

Ф. В. НИКОЛАИ

ПОЛЕМИКА О ГРАНИЦАХ СВОЕГО И ЧУЖОГО В АМЕРИКАНСКОЙ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ

В статье рассматривается полемика представителей американской интеллектуальной истории (М. Джея, Д. ЛаКапры, Э. Сантнера, Х. Уайта, Ш. Фелман) о способах формирования идентичности в контексте оппозиции *своего* и *чужого*. Общей установкой большинства исследователей в этой полемике становится признание некоего полупрозрачного барьера между *своим* и *чужим* — границ репрезентации прошлого. **Ключевые слова:** интеллектуальная история, пределы репрезентации, предельные события, социальная идентичность, диалог.

«Без отсылки к Другому субъекта нет и не может быть»¹. Это высказывание Ж. Лакана можно назвать аксиомой гуманитарных исследований второй половины XX в. Человек всегда выстраивает свою идентичность через оппозицию образу Другого. В США периода холодной войны «демократические ценности» представлялись во многом именно через противопоставление их конформизму и авторитаризму, приписываемым советскому обществу. После распада последнего в 1990-е гг. (когда прежний Другой стал стремиться стать «таким же»), американцы столкнулись с проблемой собственной национальной/социальной идентичности. Причем эта ситуация воспринималась достаточно болезненно — как кризис, во многом аналогичный ситуации рубежа XIX–XX вв.

Одним из проявлений кризиса стал внезапный рост национального самосознания сразу нескольких диаспор — крайне болезненный симптом для общества, исповедующего мультикультурализм и широкую толерантность. Отметим, что академические исследователи, даже дистанцируясь от откровенно ангажированных проектов, в этой ситуации не могли игнорировать бурный рост социального интереса к истории. К тому же именно на рубеже 1980–90-х гг. существенно изменились представления об историческом дискурсе; начала складываться новая парадигма с центром в виде исследования памяти. История оказалась неразрывно связана со своего рода социальной работой по сохранению памяти и идентичности разных общественных групп. В результате академические исследователи в США заняли свое место внутри «индустрии Холокоста» (в которую также вовлечены культурные исследования и *trauma studies*); в освещении «белых пятен» женской истории; в постколониальных исследованиях; в сохранении устной истории локальных сообществ. Зна-

¹ Лакан Ж. 2002. С. 7.

чительный интерес к «memory studies» стали проявлять и представители интеллектуальной истории, активно обсуждавшие вопрос о границах репрезентации прошлого², который, по сути, определял особую позицию историков и в рамках указанных социально-ориентированных проектов. Обозначим лишь ключевые позиции сложившегося спектра мнений.

На одном полюсе – Ш. Фелман и Д. Лауб. Они делают акцент на «разрыве означения» и работают с видео-свидетельствами жертв Холокоста. В книге «Свидетельские показания: кризис свидетельства в литературе, психоанализе и истории» они декларируют «радикальный кризис истории, который переходит в кризис литературы, поскольку литература становится свидетелем (возможно, единственным свидетелем) этого исторического кризиса, не артикулируемого в категориях исторической науки»³. Подобно тому, как улыбка человека, рассказывающего о смерти близких или о случаях каннибализма, не укладывается в рамки нашего понимания, так и свидетельские показания в целом выходят за границы нашей способности суждения⁴. Главным выражением этого аспекта свидетельства становится молчание героев. Парадигматический пример – обморок ключевого свидетеля на процессе Эйхмана – писателя К. Цетника – его физическая невозможность высказать свой опыт. Главной интеллектуальной стратегией для Фелман становится метонимия, которая предполагает подстановку себя (своего тела) на место жертв. Эта концепция свидетельства исходит из приоритета тела над речью и языком⁵. По мнению Фелман, свидетельства о предельных событиях и ситуациях экзистенциального выбора разрывают любые символические связи и выходят за рамки воображения. При этом границы между *своим* и *чужим*, казавшиеся практически непреодолимым барьером, парадоксаль-

² Показательный пример – организованная Солом Фридландером конференция «Исследуя пределы репрезентации» (1990). *Probing the limits...* 1992.

³ *Felman S., Laub D.* 1992. P. XVIII.

⁴ Как отмечает Фелман, одним из первых осознал эту проблему известный французский режиссер К. Ланцман (автор документального фильма «Шоа»), который долгое время не мог сделать репортаж об Израиле или написать о нем книгу, и в результате обратился к жанру фильма-свидетельства. Фильм Ланцмана «стал свидетельством и показанием невозможности письма». *Ibid.* P. 248. Впрочем, необходимо уточнить, что «Шоа» Ланцмана (как и «Хиросима — любовь моя» А. Рене и М. Дюрас) – это не только фильм, но и книга, изданная самим Ланцманом.

⁵ «Говорящие тела производят речевые акты, которые превосходят любые философские интерпретации и дидактические цели (включая мои собственные). Эту перформативную власть языка данная книга стремится не только прочесть, но и задействовать — продемонстрировать в действии. <...> Психоанализ показывает, что речь всегда связана с телом». *Felman S.* 1983. P. IX. «Свидетель бессознательно дает показания свои телом». *Felman S.* 2002. P. 163.

ным образом полностью стираются самим перформативным жестом принятия новой идентичности, когда Я занимает место Другого⁶.

Максимально резко позицию Ш. Фелман и ее сторонников критикует известный историк Д. ЛаКапра. По его мнению, слабость внутренней и внешней критики исторических свидетельств несет опасность полной самоидентификации с жертвами предельных событий прошлого, нивелирующей границы между *своим* и *чужим*. Свидетельства о предельных событиях говорят, в первую очередь, о субъективном опыте жертв, и лишь во вторую – о самой реальности. Но именно поэтому важна «проработка прошлого» – его осмысление и стремление прийти к согласию с ним. Исследователь особо подчеркивает, что диалогичность любого текста или видео-свидетельства принципиально несводима к монологическому рассказу: диалог с прошлым может не просто отражать, но и преобразовывать реальность, ибо его участники «прорабатывают» опыт прошлого – смягчают его бремя. О кризисе исторической науки говорить в этом смысле не приходится, поскольку даже историзм XIX в. не был монолитен и монологичен, как и реализм, достигающий своей кульминации в текстах Ф.М. Достоевского и иронии Бахтина.

Продолжая дерридианскую критику бинарных оппозиций⁷, ЛаКапра подчеркивает мобильность стратегий чтения и особое понимание диалога, предполагающее осознание дистанции по отношению к другому, и уже во-вторых – этически отрефлексированную эмпатию (к жертвам трагических событий прошлого) или критическую проработку (применительно не только к палачам, но и к их добровольным жертвам). Это отношение нельзя смешивать с произвольной и исключительно субъективной оценкой событий прошлого: оно может быть методологически отрефлексировано через призму психоаналитических категорий (трансфер, аффективное повторение, проработка, замещение и т.д.)⁸. Речь идет об осознанном диалоге с прошлым, проблематизирующем подвижные границы *своего* и *чужого*, индивидуального и социального, внутреннего

⁶ *Felman S., Laub D.* 1992. P. 137. В ходе полемики Фелман несколько изменила позицию, перенесла акцент с кризиса непонимания на перформативный потенциал суждения. Разделяя боль выжившего и его бремя истории, мы сами становимся свидетелями предельных событий прошлого. *Felman S.* 2002. P. 241-242.

⁷ ЛаКапра усматривает за этими оппозициями (внутренний vs. внешний, *свой* vs. *чужой*; и т.д.) противопоставление имманентного и трансцендентного как результат неосознанной секуляризации. *LaCapra D.* 2004. P. 19, 50.

⁸ ЛаКапра подчеркивает, что психоанализ не должен сводить указанные категории к бинарным оппозициям. Скорее он представляет собой «внутренне историзированный способ мышления, тесно связанный с социальными, политическими и этическими отношениями». *LaCapra D.* 1994. P. XI-XII.

и внешнего. Согласно ЛаКапра, стремление «раздвинуть» границы прошлого, зачастую подчиняя им настоящее, приводит к мистификации понятия опыта, который становится нерепрезентируемым истоком всякого представления. Делая акцент на «некодируемом», современная теория ставит под вопрос собственный критический потенциал, застывая в священном ужасе перед лицом предельных событий и предлагая в качестве основы идентичности либо этическое смирение, либо приверженность постсекулярным аналогам религиозного Искупления.

«Среднюю позицию» к ЛаКапра и Фелман занимают М. Джей и Э. Сантнер, утверждая, что рамки нашего восприятия прошлого формируются, в первую очередь, символической традицией (в случае Холокоста – апокалиптической) и укоренены в истории европейской культуры. Для Джей все фигуры нашего воображения неразрывно связаны с длительными интеллектуальными трендами, которые воплощаются в устойчивых образах или аллегориях (слепая Фемида, падающий Икар, кораблекрушение и т.д.), и работа историка основана не на метонимии, но на разделении образа и идеи внутри аллегории. В частности, Холокост как аллегория «радикального зла», скрывает «метаисторический нарратив ‘искупления’ современности»⁹. Выступая против радикального разрыва или дерридиаского *Различья своего и чужого*, Джей считает игру ситуативных *различий* (метафор света и тьмы, высокой и низкой культуры, эмансипации и роста социального контроля) свойственной эпохе модерна в целом. Поддерживая в этом ЛаКапру, он ставит под сомнение новизну и продуктивность самой идеи *пост*модерна, вслед за Хабермасом признавая модерн «незавершенным проектом». Однако Джей далек от идеи проработки прошлого. Подчеркивая невозможность снять противоречие между автором и читателем, настоящим и прошлым, исследователь говорит о «силовых полях», где напряжение мысли не снимается ни герменевтическим «слиянием горизонтов» в духе Гадамера, ни предлагаемой ЛаКапра моделью диалога, основанного на эмпатии. Между поляризованными силами (*своим* и *чужим*) идет постоянная борьба, которая никогда не заканчивается устойчивым синтезом¹⁰.

В отличие от Джей, Э. Сантнер делает акцент не столько на многовековую историю европейской культуры, сколько на системный кризис рубежа XIX–XX вв.¹¹ Помимо важных социально-политических изме-

⁹ Jay M. 2009. P. 106.

¹⁰ Jay M. 1993. P. 9. Позиции Джей и Фелман совпадают и по ряду других вопросов, особенно в трактовках меланхолии или «неспособности к трауру» В. Беньямина.

¹¹ Для Джей этот кризис также имеет принципиальное значение, хотя и несколько меньшее, чем длительные культурные тренды модерна. См.: Jay M. 1988.

нений этот кризис предполагал деградацию старых моделей легитимации и символических авторитетов. Именно последний момент не только углубил и сделал очевидным раскол между Я и Другим, но и превратил его в *травму* или *стигмату* XX века. Кризис прежних символических институтов блокировал пути для инвестиций социального напряжения, веры и надежды на Искушение во что-то трансцендентальное. В результате эти конфликты оказались интернализированы – воплощены в психо-соматические страдания и удовольствия человека XX века.

Осознание этих новых символических механизмов и попытку их проработки Сантнер связывает с интеллектуальной традицией постлакановского психоанализа и философией диалога в духе Ф. Розенцвейга. Отвечая на вопрос о том, что значит «быть открытым чужой культуре», Сантнер пытается разделить *глобальное* и *универсальное* сознание: «Для глобального сознания конфликты создаются благодаря *внешним* различиям между культурами и обществами, тогда как для универсального сознания (как я понимаю этот термин) важна взаимная открытость обсуждению и даже бурной полемике, *имманентным* любой идентичности. <...> С этой точки зрения, спасение предполагает не полное слияние или окончательную победу в этой полемике, но скорее работу по преодолению нашей фантазматической организации и разрушение внутреннего барьера в отношении нее. Иначе говоря, для глобального сознания любой чужак в конечном счете похож на меня, в конечном счете знаком или близок мне; его или ее инаковость является лишь функцией иного словаря, — отличающегося набора имен, который всегда можно перевести. Для психоаналитической концепции универсальности, которую я здесь рассматриваю, все как раз наоборот: возможность ‘Мы’, сообщества [communality], возможна на основе того, что каждый наш близкий — существенно другой, и даже мое Я в некотором смысле мне не знакомо»¹². Человеческая жизнь представляется Сантнеру постоянным поиском ответа на онтологический вызов, брошенный нам Ближним (одновременно монстром и святым) в его материальности и «вещности». Этот ответ в принципе не может быть полностью переведен в национальный проект или какой-либо конструкт *своего*. Постоянное взаимодействие с Ближним создает неустранимый избыток реальности, растворяющийся в *психотеологии* повседневности, которую Сантнер называет «сердцевиной жизни»¹³.

«Отец-основатель» новой интеллектуальной истории Х. Уайт занимает в вопросе соотнесения *своего* и *чужого* также скорее среднюю

¹² Santner E. 2001. P. 5-6.

¹³ Ibid. P. 117-121.

позицию, хотя его аргументация стоит в полемике несколько особняком. Специфика его взглядов предполагает перевод дискуссии из эстетического (Фелман) или этического (ЛаКапра) в тропологическое русло. «То, что последовательность реальных событий должна иметь трагическое или комическое значение, — мифологическое утверждение» — пишет он¹⁴. Рассматривая тексты свидетельств о предельных событиях как «двойную аллгорию», Уайт подчеркивает, что эффективность подобного свидетельства формируется, во-первых, благодаря отсылке к мифу, поэзии или литературе, а во-вторых, благодаря значительной их самокритичности, поскольку они сами признают свою невозможность свидетельствовать о Холокосте. То есть, Уайт также склонен деконструировать оппозицию *своего* и *чужого* как миф, ибо любое выражение опыта, памяти о прошлом или социальной позиции отсылает к другим символическим конструктам. На примере насыщенных аллгориями текстов Примо Леви, посвященных Холокосту, исследователь поясняет: «Описание реального человека, которого Леви узнал в специфических обстоятельствах прошлого, не стоит сбрасывать со счетов как неточное и субъективное. Наоборот, данная последовательность очертаний полностью и эксплицитно референциальна; она выступает средством отсылки к подлинному человеку в реальном пространстве и времени. Более того, в той степени, в которой она выражает этическую оценку (пронизывающую его форму), она, можно сказать, даже более ‘объективна’, чем любая другая попытка буквального описания»¹⁵.

В целом линия Уайта, на наш взгляд, чуть ближе стратегии ЛаКапры. Утверждения о «кризисе литературы и истории» в духе Ж. Деррида или Ш. Фелман вызывают с его стороны весьма ироничную критику: «Литература редуцируется к письму, письмо к языку, а язык в завершающем пароксизме фрустрации — к болтовне о молчании»¹⁶. Однако, в отличие от позиции ЛаКапры, диалог для Уайта невозможен: субъект-позиции растворены в языковых тропах, поэтому они в принципе не могут претендовать на самостоятельную проработку прошлого.

Таким образом, снимая противоречие между позициями Фелман и ЛаКапры, Сантнер и Джей, а в определенной степени и Х. Уайт, стремятся сохранить их сильные стороны и обозначить ту общую почву, на которой они стоят. Новая интеллектуальная история стала результатом лингвистического поворота. Поэтому вполне оправданно развивать ее нацеленность на заложенные в языке возможности перформатива. По-

¹⁴ White H. 2004. P. 117.

¹⁵ Ibid. P. 122.

¹⁶ White H. 1978. P. 262.

лемика о границах репрезентации убедительно показывает, что барьер между *своим* и *чужим* невозможно ни устранить путем метонимии, ни обойти, используя лишь внешнюю критику и дистанцию. Между ними всегда остается некая черта или смысловая лакуна. Однако работа исследователя должна заключаться в том, чтобы, осознавая трудности перевода, все-таки пронести через этот «слэш» зерна смысла.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Лакан Ж.* Образования бессознательного. Семинары 1957/1958 гг. Кн. 5. / Пер. А. Черноглазова. М.: Гнозис, 2002. 608 с.
- Felman S., Laub D.* Testimony: crises of witnessing in literature psychoanalysis and history. N.Y.: Routledge, 1992. 314 p.
- Felman S.* The juridical unconscious: trials and traumas in the twentieth century, Harvard University Press, 2002. 272 p.
- Felman S.* The scandal of the speaking body: Don Juan with J.L. Austin, or seduction in two languages. 1983. 176 p.
- Jay M.* Allegories of Evil: a response to Jeffrey Alexander // Alexander J. Remembering the holocaust: a debate. Oxford University Press, 2009. P. 105-114.
- Jay M.* Fin-de-Siècle socialism and other essays. Routledge, 1988. 220 p.
- Jay M.* Force fields: between intellectual history and cultural criticism. Routledge, 1993. 288 p.
- LaCapra D.* History in transit: experience, identity, critical theory. Ithaca: Cornell University Press, 2004. 282 p.
- LaCapra D.* Representing the Holocaust: history, theory, trauma. Ithaca: Cornell University Press, 1994. 230 p.
- Probing the limits of representation: nazism and the 'Final Solution'. / Ed. by S. Friedlander. Cambridge, 1992. 407 p.
- Santner E.* On the psychotheology of everyday life. Chicago: Chicago University Press, 2001. 168 p.
- White H.* Figural realism in Witness Literature // Parallax. 2004. Vol. 10. N. 1. P. 113–124.
- White H.* Tropics of discourse. Essays in cultural criticism. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1978. 287 p.
- Николай Федор Владимирович**, кандидат исторических наук, доцент кафедры всеобщей истории и дисциплин классического цикла Нижегородского государственного педагогического университета; fnik@list.ru.