

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ СЕГОДНЯ

Ф. В. Николаи, И. И. Кобылин

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ Д. ЛАКАПРЫ КОНТЕКСТ И МЕТОД

В статье рассматривается эволюция взглядов известного представителя американской интеллектуальной истории Доминика ЛаКапры. Сравнительный анализ его работ позволяет утверждать, что, несмотря на изменение тематики, стремление к «транзитивному» диалогу как с самим прошлым, так и с наиболее сильными вариантами его интерпретации, – дерридианской деконструкцией в 1970-х гг., новой социальной историей в 1980-х гг. и исследованиями травмы в 1990-х – начале 2000-х гг. – сохранялось на протяжении всех периодов его творчества.

Ключевые слова: интеллектуальная история, контекст, исследования травмы, пределы репрезентации, диалог, проработка.

Становление и развитие интеллектуальной истории в качестве самостоятельного академического тренда неразрывно связано с ее теоретическим и институциональным самоопределением, невозможным без проблематизации границ устоявшейся дифференцированной системы исторического знания. В чем интеллектуальная история пересекается и чем отличается от таких, казалось бы, близких областей как история идей, история интеллектуалов или культурная история? Очевидно, что постановка этих вопросов выступает в качестве стимула для саморефлексии как самих представителей интеллектуальной истории (не превращаясь при этом в маркер исключения), так и ученых, работающих в смежных сферах. Более того, пограничные конфликты между различными (порой чрезвычайно близкими) дисциплинарными направлениями и борьба за признание могут давать интересные теоретические результаты, провоцируя появление новых перспектив и оптик исследовательской работы. В этом контексте представляется важным обратиться к текстам известного американского историка Доминика ЛаКапры, для которого проблема институциональных границ интеллектуальной истории играет ключевую роль в определении и предмета, и метода исследования. При этом стратегическая ориентация ЛаКапры не столько на «сильные» интерпретации и радикальные обобщения, сколько на взвешенный, нюансированный и осторожный анализ, критически дистанцированный по

отношению к интеллектуальному «мэйнстриму», позволяет лучше артикулировать «смысл и назначение» интеллектуальной истории.

Безусловно, взгляды Д. ЛаКапры невозможно рассматривать вне контекста историографической полемики последней трети XX – начала XXI вв. Сам исследователь в работе «История и ее пределы: человек, животное, насилие» даже придает этому контексту определяющее значение. По его формулировке, знаковые конференции «Современная европейская интеллектуальная история» (1980 г.) и «Исследуя пределы репрезентации» (1990 г.), в работе которых он принял активное участие, условно делят его творчество на три периода. В рамках первого он в 1970-х гг. исследует переплетения истории и литературы в духе лингвистического поворота: «Некоторое время я считался последователем Ж. Деррида или неким аналогом Х. Уайта, как бы различны ни были их представления. Я действительно усматривал – и усматриваю до сих пор – большую ценность в их работах и пытался обеспечить более тесное критическое взаимодействие между ними»¹. Однако, отдавая должное Уайту в деле пробуждения историков от «догматического сна» и сравнивая тем самым его роль с ролью Юма из знаменитого кантовского высказывания, ЛаКапра замечает, что как Кант не был во всем согласен с Юмом, так и он не во всем согласен с Уайтом. Значение работ Уайта для ЛаКапры заключается скорее в «отступлениях и оговорках», нежели в самом построении формальной системы тропов, структурирующих исторический дискурс и определяющих инфраструктуру исторических текстов. Отсюда и определение «Метаистории» как «великолепного барочного сооружения, ошибочно выдаваемого за систему»². Кодифицированная в качестве системы концепция Х. Уайта становится моделью для подражания, а не стимулом для творческого развития. С точки зрения ЛаКапры, та же судьба во многом постигла и наследие Деррида, чьи тексты на «уровне стиля давали возможность их миметической апроприации, порой в ненамеренно самопародийном ключе». Вспоминая о своей наиболее дерридианской работе – книге о Сартре – ЛаКапра пи-

¹ LaCapra. 2009. P. 209.

² Ibid. P. 210. Напомним, что сам Уайт позже признавал излишне структуристский характер своего *opus magnum*. «“Метаистория” принадлежит определенному “структуралистскому” этапу развития западной гуманитарной науки. Сегодня я писал бы ее иначе», – пишет он в предисловии 2001 г. *Uaim X*. 2002. С. 7. Более того, уже на упомянутой конференции 1980 г. «Современная европейская интеллектуальная история», организованной С. Капланом и Д. ЛаКапрой, Уайт утверждает: «Я считаю идеологию центральной проблемой интеллектуальной истории, поскольку последняя имеет дело со значением, его производством, распространением и, так сказать, потреблением в разные исторические эпохи». – *White*. 1987. P. 190.

шет: «моя книга не имитировала и не подражала манере письма Деррида, она сознательно предполагалась как мыслительный эксперимент, провоцирующий контр-прочтения»³. Поэтому представляется вряд ли оправданным полностью приравнять позиции ЛаКапра к идеям Уайта и Деррида, как делает это, например, Рассел Джейкоби⁴.

Выстраивая сложные отношения притяжения/отталкивания с ключевыми фигурами лингвистического поворота, ЛаКапра стремится показать, что аргументы и стратегии лингвистического формализма и литературной критики не совпадают с исторической интерпретацией напрямую (что и определяет самостоятельность интеллектуальной истории). «Текст не имеет чистого девственного “внутри”, сакрализованного в формалистской интерпретации. Его “внутри” всегда уже отравлено внешним – внешним или внутренним самовопрошанием, другими текстами и текстом самой жизни»⁵. Для ЛаКапра процессы письма и чтения всегда содержат социальный момент⁶. По его мнению, мысль «институционализируется» в текстах⁷, которые становятся социальными фактами посредством публичного обсуждения и включения в традицию.

³ *LaCapra*. 2009. P. 209-210. Однако, как с горечью отмечает ЛаКапра, этот провокативный пласт работы был проигнорирован, и подражатели Деррида квалифицировали его как «дерридианца-неудачника». И поясняет изменение своих взглядов: «Важно отметить, что лингвистический поворот надо отделять от нарративного поворота. Нарратив предполагает сложные отношения между историографией и литературой. Но признание нарратива первичным источником человеческой мысли, как это делают Лиотар, Джеймисон, Рикер или Уайт означает замыкание лингвистического поворота. Нельзя редуцировать не-нарративные элементы (лирику, статистический анализ, полемику, пародию, сатиру, диалог и т.д.) к нарративу. Эссе сочетает нарратив и иные формы дискурса. Именно в этом ключе нужно рассматривать мои работы». – *Ibid*. P. 220.

⁴ *Jacoby*. 1992. P. 413-419.

⁵ *LaCapra*. 1978. P. 20.

⁶ Именно поэтому ЛаКапра ссылается на М. М. Бахтина и П. Рикера, противопоставляя их структуралистской линии Ф. де Соссюра. *LaCapra*. 2004. P. 21, 36. Однако, по его мнению, нельзя и преувеличивать значение социальных факторов для исследований текста. Более того, ЛаКапра выступает против «слабого» или механического их сочленения: тексты и социальный контекст всегда находятся в подвижном и активном взаимодействии. *LaCapra*. 1978. P. 19.

⁷ Важность институционализации как научных школ, так и отдельных идей ЛаКапра в значительной степени воспринял из работ Э. Дюркгейма, которому посвящена его диссертация и первая монография. Особенно важным ЛаКапра считает попытку Дюркгейма реализовать в социальных отношениях идею солидарности, начав это движение с французского академического сообщества и собственной школы. Забегая вперед, отметим, что отчасти с влиянием Дюркгейма связан и интерес к границам истории и современных общественных норм (противопоставляемый подходу «все-или-ничего») у ЛаКапра. *LaCapra*. 2001. P. X.

Показательным примером здесь могут служить тексты Ж.-П. Сартра, неразрывно связанные со средой своего появления и эволюцией социальной позиции их автора, когда даже «отказ от нобелевской премии не способствовал его де-институционализации. В дальнейшем этот жест даже институционализировал Сартра как писателя-отказавшегося-от-нобелевской-премии»⁸. Радикальный же конструктивизм, наиболее характерным примером которого для ЛаКапры выступает «Метаистория» Х. Уайта, нивелирует социальное измерение текста и наделяет историографа «квази-божественной» силой, «даруя» прошлому трансцендентальное значение вне временного контекста⁹.

В 1980-х гг. круг чтения и полемическая направленность работ ЛаКапры существенно меняются: он пытается установить диалог интеллектуальной истории и критической теории, отстаивая их самостоятельность перед экспансионистским напором новой социальной истории и теории практик. «В 1970-х и начале 1980-х гг. интеллектуальная история оказалась в тени более активной социальной истории. <...> Поворот к Клиффорду Гирцу, а позднее к Пьеру Бурдьё, несмотря на все свои преимущества, часто служил для создания более тонких формулировок прежних стратегий избыточной стилизации, “социологического” редукционизма и недостаточно дифференцированного соединения культурных и социальных категорий»¹⁰. Поэтому в 1980-х гг. ЛаКапра подчеркивает отличие интеллектуальной истории от истории социальной и культурной. Так, выступая против универсализации «пороговых» фигур представителей народной культуры у К. Гинзбурга и Р. Дарттона, он утверждает, что подобные генерализации неосознанно наследуют линии

⁸ *LaCapra*. 1978. P. 41.

⁹ *LaCapra*. 2001. P. 57.

¹⁰ *LaCapra*. 2009. P. 208. Несколько парадоксальным в контексте борьбы со слишком широкими генерализациями новой социальной истории может показаться обращение ЛаКапры к марксизму и критической теории. Здесь он также выступает против генерализаций в духе утопических ожиданий Ф. Джеймсона и С. Жижека. Подлинный марксизм для него олицетворяет М. М. Бахтин, в полемике с формализмом обратившийся к перформативному измерению языка и карнавала. По его мнению, именно лингвистическая критика идеологии способна изменить мир. Особенно проблематичным в этом ключе представляется прочтение ЛаКапрой «Восемнадцатого брюмера Луи Бонапарта», где дискурс в его праксиологическом измерении выходит на первое место: «В “Восемнадцатом брюмера” Маркс использует карнавальный стиль – нечто, что выходит за пределы любой нарративно продуктивной или дидактической цели. Посредством такого использования языка Маркс противостоит миру, в котором критика, несмотря на стремление к полному господству, никогда не свободна от мифологизации, – отсюда необходимость противоядий (таких как пародия), чья эффективность никогда не является бесспорной». *LaCapra*. 1983. P. 288.

инквизиции и господствующих классов, заинтересованных в приговоре, а не анализе¹¹. Однако эта критика не мешает ему самому делать серьезные институциональные обобщения: «Долгое время интеллектуальные историки пытались приспособиться к процедурам других сфер историографии, и в какой-то момент они в целях самозащиты обратились за руководством к социальной истории. <...> Я уверен, что существует огромное пространство взаимодействия интеллектуальной и социальной истории. Но для того, чтобы это взаимодействие было эффективным, оно должно идти между равными по силе и настойчивости перспективами, – перспективами, которые могут бросить стимулирующий вызов друг другу»¹². Согласно ЛаКапре, тексты нельзя рассматривать как «готовый продукт» культуры: они сами во многом влияют на своего автора и на общество в целом. Именно это перформативное измерение текстов подталкивает исследователя к поиску диалога с критической теорией и неомарксизмом, которые переносят акцент с социально-экономических преобразований на культурное сопротивление «одномерному обществу». Можно предположить, что если в 1970-х гг. в рамках полемики со структурализмом ЛаКапра стремился подчеркнуть социальное измерение, присущее работам Дюркгейма, Сартра, Флобера, то теперь, наоборот, он стремится найти в этих текстах самостоятельные и гетерогенные голоса их персонажей в близком литературной критике ключе.

В 1990-х гг. исследователь обращается к полемике о Холокосте, пытаясь рассмотреть ее через призму психоаналитических категорий (травма и трансфер, «аффективное повторение» и «проработка»¹³, траур и меланхолия, репрессия и замещение, и т.д.). Этот этический поворот проявился в таких работах, как «Репрезентируя Холокост: история, теория, травма» (1994 г.), «История и память после Аушвица» (1998 г.), «Описывая историю, описывая травму» (2001 г.). Их общей направленностью стало стремление снять сложившееся в современной историографии противопоставление двух основных (по мнению ЛаКапры) стратегий объяснения Холокоста: его тривиализации (приравниванию к другим геноцидам и формам политического террора) и преувеличению

¹¹ Более того, ЛаКапра считает редукционизмом даже само отнесение Менюкио исключительно к народной культуре.

¹² *LaCapra*. 1985. P. 10.

¹³ Само понятие «проработки» (*working-through*) Д. ЛаКапра заимствует у З. Фрейда (*durcharbeiten*). Однако к 1980-м гг. спектр интерпретаций этого термина различными школами и отдельными представителями психоанализа оказался уже достаточно широк (см.: *Лаплати, Понталис*. 1996. С. 387-389), что дало возможность исследователю частично переосмыслить его содержание.

его исключительности (вплоть до отказа от каких-либо рациональных объяснений). Скорее эта сравнимость/уникальность зависит от контекста и участников диалога. Во время дебатов второй половины 1980-х гг., когда преобладала тенденция к нормализации, утверждение об уникальности Холокоста могло быть оправдано, особенно когда оно делалось немцами. Собственная же позиция ЛаКапры предполагает специфическую уникальность Холокоста именно в его «не-индивидуальности»: после достижения некоего предельного порога нашего восприятия не только Холокост, но и другие катастрофические события не могут сравниваться непосредственно между собой¹⁴. Оппозиция между сравнимым и уникальным здесь не имеет смысла: «Специфичность теряется между крайностями уникальности и генерализации»¹⁵.

В этом плане показательным отношением ЛаКапры к знаменитому проекту К. Ланцмана «Шоа». Если для таких исследователей, как Ж. Деррида, Ш. Фелман и Д. Лауб, фильм устанавливает диалог между внешним и внутренним, являясь эстетическим свидетельством «несвидетельствуемого», «следом отсутствия следа» или «абсолютным симуляком уцелевшего» (Ж. Деррида), то ЛаКапра, отдавая должное огромному значению «Шоа», считает жест Ланцмана как художника недостаточным. Режиссер не просто, как бывший участник событий, некритично вовлечен в их воспроизведение в настоящем, но и склонен к неправомерной *сакрализации* случившегося. Последняя, безусловно, имеет право на существование как фрагмент личного опыта, но, в то же время, она сокращает пространство критического отношения к принципиально гетерогенному полю свидетельств. Важен не столько повтор аффекта эстетическими средствами, сколько кропотливый труд «транзитивного» диалога. Предлагаемый ЛаКапррой концепт «проработки» как напряжения между самостоятельными исторической, эстетической и литургической позициями и призван, выстраивая дистанцию, препятствовать некритическому воспроизведению «травматического опыта» события¹⁶.

¹⁴ Подробнее см.: *LaCapra*. 1998. P. 6-7.

¹⁵ *LaCapra*. 1994. P. 124. «Само отношение между возвышенным и диалогическим ставит вопрос, в котором предел понимания <...> не может быть установлен раз и навсегда». – *Ibid*. P. 15-16.

¹⁶ Подробнее см.: *LaCapra*. 1998. P. 138. Правда, как отмечает давний оппонент ЛаКапры, не менее известный представитель интеллектуальной истории М. Джей, здесь происходит некое наложение двух разных фрейдовских оппозиций: траур vs меланхолия и «проработка» vs аффективное повторение. Подобно ЛаКапре подчеркивая взаимовлияние полюсов этих оппозиций, Джей, в отличие от своего коллеги, усматривает больший потенциал (как терапевтический, так и когнитивный) и в меланхолии, и в аффективном повторении. В значительной степени эти последние вы-

Стратегия «проработки» травм прошлого ведет к их осознанию и смягчению – «примирению» с прошлым. Речь идет не о полном избавлении от травмирующего груза истории (такая попытка стала бы репрессией и вела бы к вытеснению травмы на неосознанный уровень), но о существенном смягчении травмы в настоящем и будущем. Интеллектуальная история ЛаКапры неразрывно связана с психоанализом именно через этот акцент на «проработку» травм, нанесенных предельными историческими событиями, что не всегда получает должное освещение¹⁷.

В этом пункте возникает закономерный вопрос о статусе психоаналитических теорий и концептов в проекте ЛаКапры. Насколько корректным является само наделение историографии (чья задачи обычно понимаются как познавательные) определенной терапевтической функцией? Исчерпывающий ответ на этот вопрос предполагает отдельное детальное исследование. В рамках же настоящей статьи следует отметить, что психоанализ выступает у ЛаКапры в весьма специфическом виде. Он рассматривается «не как индивидуальная психология или основа для обобщенно-терапевтического этоса, но как внутренне историзированный способ мышления, тесно связанный с социальными, политическими и этическими отношениями»¹⁸. Такая трактовка весьма отдаленно связана с классическими представлениями о фрейдизме и ориентирована гораздо более исторически, чем французский пост-лакановский психоанализ. Вслед за Э. Сантнером можно описать обращение ЛаКапры к психоаналитическому дискурсу как попытку деконструкции жесткой оппозиции когнитивного и аффективного измерений историописания. Исследователь, пишущий о травматических событиях должен «дифференцировать и дистанцировать собственные моральные, политические и психологические установки от тех, которые связаны с травматическим событием»¹⁹. Особенности этой работы выступают в качестве знаков отношений трансфера, чья динамика во многом детерминирована конкретной «субъектной позицией» историка. Таким образом, не абсолютизируя терапевтический эффект аналитической «проработки», ЛаКапра

ступают в качестве основы жизненного опыта (Erlebnis). Подробнее см.: Jay. 2003. P. 59; 12-24 (гл. 1. «Против утешения: Вальтер Беньямин и отказ от траура»).

¹⁷ См., напр.: *Dintenfass*. 2000. P. 8-12.

¹⁸ *LaCapra*. 1994. P. xi-xii. Подчеркнем, что ЛаКапра стремится к самостоятельному (временами критическому, временами продолжающему традицию) диалогу с текстами и отдельными понятиями разных версий психоанализа: фрейдистской, лакановской, исследованиями пост-травматического синдрома у Б. ван дер Колка и т.д., в основном сохраняя независимость позиций интеллектуальной истории.

¹⁹ *Сантнер*. 2009. С. 393.

настаивает на ее необходимости в определении (взвешенном и отрефлексированном) «субъектной позиции» пишущего. На общем фоне интереса к феномену «воображаемого» в 70–90-х гг. подход ЛаКапры важен тем, что не просто отвергает радикализм эстетического, этического и нарративного поворотов, но критически проясняет особенности конкретной субъектной зоны их представителей.

Работы 2005–2009 гг. сам Д. ЛаКапра оценивает как начало нового самостоятельного периода, хотя и связанного с этическим поворотом 1990-х гг. Акцент в его последних работах смещается на понятия идентичности и опыта²⁰. Оспаривая неподвижность границ и «объективность» идентичности, ЛаКапра делает акцент на их мобильности, связанной с изменениями контекста, часто несущей политические функции даже в таком предельном случае, как разделение людей и животных²¹.

Что же касается интереса современной историографии к опыту, то и здесь ЛаКапра чрезвычайно осторожен. Призывы выйти из «тюрьмы языка» ради непосредственного, «опытного» контакта с прошлым (Ф. Р. Анкерсмит), своеобразный «постлингвистический поворот» в сторону «нередуцируемого опыта» (Дж. Тэйвз) как привилегированной позиции в постижении истории, интерес к трансцендентальному опыту «детства/немоты» как к истоку языка и самой историчности (Дж. Агамбен), критика возможностей репрезентации в современной философии, литературной критике и историографии – все это приводит к «возвышенной» мистификации самого опыта, становящегося нерепрезентируемым истоком всякого представления. Несколько упрощая, но не искажая суть, можно сказать, что делая акцент на «некодируемом» современная теория ставит под вопрос собственный критический потен-

²⁰ Возможно, ключевыми факторами, повлиявшими на смещение интереса исследователя, стала активизация полемики о наследии Ж. Деррида после смерти мэтра в 2004 г., а также «девальвация» исследований травмы после событий 11 сентября 2001 г. Борьба Д. ЛаКапры за наследие Деррида с другими ветвями деконструкции – последователями П. де Мана, новым историзмом и пр. – представляется самостоятельной и весьма интересной проблемой для исследования (см., напр.: *LaCapra*. 1994. P. 111-136), равно как и влияние событий 9/11, а также последующей войны в Ираке на *trauma studies* (см.: *Seeley*. 2008; *The trauma of terrorism...* 2005; *Wirth*. 2005). Кроме того, именно критика ЛаКапрой непосредственности опыта еще с конца 1980-х гг. вызывала возражения Дж. Тэйвза, так что исследователь в значительной степени был вынужден уточнить некоторые аргументы и более развернуто обосновать свою позицию. Подробнее см.: *Toews*. 1987. P. 879-907.

²¹ Более всего ЛаКапру интересует фигура «козла отпущения» (и стоящий за ней социально-психологический механизм) с его квази-сакральной жертвенностью. Подробнее см.: *LaCapra*. 2009. P. 159.

циал, застывая в священном ужасе перед лицом «предельного» и предлагая в качестве решения либо этическое смирение, либо постсекулярные аналоги религиозного чуда Избавления²². Именно это возвращение ложных богов после «смерти Бога», неразличающая обратимость возвышенного и нуминозного в переживании (и последующем осмыслении) травматического события и заставляет ЛаКапру предпринять «критику опыта», заново проблематизируя взаимоотношения «испытывания» и свидетельствования: «Как критически определить возможности и пределы опыта <...> в расширяющемся пространстве исторических изысканий – от микроистории до использования свидетельств – вот задача для исторических исследований (и для интеллектуальной истории в частности) на обозримое будущее, включая важный и спорный вопрос об отношении между опытом, травмой и означающими практиками»²³.

Лишь обозначив контуры общей эволюции взглядов историка, а также признавая сложность разделения текста и контекста, подчеркнем, однако, что саморефлексия ЛаКапра касается скорее предмета исследования и внешних обстоятельств историографической полемики (маркером которых выступают конференции 1980 и 1990 гг.), но не его метода. Кроме того, следует отметить, что предлагаемые самим исследователем периоды предпочтительно рассматривать как продолжающиеся векторы его размышлений. Границы и различия между ними гораздо слабее континитета исследовательской оптики. Сложная взаимосвязь литературных текстов и социальной активности их авторов, которой ЛаКапра занимался в 1970-х гг. («Пролог к Сартру»), сохраняется и в последующих работах – «Переосмысливая интеллектуальную историю»²⁴, «История,

²² В наиболее артикулированном виде эта тенденция выражена в эстетике возвышенного Ж.-Ф. Лиотара. (*Lyotard*. 1988). Один из главных французских оппонентов лиотаровской философии «непредставимого» Ж. Рансьер так формулирует предостерегаемый ею выбор: «Либо “катастрофа” возвышенного, каковая есть “жертвенное” извещение об этической зависимости по отношению к незапамятному закону Другого; либо катастрофа, рождающаяся из забвения этой катастрофы, катастрофа обещания освобождения, которое реализуемо лишь в неприкрытом варварстве советских или нацистских лагерей или в мягком тоталитаризме мира рыночной культуры и коммуникации» (*Рансьер*. 2007. С. 133). С точки зрения Рансьера, проблема не в «непредставимом» как таковом, а в том, чтобы полностью осознать «что ты хочешь изобразить, и какой способ изображения нужно для этой цели избрать» (Там же. С. 148).

²³ *LaCapra*. 2009. P. 221-222.

²⁴ Посвященная Сартру гл. 6, фактически повторяет «Пролог к Сартру» (1978). Гл. 9 о М. М. Бахтине в том же ключе (хотя и не столь последовательно) рассматривает замещение политической и субъективно-личностной проблематики у этого русского философа понятием «карнавала». *LaCapra*. 1983. P. 184-233; 291-324.

политика, роман»²⁵, «Истории и памяти после Аушвица»²⁶ др. Диалог с критической теорией (включая упоминавшееся прочтение «Восемнадцатого брюмера Луи Бонапарта» Маркса) становится более тонким, но не менее значимым для работ 1990-х гг.²⁷, «Истории в движении»²⁸, а также «Истории и ее пределов»²⁹. Не отказывается ЛаКапра в последних

²⁵ Каждая глава рассматривает «проработку» социально-политических взглядов Стендаля, Ф. М. Достоевского, Дж. Элиот, Г. Флобера, Т. Манна, В. Вулф в их текстах. По мнению ЛаКапры, так же, как Сартр в «Тошноте» выносит на суд и деконструирует культ чистого искусства, вытесняя и изживая в себе Антуана Рокантена, – каждый из этих писателей ведет сложный диалог и полемику со своими героями: Жюльеном Сорелем, Человеком из Подполья, Казабоном, Эммой Бовари. Текст романа каждый раз корректирует биографическое измерение авторской идентичности. Однако со временем оптика исследования меняется. Несколько забега вперёд, отметим, что теперь отношения авторов, рассказчиков и героев у ЛаКапры в большинстве случаев затрагивают не только интеллектуальный, но и телесный уровень (эпилепсия Достоевского, эротические фантазии Элиот и т.д.). Но ещё более важно смещение акцента с авторской «проработки» текста на его воздействие на *читателя*, соединяющее прямую и косвенную референцию. Например, глава о Достоевском завершается следующим выводом: «Желание читателя идентифицировать себя с главным героем и найти катартическое избавление или заменяющий его “смысл” через чтение художественной литературы является неполноценным замещением, поскольку читатель и рассказчик сталкиваются по ряду вопросов, и читатель, действительно, ставится в положение рассказчика, когда он (или она) должен интерпретировать роман и охарактеризовать его следствия, включая идеологическое, социальное и политическое значение. В этом смысле последние несколько глав [“Красного и черного” Стендаля] делают явным вопрос о восприятии романа как символического и индивидуального решения проблем, тематически и формально поставленных в романе». – *LaCapra*. 1987. P. 33-34.

²⁶ Здесь третья глава – «Перечитывая “Падение” Камю после Аушвица и Алжира» – исследует контекст полемики по алжирской проблеме во второй половине 1950-х гг. и специфическую саморефлексию А. Камю (как алжирского француза, левого интеллектуала, одного из лидеров послевоенного поколения) через сложную полемику со своим героем Ж.-Б. Клямансом. – *LaCapra*. 1998. P. 73-94.

²⁷ Под влиянием неоконсервативной волны 1980-х гг. полемика о Холокосте изначально включала социально-политические коннотации, возможно, даже усилившиеся после распада ОВД и объединения Германии. Диалог с критической теорией принципиально важен для ЛаКапры в этом отношении именно как способ выявления идеологического подтекста полемики: «Ни один текст не может полностью преодолеть не критические импликации современных предрассудков и идеологий. Ни один текст не обходится без некоторых “слепых пятен”. Но некоторые тексты полностью погружены в эту слепоту, – они воспроизводят идеологию почти без изменений или даже усиливают ее». – *LaCapra*. 1994. P. 25.

²⁸ Этой проблеме посвящена первая, теоретическая глава «История, психоанализ и критическая теория» и четвертая глава о Дж. Агамбене – одном из лидеров современной левой мысли. – *LaCapra*. 2004. P. 35-71; 144-194.

²⁹ Особенно в первой теоретической главе «Артикулируя интеллектуальную историю, культурную историю и критическую теорию». – *LaCapra*. 2009. P. 13-36.

работах и от проблематики травмы³⁰. Можно отметить и то, что обращение к психоанализу важно уже для текстов 1970–1980-х гг.³¹

Но помимо преемственности в предметной линии анализа для работ ЛаКапры на всем протяжении 1970–2000-х гг. характерно сохранение специфической методологии чтения (хотя и несколько изменяющейся). В ее основе лежит понятие диалога³², понимаемого одновременно как интеллектуальное и социальное взаимодействие «на равных» между исследователем и объектом его изучения, а также между разными исследователями. Поэтому даже если участники диалога – «собеседники» ЛаКапры – меняются, сам его метод остается почти без изменений.

В 1970-х гг. акцент на социальной вовлеченности текстов не означает нивелирования роли их лингвистической структуры и жанровой специфики. Скорее речь идет об устойчивом и самостоятельном диалоге с объектом исследования. Отсюда и подчеркнутая несводимость чтения «великих текстов» к их социальной основе в изменившихся условиях 1980-х гг. В 1990-х гг. – в период преобладания убеждения о нерепрезентируемости травмы – ЛаКапра также стремится доказать возможность диалога на основе психоаналитической модели «трансфера»³³. При этом деконструкция бинарного противопоставления аффективного повторения и «проработки» снова не предполагает создания гомологичной итоговой модели, превращающей диалог в единственно верное пророчество. Признавая, что полностью преодолеть травму невозможно, ЛаКапра

³⁰ См., например, третью главу его «Истории в движении» – «Исследования травмы: их критики и злключения» (*LaCapra*. 2004. Р. 106-143), а также раздел «Травматропизм: от травмы через свидетельство к возвышенному?» в «Истории и ее пределах». – *LaCapra*. 2009. Р. 59-89.

³¹ См., напр.: *LaCapra*. 1985. Р. 72, 80.

³² ЛаКапра неоднократно оговаривается, что понятие диалога (и диалогического обмена) по-разному разрабатывалось Бахтиным, Хайдеггером, Гадамером и Деррида: «В своей работе я пытаюсь выборочно и критически исследовать релевантность их подходов применительно к историографии, соотносить их с проблемой контекстуальности» (*LaCapra*. 1994. Р. 39). Понятие диалога выступает у него как несколько идеализируемая практика, объединяющая социальное и интеллектуальное, текст и контекст, имманентное и трансцендентное, т.е. любые бинарные оппозиции (*LaCapra*. 2004. Р. 21).

³³ Отношения трансфера позволяют, если и не полностью, то в весьма значительной степени объяснить феномен «вторичного свидетельства». Эту более продуктивную по сравнению с молчанием или «возвышенным историческим опытом» модель во многом поддерживает М. Джей: «Историописание, как в последнее время подчеркивает Доминик ЛаКапра, неизбежно несет значимый элемент трансфера. Мы всегда переносим на свой анализ прошлого те желания, фантазии и воспоминания, которые формируют наше повседневное отношение с современниками» (*Jay*. 2003. Р. 44).

утверждает далее: «Но функция критической мысли состоит не в том, чтобы рационализировать предписания для любой ситуации или извлекать выгоду из необоснованной власти, иногда связанной с чьим-то прошлым. Она призвана задавать угол зрения относительно субъект-позиций и помогать прийти к их пониманию, не только тематизируя их и прослеживая их “голоса”, но и помогая трансформировать их взаимодействия и артикуляции желательным способом»³⁴. Вместо построения абстрактных моделей «проработки» ЛаКапра настаивает на ситуативности диалога и его неотделимости от социокультурных практик (в том числе, в контексте борьбы интеллектуальной истории за самостоятельность в рамках *trauma studies*). «Все мои тексты <...> – скорее приглашение к диалогу и дискуссии» – пишет он в последней книге³⁵. Фрейдский психоанализ, идеи нарративного поворота, эстетическая теория с ее интересом к возвышенному не должны становиться неким оракулом или философским камнем, дающим ответ на любые вопросы. Их использование должно быть ограничено смысловой оправданностью и продуктивностью в решении определенных вопросов³⁶.

Таким образом, акцент на диалог и стремление отстоять институциональную и методологическую самостоятельность интеллектуальной истории можно считать устойчивой основой построений ЛаКапры, несмотря на изменение предмета исследований. При этом сфера репрезентируемого в его текстах постепенно сокращается. Если в «Прологе к Сартру» это пространство весьма значительно³⁷, то в работах 1990-х гг. оно уже минимально (хотя ни в коем случае не сводимо к нулю³⁸). Даже такие предельные события, как Холокост, могут быть репрезентированы

³⁴ LaCapra. 1994. P. 13.

³⁵ LaCapra. 2009. P. 217.

³⁶ LaCapra. 1998. P. 34. В этом контексте увлечение ЛаКапры психоанализом представляется лишь как чуть более продуктивный шаг в рамках современной гуманитаристики, но не как магистральный путь дальнейших исследований.

³⁷ В частности, ЛаКапра рассматривает «улыбку парка» у Сартра и саму тошноту как «оседание смысла» в вещах и в опыте, который может быть лишь весьма ограниченно репрезентирован или зафиксирован, не являясь ни чисто физическим, ни чисто ментальным. – LaCapra. 1978. P. 112. Отметим также, что ЛаКапра отвечает лишь на незначительную часть поставленных им же самих вопросов. Это связано с тем, что даже косвенная референция не всегда срабатывает в процессе смыслообразования.

³⁸ ЛаКапра признает существование «трансисторической» или структурной травмы – некоего предельного события, представить и репрезентировать которое в принципе невозможно, поскольку оно не имеет позитивных характеристик. « – LaCapra. 2009. P. «Никто не может дать полную, адекватную дефиницию проработки. Любое полное определение искажает это понятие». – LaCapra. 1998. P. 54.

(хотя и не полностью), если не сводить «проработку» к прямой референции и простому каузальному объяснению. ЛаКапра признает: «Конвенциональные техники отчасти неадекватны в отношении предельных событий. В нашем к ним обращении язык может ломаться, и наиболее подходящей формой репрезентации оказывается минимализм. Тем не менее, я утверждаю, что скорее возможно показать то, что не работает, чем узаконить какой-то единый подход в высказываниях и текстах о Холокосте. Кроме того, молчание здесь не идентично немоте, а ломка языка значима сама по себе и даже является говорящим процессом»³⁹. Молчание во многом выполняет ритуальные функции траура (во фрейдовском его понимании), граничащие с определенным использованием языка.

Подводя итогу, еще раз подчеркнем, что интеллектуальная история в понимании ЛаКапры выступает как опыт транзитивного диалога с прошлым. Она не исключает отличие «другого» или ограниченности языка, но стремится расширить границы «территории историка». При этом его методология и «институциональная политика» в сфере историографии, с одной стороны, неразрывно связаны с европейской интеллектуальной традицией, а с другой, – гибко и эффективно работают в контексте современной полемики о репрезентации и травме в американском академическом сообществе. Диалог как критическое сохранение и трансформация традиции представляется исследователю важным в социальном и интеллектуальном плане одновременно, поскольку предполагает осознанный выбор альтернатив развития в настоящем и будущем.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Лаплани Ж., Понталис Ж. Б.* Словарь по психоанализу / Пер. Н. С. Автономовой. М.: Высшая школа, 1996. 663 с.
- Рансьер Ж.* Разделяя чувственное / Пер. В. Лапицкого, А. Шестакова. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2007. 264 с.
- Сантнер Э.* История по ту сторону принципа наслаждения: размышление о репрезентации травмы // Травма: пункты / Под ред. С. Ушакина и Е. Трубиной. М.: Новое литературное обозрение, 2009. С. 389–407.
- Уайт Х.* Метаистория: историческое воображение в Европе XIX века / Пер. Е. Г. Трубиной, В. В. Харитонова. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2002. 528 с.
- Dintenfass M.* Truth's other: ethics, the history of Holocaust, and historiographical theory after the linguistic turn // *History and theory*. 2000. Vol. 39. No. 1. P. 1–20.
- Jacoby R.* A new intellectual history? // *The American historical review*. 1992. Vol. 97. No. 2. P. 405–424.

³⁹ *LaCapra*. 1994. P. 47.

- Jay M. Refractions of violence. New York: Routledge, 2003. 225 p.
- LaCapra D. A preface to Sartre: a critical introduction to Sartre's literary and philosophical writings. Ithaca: Cornell University Press, 1978. 255 p.
- LaCapra D. Emile Durkheim: sociologist and philosopher. Aurora, Colorado: The Davies Group Publishers, 2001. 290 p.
- LaCapra D. History and criticism. Ithaca, Cornell University Press, 1985. 148 p.
- LaCapra D. History and its limits: human, animal, violence. Ithaca: Cornell University Press, 2009. 230 p.
- LaCapra D. History and memory after Auschwitz. Ithaca, Cornell Univ. Press, 1998. 214 p.
- LaCapra D. History in transit: experience, identity, critical theory. Ithaca: Cornell University Press, 2004. 282 p.
- LaCapra D. History, politics, and the novel. Ithaca: Cornell University Press, 1987. 220 p.
- LaCapra D. Representing the Holocaust: history, theory, trauma. Ithaca: Cornell University Press, 1994. 230 p.
- LaCapra D. Rethinking intellectual history: texts, contexts, language. Ithaca: Cornell University Press, 1983. 351 p.
- LaCapra D. Writing history, writing trauma. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001. 226 p.
- Lyotard J.-F. L'Inhumain. Paris: Galilee, 1988. 216 p.
- Seeley K. M. Therapy after terror: 9/11, psychotherapists, and mental health. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2008. 240 p.
- The trauma of terrorism: sharing knowledge and shared care / Ed. by Yael Danieli, Danny Brom. New York: Routledge, 2005. 807 p.
- Toews J. E. Intellectual history after the linguistic turn: the autonomy of meaning and the irreducibility of experience // The American historical review. 1987. Vol. 92. No. 4. P. 879-907.
- White H. Content of the form: narrative discourse and historical representation. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1987. 244 p.
- Wirth H. J. 9/11 as a collective trauma: and other essays on psychoanalysis and society. Hillsdale, New Jersey: The Analytic Press, 2005. 200 p.
- Кобылин Игорь Игоревич**, кандидат философских наук, доцент кафедры социально-гуманитарных наук Нижегородской Государственной Медицинской Академии; kigor55@mail.ru.
- Николай Федор Владимирович**, кандидат исторических наук, доцент кафедры всеобщей истории и дисциплин классического цикла Нижегородского государственного педагогического университета; fnik@list.ru.