakob Burckhardt in der Krise seiner Zeit. Berlin, 1967. S. 125.
64. «Iridem das Zeitliche und ursachliche Ineinandergreifen der Momenten einer Begebenheit aufgelost wird, scheint die Geschichte in Atome, im beste Falle in unter allgemeinen Gesichtspunkte gruppierte Atome zu verfallen... Diese Manier ist nicht der Anfang einer neuen geschichtlichen Behandlung, sondern die Auflosung aller Geschichte». Dilthey W. Gesammelte Schriften. Band XI. Leipzig und Berlin, 1921. S. 71-72.
65. И, практически по тем же причинам, вещами, на первый взгляд столь малыми и незначительными, что до сих пор в исторических повествованиях их не категоризировали: «Это совершенное бытие (т. е. бытие прошлого) Буркхардт различал не только в великолепных созданиях больших художников, но и в самых мелких, незначительных вещах, которыми окружена повседневная жизнь великой культуры. В отличие от тех, чей взгляд ограничен печатным словом и чьи глаза утомлены слишком длительной работой, Буркхардт обладал открытостью и восприимчивостью человека, для которого видимый мир исполнен волшебства, а потому был способен наслаждаться самыми незначительными вещами, формами, мелкими отблесками живой красоты, совершенной утварью». Lowith K. Op. cit. S. 326.
66. Rumia E. Op. cit. S. 65.
67. Gossman L. Basel in the ge of Burckhardt: A study in unseasonable ideas. Chicago, 2000. P. 284. Идея превосходства непосредственного опыта прошлого над трудами филологов уже была высказана Буркхардтом в рассказе о его первом посещении Италии: «Кто лучше заботится о своем уме - тот, кто днями просиживает за письменным столом, делая выписки, или тот, кто проводит время в чудесном городе, непосредственно общаясь с населяющими его талантливыми и во многом уникальными людьми, ежедневно посещая величайшие произведения далекого и близкого прошлого и обучаясь в непосредственном с ними общении?». Burckhardt J. Gesamtausgabe. Erster Band. S. 40-41.
68. О метафорике этого удивительно точного определения и о том, что оно нам может поведать о буркхардтовской концепции прошлого, см.: Rumia E. Waterloo, Verdun, Auschwitz, S. 61 (и далее).
69. «Die Menschen dort haben ein gewisses Etwas, wogegen ich mich hilflos fihle und konkurrenzunfähig bin». Цит. по: Wenzel J. Jakob Burckhardt... S. 84.

564

ПРИМЕЧАНИЯ

70. Wickert L. Theodor Mornmsen: Eine Biographic II. Frankfurt am Main, 1959. S. 51, 52. 71 - К примеру, когда он в дневнике описывает ночную прогулку по Флоренции.
72. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. М.: «Мысль», 1990. Т. 1. С. 180 (пер. Я. Бермана). Ср.: «Und nun schnell ein Blick auf unsere Zeit! Wir erschrecken, wir fliehen zuruck: wohin ist alle Klarheit, alle NatUrlichkeit und Reinheit jener Beziehung von Leben und Historic, wie verwirrt, wie ubertrieben, wie unruhig flutet jetzt dies Problem vor unsern Augen! Liegt die Schuld an uns, den Betrachtenden? Oder hat sich wirk-Hch die Konstellation von Leben und Historic verandert, dadurch dass ein machtig feindseliges Gestirn zwischen sie getreten ist? (...) Es ist allerdings ein solches Gestirn, ein leuchtendes und herrliches Gestirn dazwischen getreten, die Konstellation ist wirklich verandert - durch die Wissenschaft, durch die Forderung, dass die Historic Wissenschaft sein soil». Nietzsche F. Vom Nutzen und Nachtheil der Historie fur das Leben. Stuttgart, 1969. S. 35.
73. Характерно многословный рассказ о профессионализации французской истории см.: Boez P. den. Geschiedenis als beroep. De professionalisering van de geschiedbeoefening in Frankrijk (1818-1914). Nijmegen, 1986.
74. «Chaque fois qu'il cette epoque de Fann.ee mon enseignement me laisse, et le travail pese. et la saison s'alourdit... Alors je vais au Champs de Mars, je m'assieds sur l'herbe sechee, je respire le grand souffle qui court sur la plaine aride. Le Champs de Mars, voila le seul monument qu'a laisse la Revolution». Michelet J. Histoire de la Revolution Francaise I. Paris, 1952. P. 1.
75. Связывая здесь романтизм с повествованием и историей, я отдаю себе отчет, что это на первый взгляд противоречит нашему интуитивному предположению, что романтичен *опыт*, а мгноратив. Однако эта интуиция неверна. Исторически романтизм применил унаследованное от Просвещения эпистемологическое мышление к историографии, как это показал Гадамер. См.: Gadamer H.G. Wahrheit und Methode. Tubingen, 1972. S. 205-229 (Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 221-244).
76. Таков тезис Д. Манке: Maknke D. Leibnizens Synihese von Universalmathematik und Individualmetaphysik. Halle, 1925.
77. Проблема, которую я ранее связал с идеей «семантического восхождения» Куайна. См.: Ankersmit F.R. Historical Rtp^esemation. Stanford, 2001. Ch. 1.
78. По этому поводу см. конец раздела *Фрагменты июлями исторического опыта (а): Эйхендорф* главы IV.
79. Как уже указывалось в гл. I и II.
80. Schama S. Landscape and Memory. London, 1995. P. 3-23. Шама, безусловно, принадлежит к числу наиболее смелых новаторов современной историографии.
81. С самого начала своей интеллектуальной карьеры Бенъямин искал такую идею опыта, которая помогла бы скорректировать кантовскую!, научную концепцию опыта. См.: Benjamin W. Uber das Programm der kommenden Philosophic. S. 157-171.
82. Специалистов по Бенъямину может удивить тот факт, что я здесь не привлекаю его *ид.ею Jetztzeit* («актуального настоящего»), развитую им в проекте «Пассажи» и в посмертно опубликованной работе «О понятии истории». Действительно, может показаться, что это понятие - очевидная отправная точка для изучения бенъяминовской идеи исторического опыта. Однако меж-

565

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

ду ними есть решительная разница. В «О понятии истории» Бенъямин определил *jetztzeit* следующим образом: «Die Geschichte ist Gegenstand einer Konstruktion. deren Ort nicht die homogene und leere Zeit, sondern die von "Jetztzeit" erfillte bildet. So war fur Robespierre das antike Rom eine mit Jetztzeit geladene Vergangenheit, die er aus dem Kontinuum der Geschichte her-aussprengte. Die Franzosische Revolution verstand sich als ein wiederkehrtes Rom. Sie zitierte das alte Rom genauso, wie die Mode eine vergangene Tracht zitiert». Benjamin W. Geschichtsphilosophische Thesen / Illurninationen. Frankfurt am Main, 1969. S. 276. [«История - предмет конструкции, место которой не пустое и гомогенное время, а время, наполненное «актуальным настоящим» [Jetztzeit]. Так, для Робеспьера Древний Рим был прошлое, заряженное актуальным настоящим, прошлое, которое он вырывал из исторического континуума. Французская революция понимала себя как возвращение Рима. Она цитировала Древний Рим так же, как мода цитирует одеяния прошлого». Цит. по: Бенъямин В. О понятии истории / Пер. и комм. С. Ромаш-ко // Новое литературное обозрение, 2000. № 46. С. 86. - Прим. ред.] Таким образом, *Jetztzeit* действительно предполагает единение прошлого и настоящего - свойственное и историческому опыту в том понимании, в каком он представлен в этой книге, - однако его природа противоположна природе исторического опыта. *Jetztzeit* близко ауэрбаховской

«фигуре», связывающей два отдельных исторических события так, что более раннее оказывается обещанием более позднего, а более позднее - исполнением более раннего. Взять, к примеру, переход иудеев через Черное море и крещение Христа Иоанном Крестителем. *Jetztzeit* по своей сути - понятие мессианское, это примирение настоящего и прошлого, мгновенное преодоление разделений внутри самого прошлого, тогда как исторический опыт - в понимании этой книги - есть опыт утраты. В историческом опыте прошлое предстает перед нами в момент раз-единения, меж тем как *Jetztzeit* соединяет то, что было разъединено.

Выражаясь метафорически, *Jetztzeit* исторический опыт подходит к единению прошлого и настоящего с разных сторон. *Jetztzeit*-движение по направлению к единению. Исторический опыт - движение от-единения, предполагающее, однако, момент такого единения. Ибо раз-единение, то есть отделение прошлого от настоящего и опыт (утраты) прошлого, представляет собой разрушение того, что было едино. *Jetztzeit* - момент осуществления, радости и примирения; исторический опыт - момент часто травматической утраты, р^зятия и крушения идентичности. О мессианских чертах беньяминовского *Jetztzeit* см.: *Wohlfahrtl. On the Messianistic structure of Walter Benjamin's last reflections / Glyph 3 (1978). P. 148-212; Tiedemann R. Dialectics at standstill in Benjamin W. The Arcade Project / Tr. by Howard Eiland and K. McLaughlin. Cambridge (MA), 1999. P. 929-946.*

83. Беньямин В. Краткая история фотографии / Пер. С.А. Ромашко // Беньямин В, Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. М.: «Медиум». 1996. С. 80.

84. Беньямин В. Указ. соч. С. 70-71.

85. Там же. С. 82-83.

86. О топосе «демон полдня» и о том, что он может значить для понятия исторического опыта, см. последнюю главу моей «Истории и тропологии»: History

566

ПРИМЕЧАНИЯ

and topology. The rise and fall of metaphore (Berkeley, 1994). Нас не должно удивлять, что этот опыт был знаком Буркхардту: *Burckhardt J. Bilder aus Italien / Gesamtausgabe. Erster Band. S. 32.*

87. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости // Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. М.: «Медиум», 1996. С. 33. Ср.: «Sie beunruhigen den Betrachter; er fühlt: zu ihnen muss er einen bestimmten Weg suchen». *Benjamin W. Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit / Illuminationen: Ausgewählte Schriften. Frankfurt am Main, 1955. S. 158.*

88. Беньямин В. Краткая история фотографии... С. 81. Ср.: «Er [Atget] suchte das Verschollene und Verschlagene, und so wenden auch solche Bilder sich gegen den exotischen, prunkenden, romandschen Klang der Stadtsnamen; sie saugen die Aura aus der Wirklichkeit wie Wasser aus einem sinkenden Schiff. - Was ist eigentlich Aura? Ein sonderbares Gespinnst von Raum und Zeit; einmalige Erscheinung der Feme, so nah sie sein mag». *Benjamin W. Kleine Geschichte der Photographie / Gesammelte Schriften II. 1. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhauser. Frankfurt am Main, 1977. S. 378.*

89. В принципе в более поздних статьях Беньямина о Бодлере можно увидеть намек на то, что произведение искусства способно сохранить ауру даже в эпоху технической воспроизводимости; этой подсказкой я обязан финскому специалисту по Беньямину Киа Линдроос.

90. *Nichohen S. W. Exact imagination: Late work - On Adorno's aesthetics. Cambridge, Mass., 1997. P. 191.*

91. Эта категория вещей будет более подробно рассмотрена в последней главе.

92. *Benjamin W. Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. S. 158 // Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости... С. 33.*

93. Трудно не заметить сходство между тезисом Беньямина и тем, что Барт называет «punctum» фотографии: «Ce second element qui vient deranger le studium, j'appellerai done *punctum*; car *punctum*, c'est aussi: piqûre, petit trou, petite tache, petite coupure - et aussi coup de des. Le *punctum* d'une photo, c'est ce hasard qui, en elle, *me point* (mais aussi me mertrit, me poigne)». *Barthes R. La chambre claire. Notes sur la photographique. Paris, 1980. P. 49.* [«Этот второй элемент, который расстраивает studium, я обозначил бы- словом punctum, ибо оно означает в числе прочего: укус, дырочка, пятнышко, небольшой разрез, а также бросок игральнх костей. Punctum в фотографии - ло тот случай, который", на меня нацеливается (но вместе с тем делает *,не больно, ударяет меня). Цит. по: *Барт Р. Camera lucida. Комментарий к фотографии / Пер. М. Рык-лина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 45. - Прим, перев.]*

94. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости... С. 33.

95. В смысле, разъясненном в важном труде Клементина Гринберга (1948), где современное искусство противопоставлено традиционной фигуративной живописи тем, что первое категорически отбросило (начиная с Сезанна и Матисса) иллюзионизм и смело прославляет мазок и материальность модернистской живописи. Нас более не призывают глядеть *сквозь* картину на расположенную за ней воображаемую, виртуальную реальность, но ко нее.

567

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

96. Беньямин В. О некоторых мотивах у Бодлера / Пер. Ю.А. Данилова // Бень-ямин В. Озарения. М: Мартис, 2000. С. 188.

97. Разбирая поэзию Гельдерлина и Гете, Беньямин даже превращает эту концепцию в собственную герменевтику. Мы должны избегать использования какой-либо герменевтической «машинерии», ранее изобретенной философами и специалистами по литературе, и довольствоваться выведением способов понимания поэзии исключительно из конкретного стихотворения. Эта герменевтическая машинерия, разрабатывавшаяся от Шлейермахера до Деррида, неизменно нацелена на раскрытие тайн поэтического текста, - но когда мы пускаем ее в ход, то стихотворение превращается в зеркало, безнадежно отражающее лишь используемую нами герменевтическую машинерию. Тем самым деконструктивистский подход низводит поэзию и литературу до бесконечного повторения деконструктивистского послания. Повторим: *останемся на поверхности, и тогда* стихотворение поведает нам то, что хочет поведать; как только нам кажется, что мы раскрыли его тайну, можно быть уверенным, что мы углядели всего лишь собственное занудное я. Об этом см.: *CaygflH. Walter Benjamin. The colour of experience. London and New York, 1998. P. 36 (и далее).* Близкую критику герменевтики см. в гл. II этой книги, где я протестую против трансценденталистского соблазна герменевтики, перед которым не устоял даже Гадамер.

98. С самого начала своей интеллектуальной карьеры Беньямин протестовал против этого, весьма по его мнению плачевного, ограничения богатства опыта во имя науки. Взять, к примеру, его работу «О программе будущей философии». Очень показательное его язвительное осуждение кантовского понятия опыта: «Diese Erfahrung jedoch war, wie schon angedeutet ist, ein singulare zeitlich beschränkte und über diese Form hinaus die sie in gewisser Weise in jeder Erfahrung teilt, war diese Erfahrung, die man auch im prägnanten Sinne Weltanschauung nennen konnte, die der Aufklärung. Sie unlerschied sich in den wesentlichsten Ziigen nicht allzusehr von der übrigen Jahrhunderte der Neuzeit. Diese war eine der niedrigst stehenden Erfahrungen odtsr Anschauungen der Welt». *Benjamin W. Über das Programm der kommenden Philosophie. S. 158-159.* [«Этот опыт, как уже указывалось, уникален и ограничен во времени. Выше и по ту сторону этой формы, разделяемой им со всеми видами опыта, данный опыт, который в полном смысле слова можно назвать мировоззрением, был опытом Просвещения. Но по своим основным характеристикам он не столь отличен от опыта других веков Нового времени. В качестве опыта или мировоззрения он относился к низшему порядку».]

99. Беньяминовскую критику юнгерского понятия «Erlebnis» см.: *Benjamin W. Theorien des Deutschen Faschismus / Gcsammelte*

Schriften III. Frankfurt am Main, 1977. [*Беньямин В.* Теории немецкого фашизма // *Беньямин В.* Маски времени. Эссе о культуре и литературе. СПб.: Symposium, 2004. С. 359-375. -Прим.. перев.] 100. На самом деле все несколько сложнее. К сожалению, беньяминовский

Erfahrung по-прежнему сохраняет некоторые черты диалектического опыта, где опыт является частью более общей истории опыта (до определенной степени определяя ее «содержание»)- Если мне позволено критиковать Беньямина, я бы сказал, что именно здесь его концепция опыта не вполне последовательна, ведь ее революционный уклон как раз в избавлении от контекстуализации опыта. Именно поэтому в настоящей работе опыт постоянно

568

ПРИМЕЧАНИЯ

связывается с понятием возвышенного, поскольку оно представляет собой наиболее мощный заслон любым попыткам контекстуализировать опыт.

101. Как убедительно доказывает Мартин Джей. См.: *Jay M.* Experience without a subject / Cultural semantics. Keywords of our time. London, 1998. P. 51 {и далее}.

102. Цит. по: *SaygiUH.* Walter Benjamin. P. 68.

103. Очевидно, что излагаемый мной сюжет - приземленный вариант платоновской истории происхождения полов, из которой я заимствовал эпиграф к этой книге.

104. В этом контексте вспоминается, почему Буркхардт считал миграцию германских племен величайшим кризисом в истории мира: «Но, возвращаясь к Риму, истинным кризисом здесь явилось переселение народов. Это можно, прежде всего, охарактеризовать следующим образом: произошло слияние новой материальной силы со старой, в котором последняя, пережив духовную метаморфозу, из государства превратилась в церковь и выжила. Этот кризис совершенно не похож на все то, что мы знаем, и потому в своем роде уникален». См.: *BurckhardtJ.* Gesamtausgabe. Siebenter Band. S. 128. Римская империя и папский Рим были похожи на две половинки снежного кома: последний казался всего лишь метаморфозой первого, сохранившей его форму. С другой стороны, их материальное содержание было совершенно разным. Так же обстоит дело и с половинками снежного кома: с одной стороны, полное формальное соответствие, но при этом ни единая молекула одной из половинок не является частью другой. Рюзеновские замечания по поводу буркхардтовского видения истории как «ein wundersames Prozess von Verpurrungen» («чудесного процесса превращения») см.: *RisenJ.* Der a'sthetische Glanz der historischen Erinnerung. S. 278, 282, 283.

105. *Nicholsen S.W.* Exact imagination. P. 194 (а также 205-206).

106. Цит. по: *Nicholsen S.W.* Exact imagination. P. 200-201.

107. *Беньямин В.* О некоторых мотивах у Бодлера. С. 173. Ср.: «Bestandteil der memoire involontaire kann nur werden, was nicht ausdruecklich und mi: Bewusstsein ist erlebt worden, was dem Subjekt nicht als Erlebnis widerfahren ist». *Benjamin W.* Uber einige Motive bei Baudelaire. S. 206-207. Не менее увлекательно и то, как Беньямин связывает подобный опыт со способностью к художественному, интеллектуальному творчеству. По его мнению, наперекор тому, что первым приходит на ум, творческая способность - это отнюдь не внезапное решение проблемы, с которой ранее никто не мог сладить, наоборот, это, скорее, подчинение брошенно:лу проблемой вызову, тому шоку и испугу, который мы испытываем, видя, ч'о с-на превосходит наше понимание. «Это обстоятельство Бодлер запечатлел в ярком образе. Он говорит о дуэли, в которой художник, прежде чем потерять поражение, кричит от страха. Эта дуэль и есть сам процесс творчества. То есть Бодлер поместил шоковый опыт в центр своей художественной работы». *Беньямин В.* О некоторых мотивах у Бодлера. С.175-176.

108. Естественно, здесь вспоминается платоновский диалог «Менон, или О добродетели»: обретение знания означает осознание того, что нам уже было известно, а потому структурно схоже с памятью. О том, как этот тезис о происхождении знания может быть согласован с эстетическим опытом, см.: *Fisher P.* Wonder, the rainbow and the aesthetics of rare experience. Cambridge, Mass., 1998. P. 67-79.

569

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

109. «Соответствия»:

La nature est un temple ou de vivants piliers
Laisent parfois sortir de confuses paroles
L'homme y passa и travers des forets de
symboles Qui l'observent avec des regards familiers.

Cornme de longs echos qui de loin se confondent

Dans une tenebreuse et profonde unite,

Vaste comme la nuit et comme la clarte".

Les parfums, les couleurs et les sons se respondent.

Il est des parfums frais comme des chairs d'enfants,
Doux comme les hautbois, verts comme les prairies
-Et d'autres, corrompus, riches et triomphants,

Ayant l'expansion des choses infinies,
Comme l'ambre, le muse, le bejoin et l'encens,
Qui chantent les transports de l'esprit et des sens.

Природа - древний храм. Невнятным языком Живые говорят колонны там от века; Там дебри символов смущают человека,

Хоть взгляд их пристальный давно ему знаком.

Неодолимому влечению подвластны, Блуждают отзвуки, сливаясь в унисон, Великий, словно свет, глубокий, словно сон; Так запах, цвет и звук между собой согласны.

Бывает запах свеж, как плоть грудных детей, Как флейта, сладостен и зелен, как поляна; В других - растленное игральное страстей;

Повсюду запахи струятся постоянно;

В бензое, в мускусе и в ладане поет Осмысленных стихий сверхчувственный полет.

(Пер. В. Микушевича)

110. Об этом также см.: *Benjamin A.* Tradition and experience: Walter Benjamin's «On some motifs in Baudelaire» / The problems of modernity. Adorno and Benjamin, London. 1991: *LindroosK.* Scattering community. Benjamin on experience, narrative and history / Philosophy and social criticism 27. 2001. P. 19-47.

1 П. Этот же аргумент см.: *Weber T.* Erfahrung // *Benjamins Begniffe. Enter Band/* Eds. By M. Opitz, E. Wilsa. Frankfurt am Main, 2000. S. 230-259.

112. Более полно понятие мифического времени, которое пронизывает весь наш опыт прошлого, развито в последней главе данной книги.

113. *Беньямин В.* О некоторых мотивах у Бодлера. С. 198. Ср.: «Die correspon-dances sind die Data des Eingedenkens. Sie sind keine historischen, sondern

570

ПРИМЕЧАНИЯ

Data der Vorgeschichte. Was die festlichen Tage gross und bedeutsam macht, ist die Begegnung mit einem fruheren Leben... sie heben sich aus dem warmen Dunsrt der Tränen, welche Tränen des Heimwehs sind». *Benjamin W.* Über einige Motive bei Baudelaire. S. 228. 114. Я хочу четко обозначить, где заканчивается моя солидарность с беньяминовским тезисом о ностальгии и слезах, сопровождающих наши воспоминания о прошлом. Я вполне согласен с Беньямином в той мере, в какой он стремится подчеркнуть, что наш опыт прошлого - по своей сути опыт утраты. Однако я отнюдь не сочувствую его склонности далее переходить к идеализации прошлого - как это свойственно Беньямину {да и Адорно}, когда он утверждает, что мы утратили открытость опыту (*Erfahrung*), которой обладали люди до наступления современной эпохи и появления современной технологии. Хотя стоит добавить, что Беньямин имел два разных мнения по поводу ностальгии: с одной стороны, есть ностальгирующий Беньямин, сожалеющий об утрате опыта, которую он считает одной из печальнейших характеристик нашего времени; с другой - Беньямин, с нетерпением ожидающий опыта, который нам, по-видимому, сулит будущее.

115. См. примеч. 2 к главе VIII.

116. И, как можно добавить, с этой же точки зрения исторический опыт сущно-стно *комичен*.

Глава V Гадамер и исторический опыт

1. *Аристотель*. О душе. 435 а 15-20 // *Аристотель*. Сочинения в 4-х тт. М.: «Мысль», 1975. Т. 1. С. 447.

2. *Витгенштейн Л.* Философские исследования, фр. 404 / Перевод М.С. Козловой и Ю.А. Асеева // *Витгенштейн-и Л.* Философские работы. М.: Гнозис, 1994. С. 206.

3. *Cook J.W.* Wittgenstein on privacy // Wittgenstein: the Philosophical Investigations / Ed. by G. Pitcher. London, 1966. P. 291, 292.

4. *Витгенштейн Л.* Указ. соч. С. 171.

5. В «Метеорах» Мишеля Турнье (Париж. 19V") ложно найти захватывающий пример «частного языка», придуманного близнецами. Поскольку два близнеца настолько близки друг другу, что прес'ствля'от собой почти что одно лицо, здесь можно усмотреть опровержение доводов Витгенштейна о невозможности частных языков.

6. Комментируя строки Гёльдерлина «Ofers hab' ich die Sprache... Ofers hab'ich Gesang versucht, aber sie horten dich nicht» (- время от времени я пробовал язык... Время от времени я пробовал песню, но они не слышат тебя), Фрей подчеркивает, что Гёльдерлин глаголом «пробовать» указывает на подчинение языка опыту. Это я и имею здесь в виду. См.: *Frey H.J.* Holderlin's marginalization of language // The solid letter. Readings of Friedrich Holderlin / Ed. by A. Fioretos. Stanford, 1999. P. 361.

Захватывающий комментарий к открытой романтизм несказанности чувств и настроений (что обсуждается в этой главе и гл. VII) см.: *Luhmann N.* Liebe als passion. Zur Codierung von Intimitat. Frankfurt am Main, 1982. Kapitel 12.

571

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

7. «Freilegung der Wahrheitsfrage an der Erfahrung der Kunst». См.: *Gadamer H.G.* Wahrheit und Methode. Tubingen, 1960. [Ср. в рус. издании: «Изложение проблемы истины в применении к познанию искусства» - *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики / Пер. с нем. М.А. Журиной, С.Н. Земляного, А.А. Рыбакова. М.: «Прогресс», 1988. С. 44. - *Прим. перев.*]

8. *Rorty R.* Philosophy and the mirror of nature. Oxford, 1980. P. 313-395. [Ср. русское издание: *Рорти Р.* Философия и зеркало природы. Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та, 1997. С. 190-264. - *Прим. перев.*]

9. Есть поразительное сходство между этой аргументацией Гадамера и размышлением Дьюи из книги «Искусство как опыт» - с той разницей, что Дьюи заставляет Канта решать задачу по разделению знания и эстетического опыта: «Кант мастерски наметил первое отличие и выстроил отдельные разделы. Действие последующей теории должно было состоять в том, чтобы придать отделению эстетики от других видов опыта мнимо научное основание в устройстве человеческой природы». См.: *Dewey J.* Art as experience. New York, 1980.

10. Разумеется, это не должно заставлять нас видеть в Канте предтечу современных философов, который подобно Нельсону Гудмену выступает за когнитивистский подход к искусству (см. его «Языки искусства»). Задача Гудмена - перекинуть мост через пропасть, разделяющую когнитивную истину и искусство. Но для Канта такой пропасти вовсе не существовало. Гудмен пишет из пост-шиллеровской перспективы, если следовать здесь Гадамеру.

11. «...Bekanntlich wird aus einer Erziehung durch die Kunst eine Erziehung zur Kunst. An die Stelle der wahren sittlichen und politischen Freiheit, zu der die Kunst vorbereiten sollte, tritt die Bildung eines "ästhetischen Staates", einer für die Kunst interessierten Bildungsgesellschaft. Damit wird aber auch die Überwindung des kantischen Dualismus von Sinnenwelt und Sittlichkeit, die durch die Freiheit des ästhetischen Spiels und die Harmonie des Kunstwerks repräsentiert wird, in einer neuen Gegensatz genotigt. (...) So klafft auf dem Grunde der ästhetischen Versöhnung des kantischen Dualismus von Sein und Sollen ein tiefer, ungeloster Dualismus. Es ist die Prosa der entfremdeten Wirklichkeit, gegen die die Poesie der ästhetischen Versöhnung ihr eigenes Selbstbewusstsein suchen muss». *Gadamer H.G.* Wahrheit und Methode. Tubingen, 1960. S. 78, 79. [*Гадамер Х.-Г.* Указ. соч. С. 127-128 (перевод изменен). - *Прим. перев.*]

12. Гадамер здесь близко подходит к тому, что Карл Шмитт обозначил как романтический «окказионализм», т. е. тенденцию в самых незначительных вещах видеть «повод» для далекоидущих универсалистских спекуляций. Дабы проиллюстрировать, что он имел в виду, Шмитт цитирует Новалиса: «...alle Zufälle unseres Lebens sind Materialien, aus denen wir machen können, was wir wollen, alles ist erstes Glied einer unendlichen Reihe, Anfang eines unendlichen Romans». См.: *Schmitt C.* Politische Romantik. Berlin, 1992. S. 121 [«Все случайности нашей жизни суть материал, из которого мы можем сделать то, что хотим; все (это) есть лишь первое звено бесконечной цепи, начало бесконечного романа»].

13. Гадамер выражает это одним замечательным парадоксом: теперь легко стало написать хорошее стихотворение именно потому, что бесконечно трудно стать поэтом (*Gadamer H.G.* Wahrheit und Methode. 5.84) [См.: *Гадамер Х.-Г.* Указ. соч. С. 134. - *Прим. ред.*]. Необыкновенно трудно удалиться от приземленного мира повседневной реальности к миру искусства и поэзии, но уж если этот шаг удался, значит, мы вошли в мир, где все позволено.

572

ПРИМЕЧАНИЯ

14. В этом контексте Гадамер говорит о «медиальном» характере игры. Слово «медиальный» происходит от «медиального залога» греческого языка: так, в аористе глагола «мыть» наряду с формами активного и пассивного залогов (*elousa* - «я вымыл» и *elouthen* - «меня вымыли») есть медиальная форма *elousamen* - «я умылся». Медиальный залог предусматривает такие отношения с миром, которые не являются ни активными, ни пассивными, но предполагают погружение в мир и участие в нем. Эмиль Бенвенист и Ролан Барт, Берил Ланг и Хейден Уайт, и кроме них еще многие теоретики использовали понятие медиального залога для характеристики ситуаций, в которых мы, можно сказать, становимся тем, что мы делаем; Ролан Барт, например, говорит о письме, которое вовлекает в себя личность и идентичность пишущего.

15. Хотя Гадамер и уделяет внимание метафоре игры, довольно непросто понять, какую именно роль должна играть эта метафора в его герменевтике и эстетике. Показательно то, что метафора фигурирует в первой части «Истины и метода», но ни разу не появляется далее.

16. Так, Гронден следующим образом интерпретирует Гадамера: «Прежде всего в игре со всей наглядностью находит свое выражение волнующее действие истины и произведения искусства. Истина не есть нечто мертвое, но нечто "живое" и обладающее в высшей степени побудительной силой. Однако понятие игры отвечает за феноменологические черты события истины».

См.: *Grondin J. Hermeneutische Wahrheit. Zum Wahrheitsbegriff Hans Georg Gadamer. Königstein, 1982. S. 105.* Должен признать, что я нахожу проблематичной мысль о том, что «истина» обнаруживается в игре, тем более в качестве категории, которая что-то может открыть нам об искусстве, эстетическом опыте. Ведь в игре мы должны, к примеру, отличать саму игру - ее особую реальность, ее правила и т. д. - от тех, с кем мы в нее играем. И это очень важно, поскольку таким образом можно отдать должное способности игры творить для себя новую реальность, что так важно для аргументации Гадамера. Но как оперировать этим различием в искусстве и эстетическом опыте?

17. Как предлагает сам Гадамер, с пылом провозглашая: *"Эстетика должна входить в герменевтику"* (выделено им) (Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 215). То есть эстетика должна быть прояснена из герменевтической перспективы. Но предложение это усложняется, когда мгновение спустя Гадамер поясняет, что «герменевтика должна, напротив, в целом оцеляться так, что она будет справедливой в отношении опыта искусства» (Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 215. - перевод изменен). Тогда это означает, что эстетика - это последнее испытание герменевтики. И это снова во: «н, кит эстетику над герменевтикой или исторической теорией».

18. *Gadamer H.G. Wahrheit und Methode. S. 133; Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 185.*

19. *Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 140, 184.* Ср.: «...im Gegenteil macht das Bild sein eigenes Sein geltend, um das Abgebildete sein zu lassen. (...) Ohne die Mimesis des Werkes ist die Welt nicht so da, wie sie in ihm da ist, und ohne die Wiedergabe ist das Werk seinerseits nicht da. In der Darstellung vollendet sich somit die Präsenz des Dargestellten». *Gadamer H.G. Wahrheit und Methode. S. 133, 131.*

20. Как поясняет Гронден в своей замечательной книге о Гадамере, Гадамер черпал вдохновение в знаменитом хайдеггерианском анализе изображенных

573

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

Ван Гогом крестьянских башмаков. «Вспомним, к примеру, о написанных Ван Гогом башмаках, которые так действовали на Хайдеггера. Превращение этих башмаков в картину наделяет их особым видом присутствия (приращением бытия) (...) Не являясь автономной реальностью, картина всегда указывает на референта или модель, которая придает ей "валентность бытия"». *Grondin J. Einführung zu Gadamer. München, 2000. S. 63, 75.* Это понятие приращения бытия здесь даже более уместно, так как репрезентированное бытие становится реальным лишь благодаря своей репрезентации (вспомним о ботинках или портрете, который подсказывает нам истинную природу изображенного). Тезис Гадамера еще более провокативен: то, что добывается своей репрезентации в картине, это не какое угодно бытие, но бытие, которое само обладает функцией репрезентации, и чье бытие потому так адекватно передает репрезентацию, что она столь хорошо репрезентирует ту репрезентацию. См. также: *Grondin J. The philosophy of Gadamer. Chesham/Bucks, 2003. P. 49-50.*

21. *Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 189.* Ср.: «...wenn er sich zeigt, der Bilderwartung, die ihm entgegengebracht wird, entsprechen. Nur weil er derart ein Sein im Sichzeigen hat, wird er ja eigens im Bilde dargestellt. Das Erste ist also gewiss das Sich-Darstellen, das Zweite die Darstellung im Bilde, die dieses Sichdarstellen findet. Die Representation des Bildes ist ein Sonderfall der Representation als des öffentlichen Geschehens. Aber das Zweite wirkt dann auch auf das Erste zurück». *Gadamer H.G. Wahrheit und Methode. S. 135.*

22. Замечательную иллюстрацию этой интуиции Гадамера читающие по-голландски могли бы найти в работе: *Toonder M. De Kiekvogels / Ach Mallerd. Amsterdam, 1979.*

23. *Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 188.* Ср.: «...man dari'wohl in dieser Überwindung des Bildverbots das entscheidende Ereignis sehen, durch das die Entfaltung der bildenden Künste im christlichen Abendland möglich wurde». *Gadamer H.G. Op. cit. S. 134.*

24. Эта тема разрабатывается далее в захватывающем исследовании Ханса Бл-тинга. См.: *Belting H. Bild und Kult: eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst. München, 1990.* [Рус. изд.: *Белтинг Х. Образ и культ. История образа до эпохи искусства. М.: Прогресс-традиция, 2002. - Прим. перев.*]

25. Как я уже не раз показывал. См., например: *Ankersmit F.R. Historical Representation. Stanford, 2001. P. 49-63.*

26. Так, Минк побуждает нас отказаться от "пережитков идеи Универсальной истории, которая продолжает существовать в качестве предпосылки, что есть определенная историческая актуальность, комплексный референт всех наших рассказов о том, "что на самом деле произошло", нерассказанная повесть, к которой приближаются нарративные истории». См.: *Mink L.O. Narrative form as a cognitive instrument / Historical Understanding. Ithaca and London, 1987. P. 202.* В пользу того же аргумента уже высказывался Мунц: «Правда состоит в том, что за различными масками, которые создает рассказчик - будь он историк, поэт, романист или мифотворец, - невозможно обнаружить лица. Он рассказывает историю, и история - это все, что у нас есть. (...) Неотвратимая истина заключается в следующем: за масками не найти лица, а убежденность в том, что оно там есть, ни на чем не основана. Потому что любая запись, которую мы можем получить, будет не чем иным, как но-

574

ПРИМЕЧАНИЯ

вой маской». См.: *Munz P. The shapes of time. Middletown, 1977. P. 16, 17.* Понимание природы историописания начинается с признания истинности подобных догадок.

27. По причинам, отличным от изложенных здесь, некоторые другие исследователи также сомневались в том, действительно ли Гадамеру удалась попытка реабилитировать эстетические опыт и истину. Например, Карл Альберт (Karl Albert): «Как ни рассматривать проникновение Гадамера в "опыт искусства" (...), оно не достигло прояснения вопроса о том, насколько искусство озабочено истиной, как не продемонстрировало оно и того, что искусство представляет собой особый род знания, который завершал бы любой вид основного знания». Цит. по: *Grondin J. Gadamer and the Truth of Art in Kelly M. Encyclopedia of Aesthetics. Vol. 2. Oxford, 1998. P. 269.* Во вступлении сам Гронден пишет, что корень затруднения - согласие Гадамера с неоплатонической, или платоновской, онтологией (*Ibid.*).

28. *Heidegger M. Der Ursprung des Kunstwerks / Holzwege. Gesamtausgabe V. Frankfurt am Main, 1977.* [Рус. изд.: *Хайдеггер М. Исток художественного творения // Хайдеггер М. Работы разных лет. М.: «Гнозис», 1993. С. 47-116. - Прим. ред.*] Описание впечатляющей «действенной истории» знаменитого эссе Хайдеггера см. в кн.: *Krul W.E. Onzuivere Kunst. Amsterdam, 1999. S. 16 ff.*

29. *Dostal R. The experience of truth for Gadamer and Heidegger // Hermeneutics and Truth / Ed. by B.R. Wachterhauser. Chicago, 1994. P. 47-67.*

30. *Grondin J. Philosophy of Gadamer. P. 66.*

31. *Dilthey W. Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16 und 17. Jahrhunderts / Gesammelte Schriften. II. Band. Leipzig und Berlin, 1921.*

S. 416-494. [Рус. изд.: *Дильтей В. Функция антропологии в культуре XVI и XVII веков // Дильтей В. Воззрение на мир и исследование*

человека. М.-Ие-русалим: Университетская книга, Gesharim, 2000. - Прим, ред.]

32. Как ни странно, то же можно сказать и о философии истории самого Канта, изложенной в его «Идее к всеобщей истории...» См.: *Kant I. Idee zu einer all-gemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht / Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik.* Hamburg, 1973. S. 3-21. [Рус. изд.: *Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Сочинения в шести томах.* М.: «Мысль», 1966. С. 5-23. - Прим. ред.]

33. *Gadamer H.G. Wahrheit und Methode.* S. 191-205: *Гндамер Х.-Г. Истина и метод.* С.252-261.

34. Там же. С. 270. «So musste Dilmey neben Kants Antwort auf die Frage, wie rein ; N'aturwissenschaft möglich sei, eine Antwort auf die Frage suchen, wie die geschichtliche Erfahrung zur Wissenschaft zu werden vermag». Ср.: *Gadamer H.G. Op. cit.* S. 208.

35. Там же. С. 271. Ср.: «...er empfand den neukantianischen Kritizismus selber als dogmatisch und er hatte damit ebenso recht, wie wenn er den engHschen Empirismus dogmatisch nannte. Denn was der Aufbau der geschichtlichen Welt trägt, sind nicht aus der Erfahrung genomene Tatsachen, die dann unter einen Wertbezug treten, vielmehr ist ihre Basis die innere Geschichtlichkeit, die der Erfahrung selbst eignet. Sie ist ein lebensgeschichtlicher Vorgang und hat ihren Modellfall nicht im einzelnen Feststellen von Tatsachen, sondern in jene eigentiimlichen Verschmelzung von Erinnerung und Erwartung zu einem ganzen, die wir Erfahrung nennen und die man erwirbt, indem man Erfahrungen macho.

575

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

Gadamer H.G. Op. cit. S. 208. В контексте этой книги особенно важно указать на тот вид опыта, который здесь имеет в виду Гадамер, так как далее он пишет: «...so ist es insbesondere das Leiden und die Belehrung, die durch die Schmerzhaft Erfahrung der Wirklichkeit dem zu Einsicht Reifenden bereitet wird, was die Erkenntnisweise der geschichtlichen Wissenschaften praformiert». (*ibid.*) [«способ познания исторических наук в особой мере преформируется страданием и поучением, которое доставляет болезненный опыт действительности человеку, чей разум достигает зрелости». См.: там же. С. 270. - Прим, перев.]

36. Есть соблазн объяснить Дильтееево понятие *Erlebnis* через понятие чувств и настроений, которое обсуждается в последнем разделе следующей главы моей книги.

37. Там же. С. 279. «Für Dilthey ist es keine Frage, dass es das gibt und dass es das geschichtliche Bewusstsein ist, das diesem Ideal entspricht, und nicht die spekulative Philosophie [i.e. Hegel (E.A.)]. Es sieht alle Erscheinungen der menschlich geschichtlichen Welt nur als Gegenstände, an denen der Geist sich selber tiefer erkennt. Sofern es sie als Objektivationen des Geistes versteht, übersetzt es sie zurück "in die geistige Lebendigkeit, aus der sie hervorgegangen sind". Die Gestaltungen des objektiven Geistes sind für das historische Bewusstsein also Gegenstände des Selbsterkenntnis dieses Geistes. (...) Nicht im spekulativen Wissen des Begriffs, sondern im historischen Bewusstsein vollendet sich das Wissen des Geistes von sich selbst». Ср.: *Gadamer H.G. Op. cit.* S. 216.

38. *Ibid.* S. 226. Там же. С. 290.

39. Нам следует понять, « *der Historismus, alter Kritik am Rationalismus and am Naturrechtsdenken zum Trotz, selber auf dem Boden der modernen Aufklärung steht und ihre Vorurteile undurchschaut teilt*» (выделено Гадамером). См.: *Ibid.* S. 254, 255. [что «историзм вопреки всей его критике рационализма и естественнсправового мышления сам стоит на почве современного Просвещения и неосознанно разделяет все его предрассудки». Там же. С. 322.]

40. *Ibid.* S. 225. Там же. С. 290.

41. Историческое значение «ist eine Beziehung, die niemals ganz vollzogen wird. Man müsste das Ende des Lebenslaufes abwarten und konnte in der Todesstunde erst das Ganze überschauen, von dem aus die Beziehung seiner Teile faststellbar wäre. Man müsste das Ende der Geschichte abwarten, um für die Bestimmung ihrer Bedeutung das volktandige Material zu besitzen». См.: *Dilthey W. Gesammelte Schriften VII. Band.* Berlin und Leipzig, 1914. S. 233. [«есть отношение, которое всегда незавершено. Следовало бы дождаться окончания жизни, чтобы лишь в смертный час получить возможность обозреть целое, когда обнаруживается связанность частей. Следовало бы дождаться окончания истории, чтобы получить весь необходимый для определения ее значения материал».]

42. *Gadamer H.G. Op. cit.* S. 285; *Гадамер Х.-Г. Истина и метод.* С. 357 (перевод изменен). Поэтому мы не согласились бы с комментарием Кесслера по двум пунктам: "поскольку он [Гадамер. - Ф. А.] считает известное отрицание Гегеля свидетельством герменевтического опыта, он лишает последний спекулятивного характера и уравнивает диалектический способ получения опыта с жизненным. Он понимает его не как критическую проверку знания на соответствие с его предметом, но как самопознание конечного человека в условиях его исторически обусловленной способности суждения, с водой абсолю-

576

ПРИМЕЧАНИЯ

ного знания он выплескивает ребенка диалектического мышления». См.: *Kessler A.S. Erfahrung in Krings H., Baumgartner H.M., Wild C. (Hrsgb.). Handbuch philosophischer Grundbegriffe I.* Munchen, 1973. S. 384. Ведь Гадамер признает и то, что герменевтическое понимание должно стремиться быть «адекватным» своему объекту (см. сноску 62), и то, что самопознание в гегелевском смысле недостижимо.

43. Оптические метафоры предполагают эпистемологические схемы, как уже отмечал граф Йорк фон Вартенбург в своей переписке с Дильтеем. См.: *Grondin J. Einführung zu Gadamer.* S. 115. С этой точки зрения в гадамеровской герменевтике достаточно оснований для беспокойства дает такая откровенно оптическая метафора, как «слияние горизонтов» (*Horizontverichmelzung*). «Freilich reden wir im Bereich des historischen Verstehens auch gern von Horizonten, insbesondere, wenn wir den Anspruch des historischen Bewusstseins meinen, jede Vergangenheit in ihren eigenen Sein zu sehen, nicht von unseren zeitgenossischen Massstaben und Vorurteilen aus, sondern in ihren eigenen geschichtlichen Horizont». См.: *Gadamer H.G. Op. cit.* S. 286. «В сфере исторического понимания мы тоже нередко говорим о горизонтах, в особенности когда речь идет о притязаниях исторического сознания на то, чтобы видеть прошедшее в его собственном бытии: не через призму наших современных масштабов и предрассудков, но в его собственных исторических горизонтах». *Гадамер Х.-Г. Указ. соч.* С. 358.

44. Там же. С. 335. *Ibid.* S. 261.

45. Там же. С. 355 (перевод изменен). Ср.: «...ein wirklich historisches Denken muss die eigene Geschichtlichkeit mkenken. Nur dann wird es nicht den Phantom eines historischen Objektes nachjagen, das Gegenstand fortschreitender Forschung ist, sondern wird in das Objekt das Andere des Eigenen und damit das Eine wie das Andere erkennen lernen. (...) Ich nenne das damit Geforderte "Wirkungsgeschichte". Verstehen ist seinem Wesen nach ein wirkungsgeschichtlicher Vorgang». *Ibid.* S. 283.

46. Там же. С. 356 (перевод изменен). Ср.: «es wir also nicht gefordert, dass man die Wirkungsgeschichte als eine neue selbständige Hilfsdisziplin der Geisteswissenschaften entwickeln solle, sondern dass man sich selber richtiger verstehen lerne und anerkenne, ci&ss im allem Verstehen, ob mar. sich dessen aus-drucklich bewusst ist oder nicht, die Wirkung 'iieser Wirkungsgeschichte am Werke ist». *Ibid.* S. 285.

47. Гронден таким образом интерпретирует Гегеля: «Это диалектическое движение, которым сознание направляется х >еое самому и к знанию как предмету, поскольку в результате получается новый действительный предмет знания, и есть собственно то, что называется опытом». См.: *Grondin J. Hermeneutische Wahrheit. Zum Wahrheitsbegriff Hans Georg Gadamer.* Königstein, 1982. S. 55.

48. Тайхерт формулирует это так: «...он [Гадамер. - Ф. А.] стремится - вопреки Гегелю - освободить понятие опыта от этой переоценки самого себя». См.: *Teichert D.* Erfahrung, Erinnerung, Erkenntnis. Untersuchungen zum Wahrheitsbegriff der Hermeneutik Gadamer. Stuttgart, 1992. S. 120.

49. Но не исчезает из него полностью. Комментарий Грондена: «В процессе опыта происходит "обращение сознания", т. е. сознание достигает стадии, на которой оно узнает о себе как о процессе обращения, постоянного изменения

577

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

и дальнейшего развития (...) Поскольку гегелевская диалектика осознает свой собственный философский характер, она вместе с философской герменевтикой достигает высшей точки в самознании получающего опыт субъекта (...). Корень этой истины в том, что субъект узнает сущность своего опыта». См.: *Grondin J.* Op. cit. S. 56. Но, как явствует уже из этой цитаты, признание спекулятивного измерения *Erfahrung* будет иметь значение скорее для теории герменевтического понимания, чем для ее практики.

50. *Gadamer H.-G.* Указ. соч. С. 416, 418. Ср.: «Wenn wir an einem Gegenstand eine Erfahrung machen, so heisst das, dass wir die Dinge bisher nicht richtig gesehen haben und nun besser wissen, wie es damit steht. Die Negativität der Erfahrung hat also ein eigentümlich produktiven Sinn. Sie ist nicht einfach eine Täuschung, die durchschaut wird und insofern eine Berichtigung, sondern ein weitgreifendes Wissen, das erworben wird. Er kann also nicht ein beliebig aufgelesener Gegenstand sein, an dem man eine Erfahrung macht, sondern er muss so sein, dass man an ihm ein besseres Wissen nicht nur über ihm, sondern über das, was man vorher zu wissen meinte, also über ein Allgemeines gewinnt. Die Negation, kraft deren sie das leistet, ist eine bestimmte Negation. Wir nennen diese Art der Erfahrung dialektisch. (...) In der Tat ist, wie wir sahen, Erfahrung immer Erfahrung der Nichtigkeit: es ist nicht so wie wir annehmen». *Gadamer H.G.*

Op. cit. S. 336, 337.

51. По поводу обращения Гадамера к Попперу см.: *Grondin J.* Einführung zu Gadamer. S. 130, 187.

52. Ibid. S. 187.

53. Трезвым было бы утверждение, что современная, посткантианская философия науки еще более исторична, чем даже сам Гадамер, несмотря на то что большая часть специалистов, возможно, расценивает его работы как все еще непревзойденную вершину истории историзма со времен Гердера или Ранке. Систематическая и последовательная разработка *Wirkungsgeschichte* не оставляет возможности для чего-то драматического, вроде смены парадигм Куна, и для того, что могло бы полностью включать в себя исторический период (научной или историографической практики). Тот факт, что достигнутая Куном историзации науки наиболее ярко проявляется в радикальном разрыве и расколе между сменяющимися парадигмами, наводит на мысль о последствиях, которые может и должно иметь стойкое неприятие трансцендентальных мыслительных клише. Действительно, когнитивные разрывы, предполагаемые научными революциями Куна, имеют свою параллель в производимых историческим опытом разрывах историографического контекста, в рамках которого он возникает, и в его полном равнодушии или даже слепоте ко всему находящемуся вне этих рамок.

54. *Weinsheimer J.C.* Gadamer's hermeneutics. A reading of Truth and Method. New Haven and London, 1985. P. 202.

55. *Gadamer H.-G.* Указ. соч. С. 348. Ср.: «...eine formale Voraussetzung, die alles Verstehen leitet. Sie besagt, dass nur das verständlich ist, was wirklich eine vollkommene Einheit von Sinn darstellt. So machen wir denn diese Voraussetzung der Vollkommenheit immer, wenn wir einen Text lesen, und erst wenn diese Voraussetzung sich als unzureichend erweist, d.h. der Text nicht verständlich wird, zweifeln wir an der Überlieferung und suchen zu erraten, wie sie zu heilen ist». *Gadamer H.G.* Op. cit. S. 277, 278.

578

ПРИМЕЧАНИЯ

56. Это понятие часто сравнивают с «принципом доверия» («charity principle») Дэвидсона. См., например: *The Cambridge Companion to Gadamer / Ed. by R.J. Dostal.* Cambridge, 2003; *Gadamer's Century. Essays in honor of Hans Georg Gadamer / Eds. by J. Malpas et al.* Cambridge, Mass., 2003.

57. Гронден действительно называет это «transzendente Bedingung des Verstehens» («трансцендентальным условием понимания»). См.: *Grondin J.* Hermeneutische Wahrheit. S. 143

58. *Grondin J.* Einführung zu Gadamer. S. 133.

59. Ibid. S. 143.

60. Ibid.

61. *Gadamer H.G.* Op. cit. S. 340; *Gadamer H.-G.* Указ. соч. С. 421.

62. «Понятие *adaequatio* здесь необходимо, так как очевидно, что имеются *неадекватные* представления, определения и высказывания, когда объект оказывает сопротивление односторонним подходам и высказываниям». См.: *Grondin J.* Op. cit. S. 138.

63. Можно вспомнить и о характеристике языка как «der Güter Gefährlichstes» («опаснейшего из благ»), данной Гёльдерлином. Цит. по: *Frey H.J.* Holderlin's marginalization of language. S. 362.

64. «Unsere Vernunft ist in einem nicht zu missverstehenden Sinne mit dem Vernunft der Geschichte gleichzusetzen. Das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein meint somit nicht nur ein geneticus objectivus (*unser* Bewusstsein der Wirkungsgeschichte), sie erweist sich auch als ein geneticus subjectivus: das Bewusstsein, oder besser: die Vernunft, die die Wirkungsgeschichte hat. Die Geschichte gehorcht einer sich ständig bildenden Logik, auf der unser Verstand ruht. Sie macht Gemeinschaft und intersubjektives Verständnis möglich. Die wandelbare und keineswegs absolute Vernunft der Wirkungsgeschichte ist mit unsere Vernunft, auf die die Tradition stösst und an der sie sich misst, im Grunde identisch». См.: *Grondin J.* Op. cit. S. 147, 148.

65. В следующей главе мы обсудим произведенное Дьюи разделение опыта на Истину.

66. Речь не идет о попытке восстановить границу между областями эстетики и когнитивной истины, которую Гадамер стремился устранить с помощью понятия эстетического опыта. Усилие Гадамера (достойное всяческого одобрения) предполагает, что четкость этого различения постоянно находится под вопросом. В историописании, например, мы наблюдаем сращивание областей истины и эстетики, что успешно ставит под сомнение все скороспелые представления о существовании границы между этими двумя областями.

67. Научный эксперимент - разумеется, последнее, что следует иметь в виду, разбирая понятие опыта. В этом нам нужно согласиться с тем, что пишет Баль-нов: «Das, was die Erfahrungswissenschaft treibt, ist vielmehr Forschung, und wir müssen um der Klarheit der Begriffen willen zwischen Erfahrung und Forschung streng unterscheiden. Während die Erfahrung in dem von uns herausgearbeiteten Sinn dem unzurechenbaren Zufall und Schicksal ausgeliefert ist und der Mensch sich dabei durchaus passiv verhält, ist die Forschung eine menschliche Veranstaltung, die er planvoll und zielbewusst unternimmt und die zu bestimmten, dem andern übertragbaren Ergebnissen führt. Aber Forschungsergebnisse sind keine Erfahrungen» [«То, что делается в экспериментальной науке,

- это прежде всего *исследование*, и ради определения понятий мы должны четко различать

579

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

опыт и исследование. Если опыт в разрабатываемом нами значении подвержен неконтролируемой случайности, где человек выступает как пассивное существо, то исследование есть такая человеческая деятельность, которая предпринимается и планируется ради достижения цели и ведет к таким результатам, которые можно передавать другим. Но результаты исследования - это вовсе не опыт». См.: *Bollnow F.O. Was ist Erfahrung? // Erfahrung und Erfahrungswissenschaft / Ed. by R.E. Vente. Stuttgart, 1974. S. 22, 23.*

68. Согласно Гадамеру, герменевтическое понимание текста также требует *subtilitas applicandi* (способности применения), которое определяется так: «Nun haben uns unsere Überlegungen zu der Einsicht geführt, dass im Verstehen immer so etwas wie eine Anwendung des zu verstehenden Textes auf die gegenwärtige Situation des Interpreten! stattfindet» («Наши размышления привели нас к точке зрения, что в понимании имеет место нечто вроде применения подлежащего пониманию текста к современной интерпретатору ситуации») - См.: *Gadamer H.G. Op. cit. S. 291*; Гадамер Х.-Г. Указ. соч. С. 308. И он глубоко сожалеет о том, что измерение «Verstehen» (понимания) было утрачено в попытке найти эпистемологическое основание для герменевтического толкования.

69. *Кант И. Критика чистого разума / Пер. Н.О. Лосского // Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 3. М.: «Мысль», 1964. С. 371. Ср.: «Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter, als ein transzendentales Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die sie Prädikate sind, anerkannt wird, um wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können; um welches wir daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urteilen» (*Kant I. Kritik der reinen Vernunft. В 404, А 346*).*

70. *Юм Д. О тождестве личности // Юм Д. Трактат о человеческой природе. Книга первая. О познании / Пер. С.И. Церетели. М.: Канон, 1995. С. 345.*

71. Продолжение темы чувств и настроений итога, как они связаны с возвышенным опытом, см. в разделе *Чувства и настроения как locus исторического опыта* главы VII.

72. Более подробное описание (психо-)логического статуса чувств и настроений, а также их ключевой роли в историческом опыте см. тот же раздел главы VII.

73. *Юм Д. Указ. соч. С. 345.*

74. Больнов формулирует это так: «Die Erfahrungen die man macht, sind stets schmerzhaft Erfahrungen. Erfahrungen sind stets unangenehm. Angenehme Erfahrungen gibt es nicht. Das wäre eine contradictio in adjecto. Diese Behauptung klingt vielleicht sehr eigenwillig zugespitzt, Aber nur weil man durch den verwaschenen Gebrauch des Wortes abgestumpft ist!» [«Пережитые опыты всегда наполнены болью. Опыты всегда неприятны. Не существует приятных опытов. Это было бы contradictio in adjecto. Это предположение звучит, возможно, как преувеличение. Но лишь потому, что слово «опыт» огрубело от необдуманного употребления.]. См.: *Bollnow O.F. Op. cit. S. 20.*

75. *Бёрк Э. Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного / Пер. Е.С. Лагутина. М.: «Искусство», 1979. С. 72. Подобные же утверждения см. в частях II и IV этой книги.*

76. Об этих двух французских авторах см. гл. 9 книги Мартина Джебей об опыте. То, что Батай понимал под «внутренним опытом», близко тому, что я имею в

580

ПРИМЕЧАНИЯ

виду под эстетическим опытом, опытом без субъекта опыта. Приведу цитату из книги Джебей: «Подобно Монтеню, хотя он и не обладал уравновешенностью своего великого предшественника, Батай прекрасно знал, что предел опыту может положить только смерть, которую нельзя пережить, как и ее экстазис, силу и глубину». Джебей продолжает цитатой из «Внутреннего опыта» Батая (1943): «Под внутренним опытом я понимаю то, что обыкновенно называют мистическим опытом, состояние экстаза, восхищения, по меньшей мере, мысленного волнения. Но мне грезится не столько исповедальный опыт, которого вынуждены были придерживаться до сих пор, сколько опыт голый, свободный от всяких привязанностей, от намека на какое-либо исповедание. Вот почему я не люблю слово мистический (...) Опыт ничего не открывает, не может основать верования, не может исходить из него». [Цит. по: *Батай Ж. Внутренний опыт / Пер. С.Л. Фокина. СПб.: Аксиома, Мифрил, 1997. С. 17-18. - Прим. ред.*] Примечательна и цитируемая Джебей фраза Ребекки Комей (Rebecca Comay) из ее эссе о Батае: «Erfahrung - это утраченный опыт и не что иное, как опыт утраты».

77. О понятии «раз-узнавания прошлого» см. также гл. IV.

78. Каузальность является онтологической категорией в той степени, в какой причины и их следствия входят в состав мира. Правда, что в своей интерпретации возвышенного исторического опыта я редуцировал опыт до исключительно онтологической категории, вычтя все его эпистемологические коннотации и настаивая на том, что опыт - это все, что от нас как объектов мира остается, когда возвышенное полностью заключило нас внутри опыта. И далее, если об историческом опыте можно сказать, что он вызывает к жизни исторический нарратив, необходимо подчеркнуть, что, хотя нарратив и состоит из языка, он тем не менее также является онтологической категорией. См.: *Ankersmit F.R. Historical Representation. Stanford, 2001. P. 137, 138.*

79. Все современное историописание можно разделить на два вида: 1) традиционное историописание, 2) новое и вошедшее в моду историописание. В традиционном историописании историки обсуждают историю наций, социальных классов, идей и т. д. С этим видом историописания все в порядке, оно всегда будет востребовано. Большее беспокойство вызывает тот вид историописания, который претендует на лидирующее положение в науке. Потребность искать новые области исторического наследования подогрела эти претензии и побудила самонадеянных историков дичннуться в совершенно неверном направлении и искать новое не в том, что в?жан, а в том, что было оставлено в стороне ввиду своей очевидной неумел тно^ти. Культ нового превратился в культ неуместного.

80. *Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 453. Ср.: «...cliss das Wesen der Überlieferung durch Sprachlichkeit charakterisiert 1st».* *Gadamer H.G. Wahrheit und Methode. S. 367.*

81. Там же. С. 246. Ср.: «...nicht nur die Quellen begegnen [wir] als Texte, sondern die geschichtliche Wirklichkeit selbst ist ein zu verstehender Text». *Ibid. S. 186.*

82. Нас не может не поразить тот факт, что *Wirkungsgeschichte* работает в герменевтике Гадамера примерно так же, как категории в кантовском трансцендентализме. В обоих случаях мы имеем дело с априорной структурой, которая 1) является условием возможности знания и одновременно 2) успешно предотвращает прямой и непосредственный контакт с тем, что дается нам в

581

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

83
84.
85
87
90

опыте. Итак, *Wirkungsgeschichte* ~ гадамеровское трансцендентальное условие возможности исторического понимания. Следует отметить, что гадамеровские понятия предания или *Überlieferung* и *Wirkungsgeschichte*, как и кантианские категории, пусты и являются формальными принципами, направляющими опыт и знание. Мы склонны забывать это, так как слово *Wirkungsgeschichte* звучит так успокаивающе антитрансценденталистски и намекает на то, что в этом понятии в полноте истории разрушаются все трансцендентальные схемы. Этим усыпляется бдительность нашего критического чувства, потому что как понятие длины само не имеет длины, так и понятие *Wirkungsgeschichte* пребывает вне истории. То есть, несмотря на то что эти два понятия, *Vberlieferungn Wirkungsgeschichte*, кажутся соответствующими эмпирическому содержанию истории, они строго формальны, так как они имеют с тем или иным содержанием так же мало сходства, как и категории Канта.

«Die Erfahrung ist nicht zunächst wortlos und wird dann durch die Benennung zum Reflexionsgegenstand gemacht, etwa in der Weise der Subsumtion unter die Allgemeinheit des Wortes. Vielmehr gehört es zur Erfahrung selbst, dass sie die Worte sucht und findet, die sie ausdrücken». К сожалению, Гадамер не говорит нам, как опыту это удастся. Ibid. S. 394.

Это очень напоминает выражение Рорти «язык вездесущ», которым в дебатах с Томасом Нагелем он обозначил свой вариант лингвистического трансцендентализма. О споре Рорти и Нагеля см. в гл. II этой книги.

. *GmndinJ. Philosophy of Gadamer*. P. 125.
. «Endlich sei auf das tiefste der Problemen hingewiesen, die der Grenze der Sprache wesenhaft eingeboren sind. (...) Es ist das Bewusstsein, dass jeder Sprechende in jedem Augenblick, in dem er das richtige Wort sucht - und das ist das Wort das den anderen erreicht, zugleich das Bewusstsein hat, dass er es nicht ganz richtig trifft». *Gadamer H.G. Grenzen der Sprache / Gesammelte Werke 8. Asthetik und Poetik I. München, 1993. S. 361.*

Отвечая на критику Маркварда, Гадамер подчеркивал, насколько далеко и глубоко проникает язык в человеческое существование, и снова отказывался признать «dehors texte» [измерение вне текста. - Прим. перев.]. См.: *Gadamer H.G. Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik / Gesammelte Werke 2. Hermeneutik II. München, 1999. S. 233. БёркЭ. Указ. соч. С. 193-194.*

Bowie M. Jacques Lacan // Structuralism and since / Ed. by. Sturrock. Oxford, 1979. P. 134. Об Арчимбольдо и многих его последователях по всей Европе см.: Brian M.

Jenseits der Wirklichkeit. Phantastische Kunst. Wien, 1962. 124 ff.

Глава VI

Прагматистский эстетический опыт и исторический опыт

1. *DeweyJ. An as experience. New York, 1980. P. 274.*

2. *Shusterman R. Pragmatist aesthetics. Living beauty, rethinking art. Cambridge, Mass., 1992. P 5.*

582

ПРИМЕЧАНИЯ

3. *UrmsonJ.O. What makes a situation aesthetic? // Philosophy looks at the arts / Ed. by. Margolis. New York, 1962.*

4. *DeweyJ. Experience and nature. La Salle, 1971; DeweyJ. Art as experience.* Многословие, столь характерное для стиля сочинений Дьюи, делает затруднительным краткое изложение его аргументов. Вот почему далее я буду основываться в значительной степени на изложении эстетики Дьюи у других авторов.

5. *FisherJ. Beardsley on aesthetic experience / Chapters on aesthetics: Perspective on the work of Monroe C. Beardsley. New York, 1983.*

6. *Beardsley M.C. Aesthetics. Problems in the philosophy of criticism. New York, 1958. P. 527-535.*

7. *Osborne H. What makes an experience aesthetic? // Possibility of aesthetic experience / Ed. by M.H. Mitias. The Hague, 1986.*

8. *Benson C. The absorbed self. Pragmatism, psychology and aesthetic experience. New York, 1993.*

9. *Shusterman R. Pragmatist aesthetics. Living beauty, rethinking art. Oxford, 1992.*

10. *Bullough E. Aesthetic experience as mental distance // Varieties of aesthetic experience /Ed. by E.J. Coleman. Lanham, 1983.*

11. Совершенно очевидно, что это должно заставить меня обсудить вопрос о феноменологическом понимании исторического опыта. Я хочу ограничиться здесь замечанием, что тенденции феноменологии к разрыву с эпистемологией были полностью реализованы только Хайдеггером и, в той мере, в какой это имеет значение для гуманитарных наук, - Гадамером.

Следовательно, обсуждение феноменологии на данном этапе моего исследования было бы лишено смысла, поскольку оно вернуло бы нас в ту область, которая уже осталась у нас позади.

12. *DufrenneM. The phenomenology of aesthetic experience. Evanston, 1973.*

13. *Bernstein RJohn Dewey // The encyclopedia of philosophy. Volume 2 / Ed. by P. Edwards. London, 1967. P. 381.*

14. *Shusterman Д. Op. cit. P. 18.*

15. Рорти, подобно Моисею, предоставляет нас самим себе как раз тогда, когда мы действительно почти ступили на землю обетованную когнитивистической философии. Это происходит потому, что он отказывается отдать опыту ту роль, какую отвел ему Дьюи.

16. Здесь я не рискну судить о том, как эта картинка может усложниться в связи с достижениями теоретической физики, таким" как принцип неопределенности Гейзенберга.

17. Например, к объяснению различий между «огилнием» ученою с объектом его исследования, с одной стороны, и тем, как он манипулирует этим объектом исследования в научном эксперименте, с другой.

18. Я попытался разъяснить это в своей работе: *Metaphor and paradox in Toqueville's political writings. Ankersmu F.H Aesthetic Politics: Political Philosophy beyond Fact and Value. Stanford, 1996.*

19. См. об этом в гл. I настоящего исследования.

20. См. в моих работах: *Narrative logic. A semantic analysis of the historian's language (The Hague, 1983. P. 155-169) [Рус. изд.: Анкерсмит Ф. Нарративная логика. Семантический анализ языка историка. М.: Идея-Пресс, 2003. С. 221-240. - Прим. ред.]; History and tropology. The rise and fall of metaphor (Berkeley. 1994. P. 75-97); Historical Representation (Stanford, 2001. P. 80-88).*

583

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

21. См. гл. II, прим. 101.

22. *Aristoteles. De Anima. 435 a 12-13. [Цит. по: Аристотель. О душе / Пер. П.С. Попова // Аристотель. Сочинения в*

четырёх томах. М.: «Мысль», 1976. Т. 1.

С. 447. - *Прим, перев.*]

23. Хотя, как всегда бывает в гуманитарных науках, из этого правила есть исключения. Ведь, несомненно, есть художники, которые хотели поднять своим творчеством кантианские, или эпистемологические, вопросы об искусстве. Очевидным примером является Магритт. Можно упомянуть также Дюшана. См.: *Dwve T. de. Kant nach Duchamp. Munich, 1993.*

24. См. об этом также в моей книге: *Historical Representation. Stanford, 2001. P. 11-13, 82-86, 223-225.*

25. *Dewy]. Art as experience. P. 24, 25.*

26. *Beardsty M. C. Op. cit. P. 527.*

27. Любопытно, что здесь вспоминается Моцарт. Он рассказывал, что одна из его самых блестящих музыкальных идей (тема Дон Жуана «La ci darem la mano, liti mi dirai di si...») пришла ему в голову, когда он ел апельсин. Поражает в обоих случаях связь между эстетическим опытом и тем, что дается нам посредством обоняния или вкусового ощущения.

28. *Benson C. Op. cit. P. 2.*

29. *Beardsty M. C. Op. cit. P. 527.*

30. *Ibid. P. 527, 528.*

31. *Ibid. P. 529.*

32. Поскольку я использую здесь понятие «подлинность» (*authenticity*), я должен напомнить читателям о моем аргументе в предыдущей главе, касающемся разъединения опыта и истины. Поэтому, конечно, «подлинность» не должна рассматриваться здесь как некий привилегированный доступ к истине, вопреки мнению тех авторов, которых имел в виду Адорно, говоря о «жаргоне подлинности». Стало быть, у меня нет желания спорить с критикой подлинное и у Адорно, высказанной, например, в 99-м афоризме его «*Minima Moralia*».

Я3. *DeweyJ. Op. cit. P. 91, 120-126.*

34. См. особенно: *Shusterman R. Op. cit. Chs. 3, 4.*

35. *Ibid. P. 127.*

36. *Ibid.*

37. *Ibid. P. 127, 128.*

38. И как мы видели в разделе *Опыт, истина и язык* главы V, когда говорили о возвышенном, язык даже не столько враждебен к идее прямого опыта, сколько нас хотят уверить в этом трансценденталисты.

39. *Shusterman R. Op. cit. P. 47, 48.*

40. Это доказано Осборном, см.: *Osborneti. What makes an experience aesthetic?*

P. 120 ff. Отделение жизни от незаинтересованного искусства было поставлено под вопрос не только прагматистами вроде Дьюи, но и всем авангардом, как показал в своей работе Петер Бюргер, см.: *Burger P. Theorie der Avant-Garde. Frankfurt am Main, 1981.*

41. *Bullough E. Aesthetic experience as mental distance. P. 60, 61.*

42. *Beardstey M.C. Op. cit. P. 528.*

43. И, опять-таки, вспомним здесь, что для Аристотеля чувственная перцепция всегда есть равновесие, середина (*mesotes*) между теплым и холодным, сырым и сухим и т. д.

584

ПРИМЕЧАНИЯ

44. *BuUough E. Op. cit. P. 68 ff.*

45. *DeweyJ. Op. cit. P. 278.*

46. *Ibid. P. 42, 45, 63.*

47. Упомянув здесь рядом Гадамера, Деррида и Рорти, я не хочу сказать, что общий всем им контекстуализм исключает колоссальные различия между ними. Эти различия рассмотрены в работе М. Джея. См.: *Jay M. The textual approach to intellectual history / Force Fields. Between intellectual history and culture critique. New York, 1993.*

48. Показательный пример находим у Шопенгауэра: «Они [т. е. субъект и объект. - *Ф. А.*] непосредственно ограничивают один другого: где начинается объект, кончается субъект». [Цит. по: *Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / Пер. Ю.И. Айхенвальда // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в пяти томах. Т. 1. М.: Московский клуб, 1992. С. 56. - Прим. ред.] И действительно, опыту нет места в системе Шопенгауэра.*

49. *Les lieux de memoire /Ed. by P. Nora. 3 vols. Paris, 1984-1992.*

Глава VII

Субъективный исторический опыт: прошлое как элегия

1. Тому есть замечательный пример. Когда сторонник историзма Юстус Мёзер (1720-1794) пожелал опровергнуть претензии Канта на «теорию», сформулированные в работе «О поговорке "Может это и верно в теории, но не годится для практики"» (1793), то возразил ему высокоуродированным изложением истории феодализма в его родном Ганновере. Ответ, в каком-то смысле достойный восхищения: Мёзер понял, что «теоретическое» опровержение кантовских аргументов автоматически превратит его в сторонника той позиции, которую он хотел подвергнуть⁵) критике. С другой стороны, можно представить, что читатели Мёзера с недоумением спрашивали себя, какой вывод следует сделать из его столь странно несимметричной реплики. Действительно, один из основных недостатков любой «теории против теории» состоит в невозможности избежать ослаблен 1я -"обственных позиций из-за необходимости пользоваться языком врага.

2. Об этих авторах см.: *Kelley D.R. Foundations of modern historical scholarship. Language, law, and history in the French Raisilssance. New York, 1970.* Часто высказывается мнение, что Вико можно рассматривать и как предшественника историзма XIX века, и как наследника протоисторической историографии XVI столетия, - что, конечно, должно лишь умножить наше уважение к достижениям этих «протоисториков» XVI века.

3. «Каприччо - пейзаж, в котором фантазия обладает внутренним смыслом» (*Mischini V. Francesco Guardi. London, s.a. P. 32*). Об отношениях Гварди со старшим братом, уступавшим ему талантом, см.: *Goering M. Francesco Guardi. Vienna, 1944. S. 12 (и далее).*

4. *Mischini V. Op. cit. P. 32; также см.: AdhemarJ. Meesters der prentkunst van de achttiende eeuw. Den Haag, 1963. P. 77.*

5. Я имею в виду картину Тьеполо «Пульчинелла» из парижской коллекции Кайо.

585

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

6. *Mariuz A.* Giandomenico Tiepolo: The Zianigo frescoes at Ca Rezzonico. Venice, 2004. P. 27.

7. *florisoone M.* La peinture Francaise. Le dix-huitieme siecle. Paris, 1948. P. 35.

8- Психология объектных отношений - ответвление от фрейдистского психоанализа; концентрируется в первую очередь на «исследовании отношений между реальными, внешними людьми, внутренними образами и результатами их отношений и тем, какое значение эти результаты имеют для психических функций». См.: *Greenberg J.R., Mitchell S.A.* Object relations in psychoanalytical theory. Cambridge, Mass., 1983. P. 12.

9. *Kernberg O.F.* Borderline conditions and pathological narcissism. New York, 1985. P. 213-224.

10. Блистательное изложение истории скуки см.: *Kuhn F.L.* The Demon of noontide Ennui in Western literature. Princeton, 1976.

11. «Die Triebspannung ist da, das Triebziel fehlt». См.: *Fenichel O.* On the psychology of boredom / The collected papers of Otto Fenichel: First series. New York, 1953. P. 293. Цит. по: *Healy S.D.* Boredom, self, and culture. London, 1984. P. 47-48.

12- *Healy S.D.* Op. cit. P. 42.

13. *Ernststein R.L.* De geschiedenis van de commedia dell'arte. Amsterdam, 1984. P. 104.

14. Об этих народных традициях см.: *Il Roy Ladurie E.* Montaillou. Een ketters dorp in de Middeleeuwen. Amsterdam, 1984. P. 446-466; *Ginzburg C.* De kaas en de wor-men. Amsterdam, 1982. P. 127 ff. [См.: *Ле Руа Ладюри Э.* Монтайю, окситанская деревня (1294-1324). Екатеринбург: Изд. Уральского ун-та, 2001. С. 471-498; *Гинзбург К.* Сыр и черви. Картина мира одного мельника, жившего в XVI в. М.: РОССПЭН, 2000. С. 156 (и далее). - *Прим. перев.*]

15. *Ernststein R.L.* Op. cit. P. 109.

16. Цит. по: *Ernststein R.L.* Op. cit. P. 106.

17. *Sennett R.* The fall of public man. New York, 1978. P. 107. (*Сеннет Р.* Падение публичного человека. М.: «Логос», 2002. С. 120.)

18. *Healy S.D.* Op. cit. P. 21.

19. "[L'ennui] c'est la privation du sentiment avec la douleur de ne s'en pouvoir passer». *Madame du Deffand.* Essai sur l'ennui /Ed. W. Klerks. Leiden, 1961. P. 48.

20. Позволю себе напомнить читателю о том, что было сказано в главе II по поводу «значения текста».

21. Лучший пример того, какое эмоциональное воздействие может оказывать солнечная полоска на полу, - картина Клода Моне «Угол квартиры».

22. См. описание в гл. VI.

23. Возьмем, к примеру, корреспондентную теорию истины. Проблема с ней всегда была одна: совершенно непонятно, что имеется в виду, когда говорится, что некое утверждение «соответствует» реальному факту. С одной стороны, имеется фрш мент мира, с другой - фрагмент языка: что же мы имеем в виду, когда говорим, что две такие разные вещи друг другу «соответствуют»? Единственный выход - придумать такую схему, которая включала бы в себя и объект, и истинное высказывание о нем субъекта и позволяла бы определить и установить подобное «соответствие». Но, как мы уже видели в главе I, такой схемы не существует: есть язык и есть мир, и это все, чем мы располагаем (и все, что нам требуется, как поспешили бы добавить Дэвидсон и Рорти). Как известно, Тарский разрешил эту проблему, введя различие между объект-

586

ПРИМЕЧАНИЯ

ным уровнем истинного утверждения («снег белый») и метауровневым изложением того, как объектный уровень связан с миром («утверждение "снег белый" истинно тогда и только тогда, когда снег белый»). Таким образом, проблема «соответствия» между языком и миром оказывается переведена в план соотношения между объектным уровнем и метауровнем. Связь между ними доступна пониманию, и у нас есть инструменты для адекватного с ней обращения. Но не решается ли эта эпистемологическая проблема "истины как соответствия" с помощью установления отличительных признаков разных *контекстов*, т. е. контекста языка-объекта и метаязыка? Проблема истины как соответствия может быть разрешена лишь при условии, что мы обратимся к *контексту*, - а это в очередной раз указывает на то, что в эпистемологических вопросах единственным решающим фактором является контекст.

24. *Culler J.* On deconstruction. Theory and criticism after structuralism. London, 1985. P. 123.

25. Переход от детства к ранней юности для меня тесно связан с ностальгией по XVIII веку. Должно быть, чувства, вызванные утратой детской беззаботности, я перенес на 1789 год, - и прекрасно сознаю, что меня тогда к этому побудило. Без сомнения, именно поэтому я до сих пор переживаю то, что было потеряно нами в 1789 году, с остротой, присущей большим личным утратам, а

1789 год остается для меня историческим событием *par excellence*. Это определило мое отношение к прошлому; в каком-то смысле эта книга - попытка примириться с болью и отчаянием, которые у меня по-прежнему вызывает 1789 год.

Разумеется, я вполне осознаю, что это моя личная особенность и что такое отношение к прошлому разделяют немногие. С другой стороны, разве *История* не появилась на свет из разрыва, осуществленного Великой революцией, с детскими годами Запада, какими был старый порядок? Разве *История* в современном виде - не отпрыск злосчастного союза между прошлым и настоящим, отпразднованного в 1789 году.-'

Возможно, мне будет позволено еще одно чувственное излияние. Не является ли История чем-то таким, что есть преимущественно у нас в континентальной Европе, прошедшей через Французскую революцию и ее последствия, и тем, чего, очевидно, нет в англосаксонских странах, где в поведении людей и в политике по-прежнему жив старый порядок?

Мы, континентальные европейцы, принадлежим к фундаментально *nojd.tCM'*, историческому периоду, что обусловлено всеми теми беспрецедентными несчастьями, которые выпали на нашу долю за два века, прошедших с 1789 по ;98У юд.

Но «поздний» здесь, безусловно, не означает «более сов реме! :нмк» !;ли «лучший». Скорее наоборот - о чем говорят прошедшие две мировые гойны, возможность третьей и Холокост. Правда, Французская революция дала нам социал-демократию, или, вернее, чувство моральной причастности к судьбе сограждан, которым в жизни повезло меньше нашего: его почти не встретишь в США. Но революция также дала нам Гитлера и коммунизм, и постоянную угрозу, что в любой момент они вернутся. Наш континент находится под травматическим воздействием своего ужасного прошлого

и поворачивается спиной к будущему, что выражается в беспомощности Европейского союза - института, символизирующего наши попытки преодолеть мрачное прошлое. Иначе говоря, Бауман в целом был прав в своей оценке современности, данной им в работе «Современность и Холокост». Но он забыл упомянуть, что есть современности: та, что прошла через опыт 1789 года, и другая, его не

587

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

имевшая. И отношения между ними не лишены странной иронии: можно сказать, что нынешнее первенство США есть конечная, хотя и запоздалая победа старого порядка над революцией. Как бы то ни было, в обозримом будущем пропасть между ними не исчезнет. Тем более что ментальный разрыв между англосаксонскими странами и континентальной Европой со временем лишь углубляется, и тем более что налицо удивительный парадокс: более «современный», постреволюционный вариант современности (т. е. континентальная Европа) в меньшей степени ориентирован в будущее, нежели вариант «старого порядка» (т. е. США). Поэтому я полагаю, что эта книга будет иметь более странное звучание для англосаксонского, нежели для континентального уха. Исторический опыт, куда входит и опыт безвозвратной культурной утраты, значительно ближе к тому, как жители континентальной Европы ощущают свое прошлое, нежели к тому, как англосаксы воспринимают свое. Но если мы ограничим наше поле зрения континентальной Европой, то здесь имеется еще более изумительный парадокс. Формирование западного исторического сознания оказалось делом одного десятилетия. Оно возникло между 1790 и 1800 годами в размышлениях и работах Гердера, Канта, Шиллера, Гете, Фихте, Клопштока, Новалиса, Шлегелей и трех сердитых молодых людей из Тюбингенского духовного училища: Гегеля, Гёльдерлина и Шеллинга. До 1790 года все возможности еще оставались открытыми, а после 1800 года ничего существенного не было добавлено к матрице западного исторического сознания. Но почему это произошло в Германии, самой отсталой стране Европы? Точнее, почему этого не произошло во Франции, где Великая революция разверзла куда более пугающую пропасть между миром настоящего и прошлым, нежели те, что уже были известны Западу? Задавая этот вопрос, мы уже на него отвечаем. Новое историческое сознание возникло и во Франции. С ним мы можем связать имена Константа, Баранта, Ламартина, Гизо, То-квивия (а в Англии - Карлейля). Но *это* историческое сознание сильно отличалось от германского: в основном это было историческое сознание *участников*, тогда как с ним соперничало немецкое историческое сознание *наблюдать лей* или *зрителей*. Иначе говоря, хотя французские авторы (и одновременно крупные политики!) писали поколение спустя после немецких мыслителей, они все еще ощущали себя потенциальными участниками возвышенной трагедии Великой революции. Лишь со смертью Мишле, ее последнего великого протагониста, германский вариант зрительского исторического сознания окончательно возобладал над своим французским соперником и завоевал всю континентальную Европу. Он даже проник в англосаксонский научный мир, хотя и не достиг там глубинных пластов сознания. Да и какая польза от зрительского исторического сознания такой мощной гегемонии, как (современные) США?

26. Carrard P. Poetics of the New History. French historical discourse from Braudel to Chartier. Baltimore and London, 1992. P. 99.

27. Таким образом, эта книга не является публичным отречением от всего того, что было мной написано по поводу исторической истины и, конкретно, по поводу выбора критериев для определения адекватности нарративных репрезентаций прошлого. Просто здесь обсуждается другая тема.

28. «Allmahlich hat sich sich mir herausgestellt, was jede grosse Philosophic bisher war: namlich das Selbstbekenntnis ihres Urhebers und eine Art ungewollter und

588

ПРИМЕЧАНИЯ

unvermerkter memoires; insgleichen, dass die moralischen (oder unmoralischen Absichten in jeder Philosophic den eigenlichen Lebenskeim ausmachen, aus dem jedesmal die ganze Pflanze gewachsen ist». Nietzsche F. *enseits von Gut und Bose* / Friedrich Nietzsche Werke III. Herausgegeben von Karl Schlechta. Frankfurt am Main, 1983. [Цит по: Ницше Ф. По ту сторону добра и зла / Пер. Н. Полилова // Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Казус Вагнер. Антихрист. Ессе Ногпо. Минск - М.: «Харвест», АСТ, 2000. С. 11. - Прим. перев.]

29. «In jeder Philosophic gibt es einen Punkt, wo die "Überzeugung" des Philosophen auf die Bühne tritt: oder, um es in der Sprache eines alien Mysterium zu sagen: adventavit asinus, pulcher et fortissimos». См.: Nietzsche F. Op. cit., К. 8. [Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С. 13. - Прим. перев.]

30. Tocqueville A. de. The Old Regime and the French Revolution. NY, 1955. P. 9. (Ток-виль А. де. Старый порядок и Революция. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 15. - Прим. перев.)

31. Более подробное изложение этого тезиса см. в моем эссе о Токвиле (Ankersmit F.R. Aesthetic politics: political philosophy beyond fact and value. Stanford, 1997. P. 332-336).

32. Чувство скуки имеет парадигматическое выражение в том, что именуется «демоном полдня». В южных странах в полдень предметы воссоединяются со своими тенями: возможно, что это пробуждает в нас сознание объективной природы реальности, недоступное тогда, когда предметы перемешаны со своими тенями. См.: Kukri R. The Demon of noon tide...

33. Bal M. Quoting Caravaggio. Contemporary an, preposterous history. Chicago, 1999. P. 241.

34. Scruton J. The aesthetics of music. Oxford, 1997. P. 121.

35. Crivwther P. The Kantian sublime. From morality to art. Oxford, 1991. P. 56.

36. Loos A. Ornament und verbrechen / Trotzdem. Vienna, 1982. S. 78 (и далее).

37. Kykwert J. Ornament ist kein Verbrechen. Architektur als Kunst. Cologne, 1983. S. 109.

38. Gadamer H.G. Wahrheit und Methode. Tübingen, 1960. S. 151. [Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: «Прогресс», 1988. С. 208-209. - Прим. перев.]

39. Bauer N. Rocaille. Zur Herkunft und zum Wesen eines Ornament-Motivs. Berlin, 1962. Иллюстр. 1.

40. Гротеск в искусстве и в литературе можно определить как «неразрешимое столкновение несовместимостей в произвел», нии и е порождаемой им реакции» (Thomson P. The grotesque. Norfolk, 1971. P. 27). Уже Витрувий определил следующие весьма актуальные в нашем контексте свойства гротеска: «Но те, что раньше воспроизводили по образцам действительных вещей, теперь отвергают из безвкусыя. Ибо штукатурку расписывают преимущественно уродствами, а

не определенными изображениями подлинных вещей: вместо колонн ставят каннелированные тростники с кудрявыми листьями и завитками, вместо фронтонов - придатки, а также подсвечники, поддерживающие изображения храмиков, над фронтонами которых поднимается из корней множество нежных цветков с завитками и без всякого толка сидящими на них статуэтками, и еще стебельки с раздвоенными статуэтками, наполовину с человеческими, наполовину со звериными головами. Ничего такого нет, не может быть и не было. Как же, в самом деле, можно тростнику поддерживать

589

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

крышу, или стебельку, такому тонкому и гибкому, поддерживать сидящую на нем статуэтку, или из корней или стебельков вместо цветов вырасти раздвоенным статуэткам?» [*Витрувий. Десять книг об архитектуре / Пер. с лат. ФА Петровского. М.: УРСС, 2003. С. 129. - Прим. перев.*] Пит по: *Kayser W. The grotesque in art and literature. Bloomington, 1963. P. 20. О ренессансном гротеске и особенно о чрезвычайно влиятельной концепции гротеска Пирро Лигориосм.: Summers D. Michelangelo and the language of art. Princeton, 1981. P. 496-497.*

41. *GoethfJ.W. von. Reinecke Fuchs. Zeichnungen von WJlhelm von Kaulbach. Stuttgart, n.d. S. 1.*

42. Из этого, любопытным образом, следует, что логически невозможное тоже может быть изображено.

43. *Bauer N. Op. cit. 45.*

44. *Ibid.*

45. *Shapiro M. On some problems in the semiotics of visual art: field and vehicle in image-signs / Semiotica I. 1969. P. 224-225.*

46. Об этой особенности гравюры Бауэр не упоминает.

47. *Pevsner N. Rococo art from Baravia. London, 1956. Иллюстр. 110.*

48. *Bauer N. Op. cit. Иллюстр. 45-*

49. О Мейссонье см. подробный труд: *FuhringP.J. Un genie du Rococo: Juste Aurele Meissonnier (1695-1750). Orfevre, dessinateur, architecte. Paris, 1994.*

50. Предшественником Эшера в игре с пространственными измерениями был Джамбаттиста Пираези со своими «Тюрьмами». Глубокое восхищение Эшера художниками, прототипически предворявшими рококо, хорошо известно. См., к примеру: *LockerJ.L. Het werk van M.C. Escher / De werelden van M.C. Escher. Amsterdam, 1975. P. 24.*

51. См., например: *Banks O.T. Watteau and the North. New York, 1977. Иллюстр. 102.* Если у Мейссонье орнамент становится частью репрезентируемой реальности, то здесь дерево, возвышающееся над влюбленной парой, представлено как орнамент. Таким образом, мы видим столь же двусмысленное соотношение между орнаментом и репрезентируемой реальностью, хотя Вагто использует его не так, как Мейссонье.

52- *Escher M. C. Oneindigheidsbenaderingen // De werelden van M.C. Escher / Ed. by J.L. Locher. Amsterdam, 1975. P. 40-44.*

53. Нет необходимости уточнять, что здесь я имею в виду концепцию игры, разработанную Хёйзингой в «Homo Ludens»: «Игра, временно и в ограниченном пространстве, в рамках нашего привычного мира образует свой, уникальный, закрытый мир, в котором игроки могут передвигаться в согласии с безусловными для них правилами, пока сами правила не возвратят им свободу». См.: *HuizingaJ. Homo Ludens / Verzamelde Werken 5. Haarlem, 1950. S. 5. [Ф. Анкерсмит дает цитату из «Homo Ludens» в своем переводе на английский. К сожалению, нам не удалось найти точное место, которое соответствует этой цитате в рус. изд.: Хёйзинга И. Homo Ludens. В тени завтрашнего дня. М.: «Прогресс-Академия», 1992. - Прим. ред.]*

54. *Bauer N. Op. cit. 38.*

55. *Ibid. 20-21.*

56. Это выражение уже использовалось Джонсом: *Jones O. The grammar of ornament. London, 1856.*

590

ПРИМЕЧАНИЯ

57. Объяснение см.: *WanerbergA. Urpflanze und Ornament. Pflanzenmorphologische Anregungen in der Kunsttheorie und Kunst von Goethe zumjugendstil. Helsinki, 1992.*

58. *RieglA. Problems of style. Foundations for a history of ornament. Princeton, 1993. P. 14.*

59. *Graevenitz G. von. Das Ornament des Blicks: über die Grundlagen des neuzeitlichen Sehens. Die Poetik der Arabeske und Goethes «West-östlichen Divan». Weimar, 1994. K. 2.*

60. *BauerN. Op. cit. 49.*

61. В качестве примера можно взять гравюру Берена, хотя при внимательном анализе в ней обнаруживаются некоторые отклонения от симметрии.

62. Было бы интересно услышать мнение математиков по поводу С-образного изгиба.

63. *Wersin W. von. Das elenientare Ornament und seine Gesetzlichkeit. Eine Morphologic des Ornaments. Ravensburg, 1940. S. 15.*

64. *Wersin W. Op. cit.*

65. Это, конечно, ироническая характеристика автора, гордо написавшего: «Ich schreibe nur für Menschen, die modernes Empfinden besitzen. Für Menschen die sich in Sehnsucht nach der Renaissance oder dem Rokoko verzehren, schreibe ich nicht». Цит. по: *Benjamin W. Erfahrung und Armut / Gesammelte Schriften ILL Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweggenhauser. Frankfurt am Main, 1977. S. 217. [См. по рус. изд.: «Я пишу только для людей, имеющих современное мышление... Для людей, которых снедает тоска по ренессансу или рококо, я не пишу». Бенъямин В. Опыт и скудость // Бенъямин В. Озарения. М.: Мартис, 2000. С. 265.]*

66. «Als die unterste Stufe liegen dem gesamten seelischen Leben die "Lebensgefimle" oder "Stimmungen" zugrundelegen. Sie stellen die einfachste und urspringlichste Form dar, in der das menschliche Leben seiner selbst - und schon immer in einer gefarbten Weise, mit einer bestimmt gearteten Wertung und Stellungnahme - inne wird». См.: *Bollnow O.F. Das Wesen der Stimmungen. Frankfurt am Main, 1956. S. 33.*

67. «Die tragende Grundlage des gesamten Seelenbens», но в то же время «das fluchtigste und Unbestandigste... was wir am seelischen Leben ktinnen». *Bollnow O.F. Op. cit. S. 57, 58.*

68. Хотя обе группы могут быть друг с другом связз.кы, как показывает Больше, пуская в ход музыкальную метафору:

«Если чувства и настроения в музыка 1Ъ-ной композиции образуют стабильный и однообразный *basso continue*, то эмоции представляют собой непрерывно меняющиеся и варьирующиеся мелодии, построенные на его основе» (*Bollnow G.F.* Op. cit. S. 36).

69. «Es erscheinen in den echten Gestimmtheiten überhaupt kein Ich, kein Gegenstand, keine Grenze zwischen Ich und Gegenstand. Man müsste im Gegenteil sagen: die Grenzen des Ichs verschwimmen und verschwinden in eigentümlicher Weise. Ich und Welt werden in em ungeteiltes Totalerleben eingebettet. Stimmung ist Ich- und Weltgefühl zugleich». Цит. по: *Bollnow O.F.* Op. cit. S, 41.

70. Ibid. Более подробно о связи музыки и «Stimmung» см.: *Spitzer L.* Classical and Christian ideas of World Harmony. Prolegomena to an interpretation of the word «Stimmung». Baltimore, 1963.

591

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

71. *Spengler O.* Der Untergang des Abendlandes. Volume I. München, 1923. S. 87. [*Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / Пер. К.А. Свасьяна. М.: «Мысль», 1993. Т. I. С. 214-215. - Прим. перев.]

72. Ibid. S. 117. Цит. по: *Шпенглер О.* Закат Европы. С. 243.

73. *Spengler O.* Der Untergang des Abendlandes. S. 78 [Ф. Анкерсмит цитирует Шпенглера в своем переводе на английский. Перевод этого места у

К.А. Свасьяна несколько отличается: «То, что выражается в мире чисел, но не в одной только научной формулировке, есть стиль души». См.: *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. М.: «Мысль», 1993. Т. I. С. 208. - Прим. ред.]

74. Описание машины см. в: *Count L.H.* «Teyler» 1778-1778. Studies en bijdragen naar aanleiding van het tweede eeuwfeest. Naarlem, 1978. P. 122-124.

75. Развитие этой темы см. в моей статье: «Invitation to Historians» в *Rethinking History. The Journal of Theory and Practice* 7. Winter 2003. P. 413-439.

Глава VIII Возвышенный исторический опыт

1. Я хотел бы выразить свою благодарность Иаапу ден Холландеру за его весьма ценные комментарии к первоначальной версии этой главы.

2. Но, возможно, нужно быть философом, чтобы оказаться способным на такую наивность. Ведь философ с его любовью к различениям будет утверждать, что понятие «забвение р» не предполагает с необходимостью знание этого р. Это просто операция, которая должна быть произведена над р, и ее значение как таковое не зависит от знания этого р. Поэтому нет противоречия между требованием забыть р и незнанием этого р. Но & обычной жизни понятие «забвение р» ясно указывает на р, поэтому, как это ни странно, мы не можем забыть р, если мы не знаем это р. И об этом, несомненно, идет речь в процитированном выше стихотворении Дикинсон.

Как показывает Элстер, это разграничение может быть сформулировано в терминах различия между внутренним и внешним отрицанием. Если мы имеем утверждение «S уверен в р», то его внутренним отрицанием будет «S уверен в не-р», в то время как его внешним отрицанием будет «это неправда, что

S уверен в р». Применительно к забвению различие, описанное Элстером, выглядит следующим образом: «L'oubli ou l'indifference est une negation externe, la simple absence de conscience de x, tandis que la volonte d'oublier requiert la conscience de l'absence de X, et done de x. Vouloir oublier, c'est comme si Ton se decidait a creer obscurite par la lumiere». См.; *Elster J.* Psychologic politique (Veayne, Zinoviev, Tocqueville). Paris, 1980. P. 82. [«Забвение или безразличие - это внешнее отрицание, простой недостаток осведомленности об x, в то время как желание забыть предполагает представление об отсутствии x и, следовательно, о самом x. Стараться забыть - это все равно что создавать темноту с помощью фонарика».] В том, что касается психологического анализа (столь же подробного, сколь и разочаровывающего) парадокса неспособности забыть то, что желательно забыть, см.: *ffassin E.W.* Limitations of the thought suppression paradigm as a model of obsessive intrusions and memory loss. Maastricht, 2000.

592

ПРИМЕЧАНИЯ

3. «Le commandement "oublie-le" exige un effort qui ne peut que graver dans la memoire l'object qu'on est suppose oublier». См.: *Ehter J.* Op. cit. P. 81.

4. Авторитетное изложение истории этого топоса представлено в работе: *Koselck R.* Historia magistra vitae. Uber die Auflosung des Topos im Horizom neuzeitlich bewegter Geschichte / Zur Semantik vergangener Zeiten. Frankfurt am Main, 1979.

5. «Demnach ist es der Aufgabe der Historic, das Wesen des Staates aus der Reihe fruheren Begebenheiten darzuthun und dasselbe mm Erkenntnis zu bringen, die der Politik aber nach erfolgtem Verstandnis und gewonnener Erkenntnis es weiter zu entwickeln und zu vollenden». См.: *Ranke L. von.* De historiae et politicae cog-natione atque discrimine oratio / Samtliche Werke. Band 24. Leipzig, 1872.

6. Современную версию этой точки зрения см. во влиятельных работах Хер-манна Люббе (Hermann Liibbe) и Йорна Рюзена (Jorn Riisen). В некоторых случаях я выражал с ней свое согласие. См., например, последнюю главу моей книги *Historical Representation* (Stanford, 2001).

7. Я намеренно сказал «могут стать» вместо «станут», поскольку знание идентичности является *необходимым*, но *недостаточным* условием для успешного действия. Ведь мы можем извлекать ошибочные или неадекватные правила действия из нашего знания о собственной идентичности. Например, кто-нибудь, зная о себе как о достаточно слабовольной личности, может неожиданно проявить неразумное упрямство, реагируя на поведение людей, которых он подозревает в намерении эксплуатировать его уступчивость. То же самое можно было бы сказать в связи с какими-нибудь государствами или народами.

8. *Ницше Ф.* Указ. соч. С. 165. Ср.: «Wo finden sich Taten, die der Mensch zu tun vermochte, ohne vorher in jene Dunstschrift des Unhistorischen eingegangen zu sein?». См.: *Nietzsche F.* Vom Nutzen und Nachteil der Historic fur das Leben. Stuttgart, 1970. S. 12, 13.

9. Там же. С. 162. Ср.: «Denkt euch das ausserste Beispiel, einen Menschen, der die Kraft zu vergessen gar nicht besasse, der verurteilt, uberall ein Werdendes zu sehen: ein solcher glaubt nicht mehr an seinen eigenes Sein, glaubt mehr an sich, sieht alles

in bewegenden Punkten auseinanderfließen und verliert sich in diesem Strom des Werdens». *Nietzsche F.* Op. cit. S. 9.

10. Там же. С. 163-164. Ср.: *Nietzsche F.* Op. cit. §. 10, 11.

11. Но, наверное, таким образом, историзм XIX века может предстать для нас в слишком благоприятном свете. Ведь, как мы убедитесь вместе с Гадамером в главе V, представители этого историзма (невольно) усвоили кантовский трансцендентализм, когда решительно исключили субъект исторического познания из череды исторических перемен. В самом деле, сторонники историзма моторизировали все за исключением самих себя - и именно это укрепило их уверенность в том, что объективное знание прошлого, в конечном счете, возможно. Однако, как становится ясно благодаря приведенной выше цитате из Ранке, мы получаем совершенно другую картину, когда переходим от субъекта исторического познания к коллективной индивидуальности нации, народа или государства. В этом случае тип исторического знания, который должен вдохновлять политическую деятельность, всегда полностью исторически контекстуализируется истористами. Следовательно, на том уровне - который и имеет в виду Ницше, когда критикует свойственное историзму-

593

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

му погружение в историю, - сторонники историзма были более последовательны, чем их суровый и раздражительный оппонент.

12. По поводу точки зрения, что «Базель» может рассматриваться как своего рода недостающее звено в цепи, связывающей Просвещение и немецкий историзм, см.: *Gossman L.* Basel in the age of Burckhardt. A study in unseasonable ideas. Chicago, 2000.

13. По крайней мере, так может показаться. По ходу этой главы мы увидим, что на самом деле все гораздо сложнее.

14. Возникает вопрос, что происходит с памятью, когда ее переводят в область бессознательного. Или, говоря более конкретно, чем сознательная память отличается от бессознательной. Бессознательная память, образно выражаясь, представляет собой пакет, который мы убираем на полку, не раскрывая его; в то время как сознательная память - это пакет, который мы раскрываем, чтобы посмотреть, что в нем содержится. Если говорить точнее, сознательная память прозрачна в отношении своего содержимого, в том смысле, что предметом памяти является не сама память, а то, что помнится, т. е. запечатленный в памяти опыт. Бессознательная же память - это просто память-1 (память о памяти) о памяти-2 (памяти как таковой), в которой действительное содержание памяти-2 остается неартикулированным. Отсюда мы можем понять парадокс, связанный с нашей неспособностью одновременно забыть и запомнить травматический опыт. Его не забывают, поскольку он приводит в действие память-1 о памяти-2; и все же его забывают в той мере, в какой он касается содержания памяти-2. И потому кажущееся противоречие между одновременным забыванием и вспоминанием можно вполне разрешить. Развернутый анализ разных уровней забывания см. в: *Elster J.* Op. cit. P. 74ff.

15. *Mannheim K.* Das konservative Denken / Wissenssoziologie. Neuwied am Rhein, 1970. S. 408-509. [Рус. изд.: *Манхейм К.* Консервативная мысль // *Манхейм К.* Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. С. 572-668. - *Прим. перев.*]

16. «Es sind viele antirevolutionäre Bücher für die Revolution geschrieben. Burke hat ein revolutionäres Buch gegen die Revolution geschrieben». *Novalis.* Blüthenstaub I. Heidenberg, 1953. S. 340. Новалис - псевдоним поэта Фридриха фон Харденберга.

17. Вообще говоря, можно согласиться с Больновым, который определяет реальность как область сопротивления нашим попыткам воссоединиться с тем, что распалось на мир субъекта и на мир объекта: «Es handelt sich in diesen Überlegungen darum, dass die Gewissheit einer Realität ausser dem Menschen grundsätzlich durch keine theoretischen Operationen zu gewinnen ist, sondern vor alien Untersuchungen des theoretische Verstandes in einer ursprünglichen Erfahrung des elementaren vitalen Lebens gegeben ist: Der Trieb nach Entfaltung und Ausbreitung des Lebens stösst auf etwas ausser ihm, an dem das Leben seine Grenze findet, auf einen Widerstand, deres hemmt und einschränkt. Und auf diese ursprünglichen Erfahrung des Widerstandes beruht dann spätere Gewissheit einer Realität ausser uns» [«Речь в этих рассуждениях идет о том, что в принципе нельзя достичь уверенности во внешней человеку реальности с помощью каких-либо теоретических построений. До всяких исследований теоретического ума эта уверенность уже присутствует в первоначальном опыте простейшей жизни: стремление жизни к развертыванию и расширению наталкивается на нечто внешнее ему, где жизнь обретает свои границы, наталкивается на сопро-

594

ПРИМЕЧАНИЯ

тивление, которое сдерживает и ограничивает его. И вся позднейшая уверенность во внешней нам реальности покоится на этом первоначальном опыте сопротивления». См.: *Bottnow O.F.* Op. cit. S. 112, 113. Эта травма рождения окрашивает в свои цвета весь человеческий опыт и существование.

18. Достаточно странное желание. Одновременно естественное и извращенное. Вспомните платоновскую историю о происхождении полов, фрагмент из которой я использовал в качестве эпиграфа к этой книге. Можно было бы сказать, что сексуальное желание является одновременно естественным - как желание слиться с представителем противоположного пола - и извращенным в смысле упразднения или преодоления сексуальных различий, которых можно было бы ожидать от такого соединения. Похожий сюжет можно было бы рассказать и по поводу самой Истории: мы живем в образовавшейся с 1789 г. расщелине между настоящим и прошлым и поэтому пишем историю. Однако историописание полностью так и не освободилось от желания упразднить эту расщелину с помощью письма.

19. Я вернусь к этому пункту в конце главы, когда речь пойдет о мифе.

20. «Früher galten die Gesetze unbedingt, die menschliche Individualität stand in Einheit mit dem Allgemeinen. Die Gotter ehren, für das Vaierland sterben, war ein allgemeines Gesetz, und jeder erfüllte den allgemeinen Inhalt ohne Untersuchung. Da aber ging der Mensch in sich, fing an zu forschen, ob er sich dem Inhalt fügen wollte und musste. Dieser erwachte Gedanke brachte den Gottern Griechenlands und der schonen Sittlichkeit den Tod. Das Denken erscheint also hier als das Prinzip des Verderbens, und zwar des Verderbens der schonen Sittlichkeit; denn indem es sich affirmativ weiss, stellt es Vernunftprinzipien auf, die in einem wesentlichen Verhältnisse zur vorhandenen Wirklichkeit und im Gegensatz gegen die beschränkende Sitte stehen... Die Griechen wussten wohl was sittlich war in jeder Beziehung; aber das der Mensch dies in sich suchen und aus sich finden müsste, das ist der Standpunkt des Sokrates... Sokrates hat die Innerlichkeit des Menschen zu seinem Bewusstsein gebracht, so dass in dem Gewissen d&s Mass des Rechten und Sittlichen aufgestellt wurde. Darin lag der Gegensatz des

bisherigen Sittlichen zu dem der folgenden Zeit; die friihere Griechen hatten kein Gewissen. Sokrates ist als moralischer Lehrer beriihmt; in Wahrheit aber ist er der Erfindler der Moral. Er hat den Gedanken als das Hochste, als das Bestimmende ausgesprochen. Sittlichkeit haben die Griechen gehabt; aber welch. moralische Tugenden, Pflichten usw. der Mensch habe, das wo ke sic SokraieE lehren». См.: *Hegel G. W.F. Vorlesungen uber die Philosophie der Weltge-,ch:chte*. Band TI-IV. I'-elix Meiner Verlag: Hamburg, 1976. S. 644.

21. «Nachher hat das Athenische volk das Urteil bereui, und auch das war gehorig. (...) Sie sahen ein, dass sie ebenso mitschuldig oder freizusprehen seien, weil das Prinzip des Sokrates bei ihnen schon feste Wurze! gafasst habe, schon ihr eigenes Prinzip geworden sei, namlich das Prinzip des Subjectivita't». Ibid. S. 646.

22. Неизменно пронизательный Мишле, судя по его дневниковой записи от 1841 г., уже догадывался о значении такого отношения к прошлому: «Чтобы быть собой в полной мере, человек должен перестать быть собой. Он должен умереть, должен пережить метаморфозу». Цит. по: *ToltebeekJ. -Renaissance» and «fossilation»: Michelet, Burckhardt, and Huizinga / Renaissance Studies 15. № 3. 2001. P. 360, 361.*

595

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

23. *Бёрк Э.* Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного / Перевод Е.С.- Лагутиной. М.: Искусство, 1979. С. 159; *Burke E.* A philosophical inquiry into sublime and beautiful. Oxford, 1992. P. 123.

24. Эй)« A Shell shock, Janet, and the question of memory // Tense past. Cultural chapters in trauma and memory / Eds. by P. Antze and M. Lambek. New York, 1996. Клиническое определение диссоциации см. в: *Cardena E.* The domain of dissociation // Dissociation. Clinical and theoretical perspectives / Eds. by

SJ. Lynn and J.W. Rhue. New York, 1994: «В широком смысле, "диссоциация" значит просто то, что два или более ментальных процесса или содержания не связаны или не интегрированы. Обычно предполагается, что эти диссоциированные элементы должны быть включены в сознание, память или идентичность». Уже в восьмидесятых годах XIX века Пьер Жане много писал о том, как травматический опыт может приводить к диссоциации (или «desegregation» [«дезагрегации»/«расщеплению»] (*франц.*) - *Прим. перев.*], как он ее называл) памяти о травме и нормальной памяти. См. также: *Leyz R.* Trauma: a geneology (Chicago, 2000) и плодотворную дискуссию о травме и об опыте в: *Caruth C.* Unclaimed experience. Trauma, narrative, history (Baltimore, 1996).

25. Конечно, будучи экзистенциалистом, Сартр формулирует в онтологических терминах то, что здесь обсуждается в терминах эпистемологических. Но нужно также добавить, что онтологическое определение возвышенного было бы совсем непросто себе представить.

26. Поскольку высказывания, определяющие логический позитивизм, совершенно не удовлетворяют критериям того, что, с точки зрения самого логического позитивиста, следует считать осмысленным утверждением. Таким образом, логический позитивизм является нонсенсом, если оценивать его по его же собственным стандартам.

27. См. мою работу «Burke and historicism» в *AnkersmitF.R.* Political representation. Stanford, 2001.

28. См. также примечание 11.

29. *Hugo V.* Oeuvres Completes. Vol. XIII. Quatre-vingt treize. Paris, s.d. P. 419:

«...! sentait en lui quelque chose comme ce qu'eprouve l'arbre ou on l'arrache de sa racine» [«Он все равно чувствовал нечто сходное с тем, что должно испытывать дерево в ту минуту, когда его рубят под корень». См.: *Гюго В.* Девяносто третий год // *Гюго В.* Собр. соч. в шести томах. М.: Правда, 1988. Т. 6. С. 336. - *Прим. перев.*]. Ницше случалось использовать ту же метафору в описании того, что он называл «критической историей»: «Dann wird seine Vergangenheit kritisch betrachtet, dann greift man mil dem Messer an seine Wurzeln, dann schreitet man grausam fiber alle Pietaten hinweg» (*Nietzsche F.* Vom Nutzen und Nachtheit der Historic. S. 33) [«Тогда прошлое ее подвергается критическому рассмотрению, тогда подступают с ножом к ее корням, тогда жестоко попираются все святыни». См.: *Ницше Ф.* Указ. соч. С. 178. - *Прим. перев.*]. Учитывая отмеченное выше различие между Ницше и Гегелем, интересно обратить внимание на то, что Ницше открыто говорит здесь об освобождении от своих корней и не представляет его таким делом, к которому нас может побуждать история. Очевидно, это вновь свидетельствует о том, насколько Ницше (в отличие от Гегеля и представителей историзма) предрасположен к тому, чтобы помещать самость в позицию трансцендентального его, которое находится за пределами истории.

596

ПРИМЕЧАНИЯ

x() ..Die Objektbesetzung envies sich als wenig resistant, sie wurde aufgehoben, aber die freie Libido nicht auf ein anderes Objekt verschoben, sondern ins Ich zuruick-eezoeen. Dort fand sie aber nicht eine beliebige Verwendung, sondern diente dazu, eine *Identifizierung* des Ichs mit dem aufgegeben Objekt herzustellen. Der Schatten des Objekts fiel also auf das Ich, welches nun von einer besonderen Instan/ wie ein Objekt, wie das verlassene Objekt beurteilt warden konnte». См.: *Freud S.* Trauer und Melancholic / Studienausgabe Band III. Psychologic des Unbewussten. Frankfurt am Main, 1982. S. 203. [Русский перевод по изданию: *Фрейд З.* Печаль и меланхолия // *Фрейд З.* Психология эмоций. М.: Издательство МГУ, 1984. С. 203-211. - *Прим. перев.*]

31. «Erst muss das Herz der Welt brechen, ehe ihr hoheres Leben vollkommen offen-bar wird. Die Versohnung ist deshalb zuerst nur im abstrakten Gedanken: so hat Sokrates sie erfasst. Aber sie inusste dann erst noch im Ceiste geschehen». См.: *Hegel G, W.F. Op. cit.S. 647.*

32. Этот гегелевский подход весьма отчетливо присутствует в утверждении Артура Данто о том, что представляет собой исторический период как таковой: «...И нечто подобное верно и по отношению к историческому периоду, рассматриваемому как отдельная сущность. Он является периодом с точки зрения историка, который видит его со стороны; для тех, кто жил в этом периоде, он оказался бы просто образом привычной жизни. И если их потом спросят, на что была похожа эта жизнь, они будут отвечать со сторонней позиции, с позиции историка. Находясь внутри жизни, нельзя было дать на это никакого ответа; это было просто прошлое. Поэтому к тому времени, когда представители периода будут способны дать ответ в терминах, устранивающих историка, период уже выставит свою внешнюю поверхность и в этом смысле будет завершен как период». См.: *Danto A.* The Transfiguration of the Commonplace. Cambridge, Mass., 1983. P. 207.

33. «Wenn also das Bestehende in seiner Aufbsung empfanden soil und empfunden wird, so muss dabei das Unerschopfte und Unerschopftliche, der Beziehungen und Krafte, und jene, die Auflosung, r.iehr durch diese empfunden werden, als umgekehrt, denn aus Nichts wird nichts (...). Aber das Mogliche, welches in die Wirklichkeit tritt, indem *die Wirklichkeit sick an/lost*, dies wirkt, und es bewirkt sowohl die Einfundung der Auflosung als die Erinnerung des Aufiosten» (курсив Гельдерлина). См.: *Holderlin F.* Das Werden in vergehen / Samtliche Werke. Herausgegeben von Fricdrich Beissner. Frankfurt am Main, 1961. S. 1004.

34. «Die Auflosung durch den Gedanktn ist mm notwendi.; zugleich das Hervorgehen einen neuen Prinzips. Der Gee a Ac als Allgemeinep ist auflosend; in diesem Auflösen ist aber in der Tat das vorhergehende Prinzip erhalten, nur nicht mehr in seiner

ursprünglicher Bestimmung vorrunden. Das allgemeine Wesen ist erhalten, aber seine Allgemeinheit ist als solche herausgehoben worden». См.: *Hegel G.W.F.*, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Band 1. Die Vernunft in der Geschichte. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1970. S. 165.

35. *White H.* Metahistory. The historical imagination in the nineteenth century Europe. Baltimore, 1973. P. 117. [Ваим Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века / Пер. Е.Г Трубиной и В.В. Харитоновна. Екатеринбург: Изд-во Урал, ун-та, 2002. С. 146. - Прим. перев.]

• «Но есть еще один способ, с помощью которого можно охватить множество вещей в качестве элементов единого комплекса конкретных отношений.

597

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

С помощью этого способа мы видим сразу самые разные образы и аллюзии, содержащиеся в одном стихотворении, или комбинацию влияний, мотивов, убеждений и устремлений, которые объясняют конкретный исторический поступок. Все это не частные случаи некоей теории, но узлы конкретных отношений, благодаря которым мы понимаем самих себя и других, и поэтому можно сказать, что здесь имеет место своего рода *конфигурационное* понимание». См.: *Mink L.O.* Modes of comprehension and unity of knowledge // Historical understanding / Ed. by Brian Fay, Eugene O. Golob and Richard T. Vann. Ithaca and London, 1987. P. 39.

37. *Danto A.C.* The Transfiguration of the Commomplace. Cambridge, Mass., 1983. P. 206.

38. Ibid.

39. *Danto A.C.* Narration and Knowledge. New York. 1985. P. 339.

40. В связи с этой темой см. также мою работ): Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language.

Dordrecht/Boston, 1983. P. 137, 138. [См.: *Анкерсмит Ф.* Нарративная логика. Семантический анализ языка историков.

М.: Идея-Пресс, 2003. С. 197-198. -Прим. перев.]

41. *Banville, J.* Eclipse. London, 2000. P. 32, 33. Напрашивается сравнение этого фрагмента с известным «Письмом лорда Чэндоса» Гуго фон Гофманстала, в котором автор описывает то, как недоверие к возможностям языковой репрезентации может сообщить опыту силу возвышенного разоблачения мира. См.: *Hofmannsthal H. von.* Kin Brief // Samtliche Werke. Vol. XXXI / Herausgegeben von Ellen Ritter. Frankfurt am Main, 1991. S. 45-56.

42. Данто никогда специально не затрагивал тему возвышенного применительно к искусству, но он очень близко подходит к ней в своих размышлениях о «волнующем искусстве» («disturbatory art»). См.: *Danto A.C.* The Philosophical Disenfranchisement of Art. New York, 1986. 123 ff. Для нас здсп. особенно интересно, что «актриса, вызывающая волнение, стремится превратить свою публику в нечто до-театральное, в тело, которое связано с ней какими-то более магическими, более волшебными (transformaoual) 01-ношениями, нежели это позволяют театральные условия. И она старается достичь этого с помощью преобразования себя, которое состоит в разрушении охранительной и напрочь разобщающей атмосферы театральной дистанции и в установлении контакта с реальностью" (The Philosophical Disenfranchisement. P. 131).

43. *Danto A.C.* Narration and Knowledge. P. 327.

44. Ibid. P. 289.

45. *Danto A. C.* The Philosophical Disenfranchisement. New York, 1985. P. 205.

46. Понятие идентичности является еще одним ярким примером того, как метод работы с неотличимыми элементами (который Данто столь блестяще и эффективно применяет в своем анализе «коробок Брилло» Энди Уорхола) может быть полезен для разрешения одной из наиболее трудных и упрямых философских проблем. Между личностью *до* и после получения того опыта, который находится здесь в центре внимания, может не быть никакого отчетливого различия. И все-таки это помогает нам прояснить понятие идентичности. В связи с обсуждением метода работы с неотличимыми элементами см. мою статью: Danto on representation, identity and indiscernibles / History and Theory. Theme Issue 37: Danto and his critics. 1998. P. 44-71.

598

ПРИМЕЧАНИЯ

47. См., например: *LaCapra D.* History and memory after Auschwitz (Ithaca and London, 1998) и *LaCapra D.* Writing history, writing trauma (Baltimore, 2001).

48. Токвиль ненавидел демократию, или, лучше сказать, боялся ее. Но в то же время он осознавал и то, что демократия - это наша неотвратимая судьба, и го, что Создатель и Спаситель сделал равенство наивысшей исторической целью человечества.

49. Великие кризисы западной цивилизации часто вынуждали переопределить ее отношение к своему прошлому и требовали от исторического сознания и от исторических сочинений соответствовать этому новому отношению. Однако в том, что касается Холокоста, у нас до сих пор не сформировалось никакого нового исторического сознания и не появилось никакого нового рода исторических сочинений. Какой же вывод мы должны сделать о том, насколько глубоко затронул Холокост западное историческое сознание? См. об этом: *Runia E.* Walerloo, Verdun, Auschwitz: cle liquidate van het verleden. Amsterdam, 1999. 9 ff.

50. «Schliesslich kann die Störung der Beziehung zwischen Ich und Welt auch als Spakung des Ich (in erne beobachteide und in eine erlebende Instanz) her-vorireten: "Es bildet sich tin /-weites Ich. Ich sehe mich dann so, als wenn man sagt: ich sehe mich noch wie darnals...". Hier wird also em Teil des Ich gewis-sermassen exterritorialisiert, wird zu einem Stuck Aussenwelt. (...) Wir sehen das Gemeinsame von Depersonalisation und Derealisation in der Isolierung des Ich, in der Erschwerung seiner Kommunikation mit der Aussenwelt, in der Abgeschiedenheit der Welt. Das wird vollendes deutlich, wenn man das Depersonalisations-Syndrom mit dem Zwangs-Syndrom vergleichr. Beiden gemeinsam ist die Einsicht in das Krankhafte, Unsinnige und Widerspruchsvolle ihres Erleben, beide sind Reflexionskrankheiten, maladies de doute. (...) Der Zwangskrafte leidet durch sein an der Welt Ausgeieifertsein, an der "Bessessenheit" von der Welt, wa'rend sich der Depersonaliesierte von der Welt abgeschieden fühlt, sich nach der Realitat, nach Kontakt mit der Wirklichkeit sehnt». См.: *Meyer J.E.* Die Entfremdun»s-Erlebnisse. Ueber Flerkunft und Entstehungsweisen der Depersonalisation. Stuttgart, 1959. S. 4, 5.

51. *Guiccardini F.* History of Italy // Historians at Work, Volume II / Eds. by P. Gay and V.G. Wexler. New York and London, 1972. P. 50, 61.

52. Здесь я отсылаю читателя к замечанию Козеллстси. приведенному мной в начале главы IV.

53. Пруст М. Обретенное время / Пер. А. См спетой. СПб.: Амфора, 2001.

C. 226-227. Ср.: «Les idées sont des succédanés des chagrins; au moment où ceux-ci se changent en idées, ils perdent une partie de leur action nocive sur notre cœur, et même, au premier instant, la transformation elle-même dégage subitement de la joie. Succédanés dans l'ordre du temps seulement, d'ailleurs, car il semble que l'élément premier en soit l'idée, et le chagrin, seulement le mode selon lequel certaines idées entrent d'abord en nous. Mais il y a plusieurs familles dans le groupe des idées, certaines sont tout de suite desjoies». См.: Proust M. A la recherche du temps perdu. Vol III. Texte établi et présenté par Pierre Clarac et André Ferre. Bibliothèque de la Pléiade. Paris, 1954-1962. P. 906.

54. Greenblatt S. Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare. Chicago and London, 1980. P. 174, 175.

599

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

55. Я специально пользуюсь этим теологическим понятием, чтобы можно было говорить о религиозных истоках современной науки и исторического знания.

56. Turner V. Myth and symbol // International Encyclopedia of the Social Sciences. Vol 9 / Ed. by D. Sills. New York, 1968. P. 576.

57. Ibid.

58. Как настаивал Гегель, историю здесь нужно брать в обоих смыслах: *historic, remmgestarum* и *resgestae*. См.: Hegel G.W.F. Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Band I. S. 164. [См. также: Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993. С. 109. - Прим. перев.]

59. В работе «Печаль и меланхолия» Фрейд различает два способа обращения с утратой: печаль, внутри которой утрата преодолевается, и меланхолию, которая никогда по-настоящему не справляется с ней, из-за чего утрата становится вневременной.

60. «Das schöne, faule Sieden, der der Geschichte abgestorben ist und als stilles, wud-erbares Grabmonument mich Modernitätsmüden mit seiner altertümlichen Schauer erfrischen soll». Цит. по: Wenzel J. Jacob Burckhardt in der Krise seiner Zeit. Berlin, 1967. S. 75.

Эпилог Руссо и Гёльдерлин

1. Этот эпилог следует читать вместе с моей статьей: The ethics of history: From the double binds to experience / History and Theory 43 (Theme issue). 2004.

2. «Wir durchlaufen alle eine exzentrische Bahn, und es ist kein anderer Weg möglich von der Kindheit zur Vollendung. Die selige Einheit, das Sein, im ein?i-gen Sinne des Worts, ist für uns verloren und wir mussten es verlieren, wenn wir es erstrebten, erringen sollten. Wir reißen uns los vom friedlichen "Hen kai Pan" der Welt, um es herzustellen, durch uns selbst». См.: Holderlin F. Hyperion. Die vorletzte Fassung / Samtliche Werke. Herausgegeben von Friedrich Beissner. Frankfurt am Main, 1961. S. 717. [Отрывок из предисловия к т. н. предпоследней редакции романа «Гиперион» приводится по изд.: Гельдерлин Ф. Гиперион. Стихи. Письма. М., 1988. С. 37 {пер. Н.Т. Беляевой}. - Прим. перев.]

3. Horowitz A. Rousseau, Nature and History. Toronto, 1987. P. 127.

4. Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о неравенстве // Руссо Ж. Ж. Исповедь. Прогулки одинокого мечтателя. Рассуждение о науках и искусствах. Рассуждение о неравенстве. М., 2004. С. 724 (цитата приведена в пер. А.Д. Хаютина).

5. Horowitz A. Op. cit. P. 69.

6. "...la nuit s'avançait. J'aperçus le ciel, quelques Voiles, et un peu de verdure. Cette première sensation fut un moment délicieux. Je ne me sentais encore que par là. Je naissais dans cet instant à la vie, et il me semblait que je remplissais de ma légère existence tous les objets que j'apercevais. Tout entier au moment présent je ne me souvenais de rien; je n'avais nulle notion distincte de mon individu, pas le moindre idée de ce qui venait de m'arriver; je ne savais ni qui j'étais, ni où j'étais; je ne sentais ni mal, ni crainte, ni inquiétude. Je voyais couler mon sang comme j'aurais vu couler un ruisseau, sans songer seulement que ce sang m'appartient en aucune sorte». См.: Rousseau J.J. Les rêveries du promeneur solitaire.

600

ПРИМЕЧАНИЯ

taire. Paris: Gallimard, 1972. P. 48 (цитата дана в пер. Д.А. Горбова: Руссо Ж.-Ж. Указ. соч. С. 586).

7. «...d'un bonheur suffisant, parfait et plein, qui ne laisse dans l'âme aucun vide qu'elle sente le besoin de remplir». См.: Rousseau J.J. Op. cit. P. 101 [рус. пер.: Руссо Ж.-Ж. Указ. соч. С. 621. - Прим. перев.]

8. См. об этом: Herman M. The politics of authenticity. New York, 1970.

9. «...la société naissante fit place au plus horrible état de guerre: le genre humain, avili et désolé, ne pouvant plus retourner sur ses pas, ni renoncer aux acquisitions malheureuses qu'il avoit faites, et ne travaillant, qu'à sa honte, par l'abus des facultés qui l'honorent, se mit lui-même à la veille de sa ruine». См.: Rousseau J.J. Discours. Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes / Du contrat social etc. Paris, 1962. P. 77 [цитата приведена в пер. А.Д. Хаютина; см.: Руссо Ж.-Ж. Указ. соч. С. 753. - Прим. перев.]

10. «...il serait triste pour nous d'être forcés de convenir que cette faculté distinctive et presque illimitée est la source de tous les maux de l'homme» (Rousseau J.J. Inégalité. P. 48. Ср.: «Было бы печально для нас, если бы мы вынуждены были признать, что эта отличительная и почти неограниченная способность человека [способность к совершенствованию. - Ф. А.] есть источник всех его несчастий» [Руссо Ж.-Ж. Указ. соч. С. 723. - Прим. перев.]

11. См. главу III моей книги Political Representation (Stanford, 2002).

12. Таким образом, работа Гельдерлина над этим романом занимает более половины всего срока его литературной деятельности. Кроме того, это единственный значительный текст, опубликованный им при жизни.

13. "...der Mensch (...) "reisst" sich vom der seligen Einigkeit "los". Diese Einigkeit kann man won! als eine Art "Zentrum", als Einigungspunkt alles Seins ansehen. Der zum Bewusstsein erwachende Mensch fällt vom diesen Zentrum, dem "friedlichen Hen kai Pan der Welt" ab und findet eine Art Zentrum in sich selbst: die Exzentrizität spiegelt den Abfall des "bewussten Wesens von der unmittelbaren Zugehörigkeit zum Seinsganzen wider"*. См.: Ryan L. Holderlin's «Hyperion... Exzentrische Bahn und Dichterberuf. Stuttgart, 1965. S. 12.

14. «...die von der Natur gewährte Hilfe wirkt sich dahin aus, dass die exzentrische Bahn immer wieder von neuem in die einst verlorene "seelige Einigkeit" einmündet. Das geschieht etwa in jenen Augenblicken der ekstatischen Begeisterung, die sich im Verlauf des Romans so sehr haufen; die EVstasis ist als Ausser-sich-Sein ein Mitschwingen im Einssein "mit Allem, was lebt". Daraus ergibt sich eine weitere Konsequenz. Der aus seinem exzentrischen Streben zurückgewiesene Mensch kann zwar momentan in das "Zentrum" wieder auftauchen, nicht aber in in der "seelige Selbstvergessenheit" verharren - denn sonst müsste er seine Identität als bewusstes Wesen verlieren. Er kann also zwar in das Zentrum zurückklappen, muss aber jedesmal wieder der zentrifugalen Richtung seines Wesens folgen und die exzentrische Bahn wieder antreten». См.: Ryan L. Op. cit. S. 13-14.

15. «L'homme est né libre, et partout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, que ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux. Comment ce changement s'est-il fait? Je l'ignore. Qu'est-ce qui peut le rendre légitime? Je crois pouvoir résoudre cette question»

[«Человек рождается свободным, но повсюду он в оковах. Иной мнит себя повелителем других, что не мешает ему быть рабом в большей еще мере, чем они. Как совершилась эта перемена? Не знаю. Что может придать ей законность? Полагаю, что этот вопрос я смогу разрешить».

601

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

ПРИМЕЧАНИЯ

17

18

19

[Цит. по: Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре / Пер. А.Д. Хаютина и В.С. Алексеева-Попова // Руссо Ж.Ж. Трактаты. М.: Наука, 1969. С. 151-152. -Прим, перев.] Разумеется, «не знаю» Руссо следует понимать не буквально, а скорее в смысле «здесь не место обсуждать этот вопрос». Таким образом, я оставляю в стороне структурные особенности этого чрезвычайно сложного и изощренно выстроенного эпистолярного романа, понимая, впрочем, что этот аспект тоже весьма значим для теоретика истории. Это, разумеется, не значит, что «Гиперион» реалистичен так же, как исторический роман начиная с Вальтера Скотта. Напротив, события (в особенности те, что наложены в первом томе) здесь - скорее мечта, чем фрагменты достоверной реальности.

Ностальгическое оплакивание прошлого и вопрос о том, почему к опыту следует относиться более серьезно, чем сейчас делаем это мы, - проблемы, обсуждаемые в моей книге «History and topology» (Berkeley, 1994, 199 ff). Как показал недавно Джон Бордман, ностальгическое воспоминание о прошлом имело свои прецеденты в античной Греции. См.: Boardman J. The archaeology of nostalgia. How [he Greeks re-created their mythical past. London, 2003. . HelderKn F. Criechenland / Samtliche Werke. Frankfurt am Main, 1961. S. 145. Ср.: »В край Алкея и Анакреона / Низойти пути бы моему, / Там, среди героев Марафона, / В тесном я хочу уснуть дому! / Ах, последний этот плач умолкнет / О священной Греции моей, / Пусть же Парка ножницами шелкнет, / Сердцем я уже среди теней» (Гельдерлин Ф. Указ. соч. С. 265 / Пер. Д.В. Сильвестрова).

. Гельдерлин Ф. Указ. соч. С. 42-43 (пер. Е.А. Садовского). Ср.: «...wohl dem Mamie, dem ein bluhend Vaierland das Herz erfreut and starkt. Mir isi, als wiird ich in den Sumpfwurff geworfen, als schliiige man den Sargdeckel iiber mir /u, wenn einer an das meinige mich mahnt, und wenn mich einer einen Griechen nent. so wird mir immer, als schniirt'er mil dem Halsband eines Hnndes mir die Kchlc /u» (Holderlin F, Hyperion. Oder der Eremit in Griechenland / Samtliche Werkc. Herausgegeben von Friedrich Beissner. Frankfurt am Main, 1961. S. 491). Сходным образом Диотима далее рассуждает о редкой способности Гипериона видеть и понимать печали, разочарования и унижения времени, в котором он живет: «Очень редко бывает, что человек с первых же тагов в жизни так сразу, притом так полно и так глубоко, проникается судьбами своего времени и что чувство это неистребимо, ибо он не настолько толстокожий, чтобы попросту отмахнуться от этого чувства, по и не настолько слаб, чтобы дать ему выход в слезах» (Гельдерлин Ф. Указ. соч. С. 213). Ср.: «...es ist so selten, dass ein Mensch mil dem eisten Schritt ins Leben so mit Einmal, so im kleinsten Punkt, so schnell, so tief das ganze Schicksal seiner Zeit empfand, und dass es unaustilgbar in ihm heftet, dies Gefiihl, weil er nichl rauh genug ist, um es auszustossen, und nicht schwach genug um es aus ?n weinen» (Holderlin F. Op. cit. S. 612). Link]. Holderlin - Rousseau: inventive Riickkehr. Opladen, 1999. S. 179. Беллармина, адресата сорока пяти из шестидесяти составляющих роман писем (остальные пятнадцать - это переписка Гипериона с Диотимой), который в книге так и не появляется, никак не следует соотносить с кардиналом Роберто Беллармино (1542-1621), мрачным гонителем Галилея. Вольфганг Биндер убедительно доказал, что имя «Беллармин» правильнее толковать как "прекрасный германец": «"прекрасный" в том смысле, который в .этом

602

•*•&•

романе вкладывается в учение о прекрасном; "германец" - т. е. герой германцев Арминий, панегириков которому не счесть в литературе XVIII столетия». (Цит. по: Pankow E. Epistolary writing, fate, language // The solid leiter. Readings of Friedrich Holderlin / Ed. by A. Fioretos. Stanford, 1999. P. 158.) В связи с именем «Гиперион» следует помнить, что так звался отец солнца или же (в частности у Гомера) само солнце, движущееся («iön») надо всем («hyper»). Диодор Сицилийский превращает Гинериона в брата бога небес Сатурна, о верховном статусе которого Гельдерлин, сравнивая его с Зевсом, пишет в оде «Природа и искусство, или Сатурн и Юпитер» (Holderlin F. Samtliche Werke. Herausgegeben von Friedrich Beissner. Frankfurt am Main, 1961. S. 254-255).

Преклонение Гельдерлина перед Сатурном рассмотрено в: Otto W.F. Der Griechische Gottermythos bei Goethe und Holderlin. Berlin, 1939. 13 ff. Все это характерно указывает на тесную связь Гипериона с Аполлоном, греческим богом, которого Гельдерлин особенно чтит. Наконец, имя «Диотима» означает «страшащаяся Бога» (скорее Зевса) и, конечно же, отсылает к той Диотиме, которая учила Сократа тайнам любви в диалоге Платона «Пир».

25. Между состоянием духа Гипериона, возвратившегося в Грецию из Европы, и настроением Боеция, по воле Теодориха Великого заключенного в темницу и пишущего свою знаменитую книгу, есть несомненная параллель.

26. Гельдерлин Ф. Указ. соч. С. 107. Ср.: «...und du, du hast mir den Weg gewiesen! Mit dir begann ich. Sie sind der Worte nicht wert, die Tage, da ich dich noch nichl kannte - O Diotima, Diotima, himmlisches Wesen!» (Holderlin F. Hyperion. S. 537).

27. «После Мизистры» Гиперион пишет Диотиме следующее: «Я колебался, боролся. Но в конце концов пусть будет так. Я понял, что нужно сделать, а раз понял, пусть так и будет. Не пойми меня ложно, не проклинай, но я обязан посоветовать тебе расстаться со мной, моя Диотима. Я ничего теперь не могу дать тебе, отрада моя!» (Гельдерлин Ф. Указ. соч. С. 199). Ср.: «...ich habe gezaudert, gekampft. Doch endlich muss es sein. Ich sehe, was notwendig ist, und weil ich es so sehe, so soil es auch werden. Missdeute mich r-icht! verdamme mich nicht! ich muss dir raten dass du mich verlasses, meine Diotima. Ich bin fur dich nichts mehr, du holdes Wesen» (Holderlin F. Op. cit. S. 602). Диотима признает правоту Гипериона в своей «лебединой песни» (Ibid. S. 627 passim).

28. Гельдерлин Ф. Указ. соч. С. 160. Ср.: «...wir giagcu zuriick, wie nach der ersier. Umarmung. Es war uns alles fremd und neu geworden» (Holderlin F. Op. cit. S. ^73).

29. Таким образом, трудно согласиться с утверждением У. Зильца о том, что истинным героем романа является не Пш?рисн, а Диотима. (См.: Silz W. Holderlin's Hyperion. A critiical reading. Philadelphia, 1969. P. 48.)

30. «In dem Masse, wie Hyperion sich der "Schonheit" verpflichtet weiss und tiefer in deren Verstandnis eindringt, wird Diotima ihrer Selbstandigkeit oeraubt, ja sie scheint fast in Hyperions Wesen aufzugehen. Am Anfang hi sie ihm eine iiber-waltigende Offenbarung, am Ende wird sie ihm zur "Muse", die sich im Sierben weitergibt und in verwandelter Form in seinem Dichten weiterlebl». См.: Ryan L. Holderlins «Hyperion»: Ein «romantischer» Roman? // Uber Holderlin / Ed. by J. Schmidt. Frankfurt am Main, 1970. S. 194, 195.

Сходное наблюдение содержится в: Wegenast M. Holderlins Spinoza-Rezeption und ihre Bedeutung fur die Konzeption des «Hyperion». Tubingen, 1990. S. 182.

31. Об этом см.: Link], Op. cil.S. 121-155.

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

32. Гельдерлин Ф. Указ. соч. С. 140. Ср.: «...es gibt grosse Stunden im Leben. Wir schauen an ihnen hinauf, wie an den kolossalischen Gestalten der Zukunft und des Altertums» (*Holderlin F. Op. cit. S. 560*).

. Цит. по: *Ryan L. Holderlins «Hyperion». Exzentrische Bahn und Dichterberuf. Stuttgart, 1965. S. 150.*

. Гельдерлин Ф. Указ. соч. С. 152. Ср.: «das schone Phantom des Alten Athens»; ..wie einer Mutter Gestalt, die aus dem Totenreiche zurückkehrt» (*Hlderlin F. Op. cit. S. 567*).

. Там же. С. 153. Ср.: «hatte vergehen mogen vor dem machtigen Anblick» (*Ibid. S- 568*).

. Там же. С. 58; *Ibid. S. 502*.

. Там же. С. 152; Ср.: «kannst du so dich in die alte Zeii versetzen, sagte Diotima» (*Ibid. S. 568*).

. На значение идей Руссо для Гельдерлина первым указал А. Бук (*Buck A. Rousseau und die deutsche Romantik. Berlin, 1939*); эта проблема фундаментально исследована в: *Raynal-Mony G. Holderlin et Rousseau. Paris, 1975.*

, Гельдерлин Ф. Указ. соч. С. 153. Ср.: «Wie em unermesslicher Schiffbruch, wenn die Orkane verstummt sind und die Schiffer entflohn, und der Leichnam der zer-schmetternde Flotte unkenntlich auf den Sandbank liegt, so lag vor uns Athen, uns die venvaisten Saulen standen vor uns, wie die nackte Stamme eines Waldes, der am Abend noch griinte, und des Nachts darauf im Feuer aufging» (*Holderlin F. Op. cit. S. 568*).

Особенно существенна в данном контексте работа: *Bann S. Romanticism and the rise of history. New York, 1995.*

Гельдерлин Ф. Указ. соч. С. 154. Ср.: «...der Kiinstler erganzte den Torso sich leicht» (*Holderlin K Op. cit. S. 569*).

«Так, афинский монолог Гипериона неизменно интерпретировался как ключевое философское положение романа» (см.: *Wegeast M. Op. cit. S. 183*). Гьльдерлин Ф. Указ. соч. С. 148. Ср.: «...das grosse Wort, das *hen diapheron heautooi* (das Eine in sich selber unterschiedene) des Heraklit, das konnte nur ein Grieclie fmden, denn es ist das Wesen der Schonheit, und ehe das gefunden war, gabs keine Philosophic. Nun konnte man bestimmen, das Ganze war da. Die Blume war gereift; man konnte nun zergliedern» (*Holderlin F. Op. cit. S. 565*). Имеются в виду фрагменты 75, 78, 80 и 124 по изд.: *The art and thought of Heraclitus. An edition of the fragments with translation and commentary / Ed. by C.H. Kahn. Cambridge, 1979.* В тексте приводится фрагмент 78. [Он соответствует фрагменту 51 DK по русскому изд.: *Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989. С. 199. - Прим. ред.]*

Эта метафора возникает в первых строках предисловия; ею же роман и завершается. *Silz W. Op. cit. P. 48.*

Напомню знаменитое: «И поскольку все связано полнотой мира и каждое тело воздействует на каждое другое тело с большей или меньшей силой, в зависимости от расстояния, и подвергается его ответному действию, следовательно, всякая монада есть живое зеркало, или же зеркало, наделенное внутренним действием; она представляет вселенную согласно своей точке зрения, и упорядочена столь же полно, сколь и вселенная как таковая» (см.: *I'eitmiz G.W.*

The principlcs of nature and grace, based on reason / Philosophical Papers and

604

40. 41, 42. 43.

44.

45.

46. 47.

ПРИМЕЧАНИЯ

Letters. A selection translated and edited. An introduction by Leroy E. Loemker. Dordrecht, 1976. P. 637). Следует добавить, что в годы студенчества в Тюбингене Гельдерлин усердно читал Лейбница, об этом см.: *Kondylis P. Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Holderlin, Schelling und Hegel bis 1802. Stuttgart, 1979. S. 72-77.* Судя по всему, восходящие к Лейбницу основания философии Гельдерлина до сих пор не исследованы.

48. «Поэзия, - отвечал я, уверенный в своей правоте, - есть начало и конец этой науки [философии. - Ф, А.}]» (*Гельдерлин Ф. Указ. соч. С. 147*). Ср.: «...die Dichtung, sagt ich, meiner Sache gewiss, ist der Anfang und das Ende dieser Wissenschaft» (*Holderlin F. Op. cit. S. 564*).

49. Гельдерлин Ф. Указ. соч. С. 107. Ср.: «O ihr, die ihr das Hochste und das Beste sucht (...). wisst ihr seinen Namen? Den Namen des, das Eins ist und Alles? Stein Name ist Schonheit» (*Holderlin F. Op. cit. S. 536*).

50. Гельдерлин Ф. Указ. соч. С. 145. Ср.: «...das erste Kind der menschlichen, der got-tlichen Schonheit ist die Kunst. In ihr verjunt und wiederholt der gottliche Mensch sich selbst. Er will sich selber fiihlen, darum stellt er seine Schonheit gegeniiber sich. So gab der Mensch sich seine Gutter. Denn im Anfang war der Mensch und seine Cotter Eins, da, sich selber unbekannt, die ewige Schonheit war?» (*Holderlin F. Op. cit. S. 563*).

51. Спинозианство Гельдерлина (в особенности в «Гиперионе») с исключительной эрудицией и пронизательностью разобрано в книге М. Вегенаст «Holderlins Spinoza-Rezeption und ihre Bedeutung fur die Konzeption des "Hyperion"» (Tubingen, 1990), к которой я уже отсылал читателя. Впрочем, ниже я, как и Юрген Линк, оспарю правоту исследовательницы, считавшей, что Спиноза и спинозианство конца XVIII века дают нам все параметры, необходимые для того, чтобы удовлетворительно разъяснить философский посыл «Гипериона».

52. Онтологические различия между Богом и родом человеческим изложены в: *Bartuschat A. Spinozas Theorie des Menschen. Hamburg, 1992. K. 1, 8.*

53. Приведу строки из элегии «Хлеб и вино» («Brot und Wein»): «Mein Freund! Wir kommen zu spat. Zwar leben die Gotter / Aber iiber dem Haupt droben in anderer Welt. / Endlos wirken sie da und scheinen es wenig zu arhten, / Ob wir leben, so sehr schonen die Himmlischen uns. / Denn nicht immer vermag ein schwaches Gefass sie zu fassen, / Nur zu Zeiten ertragt gottliche Fiille der Mensch» (*Holderlin F. Brot und Wein / Samtliche Werke. Frankfurt am Main, 1961. S. 297*). Ср.: «Мой друг! Мы явились слишком поздно. Боги еще живы, / Но живут они высоко, в ином мире. / Десятиям их нет конца, и. по доброте своей щадя нас, / Они нимало не заботятся, существуем мы ИЛИН нет. / Ибо -ростник и утлая лодочка не выдерживают их тяжести, / Лишь изредка род людской способен сойтись с богами лицом к лицу». В тех же зыражениях Гельдерлин описывает отношения между богами и людьми в «Песне судьбы» («Schicksalslied») из «Гипериона» (*Гельдерлин Ф. Указ. соч. С. 233-234; Holderlin F. Hyperion. S. 626*).

54. В сочинениях раннего Спинозы, который под влиянием еврейского мыслителя Леоне Эбрео и философов-неоплатонистов Марсилио Фичино и Пико дела Мирандола еще верил в возможность союза с Богом, такие суждения, впрочем, встречаются. Но в «Этике» он полностью и напрямик отвергает эти взгляды. См. об этом: *Bartuschat W. Baruch de Spinoza. Munchen, 1996. S. 40.*

55. Отсылаю к утверждению, которое на первый взгляд выглядит как-то странно: «Из гармонии детства произошли когда-то

народы, гармония духа станет нача-

605

ВОЗВЫШЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ

лом новой истории мира. Сначала люди извещали счастье растительной жизни; из него они выросли и росли, пока не достигли зрелости; с тех пор они находятся в постоянном брожении, как внутри, так и вовне, и род человеческий, дойдя до беспредельного распада, представляет собою хаос, так что у всех, кто способен видеть и понимать, голова кругом идет; но красота бежит от обыденной жизни ввысь, в царство духа; что было природой, становится идеалом» (*Гёльдерлин Ф.* Указ. соч. С. 121). Ср.: «Von Pflanzengluck begannen die Menschen und wuchsen auf, und wuchsen, bis sie reiften; von nun an garten sie unaufhorlich fort, von innen und aussen, bisjetzt das Menschengeschlecht, unendlich aufgelost, wie ein Chaos daliegt, dass alle, die noch fiihlen und sehen, Schwindel ergreift; aber die Schonheit fluchtet aus dem Leben der Menschen sich herauf in den Geist; Ideal wird, was Natur war» (*HiMerlin F.* Op. cit. S, 547). См. также: «Что есть человек? - так начинал я рассуждать. - Как случилось, что в мире есть нечто, что либо находится в вечном брожении, точно хаос, либо тлеет, точно гнилое дерево, да так и не успевает созреть? Как терпит природа этот недозрелый виноград наравне с лозами, усыпанными сладчайшими ягодами?» (*Гёльдерлин Ф.* Указ. соч. С. 96). Ср.: «...was ist der Mensch? konnt ich beginnen; wie kommt es, dass so etwas in der Welt ist, das, wie ein Chaos, gait, oder modert, wie ein fauler Baum, und nie in einer Reife gedeiht? Wie duldet diesen Herling die Natur bei ihren siissen Trauben?» (*Holderlin F.* Hyperion. S. 528).

56. *LinkJ.* Op. cit. S. 122-123.

57. Или, говоря иначе, к *потребности* богов в людях. Чудесный комментарий к Гёльдерлину содержится в романе Джона Кутзее «Элизабет Костелло». Писатель начинает с вполне Спинозианского определения отношений между богами и людьми - как известно, для Гёльдерлина отнюдь нередкого. Кутзее ставит это ему в вину и предлагает альтернативный взгляд: «Мы думаем, что эти боги всеведущи, однако на самом-то деле они знают очень мало, а то, что им известно, они знают самым заурядным образом. Ни одну из областей знания они не могут назвать своей, а точнее - никакую философию. Их космология - набор общих мест. Астральный полет, их единственная доморошенная научная антропология, - вот и все, в чем они сведущи. Они специализируются в области человечества, благодаря чему мы приобретаем, а они теряют; они изучают нас, ибо они завистливы» (*CoetzeeJ.M.* Elizabeth Costello. Eight Lessons. London, 2003. P. 189). Но этот взгляд, пожалуй, не так уж и далек от точки зрения Гельдерлина.

58. *Гельдфин Ф.* Указ. соч. С. 144. Ср.: «...lasst von der Wiegean den Menschen ungestb'rt! Treibt aus der engvereinten Knospe seines Wesens, treibt aus dem Hiittchen seiner Kindheit ihn nicht heraus! (...) kurz, lasst den Menschen spat erst wissen, dass es Mensch hen, dess es irgend etwas ausser ihm gibt, denn nur so wird er Mensch. Der Mensch aber ist ein Gott, so bald er Mensch ist. Und ist er ein Gott, so ist er schon» (*Holderlin F.* Op. cit. S. 562). Линк показал, что этот пассаж - почти дословный перевод фрагмента «Эмилия» (см.: *LinkJ.* Op. cit. S. 183).

59. *WegenastM.* Op. cit. S. 88-96.

60. Что ускользнуло от М. Вегенаст. Линк пишет по этому поводу: «Она [М. Веге-наст] с полным основанием выявляет в "Гипериионе" Спинозианский концепт природы, однако сделанный ею акцент на общем и различном в системах Спинозы и Руссо мог бы привести в результате к более адекватной оценке подлинных смыслов романа, а их исследовательница упускает слишком часто» (*LinkJ.* Op. cit. S. 122).

606

ПРИМЕЧАНИЯ

61. См., например: *Gaier U.* Holderlin. Eine Einfuhrung. Tubingen/Basel, 1993.

62. Можно выявить, впрочем, другие источники влияния: достаточно вспомнить о принадлежащем Гельдерлину фрагменте «L'rteil und Sein», где, по-видимому, запечатлелась его борьба с Фихте и Шеллингом (или некоторый ее этап). Здесь Гёльдерлин резко противопоставляет Бытие («Sein») - суждению («Urteil») - Для этого он прибегает к этимологическому толкованию слова «Urteil»: это первоначальное («Ur») разделение («Teilung») того, что раньше было единым (т. е. Бытия) на субъект и объект. Это разделение - почва для роста всякого самосознания и всех сложившихся форм этого мира. См.: *Holderlin F.* Urteil und Sein / Samtliche Werke. Frankfurt am Main, 1961.

S. 947-948. Комментарии к этому фрагменту и обоснование его датировки см.: *Henrich D.* Holderlin on judgment and being / The course of remembrance and other essays on Holderlin. Stanford, 1997. P. 7Ь90.

63. По мнению Гельдерлина, это также момент полного забвения и, значит, трансцендентности истории: «Бывает полное забвение бытия, безмолвие души, когда нам кажется, будто мы все обрели. Бывает безмолвие и полное забвение бытия, когда нам кажется, будто мы все потеряли, и в душе нашей -ночь, когда ни мерцанье звезды, ни даже гнилушка не освещает нам путь» (*Гёльдерлин Ф.* Указ. соч. С. 92). Ср.: «Es gibt ein Vergessen alles Daseins, ein Verstummen unsers Wesens, wo uns ist als hatten wir alles gefunden. Es gibt ein Vestummen, ein Vergessen alles Daseins, wo uns ist als hatten wir alles verloren, eine Nacht unsrer Seele, wo kein Schimmer eines Sterns, wo nicht einmal ein faules Holz uns leuchtet» (*Holderlin F.* Hyperion. S. 526). Первое - высочайший и предельный опыт, доступный нам как людям; второе уносит нас в самые темные области человеческого бытия.

64. Предложенную Гельдерлином концепцию истории как игры устоявшихся форм, бесконечно сменяющих друг друга, имеет смысл рассматривать в контексте «ключевой и для Гегеля оппозиции "позитивного" и "негативного"». Источник всякого развития, как в случае с Рейнским гимном ("Hymne der Rheinstrom"), - чистая негативность, т. е. та еще хаотическая фаза, где все открыто для процесса созидания и откуда проистекает "позитивность" всех устойчивых форм и связей. Посредине между двумя крайностями находится фаза исторической реализации, гармонического примирения конечного и бесконечного, которую Гельдерлин мистически уподобляет брачному пиру богов и человечества». См.: *SchmidtJ.* Holderlins geschichtsphilosophische Hymnen «Friedensfeier» - «De Einzige» - «Patmos»- Darmstadt, 1990. S. 3-

65. Д. Генрих, кроме того, соотносит концепцию любви в монологе мудреца с тезисом Шиллера о синтезе двух фундаментальных для человека стремлений -материального и формального (*Henrich D.* Op. cit- P. 78). В данном контексте интересно, что Шиллер приписывает такому синтезу способность выходить за пределы времени, «уничтожая время во времени, согласуя становление с абсолютным бытием и перемены с тождеством». См.: «...die Zeit in die Zeit aufzuheben, Werden mit absolutem Sein, Veranderung mit Identitat zu verein-baren» (*SchillerF. von.* Ueber die aesthetische Erziehung des Menschen / Samtliche Werke in zwolf Banden. Zwolfter Band. Stuttgart, s.a. S. 41).

66. В связи с этим напомним: Диотима объясняет Сократу, что Любовь - дитя Пороса (Богатства) и Пенни (Нищеты). См.: *Платон.* Пир. 203.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие к русскому изданию3

Благодарности.....10

Предисловие.....	11
Введение	
Опыт в истории и философии.....	19
Глава I	
Лингвистический трансцендентализм in extremis: Ричард Рорти	41
Глава II	
От языка к опыту.....	111
Глава III	
Хёйзинга и опыт прошлого	165
Глава IV	
Фрагменты истории исторического опыта.....	207
Глава V	
Гадамер и исторический опыт.....	271
Глава VI	
Прагматистский эстетический опы ^ и исторический опыт.....	335
Глава VII	
Субъективный исторический опыт: прошлое как элегия	365
Глава VIII	
Возвышенный исторический опыт.....	433
Эпилог	
Руссо и Гёльдерлин.....	505
Примечания	539
609	

Книга Франклина
Рудольфа Анкерсмита
является на сегодняшний
день единственным
крупным философским
произведением,
непосредственно
посвященным теме
исторического опыта,
и заслуживает того,
чтобы считаться
поворотным (а значит,
во многом и
критическим) пунктом
в развитии исторической
теории. До сих пор
главным проводником
по бесконечному
лабиринту культуры
понимания и изучения
прошлого выступал язык
исторических сочинений.



F.R. Ankersmit

SUBLIME HISTORICAL EXPERIENCE

Stanford University Press, 2005

Анкерсмит предлагает
отказаться от помощи
языка и обратиться
к непосредственному
опыту восприятия
прошлого. Откуда взяться
такому опыту и как вообще
его можно себе
представить? В способе
ответа на этот вопрос
и заключается главная
интрига книги.

ISBN 978-5-9739-0127-1



9 785973 901271