

- 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](mailto:kigor55@mail.ru).
- Николай Федор Владимирович**, кандидат исторических наук, доцент кафедры всеобщей истории и дисциплин классического цикла Нижегородского государственного педагогического университета; [fnik@list.ru](mailto:fnik@list.ru).

М. А. КУКАРЦЕВА

## КРАЙ ВОЗМОЖНОГО, ИЛИ РАЗМЫШЛЕНИЯ О НОВОЙ КНИГЕ Д. ЛАКАПРЫ

---

В статье дан обзор книги Д. ЛаКапры «История и ее пределы. Человек, животное, жестокость». Рассматривается предложенное ЛаКапрой соотношение интеллектуальной истории, культурной истории и критической теории в контексте исследований феномена травмы. Выявлены некоторые плюсы и минусы его позиции в вопросах исторического исследования биополитики, дистрикции человеческого/нечеловеческого, постсекулярного общества, а также ряд особенностей методологии исследований Д. ЛаКапры.

**Ключевые слова:** травма, биополитика, интеллектуальная история, виктимизация, жестокость.

---

Доменик ЛаКапра – известный историк США, работающий в жанре интеллектуальной истории. Его работы всегда отличаются высоким рангом рефлексии и неоднозначностью суждений. Разделяя общую интенцию постмодернистского дискурса, ЛаКапра, тем не менее, верит в рациональность историографии, в референциальный детерминизм и акцентирует в связи с этим внимание на категориях единства, порядка, тождества. Как заметил Тимоти Хэмптон: «В языке, изъятном у Деррида и натурализованном в историческом самосознании Домеником ЛаКапра, совершился макиавеллев подход к истории...»<sup>1</sup>.

Новая книга мэтра «История и ее пределы. Человек, животное, жестокость»<sup>2</sup>, вышедшая в издательстве Корнеллского университета, привлекла внимание профессионалов предложенным в ней переосмыслением отношений между интеллектуальной историей, культурной историей и критической теорией. Это переосмысление осуществлено автором в контексте размышлений о границах исторического исследования. По его мнению, история слишком часто понимается как наука, призванная своими занимательными нарративами и даже анекдотами, поддержанными «надежными» фактами, «мягкими» аналогиями и «воображаемыми» интерполяциями, заполняющими лакуны в документальных источ-

---

<sup>1</sup> Hampton. 1996. P. 71. ЛаКапра неоднократно подчеркивал, что хотя он и не дерридарианец, но относится к идеям Деррида с большим уважением. Он утверждает, что если кто-то не принимает позиции Деррида, то, значит, он просто ее не понимает, но если понимает, то волей-неволей принимает.

<sup>2</sup> LaCapra D. 2009.

никах, доставлять читателю удовольствие. Однако «благо никогда не дается людям в чистом виде, к нему всегда присоединяется зло; успехам сопутствуют неудачи, удовольствиям-огорчения...» (Диакон. 1988. С. 9), поэтому к числу вечных тем исторической дисциплины также принадлежат исследования жестокости и насилия. Интерес к злу, как полагала Х. Аренд, навсегда останется фундаментальным для интеллектуальной жизни, и не только Европы. Примерно с начала XX в. историческая наука сосредоточилась на изучении конечности человеческой экзистенции, на анализе феномена смерти в его разных аспектах и дискурса смерти как одного из ключевых вариантов исторического дискурса.

Системные сдвиги XX века (национализм – Первая мировая война, коммунизм – Октябрьская революция, фашизм – Вторая мировая война) породили убеждение в том, что «без смерти не было бы никакой истории. История вскармливает смерть. История начинается в могиле»<sup>3</sup>. Этот тезис вызывает огромный интерес историков к практически бездонному запасу семантических вариантов интерпретации феноменов «ужаса» и «жуткого», при одновременно крайне ограниченном методологическом репертуаре их анализа. Этот интерес сосредоточен в специальной области исследований – *trauma studies*, во многом возникшей в связи с событиями 11 сентября 2001 г.<sup>4</sup> Вопрос, среди прочего, упирается в следующую дилемму: как репрезентировать ближайшее прошлое, которое – все еще наша собственная жизнь, и одновременно выразить чувство вины, не нарушая баланса между самим историческим событием и любым отношением к нему<sup>5</sup>. Один из основных источников методологических приемов историки увидели в психоанализе и, в частности, в работах Фрейда, который в эссе 1919 года «Жуткое» (*Unheimlichkeit*)

---

<sup>3</sup> Domanska. 2005. P. 59. О философских исследованиях «ужасного» см., напр.: Делюмо, Фрезер. 2009.

<sup>4</sup> См., напр.: Мир в войне...

<sup>5</sup> Исследования подобного рода инспирировали этические соображения, касающиеся теории и истории историографии. Х. Уайт, например, полагал, что в основном эстетические и этические регулятивы, а не эпистемологические нормы определяют познание истории, а К. Гинзбург утверждал обратное. Развитие указанных идей привело к углублению границы между фактом и вымыслом во многих исторических исследованиях второй половины XX в., особенно в работах постмодернистской направленности. Это оскорбило тех людей, которые считали, что фикцию и вымышленную безнравственность сторонники *эстетического поворота* слишком близко поместили к исторической действительности Холокоста. В итоге ЛаКапра призвал к *этическому повороту* в исторических исследованиях, что совпало с концом постмодернистского историописания // LaCapra. 1998. Conclusion: Psychoanalysis, Memory, and the Ethical Turn. P. 180-210. См. также: The Ethics of History. 2004.

описал чувство беспокойства, опасения, и ужаса, вызываемого при определенных обстоятельствах привычными предметами: «Жуткое – разновидность пугающего, которое имеет начало в давно известном, издавна привычном... Впечатление жуткого возникает, когда стирается грань между фантазией и действительностью, когда перед нами предстает нечто реальное, что до сих пор мы считали фантастическим»<sup>6</sup>.

К идеям Фрейда об *Unheimlichkeit* не раз обращались многие историки и философы истории: М. де Серто, М. Фуко, Ф. Анкерсмит, П. Рикер и др. ЛаКапра тоже размышляет об этом, в фокусе его интереса находятся проблемы исторического понимания и репрезентации неоднозначных исторических событий эпохи, говоря языком Ю. Хабермаса, *постсекулярного общества*<sup>7</sup>. ЛаКапра задается вопросом, можно ли (и каким образом) показать в истории феномен травмы одновременно и как реальность, жуткое, и как образец негативного возвышенного? Отсюда лейтмотив его книги – как надо (и как не надо) в исторической науке размышлять о границах познания, которые задаются, во-первых, нормами научного исследования, а во-вторых, экстремальностью чрезвычайных событий и переживаний, которые трансgressируют или даже временно приостанавливают действие нормативных ограничений. «В последнем случае мы сталкиваемся с важным моментом – каким образом историография доходит до своего предела, пытаясь исследовать крайности. Парадигматическим случаем такого рода является жестокость, связанная с травматизацией. И тем интереснее, почему жестокость и насилие очаровывали западное мышление и практику. Это особенно важно, когда жестокость не является необходимым условием достижения некоего результата (свершения революции, принесения жертвы во имя спасения от страшных эпидемий и пр.), а сакрализуется в фундаменталистских понятиях, становится возвышенной и искупительной»<sup>8</sup>.

Каким образом критическая историография может ответить на вызовы деструктивных сил, играющих столь важную роль в так называемых пограничных событиях истории? Следует ли из такого рода попытки то, что исследователь с необходимостью становится соучастником объекта исследования, фиксируясь на жестокости, путая жалость с идентификацией жестокости; что он целиком проецируется на объект своего исследования и критики? Каким вариантам доступа к таким объ-

<sup>6</sup> Фрейд. 1995. С. 265-266, 277.

<sup>7</sup> См.: Хабермас, Ратцингер (Бенедикт XVI). 2006. Краткий обзор концепций постсекулярного общества см.: Узланер. 2009.

<sup>8</sup> LaCapra. 2009. P. 7.

ектам ему нужно следовать (абсолютное отрицание, идеализированная меланхолия, эстетика возвышенного, предчувствие апокалипсиса, признание феномена «творения из ничего», утопическая надежда на лучшее). Как вообще понимать недавние, часто жуткие, мольбы «постсекулярного» общества и отношений человек-животное? Что вообще нужно для того, чтобы попытаться «мыслить» историю в контексте сложной проблемы границ и пределов ее исследования? По мнению ЛаКапры, ответы на эти вопросы требуют сотрудничества разных жанров истории – интеллектуальной истории, разных форм культурных исследований и критической теории, вместе реализующих трансгрессивные и одновременно захватывающие научные подходы, разрушающие границы академических дисциплин: «Фокус моего внимания в этой книге сосредоточен на интеракции интеллектуальной истории и критической теории, причем критическая теория понимается главным образом в терминах исследования и анализа базовых допущений в практиках и формах мышления. Эти допущения задают границы исследования, которые могут остаться непроанализированными, особенно если они встроены в габитус или в то, что как бы само собой разумеется»<sup>9</sup>.

Книга содержит семь эссе, понимаемых как научный обзор релевантных дискуссий в области интеллектуальной истории с анализом их ключевых тем и идей. Такой подход, по мнению ЛаКапры, позволяет выстроить убедительную аргументацию и общую линию размышлений об искомом объекте и в то же время сохранить его как предмет дальнейшего обсуждения. Все эссе выстроены в форме диалога и, в сущности, представляют собой, как говорит ЛаКапра, «метакритику» интеллектуальной истории, исследовательские допущения, определяющие основные направления поисков базовых форм ее концептуализации.

Идея диалога не случайно возникает в книге. Диалог – важный методологический прием ЛаКапры. Он всегда подчеркивал, что познание в истории осуществляется через постижение смыслов, отыскиваемых в диалоге текстов историка и его читателя. Свое понимание диалогизма ЛаКапра основывает на работах Бахтина: как внутреннюю форму диалога культурных миров, как диалог сил языка и социальных агентов в различных исторических контекстах. По мнению ЛаКапры, диалогический подход к историописанию основан на различии между точной реконструкцией объекта изучения и обменом этим реконструированным объектом с другими историками. Обмен информацией с другими исследователями необходим для формирования современного контекста объ-

---

<sup>9</sup> Ibid. P. 2.

екта исследования, что особенно важно в отношении таких объектов, как Холокост, например. Комбинация точной реконструкции и диалогического обмена предоставляет важное место «голосам» других и одновременно оставляет место для голоса автора текста.

В первых двух эссе («Артикулируя интеллектуальную историю, культурную историю и критическую теорию» и «Перипетии практики и теории») ЛаКапра рассматривает возможности кооперации указанных жанров исследования истории, соотношение в них эмпирических и теоретических методов анализа. Он указывает на то, что кафедра интеллектуальной истории всегда приписана к историческим факультетам, но историки, работающие в ее жанре, ощущают себя в исторической дисциплине маргиналами. Это происходит потому, что интеллектуальная история не предлагает читателю очаровательных и захватывающих нарративов, не открывает новых поразительных архивных фактов, не наполняет ими описания неких интригующих исторических событий и переживаний. «В качестве основной формы своего исследования интеллектуальная история рассматривает тщательный критический анализ сложных текстов и артефактов, фокус ее интереса сосредоточен на способах *концептуализации* и *аргументации* – методах, которыми материал продуман или не продуман до конца, «осюжетен», переработан и изложен»<sup>10</sup>. Интеллектуальная история анализирует сложные понятия, выработанные в ходе развития познания, и разнообразные представления о способах мышления. Когда историк обращается к множественным смыслам и импликациям прошлого, настоящего и будущего, сомнению должна подвергаться любая признанная дата или периодизация той или иной исторической эпохи или события. Критико-теоретическая ориентация интеллектуальной истории, реализуемая комбинацией вопрошания, самовопрошания, проблематизации избранных тем, делает ее своего рода мета-уровнем исследования. При этом интеллектуальная история также изучает и традиционные методы исследования, сопоставляя их допущения и смыслы с теми, что уже дали результаты или пока еще их не дали. Мышление в интеллектуальной истории приобретает форму диалога, открытого поискам истины, выявлению спорных допущений и аргументов, движению к более интересным альтернативам.

У интеллектуальной истории непростые отношения с научными подходами к истории (социологическим, экономическим, политическим и пр.), и с *культурной историей*. ЛаКапра замечает, что особенность культурной истории заключается в том, что она не связана ни с какими

---

<sup>10</sup> Ibid. P. 3.

традиционными канонами и соотносится с самыми разными социальными и политическими процессами и феноменами, в том числе такими как квир-движение и отношения человека и животных. В интеллектуальной истории подобные темы являются маргинальными. Кроме того, культурная история ограничена своей практикой или методологией и сопротивляется теоретическому осмыслению своих допущений. Но «теорию нельзя идентифицировать исключительно с теоретизмом или мышлением, оперирующим на уровне спекулятивных, чисто концептуальных, часто самореференциальных абстракций, основывающихся на них самих и конструирующих историю как источник неких иллюстраций и знаков, как хранилище несоизмеримых уникальностей и единичностей или как трансисторическую абстракцию (травму, например)»<sup>11</sup>. Так, по ЛаКапра, видят сущность теории Дж. Агамбен и С. Жижек. Однако нельзя допустить, чтобы культурная история элиминировала интеллектуальную историю, и наоборот – чтобы интеллектуальная история заменила собой культурную, основываясь на а-теоретичности или анти-теоретичности последней. Понятие границ и пределов, безусловно, спекулятивный элемент в исторической рефлексии. Но он должен быть рассмотрен и до известной степени отрегулирован эмпирическими исследованиями, которые, конечно, никогда не смогут полностью доказать или подтвердить определенные точки зрения, но могут сделать их более надежными. Эмпирическое исследование, хотя и не самодостаточное, весьма продуктивно тогда, когда оно кооперируется с критическим исследованием и рассматривается как «проверка на реальных данных», когда оно способствует выявлению специфических особенностей объекта исследования и предохраняет свободный полет теоретической мысли историка от избыточно-длительного зависания в воздухе. Однако без спекулятивного измерения история ограничивается узкими рамками методов социальных наук, отрезающих доступ к междисциплинарным инициативам, столь необходимым интеллектуальной истории.

Задача совместных усилий интеллектуальной истории и культурной истории, по мнению ЛаКапры, заключается в выработке таких подходов к теории, которые были бы провокативны и частично непредсказуемы в решении исторических и социально-политических вопросов. Для этого к интеллектуальной и культурной истории должна быть добавлена и определенная *критическая теория*. Это может быть, например психоанализ (к нему ЛаКапра всегда испытывал методологическую и вообще эвристическую симпатию), теория травмы, деконструкция (по

---

<sup>11</sup> Ibid. P. 30.

справедливому мнению ЛаКапры, главной заслугой теории деконструкции является трансгрессия бинарных оппозиций или тотальных дихотомий, ведущая к «постсекулярному миру»), критическая теория Франкфуртской школы и др.<sup>12</sup> ЛаКапра подчеркивает, что любая критическая теория детально исследует определенный габитус, для того, чтобы эксплицировать его и сделать открытым для анализа, причем методами, которые одновременно проверяют достоверность его компонентов и создают возможность их последующих изменений. Вооружившись некоей критической теорией, история начинает пересекаться с другими дисциплинами самыми неожиданными и временами просто дезорганизирующими способами, грозящими перевести историю за ее привычные границы и одновременно дезавуировать критерии выделения других академических дисциплин. Такие кросс-дисциплинарные темы исследования, как травма, жестокость, смерть, феномен постсекулярного и пр., выходят из предполагаемо-единственной области, где они могут быть исследованы. ЛаКапра считает, что интеллектуальная история служит своего рода плацдармом, где критическая теория в ее разных вариантах может развернуться во всем поле исторической дисциплины, и в определенной степени, во всей академической науке вообще: «Интеллектуальные историки постоянно сталкиваются с проблемой того, где они могут “сгодиться”, и вправе ли они “перенять обычаи и образ жизни туземцев”, восприняв исследовательские теории (включая психоанализ) достаточно серьезно, чтобы преодолеть уже объективированные концептуализации и конвенциональные нарративы и осуществить новый критико-теоретический дискурс»<sup>13</sup>. Кроме того, в исторической профессии интеллектуальная история сама является источником различных форм критической теории: «Интеллектуальная история, тесно связанная с критической теорией, может быть рассмотрена одновременно как дефляционная вероятность и как вдохновляющая критика в области историографии, которая без этого могла бы и не увидеть необходимости (и норм) определенных форм исследования и концептуализации»<sup>14</sup>. В результате совместных усилий интеллектуальной истории, культурной истории и критической теории может быть создано особое поле конвенциональной истории. Тремя столпами последней с давних пор считаются контекстуализация, архивные исследования и нарративы. Но эти три

---

<sup>12</sup> Ibid. P. 34. При этом симпатии ЛаКапры принадлежат критической теории франкфуртцев. Как на блестящее исследование последней он ссылается на книгу известного представителя интеллектуальной истории Мартина Джей: *Jay*. 1973.

<sup>13</sup> Ibid. P. 11.

<sup>14</sup> Ibid. P. 4.

элемента должны находиться в постоянном переосмыслении. Одним из направлений такого переосмысления и является анализ феноменов насилия, травмы, жестокости, смерти, объединенные в отношении «животное – человек – природа», полагает ЛаКапра.

Интеллектуальная история ограничена *контекстом* объекта своего исследования, что в значительной мере снижает ее когнитивные возможности и сужает репертуар ее методов и предметов анализа. Базовый принцип интеллектуальной истории требует считать важными только те идеи и теории мыслителей прошлого, которые отражают или иллюстрируют *ключевые дискурсы* исследуемого времени, выражающие *Zeitgeist*. Предполагается, что без реконструкции такого «дискурса» невозможно понять прошлое, поэтому исторического исследования заслуживает только тот мыслитель, который является примером осуществления такого дискурса<sup>15</sup>. Заметим, что *как методолог*, ЛаКарпа давно включен в обсуждение проблем взаимоотношения текста и контекста, понимаемых, соответственно как текст нарратива и текст источника, документа прошлого – «образа реальности» (*LaCapra*. 1983). Он много писал о том, что историк работает преимущественно с контекстом и во многом на его основе строит текст, поэтому важно правильно «собрать контекст», превратить его в определенность, предотвращающую ощущение «разлома» текста; крайне важно найти правильный баланс текста и контекста, определить верную стратегию прочтения контекста, выяснить, что именно может служить контекстом. ЛаКапра отрицает понятие контекста как некоего неизменного целого, расположенного в определенном месте и времени. Он настаивает на «интерактивном контексте», то есть на преимущественном отношении «текст – читатель». Ему очевидна вся сложность взаимодействия текста и его контекстов, и он видит основной вопрос в том, как именно текст приходит к соглашению со своим контекстом. Ему ясно, что каузальные структуры не должны выстраиваться в направлении «контекст – текст», объект исторического исследования не может целиком помещаться в контекст исторической работы. Как раз здесь уместно «интертекстуальное» прочтение, чуждое редуccionистского всеупрощения, конвергирующего контекст в доминантную структуру текста, или наоборот<sup>16</sup>. ЛаКапра предполагает, что феномен травмы – тот объект исследования, который позволяет радикально

<sup>15</sup> В этой связи примечательна книга А. Мегилла «Карл Маркс: бремя разума» (*Megill*. 2002), где Маркс показан как ученый, опередивший свое время, мыслитель, не вполне вписывающийся в его ключевые дискурсы. В результате книга Мегилла вызвала неприятие многих представителей самого жанра интеллектуальной истории.

<sup>16</sup> *LaCapra*. 1985. P. 117.

преобразовать контекстуальность интеллектуальной истории, возможно даже выйти за пределы этой контекстуальности, за границы целей репрезентации к задачам реконфигурации значений и тем исследования. Травма становится своего рода *всепоглощающим «контекстом»*, стирающим эмпирическую релевантность других контекстов, поскольку открывает историю для непредсказуемости и жуткого.

Связанная с определенной критической теорией интеллектуальная история, формулирует относящиеся к феномену травмы *гипотезы*. Например, как в истории понимался феномен травмы и как он ассоциировался с жестокостью? Это была физическая или психологическая проблема? Как критико-теоретическая конструкция интеллектуальная история также ставит вопрос о *методах* артикуляции проблем: исходя из какой позиции пишется тот или иной нарратив травмы? Насколько адекватны выражающие ее понятия? Может ли кто-нибудь «олицетворять» собой травму и отделить себя от возникающих в связи с этим проблем трансференции? Интеллектуальная история купно с культурной историей и критической теорией исследуют «взаимную вовлеченность» наблюдателя и наблюдаемого: может ли чей-то дискурс контролировать травму и ее воздействие, преобразуя ее в исследовательскую проблему? Ответы на этот вопросы инспирирует интенсивный «взаимообмен» между прошлым и настоящим, с целью очерчивания контуров будущего.

В следующих трех эссе книги («Травмотропизм: от травмы через свидетельство к возвышенному?», «Об исследовании жестокости» и «Хайдеггер, жестокость и исток художественного творения») ЛаКапра рассматривает, как он говорит, «проблемы “элитарной” культуры», возникающие в ходе анализа феномена травмы и насилия. В этих эссе он разбирает тексты М. Бахтина, З. Фрейда, М. Хайдеггера, Ж. Батайя, С. Жижека, В. Беньямина, Ж. Деррида и других авторов. В эссе «Травмотропизм» ЛаКапра рассуждает о восприятии жертвами насилия последствий травмы и о возможной квалификации травмы<sup>17</sup>. Рассматривая травматический опыт узников концлагерей, речи вождей Третьего рейха и другие свидетельства проявления жестокости в истории, он соотносит между собой понятия возвышенного и жуткого, рассмотренные в контексте травмотропизма. По его мнению, они представлены разными способами. Возвышенное тяготеет в сторону трансцендентности, проявляясь через некий радикальный, апокалиптический перелом, и относится к надеждам или тревогам всего секулярного просвещения, все-таки

---

<sup>17</sup> Травмотропизм (от греч. *trauma* — рана и *tropos* — поворот), «способность растущих органов растений изгибаться под влиянием поранения» (БСЭ).

испытывающего уважение к «сакральному и суеверному». Жуткое относится к области имманентных форм возвышенного, к сублимации как интимному, внутреннему процессу и ассоциируется со сферой «примитивного» и «анимистического». Возвышенное и жуткое по-разному соотносятся с феноменом травмы. Последний может быть преобразован в возвышенное в ситуации абсолютного разрыва с прошлым: в ходе попыток реализации какой-нибудь утопической идеи; перехода от «града земного» к «граду божьему», символизированного убийством Каином Авеля; казни Людовика XVI; краха нацизма; и пр. Соотношение жуткого и травмы иное. Жуткое выступает в качестве причины или результата травмы, или проявляется в виде ее симптомов. Возвышенное может быть рассмотрено как жуткое – как репликация репрессированного, подавленного или дезавуированного сакрального. Кроме того, возвышенное само по себе может обладать эффектом жуткого, а жуткое, в свою очередь, может стимулировать попытки рассматривать трансцендентность с точки зрения маниакально повторяющихся ситуаций «ужасной путаницы» (тыква как отрубленная голова и пр.).

Замечу, что о подобной диалектике возвышенного и жуткого в контексте исследования трагического опыта, а также об ее иллюстрации в историческом дискурсе много писал Ф. Анкерсмит. Например, в статье «Травма и страдание. Забытый источник западного исторического сознания» он рассуждает о том, что западный исторический дискурс вообще детерминирован драматическими событиями истории Запада<sup>18</sup>. Коллективный опыт ужаса и страха, пережитый Европой в эпоху гибели Римской империи, эпидемии чумы 1348 года, Столетней войны, Французской революции и пр. наделил прошлое Запада непреходящей болью. Тень этих страданий отразилась на народах Европы гораздо сильнее, чем периоды счастья и радости. Конечно, и не-западные цивилизации, не-западные локальные миры тоже пережили не одну войну, эпидемию и геноциды, но именно западный человек приобрел *опыт* трагедии, в котором и раскрывается подлинная сущность истории. Чем объяснить особую чувствительность к травмам, которой обладает западный человек? – спрашивает Анкерсмит. Травма присуща западному сознанию из-за его неспособности абсорбировать травматический опыт *внутри* истории. Коллективное страдание стало внешней частью западной культуры, чем-то, что могло быть выражено в идиоме культуры, о чем можно говорить и писать. И в этой «пустоте» между страданием и языком, возник новый тип дискурса – историописание, имеющее своей целью связать

<sup>18</sup> *Ankersmit*. 2002. См. также: *Анкерсмит*. 2009; *Он же*. 2007.

описание страдания и само страдание. Для западной цивилизации исторический дискурс стал, с одной стороны, медиатором между *травмой* и *страдающими* от нее, а с другой – объективацией того и другого.

В своей книге ЛаКапра, обращаясь к иному исследовательскому материалу, оппонирует идеям Анкерсмита. Он рассуждает, например, о том, чем является «терроризм... как систематическая травматизация населения правительственными или неправительственными группами» – феноменом возвышенного, феноменом жуткого или «особой» смесью того и другого?<sup>19</sup> В конечном итоге, ЛаКапра приходит к выводу, что жестокость не есть нечто, противоположное Западу и аккумулярованное в «Других», в исламском фундаментализме, например. Она – «другое» внутри любого, и «восточного», и «западного»<sup>20</sup>. По мнению ЛаКапры, необходимо ясно различать стратегическое и контекстуальное оправдание жестокости и ее сакральные, возвышенные или искупительные толкования. Существуют разные формы, модальности и конструкции феномена жестокости, так же как и разные силы, способные ее ограничить, или даже нейтрализовать совсем. В этой связи рассуждениям ЛаКапра весьма релевантны соображения Й. Рюзена о «логике этноцентризма» как логике националистической концептуализации исторической идентичности (особенно если принять во внимание, что вопросы формирования и сущности идентичности всегда находятся в центре интересов ЛаКапры, включая и исследование проблемы репрезентации травмы).

Й. Рюзен выделил три базовых момента логики этноцентризма (Rusen. 2006): 1. *Асимметричность* в установлении различий между своими и чужими. Исторически образ «нас» всегда наполнен позитивными ценностями: «мы – дети Бога; мы достигли высоких стандартов цивилизационного развития; мы – истинно верующие и пр.». Образ «других», напротив, наполнен негативными ценностями: «они» – варвары, неверные и пр.». Правило одно – чтобы высветлить одних, необходимо зачернить других. Характеризуя «других» как агрессивных, доминантных, жестоких, аморальных и пр., «свои» наделяют себя прямо противоположными чертами. Рюзен предлагает назвать эту модель этноцентризма «негативным этноцентризмом». Позитивная самооценка «нас» выглядит весьма правдоподобной, только если «мы» позиционируем себя в роли жертвы насилия со стороны других. ореол безвинного страдания как бы наделяет «нас» бесспорным моральным превосходством.

<sup>19</sup> LaCapra. 2009. P. 92.

<sup>20</sup> Рассуждения ЛаКапры о причинах жестокости террористов близки социально-психологической концепции современного терроризма. – См.: *Пятигорский, Алексеев*. 2008. С. 133-157.

вом над «другими». Отсюда – общий тренд **виктимизации** в исторической культуре нашего времени. 2. *Генетически-ориентированная телеология*. История нации начинается с некоего замечательного источника, отмеченного светлым, позитивным смыслом. Дальнейшая ее история иллюстрирует возрастание этого светлого начала, его сохранение, приумножение и трансляцию в будущее. 3. *Пространственный моноцентризм*: «мы» живем в центре мира, а «другие – маргиналы». Рюзен полагает, что логике этноцентризма следуют практически все этносы: «мы» помещаем «других» на темную сторону, а «другие» помещают туда «нас», и это неизбежно порождает проблемы и конфликты, жестокость и страдания. Народы всегда нуждаются в позитивной самооценке как конститутивном элементе их идентичности, и они добиваются этого через дискредитацию других народов, через предвзятое распределение ценностей, через насилие. Вопрос в следующем: можно ли минимизировать риски? Можно ли преобразовать эту логику этноцентризма? Можно ли изменить в исторической культуре общие установки формирования идентичности, ведущие к катастрофам? Можно ли сформулировать новый подход к идентичности, учитывающий другие культуры мира? Все эти вопросы остаются открытыми, но есть и серьезные попытки сформулировать на них вменяемые ответы. Например, по мнению Рюзена, в Европе на глубинном уровне переоценки своей исторической культуры, бесспорно, формируется тенденция к объективности во взаимоотношениях с культурами «других», в результате чего логика этноцентризма постепенно трансформируется. 1. Асимметричность в установлении различий между своими и чужими сменяется *анти-триумфализмом* в отношении к своему прошлому. Этот анти-триумфализм, сопровождаемый элементами сожаления и скорби по поводу содеянного в прошлом, постепенно становится ключевой чертой исторической культуры Европы. Старая моральная дистинкция «разбойник/жертва» сменена более сложными механизмами, регулирующими отношениями «своих и чужих» так, что разбойник тоже может интерпретироваться как жертва. 2. Генетически-ориентированная телеология сменяется *футуристически ориентированной реконструкцией прошлого*, т.е. идеей непрерывного исторического и социокультурного развития всей Европы от ее генезиса в Греции до создания ЕС. Рюзен вообще убежден в том, что эта реконструкция – новый структурный сдвиг в исторической культуре Европы и в логике этноцентризма. 3. Пространственный моноцентризм сменяется *полицентризмом*. В исторической культуре это означает мультиперспективизм, плюрализм исторических перспектив в формировании европейской идентичности.

Но вернемся к книге ЛаКапры. В ее пятом очерке («Хайдеггер, жестокость и исток художественного творения») он размышляет о статье М. Хайдеггера «Исток художественного творения», в частности рассуждая о причинах симпатии Хайдеггера к нацизму<sup>21</sup>. Эту симпатию он объясняет тем, что Хайдеггер рассматривал идеологию нацизма как носителя неких высших регенеративных сил, которые положат конец неподлинности современной цивилизации и возродят в новом облике величие цивилизации древних греков. В этом контексте, с точки зрения ЛаКапра, и надо читать указанную работу Хайдеггера – как попытку преодоления (пусть даже и через жестокость, принесение жертвы) обветшалого языка нашего времени, превратившегося в болтовню, ради Истины, ради того, чтобы она «нашла себя в себе».

В шестом эссе («Пересматривая вопрос о человеке и животном») и седьмом («Тропизмы интеллектуальной истории») ЛаКапра обращается к известным идеям поворота к «не-человеческому» или постгуманизму (non-human turn; post-humanities studies), произошедшему в западном социогуманитарном дискурсе последней трети XX в. и связанному с именами Ж. Батая, позже Б. Латура, Д. Харауэй, Э. Пикеринга и др. В этом повороте *humans* открыты для диалога с *non-humans*, причем последние понимаются как техносубъекты, *homo cyborg*. В рамках этого поворота имел место еще один, так называемый «биополитический поворот». Его мотивы были очерчены исследованиями К. Шмиттом феномена «суверенной власти» и введением М. Фуко в научный оборот понятия «биовласть»<sup>22</sup>. Частью этого поворота являются исследования отношения человек/животное (animal studies). По мнению ЛаКапры, указанный «биополитический поворот» может стать той критической теорией, с помощью которой интеллектуальная и культурная история могли бы плодотворно рассмотреть отношения человек/животное. Кроме того, ЛаКапра полагает, что интерес к исследованию указанного отношения, если и не стал пока альтернативой культурному и лингвистическому поворотам в историческом знании, но уж точно является приоритетной темой многих исторических исследований начала XXI века.

---

<sup>21</sup> В нем Хайдеггер мыслит отношение народа к бытию через уникальность языка: «Начало произведения искусства, т.е., одновременно творящего и хранящего себя в Истине, а это значит, исторического бытия определенного народа, есть истина. Это так, потому что искусство в своем существе есть начало и ничто иное: отличный способ, каким истина становится существующей и тем самым сбывается в истории». – Цит. по: Хайдеггер. 1993.

<sup>22</sup> См., напр.: Шмитт. 2010.

ЛаКапра рассматривает отношение человек/животное в философском, политическом и экзистенциальном аспектах. Особенно тщательно он анализирует идеи известной работы Дж. Агамбена «Открытое. Человек и животное», обращая внимание на нюансы негативной антропологии Агамбена, суть которой в числе прочего заключается в том, что Агамбен, вслед за А. Кожевным и Ж. Батайем утверждает, что в пост-историческом мире человек вернется в свое исходное, животное состояние, сохраняя человечность как негативность – в виде эротизма, смеха и пр. (Agamben. 2004). Агамбен полагает, что в своем чисто физическом существовании, «голой жизни» (*la nuda vita*) человек равен любому животному, здесь человека и животное объединяет греческое понятие «зоэ» («*zoe*-»). Оно противопоставляется «биосу» – образу жизни, характеризующему отдельного человека или группу людей. ЛаКапра фиксирует внимание на введенном Агамбеном различии между *zoe* и *bios* как различии политики и права. Получается, что различие между животным и человеком есть различие в отношении к правам. Исходя из этого *правового дискурса*, ЛаКапра утверждает, что выделение животных в отдельную от человека группу живых существ редуцирует их анализ к двум взаимосвязанным аспектам. В первом животные рассматриваются как сырой материал, чисто «инструментальные» формы бытия, находящиеся на суб- (или даже *инфра-*) -этическом уровне. Второй возвышает животных до уровня *сверх-этического*, придавая им статус жертвы, потерпевшего, в конечном итоге, чего-то сакрального. Анализируя плюсы и минусы указанных аспектов ЛаКапра подчеркивает, что главное в исторических исследованиях отношения человек/животное – избежать избыточного антропоцентризма, выявить «естественные» права и человека, и животного в интерактивной сети их взаимодействий, лишить суверенитета и тех и других. Он вводит фигуру «козла отпущения» как некую квази-сакральную жертву и призывает проанализировать ее социопсихологический смысл и назначение в отношениях человек/животное. С его точки зрения, главное различие между животным и человеком всегда концептуализировалось в тезисе о присущей человеку «бесчеловечности» как его трансисторической, структурной травме. ЛаКапра полагает, что выяснение того, является ли эта травма имманентной особенностью человека вообще или следствием принятия им неких допущений и традиций культуры, является задачей объединенных усилий интеллектуальной истории, культурной истории и критической теории<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Например, не стал ли постулат «тварности», пришедший в Европу вместе с христианством и отказывающий животным в обладании душой, причиной их жесто-

В последнем эссе книги («Тропизмы интеллектуальной истории») ЛаКапра подводит итоги своих размышлений, очерчивает контуры своей «интеллектуальной ориентации» вообще. Имея в виду вышеуказанную идею Анкерсмита о травматическом опыте, которым будто бы обладает западная цивилизация, ЛаКапра утверждает, что в «западной культуре существует нечто, что можно назвать трансисторической или структурной травмой. В работах разных авторов она определяется по-разному: как первородный грех, как результат перехода от природы к культуре, как отделение от матери, как вхождение в язык и пр.»<sup>24</sup>. ЛаКапра полагает, что задача теоретически мыслящего историка заключается в тщательном объяснении того, каким образом частицы травматического опыта человечества вписаны в конкретный исторический опыт людей, в такие события, например, как войны и геноциды. Эта задача экстраполируется и на индивидуальное измерение трансисторического опыта травмы: историк должен помочь людям понять, что избыточная историзация этого опыта, стремление переложить его на плечи «Других» и сделать их ответственными за этот опыт, бессмысленны и опасны.

Книга Д. ЛаКапры, на мой взгляд, для рядового *практикующего* историка, работающего в традиционной парадигме архивных исследований, избыточно «философизирована», утяжелена ссылками и размышлениями на малознакомые и малопонятные этому (а нередко и не только этому) историку тексты Хайдеггера, Батайя, Жижека, Беньямина, анализом постнеклассических, пост-постмодернистских интеллектуальных трендов. Для историков, склонных размышлять над теоретическими проблемами своей дисциплины, книга провокативна, поскольку ЛаКапра мыслит метаисторически, взламывая границы между научными дисциплинами и одновременно помещая историю в центр современного академического дискурса. Для философов эта книга интересна тем, что в ней профессионально, в контексте социальной и исторической эпистемологии, обсуждаются феномены, оказывающие непосредственное влияние как на повседневные структуры жизни, так и на образы науки, на формирование и воспроизведение последних. Так или иначе, но очевидно – в новой книге ЛаКапры предложена тема для размышлений, объединяющая философию, историю, искусство и даже естествознание. Она написана в столь широком диапазоне тем и проблем современного социально-гуманитарного знания, что ее появление, вне всякого сомнения, является большим событием в мировой интеллектуальной жизни.

---

кого истребления во все последующие столетия.

<sup>24</sup> *LaCapra*. 2009. P. 192.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Анкерсмит Ф.* Возвышенный исторический опыт. М., 2007.
- Анкерсмит Ф.* История и тропология: взлет и падение метафоры». М., 2009.
- Деломо Ж., Фрезер Дж.* Мистификация ужаса. М., 2009.
- Диакон Лев.* История. М., 1988.
- Мегилл А.* Карл Маркс: бремя разума. М., 2010.
- Мир в войне. 11 сентября 2001 года глазами французских интеллектуалов (М. Сюриа, А. Бадью, Ж. Рансьер, Ж.-Л. Нанси и др.). М., 2003.
- Пятигорский А., Алексеев О.* Размышляя о политике. М., 2008.
- Фрейд З.* Жуткое (о новелле Э. Т. А. Гофмана «Песочный человек») // *Фрейд З.* Художник и фантазирование. М., Республика, 1995.
- Хабермас Ю., Ратцингер Й.* (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии Москва, 2006.
- Хайдеггер Мартин.* Бытие и время. М., 1993.
- Шmitt К.* Государство и политическая форма. М., 2010.
- Agamben G.* The Open Man and Animal. Stanford: St Univ. Press, 2004.
- Ankersmit F.* Trauma and Suffering: A Forgotten Source of Western Historical Consciousness // *Western Historical Thinking. An Intercultural Debate / Ed. Jorn Rusen.* Berghahn Books: New York; Oxford, 2002.
- Domanska Ewa.* Toward the Archaeontology of the Dead Body// *Rethinking History.* V. 9. 2005. № 4.
- Hampton T.* Writing of History: The Rhetoric of Exemplarity in Renaissance Literature. N.Y., 1996.
- Heidegger M.* Holzwege. Frankfurt a.M., 1963.
- Jay M.* The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, (1923–1950). Boston: Little, Brown and Company, 1973.
- LaCapra D.* History and Criticism. Ithaca; N.Y., 1985.
- LaCapra D.* Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language. Ithaca, 1983.
- LaCapra D.* History and Its Limits. Human, Animal, Violence. Ithaca and London: Cornell University press, 2009.
- LaCapra D.* History and Memory after Auschwitz, Ithaca and London: Cornell University Press, 1998.
- Megill A.* Karl Marx: The Burden of Reason (Why Marx Rejected Politics and the Market. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2002.
- Rusen J.* Future Directed Elements of a European Culture // II International Congress for Philosophy of History. Rewriting Social Memory. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Catedra de Filosofía de la Historia. Buenos Aires, 11–12 October, 2006.
- The Ethics of History / L. Carr, T. R. Flynn and R.A. Makkreel ed. Northwestern University press Evanston, Illinois, 2004.

**Кукарцева Марина Алексеевна**, доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии, истории и культуры Дипломатической Академии МИД РФ; [mkukartseva@gmail.com](mailto:mkukartseva@gmail.com).