



УДК 141.78 (492)+929Анкерсмит

## ВОЗВЫШЕННЫЙ ОПЫТ Ф. АНКЕРСМИТА КАК НОВОЕ ОСНОВАНИЕ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

В.В. Феллер

Саратовский государственный университет  
E-mail: feller-vv@mail.ru

В статье критически рассмотрена онтологическая теория возвышенного исторического опыта Ф. Анкерсмита, которая дает возможность экзистенциально значимого осознания опыта разрыва между ментальностью современного и древнего человека. Этот опыт может послужить созданию исторически обоснованного варианта философской антропологии.

**Ключевые слова:** исторический опыт, фрагментарность, большой нарратив, Анкерсмит, Гуревич, Копосов, Дарнтон.

**The Ankersmit's Sublime Experience as a New Basis of Philosophic Anthropology**

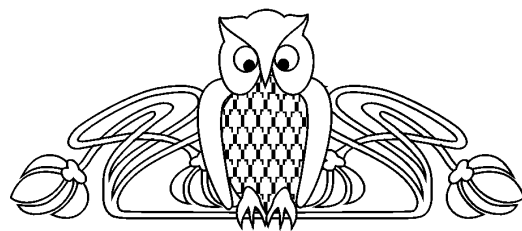
V.V. Feller

In this article a new angle gets on the Ankersmit's ontological theory of sublime historical experience. The conclusion: this theory gives an opportunity for more existentially significant perception of the "gap" experience between the mentality of the man of Ancient world and Modern history. This experience can be taken as a principle for the creation of a new alternative of philosophical anthropology proved historically.

**Key words:** historical experience, fragmentariness, the Grand narrative, Ankersmit, Gurevich, Koposov, Darnton.

Онтологическая теория исторического опыта голландского философа Ф. Анкерсмита вписывается в общую тенденцию развития критической философии истории и теории исторического познания с начала XX в. Это развитие проходит через фазис неокантианских и неогегельянских школ, фазис особого влияния неопозитивистских «охватывающих законов» и субъективистски ориентированных герменевтических теорий Р.Дж. Коллингвуда и Х.-Г. Гадамера и фазис «лингвистического поворота» Х. Уайта<sup>1</sup>. Наконец, в 90-е гг. прошлого века наметился новый фазис, который может быть назван «реалистическим поворотом», одним из видных представителей которого, наряду с Д. ЛаКапрой, Л. Госсмэном, П. Новиком, Г. Келлнером и другими, признан и Ф. Анкерсмит. В чем сущность анкерсмитовской теории исторического опыта? Какую проблему исторического познания она поможет решить?

В стремлении преодолеть одновременно крайнюю фрагментацию исторического сознания и полный отрыв текста от реальности в лингвистической философии постмодернизма голландский философ заявляет, что он впервые создает постмодернистскую теорию опыта, которую он



называет радикализированным историзмом. Это феноменологическая теория, которая претендует и на онтологический статус. Главное, с его точки зрения, найти доступ к экзистенциальной форме, в которой человек действительно получает особый опыт различия между настоящим и прошлым. Такой формой для него стало ностальгическое переживание. Наиболее глубокие примеры ностальгии, конституирующей историческое сознание, он находит у И.В. Гете, Ж. Мишле, Й. Хейзинги. В последней своей книге он завершает онтологическую теорию исторического опыта, разрабатывая концепцию возвышенного исторического опыта.

Это уже не опыт относительного различия между настоящим и прошлым, но опыт абсолютного разрыва между настоящим и наиболее отдаленным прошлым нашей цивилизации, символически описанным в архаических мифах. Фактически здесь, в дополнение к индивидуализирующему методу неокантианцев, который делает акцент на выявлении подобий исторических индивидуальностей с историческим универсумом<sup>2</sup>, наоборот, все внимание сосредоточено на прояснении различия исторической индивидуальности современной эпохи с историческим универсумом, охватывающим наиболее отдаленную от современности древность и всю длительность от этой древности до современной эпохи. Это различие, если его прояснить в отношении каждой эпохи, позволит выстроить последовательность эпох в континууме всеобщей истории, т.е. реализовать идею развития в ее классическом понимании, идущем от И.Г. Гердера, Ф. Шиллера, И.Г. Фихте. Таким образом, критическая теория Ф. Анкерсмита дополняет ориентированную на индивидуализацию (и прояснение подобий) теорию В. Виндельбанда и Г. Риккерта. Она дает основу для прояснения наиболее крупных структур исторического развития, так как открывает возможность идентификации подпавшей под власть архетипов, при этом хронологически удостоверенной, архаической древности, посредством созерцающего переживания ее как начальной для истории нашей цивилизации и как имеющей непосредственное отношение к нашей человеческой сущности.

В начале пути современного исторического сознания голландский философ находит глубокий ментальный разрыв, произошедший на рубеже XV и XVI веков. Именно в это время появился сам современный человек с его способностью к восприятию мира «как будто со стороны». Это «тихое событие» затронуло всех, но поначалу осознано



было немногими, например, Н. Макиавелли и Ф. Гвичардини<sup>3</sup>. Затем, ближе к концу XVIII в., цепь причин и следствий привела к радикальным переменам не только в сознании, но и в социальных системах. Желая разорвать онтологические рамки «нашей эпохи», Анкерсмит совершает ментальный скачок. Он стремится к обнаружению еще более фундаментального онтологического основания исторического мышления и исторического бытия, чем «наша эпоха», обращаясь к архаике мифа. Высказываясь о *природном* как более существенном, чем *историческое*, он подчеркивает, что природу «следует идентифицировать с мифологизмом»<sup>4</sup>. Он признает, что цивилизация исторична, а миф есть продукт цивилизации, но поскольку мифы являются теми частями «нашего коллективного прошлого, которые мы отказываемся историзировать», то онтологически первичен все-таки миф. Именно поэтому мифическое прошлое «должно находиться за пределами исторического времени. Оно пользуется высочайшим почетом цивилизации: это ее историческое возвышенное»<sup>5</sup>.

Обнаружив, что любое историческое повествование, выходящее за пределы эпохи Нового времени, уже не может оставаться конструктивистским и выстраивающим причинные цепи, Анкерсмит отвергает повествовательно-описательный метод. Эпоха Модерна как целое должна изначально поверяться не имманентным ей опытом, т.е. изнутри, а опытом возвышенным, т.е. извне, путем сравнения с реальностью переживания архаической древности примерно так, как взрослый человек в особо значимых случаях поверяет значимость своих ощущений некоторыми священными для него воспоминаниями о впечатлениях детства. Нечто подобное и предлагал Л. фон Ранке, когда говорил о «предстоянии каждой эпохи пред Богом». Разработанная же немцами историческими филологами «наука древности» прямо сформирована для фундаментального сравнения с созерцаемой индивидуальностью классической древности<sup>6</sup>. Поэтому противопоставление Анкерсмитом обращенного к древности классицизма и якобы игнорирующего такое обращение романтизма, необоснованно. Более того, фактически голландский философ идет к разрешению только конкретной проблемы исторической самоидентификации человека Модерна, но не человека любой из подобных ему эпох. Можно сказать, что презентизм современного исторического мышления, который он вы проводил за дверь, вернулся через окно. Но данный факт не умоляет очевидной заслуги философа в создании постмодернистской онтологии исторического опыта.

Рассмотрим конкретный пример, который потребует дополнительного осмысления трех важных вещей. Это, во-первых, совершенная недостаточность социологии и культурной антропологии для объяснения процессов во «временах

большой длительности»; во-вторых, способность опытного историка преодолевать даже наиболее сильные ограничения современного научного дискурса; в-третьих, необходимость и возможность не культурно-антропологического, а философско-антропологического фундирования исторического знания на основе феноменологии исторического опыта.

Н.Е. Копосов, проанализировав нашумевшую книгу Р.Дарнтонна «Великое кошачье побоище», признанную классикой жанра «исторической антропологии», пришел к выводу, что антропологически ориентированная история культуры «может только негативным способом сложить внятное целое из мозаики своих исследований, а именно отрицая отдельные элементы глобальной социальной истории». Но только социальная история и «создает единство книги Дарнтонна. Крестьяне рассказывают плутовские сказки вместо того, чтобы морально готовиться к жакериям эпохи “великого страха”, ремесленники в порыве ненависти к хозяевам охотятся за кошками... каждый штрих в этой картине наделяется смыслом постольку, поскольку отрицает соответствующий элемент привычной социальной истории»<sup>7</sup>. «Новая культурная история», делает вывод Копосов, неизбежно опирается на категории социальной истории. Она наполняет схемы последней многообразием жизни, неоднородностью людских характеров и судеб, конечно, если не пытается отрицать сами эти категории и ограничивается «особой тональностью суггестивных недоговорок, достойных изящных эссе»<sup>8</sup>. Без путеводной нити социологической или метафизической схемы «антропологически ориентированный» исследователь вынужден руководствоваться имплицитным представлением о человеке, сформированном в своей собственной культуре. Поэтому «антропологическая» история, идущая исключительно по пути описанного К. Гирцем «насыщения», понижая абстрактные ценности до их обыденных проявлений, навязывает те же ценности под видом «универсально-обыденного». Но и социальная история ведет к искажению представления о целом, о культуре прошедшей эпохи и человеке этой культуры, так как некритически осуществляет отбор актуальных для настоящего социальных связей и отношений, на что справедливо указывал французским коллегам-историкам Ж. ЛеГоффу и Ж. Дюби известный немецкий медиевист О.Г. Эксле<sup>9</sup>.

Оценивая ключевой очерк дарнтонновской книги, А.Я. Гуревич тонко расширяет основную интерпретацию события. В его интерпретацию растворяется не только дарнтонновская объяснительная схема, но и категориальная схема социальной истории, ценность которой отстаивает Н.Е.Копосов. Гуревич объясняет: «В центре внимания Дарнтонна, как и его оппонентов, – шутство, отнюдь не лишенное сатиризма... Медиевист, напротив, склонен – я бы сказал, вынужден – видеть в этом сообщении нечто большее. На протя-



жени нескольких предшествующих столетий во Франции (и не в ней одной) многократно происходили судебные процессы, обвиняемыми в коих были домашние животные или другие твари... Все это, – продолжает историк, – не имело никакого касательства к шутовству или шаривари. В основе этих процессов лежали специфические для той эпохи представления об универсальной применимости права, каковое распространялось не на одних только людей, но и на всех прочих тварей, наделенных жизнью... Таков один из компонентов “плотного описания” по Гирцу и Дарнтону. Видимо, эта плотность должна заключаться не только в интенсификации анализа всех возможных компонентов изучаемого феномена, но и в рассмотрении последнего в ракурсе *longue duree*...»<sup>10</sup>

Основополагающий момент заключается именно в том, что историк и должен мыслить историю исходя, прежде всего, из ее наиболее крупных диахронических структур. «Новая культурная история», напротив, культивирует крайнюю близорукость. Но точка зрения российского медиевиста лишь приоткрывает глубину проблемы отношения исторического опыта и исторического нарратива. Вопрос не в том, чтобы обнаружить непрерывность таких «пережиточных» и якобы не имеющих высшего разумного основания явлений и процессов, как указанная выше универсальность правового сознания, распространяющего свои нормы и на животных. Подлинный вопрос заключается в том, чтобы в этих процессах обнаружить *их собственный разум* и, в интерпретации человека прошедшей эпохи, открыть подлинное основание опыта его правового сознания. Пример, приведенный Р.Дарнтоном, указывает, по меньшей мере, во-первых, на *коллективный*, а не персональный субъект этого права; во-вторых, на то, что *правовая сущность человека* в нем не отделялась от сущности животного мира.

Какое отношение это имеет к теории возвышенного опыта Ф. Анкерсмита? Целостное, или ностальгическое, переживание сущностного различия между отношением к применимости права у современного человека, у французских подмастерьев XVIII в. и у древних евреев из эпохи, описанной в Книге Исход, в которой приводится правовая норма о смертной казни волов<sup>11</sup>, обнаруживает парадоксальное следствие. Оно выявляет большее сходство французского подмастерья эпохи Просвещения и еврея времен Моисея между собой, чем их сходство с нами, «современными людьми». При этом, конечно, совершенно очевидна «пережиточность» правового сознания подмастерьев. Что дальше? Дальше необходимо погрузиться в переживание различия между правовым созна-

нием современного человека и человека самых разных эпох в промежутке между современностью и временем Моисея. В этих погружениях следует стремиться к прояснению вопросов о том, когда легитимное древнее право стало пережиточным, какие формы коллективной индивидуальности оно затрагивало, как относилось к понятию о сущности человека, что представляла собой эта сущность. Но концепция возвышенного опыта дает и еще нечто – возможность понять то, что в современном человеке сохранилось от того древнего человека в его приобщенности к коллективной или, лучше сказать, общинной и родовой индивидуальности, насыщенной лишь отчасти доступным для нас эмоционально-чувственным содержанием как памятью рода. Это все равно, что прикоснуться к источнику жизни, к оживляющей памяти детства. Именно в том, что в постмодернистском хаосе «фрагментированного сознания» мы обнаружили этот источник, основная заслуга теории Ф. Анкерсмита. Опираясь на эту теорию, мы уже можем совершить нечто важное и в практическом смысле. Мы настроим свое историческое мышление так, чтобы не потерять конкретной связующей нити с самим источником нашей культуры, умея обращаться к древности не только сверху, но и снизу, – в четком понимании того важного в ней, что мы, возможно, только на время, утратили или забыли. Отсюда уже можно выстраивать исторически обоснованный вариант философской антропологии.

#### Примечания

- 1 См.: Анкерсмит Ф.Р. История и антропология: взлет и падение метафоры. М., 2003. С. 6–12.
- 2 См.: Риккерт Г. Философия истории // Риккерт. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 172–173.
- 3 См.: Анкерсмит Ф.Р. Возвышенный исторический опыт. М., 2007. С. 485–495.
- 4 Там же. С. 229.
- 5 Там же. С. 502–503.
- 6 См.: Вольф Ф.А. Очерк науки древности. СПб., 1877. С. 77–80.
- 7 Копосов Н.Е. Хватит убивать кошек! Критика социальных наук. М., 2005. С. 162–163.
- 8 Там же. С. 163.
- 9 См.: Эксле О.Г. Действительность и знание: очерки социальной истории Средневековья. М., 2007. С. 32–42, 77–78.
- 10 Гуревич А.Я. История в человеческом измерении (Размышления медиевиста) // Новое литературное обозрение. 2005. № 75. С.44.
- 11 Вторая Книга Моисеева. Исход. 21, 28.