

<https://doi.org/10.15407/fd2024.01.071>
УДК 1(091)

Роман ЗИМОВЕЦЬ, кандидат філософських наук,
науковий співробітник, відділ філософії культури, етики та естетики,
Інститут філософії імені Г.С. Сковороди, НАН України,
01001, Київ, вул. Трьохсвятительська, 4
romanzymovets@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0001-6045-6374>

УДАВАНА АНТИНОМІЯ ІСТОРИЧНОГО ДОСВІДУ: ДО ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ПОНЯТТЯ ІСТОРИЧНОГО ДОСВІДУ Г.-Г. ГАДАМЕРОМ ТА Ф.Р. АНКЕРСМІТОМ

Стаття присвячена аналізу феномену історичного досвіду в герменевтиці Гадамера та філософсько-історичній концепції Анкерсмита. Інтерес філософії історії до досвіду актуалізувався на тлі вичерпання евристичного потенціалу історичного нарративізму та конструктивізму, тісно пов'язаних з так званим лінгвістичним поворотом. На перший погляд, Гадамер та Анкерсміт презентують протилежні інтерпретації історичного досвіду: як опосередкованої впливами залученості до передання та безпосередньої, позаконтекстуальної зустрічі з минулим. Проте у розвідці доводиться, що попри позірну антиномічність, гадамерівський герменевтичний досвід як досвід переважальної історичної реальності виявляється не надто далеким від піднесеного історичного досвіду в Анкерсмита. І навпаки, піднесений історичний досвід, попри свої претензії на безпосередність, виявляється досвідом кінцевості людського буття, тобто є близьким до того, що Гадамер вважав сутністю герменевтичного досвіду. В обох випадках історичний досвід розглядається як умова можливості розуміння минулого, а тому з необхідністю постає питання про універсальну структуру такого досвіду та розу-

Цитування: Зимовець, Р. (2024). Удавана антиномія історичного досвіду. До інтерпретації поняття історичного досвіду Г.-Г. Гадамером та Ф.Р. Анкерсмітом. *Філософська думка*, 1, 71—95. <https://doi.org/10.15407/fd2024.01.071>

© Видавець ВД «Академперіодика» НАН України, 2024. Стаття опублікована за умовами відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

міння. Розбіжності позицій двох авторів випливають з принципово різних онтологічних упереджень, які кожен з них поділяє. Для Гадамера це редукація історії до мовно структурованого передання, внаслідок чого переважна частина минулого залишається поза рамками герменевтичного досвіду. Для Анкерсмита — некритичне розуміння часу, внаслідок чого його поняття піднесеного не набуває надійного методологічного підґрунтя. Прояснення темпоральності піднесеного історичного, а також відмова від жорсткої зв'язки історичного досвіду та мови відкривають перспективу зняття абстрактної антиномії контекстуальності та безпосередності історичного досвіду. Часовість людського буття виявляється універсальною передумовою історичного досвіду, двома протилежними формами якого є тяглість та розрив. Всупереч поширеній критиці теорії Анкерсмита як далекої від історіографічної практики, розвиток потенціалу концепту піднесеного історичного досвіду виявляє його релевантність тій динамічній та трагічній історії сучасного, яку наразі переживає Україна.

Ключові слова: герменевтика, наративізм, філософія історії, піднесений історичний досвід, історіографія, ідентичність, Гадамер, Анкерсміт.

Історичний досвід у фокусі уваги історіографії та філософії історії

В історіографії та філософії історії кінця ХХ століття феномену історичного досвіду відводили вочевидь різну роль.

«Нова культурна історія» — домінуючий тренд в європейській та американській історичній науці з кінця минулого століття — зосередилась на вивченні способів сприйняття, систем знання, цінностей та норм, емоцій та ментальних схем, притаманних суспільствам минулого (Dercat, 2009: p. 426). Вона багато в чому актуалізувала та розширила проблематику «Школи Анналів», представники якої досліджували структури «ментальності», «чуттєвості», повсякдення, економіки, які зумовлювали специфіку сприйняття, орієнтування, діяльності, одним словом досвіду людей минулого у їхньому власному світі. Історія «знизу догори», «мікро-історія», колоніальна історія, історія гендеру або історія дитинства намагаються продемонструвати життя та досвід людей минулих епох у його вихідній автентичності. Як слушно писав про це П. Нора, замість звичної розповіді про минуле тепер ми очікуємо від історика надання нам «відчуття минулого», «l'authenticité du direct», через передання читачам досвіду «ґрунту на чийось черевиках, важкої руки диявола 1000-го року та смердіння міст ХVІІІ століття» (Nora, 1984: pp. XXXI, XXXII).

Водночас дослідження колективної пам'яті привернули увагу до іншого виду історичного досвіду, а саме до досвіду сучасних людей щодо минулого, до того, яким чином і в якій формі воно відкривається та змінюється у сьогоденні. Колективна пам'ять у її різноманітних вимірах — комунікативному, культурному, політичному — стала предметом окремих досліджень, об'єднаних під рубрикою «memory studies», а співвідношення пам'яті та критичної наукової історії — однією з ключових тем сучасних історичних дискурсів (Пролеєв, Зимовець, Кобець, 2023: сс. 125—143).

Хоч як це парадоксально, але поступовий підйом інтересу історіографії до феномену історичного досвіду у двох його провідних іпостасях — як досвіду світу людей минулого та як сучасного досвіду минулого («минулого сучасного» та «сучасного минулого», в термінах Р. Козелека) — відбувався на тлі протилежної тенденції у філософії історії, позначеної такими поняттями, як «лінгвістичний поворот», «наративізм», «конструктивізм». Один з найвпливовіших історико-філософських проєктів другої половини ХХ століття — «Метаісторія» Г. Вайта — змістив акценти з дослідження умов можливості історичного пізнання на способи історіоризації та написання історії. Філософія історії як «метаісторія» стає теорією історіописання, яка «деконструє міфологію, так звану наукову історію» (Domańska, 1998: p. 15). У нративізмі центральне місце займає проблема співвідношення «історичної реальності» та історичної репрезентації, при цьому базовою передумовою стає розуміння нетотожності останньої першій, самостійного характеру історичних репрезентацій, або історичних нративів щодо одиничних, фактичних висловлювань з приводу минулого. Граничною формою нративістського осмислення історіописання стає розчинення проблематики історичної реальності та істини у сюжетності оповідання і, врешті-решт, редукція історичного тексту до літературного.

Попри те, що увага до історичного досвіду та лінгвістичний поворот в осмисленні історіописання мають кардинально різні філософсько-історичні вектори, їхнє походження мало спільне підґрунтя — скепсис щодо модерністського розуміння історії як царини дій «надлюдських» («історичних») сил — виробничих, класових, духовних, антропологічних тощо. Провідні поняття, вироблені у ХІХ столітті та достатньо впливові впродовж більшої частини століття минулого — об'єктивний дух, продуктивні сили, соціальні класи, влада, раси, нації — разом з «внутрішніми принципами» їхнього розвитку втрачають своє значення як пояснювальні щодо минулого принципи. Будь-який редукціонізм до певних «рушійних сил» історії стає непереконалим на тлі колосального приросту історичного знання, розмаїття тем та методів історичних досліджень. Н. Фергюсон втілює цей тренд у своїй концепції «хаосторії»: «Світ не є божественно впорядкованим, він не керується Розумом, класовою боротьбою чи будь-яким іншим детерміністським “законом”» (Ferguson, 1999: p. 89).

Важливим є те, що цей скепсис щодо модерного історичного детермінізму (неважливо, «матеріалістичного» чи «ідеалістичного») рівною мірою поділяли як професійні історики, так і філософи історії — досить рідкісний збіг, враховуючи непереборну недовіру більшості істориків до будь-яких загальних теорій історії¹. І якщо історіографія намагалася подолати цей детермінізм, так би мовити, з позицій власного предмета, тобто минулого, досвід якого завжди певним

¹ Прагнення виявити ключовий детерміністський чинник історії, певну субстанційну каузальність було та залишається однією з головних причин недовіри істориків до філософії історії, «якій властиво у різних формах редукувати історичне пояснення до відкриття чи застосування якої-небудь єдиної та первісної причини...» (Le Goff, 1996: p. 103).

чином присутній або може бути присутнім у нашому сьогоденні, лінгвістично орієнтована філософія історії у найкращих традиціях кантіанства відштовхувалася від суб'єкта пізнання та критики його пізнавальних здатностей, з тією різницею, що місце свідомості відтепер посіла мова.

У філософії Г.-Г. Гадамера та Ф.Р. Анкерсмита проблематика історичного досвіду, з одного боку, та мовної репрезентації історії (історіописання) — з іншого, була експлікована найбільш повно. Концепції герменевтичного досвіду та піднесеного історичного досвіду є рідкісними синтезами проблем та питань, які зазвичай досліджували ізольовано. І попри те, що дві провідні праці з тематики історичного досвіду відділяє відстань у більш ніж 40 років, полеміка Анкерсмита з Гадамером доводить актуальність головних питань, порушених німецьким філософом.

В «Істині і методі» Гадамер доводив, що історичний (герменевтичний) досвід минулого лежить в основі історичного пізнання. Будь-якому (профанному чи професійному) ставленню до минулого передує взаємодія з переданням, з традицією, всередині якої завжди вже розташована людина. Цей досвід «дієвої історії» (*Wirkungsgeschichte*) має мовний характер досягнення розуміння, постановки питань щодо передання та отримання відповідей. Він дає змогу наближуватись до минулого через розкриття історичних нашарувань, які відокремлюють це минуле від сучасного.

Анкерсміт дорікав Гадамерові, що той насправді описав не «історичний досвід», а «історичність самого досвіду», його визначеність багатозаровою історією впливів (Ankersmit, 2005: р. 199). Натомість історичний досвід — це безпосередній досвід минулого, який відсуває весь очевидний до того контекст його розуміння на другий план, звільняючи нас від панівних історіографічних репрезентацій та відкриваючи нові його аспекти.

На перший погляд, це дві альтернативні стратегії, які розгортають перед нами антиномічність історичного досвіду: *завжди контекстуально зумовлений досвід взаємодії з переданням vs безпосередність сприйняття минулого у піднесеному досвіді*. Але еволюція поглядів Анкерсмита та внутрішня логіка «Істини і методу» змушує замислитися, чи не є така альтернативність видимістю, яка затуляє суттєві зближення чи навіть збіги двох позицій. Анкерсміт рухався від «Наративної логіки», в якій доводилася автономія мовної репрезентації минулого щодо самої «історичної реальності» (отже, від певного різновиду «лінгвістичного трансценденталізму»), до теорії досвіду цього минулого як його безпосередньої відкритості у «Піднесеному історичному досвіді». У своїй головній праці Гадамер рухається від естетичного та історичного досвіду до мови як граничного горизонту досвіду світу. Тобто ці ментальні рухи відбувалися, так би мовити, паралельно у протилежних напрямках: від мови до досвіду і, навпаки, від досвіду до мови. Це дає сподівання на фіксацію певних точок зустрічі чи принаймні дистанцій, на яких позиції двох авторів суттєво зближуються.

Головна ідея цієї розвідки полягає в тому, що герменевтичний досвід, як його розумів Гадамер у другій частині «Істини і методу», попри його «контекстуаль-

ність», виявляється не таким вже далеким від «піднесеного історичного досвіду» Анкерсмита. І навпаки, піднесений історичний досвід, попри свої претензії на безпосередність, виявляється досвідом кінцевості людського буття, тобто є близьким до того, що Гадамер вважав сутністю герменевтичного досвіду, а тому передбачає горизонт часовості як умову власної можливості. Обидва, по суті, є досвідами, в яких відбувається осягнення минулого, а тому постає питання про умови можливості історичного розуміння як такого. Принципові ж розбіжності позицій двох авторів випливають з різних, іноді не завжди відрефлексованих онтологічних упереджень. Для Гадамера це редукція історії до мовно структурованого передання, внаслідок чого переважній частині минулого відмовляють як у герменевтичному досвіді, так і в релевантності його як історичного джерела. Натомість для Анкерсмита це відсутність адекватної розробки феномену часовості, через що його поняття піднесеного позбавлене надійного методологічного підґрунтя. Заповнення цієї прогалини в теорії Анкерсмита, а також відмова від жорсткої зв'язки історичного досвіду та мови відкривають перспективу зняття абстрактної антиномії контекстуальності та безпосередності історичного досвіду.

Доведення цієї думки передбачає кілька кроків. Спочатку ми прояснимо суть герменевтичного досвіду як досвіду кінцевості людського буття в герменевтиці Гадамера, на тлі критики якої розгортається власний проект піднесеного історичного досвіду Анкерсмита (II). Далі зупинимось на критичних аргументах Анкерсмита щодо Гадамерової герменевтики та на його баченні відмінності піднесеного історичного досвіду від досвіду герменевтичного (III). Аналіз «дієвої історії» та структури герменевтичного досвіду надає підґрунтя для його інтерпретації як різновиду піднесеного досвіду, в якому минуле та час перевершують людське буття у його сьогоденних можливостях розуміння. Втім, онтологічні упередження Гадамера заважають вийти за межі історичного розуміння як суто мовного феномену (IV). Разом з тим піднесений історичний досвід як досвід розриву та втрати імплікує кінцевість людського буття та певне розуміння його часовості, яке залишається не проясненим в Анкерсмита. Прояснення темпоральності піднесеного досвіду дає змогу зняти суперечність між контекстуальністю та безпосередністю історичного досвіду (V). Попри критику концепції Анкерсмита щодо її нерелевантності сучасній історичній практиці, актуальність піднесеного історичного досвіду несподівано виявляє себе у тій динамічній та трагічній історії сучасного, яку переживає наразі Україна (VI).

Герменевтичний історичний досвід як досвід кінцевості людського буття

Опису герменевтичного досвіду присвячений другий розділ другої частини «Істини і методу», а також, значною мірою, третя частина книги. При цьому спеціальний параграф під назвою «Поняття досвіду і сутність герменевтичного досвіду» є своєрідним переходом від другої частини, де історичний досвід розглянуто переважно в темпоральних категоріях, до частини третьої, де його

вже інтерпретовано «на провідній нитці мови». Цей параграф є квінтесенцією попередніх роздумів про сутність герменевтичного досвіду, яка охоплює такі поняття, як часові горизонти, передсуди, часова відстань, дієва історія (історія впливів)² та дієво-історична свідомість.

Гадамер зауважує, що досвід залишається одним з найменш прояснених філософських понять, причиною чого є орієнтація у його розумінні на природничі науки. Вже Аристотель мислить досвід як повторюваність, а за нового часу це поняття ототожнюється з експериментом як можливістю нескінченного відтворення за заданих умов. При цьому випускають з поля зору внутрішню історичність будь-якого досвіду, його вкоріненість у повсякденній життєсвітій практиці. Розшукуючи практичну історичність досвіду, Гадамер звертається до Есхіла, для якого набуття досвіду завжди відбувається через страждання. Ця сутнісна риса досвіду вказує на його діалектичність: через негативність ми приходимо до кращого розуміння реальності та, зрештою, до істинного стану справ.

Але негативність, яка змушує страждати, вказує на щось більше, ніж звичний незбіг очікувань та реальності. На думку Гадамера, Есхіл відповідає на питання, чому будь-який досвід набувають у такий спосіб. «Те, чого людина може навчитися через страждання, не є та чи інша річ — вона має усвідомити рамки людського буття, усвідомити незняття цих рамок, що відділяють його від божественного». Тобто справжній досвід «є досвідом людської кінцевості. Досвідчений у власному розумінні слова — це той, хто пам'ятає про цю кінцевість, хто знає, що час і майбутнє йому не підвладні» (Гадамер, 2000: с. 329).

Ідея кінцевості людського буття і зумовленої нею обмеженості історичного розуміння — та принципова риса, яка відрізняє філософію Гадамера як від попередньої романтичної герменевтики, так і від спекулятивної філософії Гегеля, з якої запозичено саме поняття діалектичного досвіду.

Розуміння минулого не є постановкою себе на місце автора стародавнього тексту, емпатією, розгадкою його думок чи почуттів. Онтологія кінцевості людського буття констатує принципову неможливість вийти за межі власної «закинутості». Але історик не є ізольованим у рамках свого світу. Останній є темпорально структурованим горизонтом, сформованим історією різноманітних впливів як самих історичних подій, так і їх інтерпретацій, і таку сукупність Гадамер називає «дієвою історією» (*Wirkungsgeschichte*). Саме тому він пише про єдиний історичний горизонт, який охоплює і дослідника, і його предмет та завдяки якому минуле як «передання» може зачіпати людину в сучасному. «Історична свідомість усвідомлює свою власну іншість і тому відділяє горизонт передання та свій власний горизонт. А з іншого боку, вона сама ... нагадує нашарування над безперервною діяльністю передання й тому тут-таки поєднує відділене одне від одного, аби опосередкувати саму себе в єдності досягнутого таким чином горизонту» (Гадамер, 2000: с. 285). Вихідна включеність людини

² Переклад німецького *Wirkungsgeschichte* двома різними словосполученнями — «дієва історія» та «історія впливів» — може призводити до непорозумінь, тому варто підкреслити, що ми вживатимемо обидва поняття як синоніми.

у передання зумовлює структуру герменевтичного досвіду, який є не лише розумінням та невіддільною від нього інтерпретацією, як вважала романтична герменевтика, але й аплікацією — застосуванням інтерпретативного розуміння до ситуації того, хто досвідчує минуле. Тим самим відбувається прояснення герменевтичної ситуації самого дослідника, тих упереджень, які неминуче скеровують його розуміння минулого. Аплікація як риса герменевтичного досвіду означає, що розуміння та інтерпретація чогось у минулому є звершенням самого передання, завжди унікальним настільки, наскільки унікальною є кожна історична ситуація, в якій перебуває кінцеве людське буття.

Ця кінцевість є фундаментальною і для розмежування з гегелівським діалектичним досвідом. За Гегелем, негативність досвіду як пізнання суб'єктивним духом самого себе у душі об'єктивному знімається в абсолютному знанні. Тобто досвід — це стан духу, який має бути подоланим. Розуміння досвіду під кутом зору кінцевості людського буття виявляє межі рефлексійної спекулятивної філософії. Набуття певного досвіду, досвідченість означає насправді лише відкритість для нового досвіду без будь-яких претензій на остаточне знання. Дослідження характеру цієї відкритості веде Гадамера від темпоральної до мовної інтерпретації герменевтичного досвіду.

Зачепленість переданням, з якого розпочинається будь-який досвід минулого має змістово-смісловий характер запитання. Минуле звертається до сучасників як запитання, що вказує на певний прихований горизонт смислу. Своєю чергою, це запитання саме породжує опитування передання. Тобто герменевтичний досвід має структуру запитання та відповіді, він є бесідою, діалогом сучасної людини з минулим, відкритістю сучасного до минулого, готовністю слухати та сприймати його без підпорядкування суб'єктові пізнання та претензій на остаточне пізнання.

У підсумку, герменевтичний досвід є темпорально та мовно структурованим досвідом власної кінцевості, який характеризується такими рисами, як розуміння, інтерпретація та аплікація, і який завжди відбувається у горизонті передання. Фундаментальні риси такого досвіду збігаються з характеристиками людського досвіду як такого. Знання власної обмеженості, тісно пов'язане з фоновим розумінням кінцевої історичності, становить мудрість як таку. Так само повсякденне розуміння містить у собі моменти інтерпретації та аплікації.

Утім, попри те, що «зачепленість» переданням не відбувається за принципом професійної належності, його послідовне опитування стає фаховою справою історика. Тому на початку третьої частини «Істини і методу» герменевтичний досвід описувано вже, головним чином, як досвід професійного інтерпретатора, який повинен вийти за межі власної «наївної настанови» та історіювати самого себе, тобто максимально розкрити, запустити у діалогічну «гру» ті упередження, що заважають або ж навпаки допомагають зрозуміти текст. Тобто все ж таки йдеться про певний метод, який хоч і вкорінений у самій специфіці людського буття, в історичному характері досвіду як такого, але має бути усвідомленим та засвоєним у професійному історіюванні. Коливання між про-

фанним «повсякденним» та професійним історичним досвідом завершується на користь останнього через інтерпретацію письмової мови як передання у переважному сенсі, а будь-якого досвідчення минулого — як досвіду взаємодії з текстом (Гадамер, 2000: сс. 359—360). Попри Гадамерову критику історизму, сама його герменевтика в аспекті орієнтації на письмовий текст як виключне історичне джерело залишається під впливом потужних традицій німецької історичної та класично-філологічної школи. На думку Анкерсмита, герменевтика Гадамера є довершеним історизмом, який набуває в ній своєї досконалої форми (Ankersmit, 2005: p. 197).

Безпосередність піднесеного історичного досвіду проти діалектики герменевтичного досвіду

Критика Гадамера з боку Анкерсмита, наведена у V частині «Піднесеного історичного досвіду» не відрізняється стрункністю та послідовністю. Втім, це пояснюється не стільки недоліками самої цієї критики, скільки загальним ставленням Анкерсмита до «Істини і методу» як до грандіозного проекту, який обіцяє більше, ніж дає насправді, та лишається не доведеним до кінця. Сам Анкерсміт вказує, що слово «критика» не зовсім підходить для характеристики його ставлення до герменевтики Гадамера, адже йдеться про глибоку повагу та співробітництво з ідеями цього філософа (Ankersmit, 2005: p. 217).

Проблема герменевтики Гадамера полягає у непослідовності дотримання гайдегерівської онтологічної настанови, внаслідок чого, одне з головних завдань його праці — руйнування трансцендентального суб'єкта історичного пізнання — залишається не виконаним (Ankersmit, 2005: p. 232). До Гадамера історизм історизував усе, крім особистості самого історика. Гадамер здійснює, або радше намагається здійснити цей вирішальний крок, розчинивши трансцендентальний суб'єкт у кінцевій історичності пізнання, у його належності до спільного з минулим онтологічного горизонту. Але, з іншого боку, він залишається на півдорозі, і трансценденталізм повертається у його концепцію, насамперед завдяки «підпорядкуванню» досвіду істині пізнання та його редукції до мовної царини.

Інтерпретуючи герменевтичний досвід як діалектичний, Гадамер залишається у небезпечній близькості від спекулятивної філософії Гегеля. Попри те, що кінцевий характер людського буття відсікає претензії на абсолютне знання, сам діалектичний рух досвіду від первісного вірогідного чи самозрозумілого уявлення, через негативність до набуття знання та досягнення більш адекватного розуміння «суті справи» нагадує гегелівську схему, застосування якої веде до нескінченного наближення до істини. Для Анкерсмита це виглядає як повернення від онтологічної до епістемологічної проблематики, фактично, до кореспондентної теорії істини, а істина — це «ревний Бог», за яким неодмінно з'являються наука, епістемологія і трансценденталізм (Ankersmit, 2005: p. 222). Конкретний історичний досвід при цьому перетворюється на посвідчення істини суб'єктом пізнання через (всупереч провідній інтенції Гадамера) методологічний процес

досягнення кращого розуміння, рухомий таким рудиментом трансценденталізму, як «наперед очікування завершеності» (Vorgriff der Vollkommenheit).

Історичне масштабування герменевтичного досвіду змушує провести ще тісніші паралелі з Гегелем. По суті, негативність досвіду виконує функцію «хитрості розуму», за допомоги якої розуміння досягається у нескінченному процесі самоздійснення мовного у своїй основі передання. Останнє формує численні ланцюги інтерпретацій та аплікацій історичних текстів, в яких відбувається самовитлумачення передання та його самоопосередкування через досягнення кращого саморозуміння інтерпретатора на історичному тлі. В цьому полягає принцип «дієвої історії» як історії впливів минулого на сучасне, численних на шарувань минулого, які й утворюють передання, що звертається до сучасного, інтерпретується, аплікується, а отже, і продовжується цим сучасним.

Проблема такого роду історичного трансценденталізму (особливо у його лінгвістичній формі), за Анкерсмітом, полягає в тому, що він приховує справжній характер історичного досвіду, затуляючи його досвідом історіографічним, тобто досвідом інтерпретацій історичних репрезентацій, які не дають можливості прорватися до минулого як такого. Історичний досвід, за Анкерсмітом, — це завжди безпосередній контакт з предметом досвіду, злиття суб'єкта та об'єкта (Ankersmit, 2005: р. 125). І такий контакт не може бути опосередкованим мовою. Остання завжди контекстуалізує досвід, робить його підпорядкованим власній логіці розгортання смислу. Рухаючись у річищі прагматизму Дж. Дьюї та Р. Рорті, Анкерсміт вважає, що відносини між світом та мовою не є розкриттям сенсу першого другою; це причинні відносини, в яких мова підлаштовується під виклики реальності й, у той же час, сама її перетворює³. Звідси випливає далекосяжний висновок, що досвід і пов'язане з ним розуміння (в тому числі й історичне) далеко не завжди мають мовний характер. Тобто вони можуть бути «до»- чи «поза»-мовними, а тому з необхідністю постає питання про умови можливості такого досвіду та розуміння, про що йтиметься далі.

Безпосередність контакту з минулим та пов'язана з ним позаконтекстуальність такого контакту, за Анкерсмітом, є ключовими рисами історичного досвіду. Але як можна мати такий безпосередній доступ до того, чого вже немає? Яким чином можна досвідчувати відсутнє?

Ці питання утворюють серцевину дискусії навколо ключового поняття філософії історії «пізнього» Анкерсміта, які не вщухають друге десятиліття поспіль. Сам факт таких дискусій свідчить про те, що Анкерсміт не дав переконливої відповіді на ці питання, залишивши шпарину для цілого сонму інтерпретацій. Акцентування уваги на безпосередності історичного досвіду, навіть на його інтимному характері дає простір для тлумачення цього феномену як суто суб'єктивного й такого, що не підлягає узагальненню та інтерсуб'єктивній тран-

³ Це виявляється хоча б у тому, що ми часто-густо змушені «підбирати» слова, що в нас іноді може взагалі «не бути слів» чи бути «недостатньо слів» для висловлення. А такі мовні форми, як метафора та іронія, здатні втручатися у реальність, організуючи чи дезорганізуючи її.

сляції. Концепцію Анкерсмита характеризували як наївну та романтичну, що протистоїть раціоналізмові філософії мови (Domańska, 2009: p. 185). Порівняння історичного досвіду з описаним Й. Гейзинга «історичним відчуттям» (Historical Sensation) або з феноменом «висвітлення екзистенції» (Existenzerhellung) К. Ясперса (Ankersmit, 2005, pp. 133, 226) лише укріплюють це переконання. Так само, як і порівняння історичного досвіду з естетичним. Ці паралелі, зроблені самим Анкерсмітом, привели деяких його інтерпретаторів до висновку, що піднесений історичний досвід є, в найліпшому разі, елітарним досвідом обмеженого кола істориків, які змогли втілити його у відповідних репрезентаціях минулого (Menezes, 2018: p. 52).

Проте такого роду інтерпретації затуманюють провідну інтенцію Анкерсмита, зосереджуючись лише на одному з трьох різновидів історичного досвіду, які він описує. Власне Анкерсміт так його і визначає — «суб'єктивний історичний досвід» як досвід своєрідного «злиття» з минулим, романтичної конгеніальності. На противагу суб'єктивному, об'єктивний історичний досвід — це те, як люди минулого сприймали свій світ. На думку Анкерсмита, настанова на виявлення такого досвіду була притаманна вже історизмові XIX століття й залишається актуальною досі. Третій тип історичного досвіду поєднує як об'єктивний, так і суб'єктивний досвід і є історичним досвідом *par excellence*. Власне для його характеристики Анкерсміт і запозичує з естетики Е. Берка та І. Канта поняття «піднесений» (Ankersmit, 2005: pp. 264—266). Це досвід, в якому звичне повсякденне «вічно сучасне» розривається на два світи: минулого та сучасного. Це досвід розриву, завдяки якому минуле взагалі відкривається (*discovery*) у своїй відмінності від сучасного, у своїй «іншості», але водночас — і досвід відновлення (*recovery*) цього минулого, повернення втраченого у формі історичної репрезентації (Ankersmit, 2005: p. 9). Великі історичні зрушення, такі як революції, громадянські та зовнішні війни, жорсткі економічні та соціально-політичні кризи, викликають такого роду історичний досвід. Головна його риса — перехід від однієї колективної ідентичності, яка залишається в минулому, до іншої, нової ідентичності. Минулу ідентичність починають сприймати як щось чуже, інше, «об'єктивне» і, разом з тим, вона викликає суб'єктивну тугу як колись своя. Цей розрив змушує за короткий період часу відчутти «жахливу порожнечу між окремими репрезентаціями, пережити стан незахищеності, залишившись на мить без будь-якої репрезентації самої себе. У цій порожнечі заявляє про себе піднесений історичний досвід...» (Ankersmit, 2005: p. 57).

Тож піднесений історичний досвід можна визначити як досвід змін історичних репрезентацій. Він позбавляє людину звичного саморозуміння та розриває її повсякденний світ на репрезентацію втраченого минулого та нову репрезентацію її самої, її нову ідентичність. Це певною мірою «безсуб'єктний» досвід, у тому сенсі, що втрата попередньої ідентичності на якійсь момент перетворює суб'єкта на сам цей досвід, позбавляючи його звичного опертя на власне «Я». Анкерсміт пише про «часткову смерть», яка відбувається із суб'єктом, коли він цілком перетворюється на власний досвід

(Ankersmit, 2005: р. 228). І якщо стосовно індивідуальної ідентичності про «безсуб'єктність» можна говорити лише у метафоричному сенсі, «дисоціація» колективної ідентичності є цілком реальним феноменом, оскільки спільноти у принципі не є суб'єктами, а лише сукупностями настроїв, налаштованостей, відчуттів, спільних уявлень тощо. Тому піднесений історичний досвід виникає, насамперед, у розривах колективних ідентичностей, що їх переживають впродовж відносно короткого часу.

Варто звернути увагу на Анкерсмітове розуміння масштабів піднесеного історичного досвіду: це, насамперед, колективний досвід пересічних людей, які опинилися в ситуації історичного розриву. Він особливо характерний для західних суспільств з їхніми досвідами революцій, воєн та пов'язаних з ними історичних розривів. Тому і для західної історіографії досвід розриву як колективної травми став конститутивним (Ankersmit, 2005: pp. 264—266). Утім, в одному зі своїх пізніх інтерв'ю Анкерсміт каже і про індивідуальний піднесений досвід історика, який одного разу приходить до розуміння: те, що раніше розглядали аісторично, насправді має історію. В такий спосіб з'являються важливі історичні твори, нові предмети історичних досліджень та дисципліни, такі як історія гендеру та історія дитинства у сучасній історіографії (Ankersmit, Menezes, 2017: pp. 270). Тобто масштаб історичного досвіду може мати як колективний, так і індивідуальний вимір. Спільним залишається те, що цей досвід є, так би мовити, екстраординарним, він суперечить повсякденному історичному досвіду як фоновому розумінню сформованості людини різними впливами минулого, які походять від належності до родини, класу, нації, цивілізації, релігії (Ankersmit, Menezes, 2017: pp. 263—265).

Наскільки ці інтерпретації піднесеного історичного досвіду як історичного розриву є антиподом герменевтичного досвіду? Здається, у герменевтиці Гадамера сама можливість досвіду радикального розриву у принципі ставиться під сумнів. Не виявляє Гадамер і особливого інтересу до історичних подій, внаслідок яких відбувається зміна меж саморозуміння і розуміння минулого індивідів та спільнот. Адже «навіть там, де життя змінюється швидко і різко, як, наприклад, у революційні епохи, — і там, за всіх видимих змін, зберігається куди більше старого, ніж звичайно уявляють собі, й це старе володарює, поєднуючись із новим, утворюючи нову спільність» (Гадамер, 2000: с. 262). Не зустрічаємо ми у Гадамера і пояснення «революцій» в історіописанні, внаслідок яких перед нами постає нова історична реальність, наприклад пізньосередньовічної повсякденності або мікроісторії ранньомодерних європейських міст⁴. Проте герменевтич-

⁴ Ця прогалина Гадамерової герменевтики була частково заповнена його послідовником, вже згадуваним нами Р. Козелеком, який писав про «зрушення досвіду», які переривають усталений перебіг подій та вмотивовують «переписування історії» як неминучий процес, в якому відбувається узгодження попереднього та нового досвіду (Козеллек, 2006: с. 53—55). Ці формулювання вказують як на дефіцит пояснень історичних зламів класичною лінгвістичною герменевтикою, так і на близькість певних ідей Анкерсміта до концепції «часових пластів» Козелека.

ний досвід Гадамера виявляється близьким до піднесеного історичного досвіду Анкерсміта у кількох принципових моментах.

Герменевтичний досвід кінцевості як піднесений історичний досвід

Досвід кінцевості розкриває переважаючу силу минулого у двох взаємопов'язаних сенсах. По-перше, як нашу неминучу зумовленість цим минулим, яка, до того ж, чинить спротив спробам її викриття, тобто намаганням дійти остаточного знання про самих себе. По-друге, як обмежений характер інтерпретації минулого, яка ніколи не зможе зробити його повністю «своїм», позбавленим іншості, а тим паче охопити його як цілісність у певному універсальному погляді. В цих обох сенсах герменевтичний досвід кінцевості як співвіднесеність з минулим, що переважає її, з повним на те правом можна тлумачити як піднесений⁵. Щоправда у дещо відмінному від анкерсмітівського значенні, зрозуміти яке допоможе звернення до Канта.

У «Критиці здатності судження» Кант проводить розрізнення між математично та динамічно піднесеним. Перше вказує на природну малість людини на тлі безмежності природи та всесвіту. Друге — на безпорадність людини на тлі могутності сил природи (Kant, 2009: SS.110—135). Минуле є тим, що завжди переважатиме людину та вислизатиме з-під спроб кінцевої раціоналізації всіх тих впливів, спадкоємцями яких вона є. В цьому сенсі гадамерівська «спадщина», «передання» є математично піднесеними у кантівському сенсі цього поняття, звісно ж з тією відмінністю, що йдеться не про природу та всесвіт, а про історію. Кожен досвід минулого має своїм фоном розуміння власної кінцевості на тлі нескінченної історії, що переважає сучасне. Тобто, мовою Канта, йдеться про «малість» людини на тлі часу, що минув, разом з його людьми та епохами. Натомість досвід історичних розривів у Анкерсміта більшою мірою нагадує кантівське динамічно піднесене. Йдеться про переважальні сили історії, які розривають усталений спосіб життя та сприйняття як сучасного, так і минулого.

Герменевтичний досвід виявляє свою близькість до піднесеного і в тому принциповому моменті, в якому його найбільше піддає критиці Анкерсміт: у його нібито залежності від історіографічного контексту. Як вже зазначалося, до сутності герменевтичного досвіду належить відкритість новому досвідові. Знання власної обмеженості робить історика відкритим до сприйняття передання у всій його незвичності та іншості, у його претензії на власну істину, що звертається до сучасного. Тобто герменевтична настанова відкрита до такої зустрічі з переданням, яка може перевернути наші до того очевидні знання про минуле. І саме в цьому моменті вона радикально розходиться з історичною свідомістю, для якої, завдяки відповідній постановці питань, минуле завжди вже розглядається «історично», тобто у певному порівняльному та класифікаційному кон-

⁵ Сам Анкерсміт визнавав, що «дієва історія» як реальність, що переважає людське буття, може бути визначена як «піднесена» (Ankersmit, 2005: p. 220).

тексті (Гадамер, 2000: сс. 333—334). Тут герменевтичний досвід виявляє свою близькість до описаного вище Анкерсмітом індивідуального піднесеного «історизувального» досвіду історика, внаслідок якого в історичного опитування з'являється новий предмет.

З цього стає очевидним, що Анкерсмітова критика Гадамера є вразливою принаймні у двох ключових моментах. По-перше, Гадамер не підпорядковує досвід істині в її епістемологічному сенсі. Істину він розуміє онтологічно, як саморозкриття передання у герменевтичному досвіді. А тому некоректно казати і про нібито підпорядкування предмета досвіду суб'єктові. Навпаки, упередження останнього мають бути виявлені (хоча це завдання ніколи не зможе досягти остаточної мети) і, в цьому сенсі, його суб'єктивність має відступити на другий план заради того, що говорить передання.

По-друге, герменевтичний досвід не є досвідом історіографічних інтерпретацій. Навпаки, він є такою відкритістю щодо минулого, яка уникає прокрустового ложа історіографічного контексту, разом з його нескінченними уподібненнями, що нівелюють власний голос передання, його «Ти». Але таке уникнення неможливе без знання власних упереджень, сформованих, зокрема, тим самим історіографічним контекстом. Без цього знання відкритість минулому стає наївністю, не здатною дати хоча б якийсь звіт щодо власних підвалин. Діалектичність досвіду якраз і полягає в тому, що ми рухаємося від очевидного, контекстуально зумовленого знання, через перешкоди розуміння, до відкритості щодо істини передання і кращого розуміння самих себе та власної історичної ситуації.

Проте критика Гадамера з боку Анкерсміта сягає своєї мети у принциповому моменті: редукції історичного досвіду до взаємодії з письмовим текстом. Герменевтичний досвід вибудовується відповідно до правил перекладу з однієї мови на іншу. І, попри Гадамерову критику «філологічного методу» класичної герменевтики, третя частина «Істини і методу» є черговим тріумфом філології в історичному розумінні. Але досвід документів не є досвідом самого минулого — в чому Анкерсміт безперечно правий. Якби це справді було так, ми ніколи не змогли б вийти за межі наративних репрезентацій, що їх розгортають перед нами письмові свідчення. Взаємодія з текстом є лише шляхом, через який випробовується досвід минулого, а не самим цим досвідом. І цей шлях не є єдиним.

Досвід неписьмових свідчень минулого — навмисно або ненавмисно залишених слідів у вигляді творів мистецтва, реліквій, артефактів та об'єктів — з таким самим правом може претендувати на прикметник «історичний» і, мабуть, із ще більшим правом — «безпосередній». Адже тут ми прямо стикаємося з фрагментами минулого у всій їхній матеріальності та, водночас, «не підручності» для сучасного світу, тобто власне у їхній минувшості. Ці свідчення не звертаються до нас як мовне передання (хіба що в дуже метафоричному сенсі), і водночас ми можемо бути «зачепленими» ними, тобто отримати певний досвід зустрічі, з якого постає будь-яке подальше опитування. Для герменевтики Гадамера такого роду джерела та відповідний досвід взагалі випадають з поля уваги. Онтологічне упередження, відповідно до якого минуле є переданням, а останнє має мов-

но-текстуальний характер, як і сам досвід взаємодії з ним, позбавляє можливості адекватного опису цієї частини минулого, яка завжди присутня в сучасному. А разом з ним — і більшої частини минулого, яке нагадує про себе не стільки в текстах, скільки в розкиданих у просторі «німих» слідах⁶.

Останній висновок виходить за межі теорії історичного досвіду і вказує на онтологічну рамку розуміння історії як такої. Минуле для Гадамера — це те, що передається, звертається до сучасного. Звідси його редукція до письмової мови, адже саме текст завдяки ідеальності письмового слова, позбавленого контексту живої розмови, є зверненням, яке ми, в сучасності, здатні сприйняти та інтерпретувати (Гадамер, 2000: с. 360). Ланцюг такого роду звернень та їх інтерпретацій породжує тривалість традиції. Але визначення будь-якого тексту минулого як звернення до сучасного є явним прибільшенням. Тексти писали не лише для того, щоб їх читали у майбутньому, у них була безліч різноманітних завдань та функцій у минулому сучасному. Тобто далеко не всі тексти є переданням. До того ж, величезну кількість текстів минулого було втрачено, тобто вони «випали» з передання. Як уже було сказано, матеріальні сліди минулого не «звертаються» до нас, але ми можемо бути зачепленими ними й у такий спосіб набувати історичний досвід.

З цього випливає, що розуміння минулого під кутом зору «передання» є досить обмеженим. Воно затуляє те, що було втрачено заради фокусу на тягlostі та безперервності й, тим самим, може породжувати ілюзію тривалості того, що насправді було їй позбавлене. Тому й історичні розриви як переривання колективних ідентичностей не можуть бути схоплені таким різновидом герменевтики. І це виглядає непослідовним на тлі того значення, яке Гадамер надає кінцевості людського буття, адже саме вона є умовою можливості переривання ідентичності. Для того, щоб зрозуміти витoki цієї непослідовності, слід звернути увагу на ще одну рису герменевтики Гадамера, яку можна визначити як рутинізацію досвіду кінцевості.

У Гайдегера «буття-до-смерті» було екзистенційним досвідом, який розкривав часовість людського буття, вказував на його закинутість і, водночас, свідчив про можливість вивільнення від світу. Гадамер, навпаки, висловлював сумніви стосовно того, чи було введення проблематики смерті у хід роздумів «Буття та часу» неминучим та чи справді це відповідало завданню демонстрації «буття цілісності». Набагато переконливішим для нього є присутність кінцевості *Dasein* у самій повсякденній стурбованості та її темпоральній формі перебігу. Сам по

⁶ Обмеження класичної лінгвістичної герменевтики зумовило появу теорій «археологічної герменевтики» як підходу до передісторії та історії людства «з точки зору розуміння того, як зміни в осмисленій присутності речей забезпечують нову історичну самоінтерпретацію з боку індивідів і спільнот» (Tonner, 2015: p. 134), та «матеріальної герменевтики» як допоміжної дисципліни, що надає доступ до минулого людського буття через інтерпретацію артефактів. Історія, презентована завдяки археологічним об'єктам, розкривається «без допомоги текстової герменевтики, й, таким чином, матеріальна герменевтика є не доповненням до фрагментарної текстової герменевтики, а радше необхідною її частиною» (Domańska, 2006: p. 341).

собі досвід часу для Гадамера — це той досвід, у якому ми стикаємося із сутнісною кінцевістю, що визначає нас у нашому цілісному бутті (див.: Gadamer, 1983). Внаслідок такої рутинізації кінцевості та вписування її у повсякденність часового досвіду втрачається щось важливе, а саме той досвід розриву зі світом та іншими, який імплікувався гайдегерівським її розумінням. Кінцевість як індивідуального, так і колективного буття позбавляється свого драматизму і гостроти, згладжуючись у рівному, навіть монотонному історіографічному описі⁷. Вона максимально стерилізується і редукується до обмежень розуміння письмового тексту з боку самого історика або до історичної обмеженості джерела. Проте самі ці онтологічні «межі», які змінюють розуміння та надають історії динамізму, залишаються поза увагою герменевтики. «Буття-до-смерті» перетворюється у Гадамера на «буття-до-тексту», де будь-який розрив уже апіорі є подоланим (Ankersmit, 2005: p. 236).

Саморозкриття часовості у піднесеному історичному досвіді Анкерсмита. Час як трансцендентальний горизонт досвіду

Власне це упущення гадамерівської герменевтики, яке виникло внаслідок рутинізації феномену кінцевості людського буття, і пов'язана з цим неухва до феномену розриву та зумовлюваного ним відчуження минулого стають відправним пунктом для опису піднесеного історичного досвіду в Анкерсмита. У цьому досвіді переживається смерть старої та поява нової колективної ідентичності, корелятом якої є «часткова смерть» ідентичності індивідуальної. Але людська кінцевість, сама по собі, вже передбачає певне розуміння темпоральності, емпілікація якого стає необхідною для адекватного опису цієї кінцевості. І Анкерсміт досить близько підходить до такого прояснення. Зокрема він вказує на те, що «досвід минулого та минуле саме по собі народжуються в один і той самий момент і, в цьому сенсі, досвід є конститутивним щодо минулого» (Ankersmit, 2005: p. 102). Тобто у досвіді, про який пише Анкерсміт, відбувається відокремлення минулого від сучасного, а тому, вочевидь, це є досвід часу. Пригадаймо, що в момент переходу від однієї репрезентації світу до іншої людина відчуває «жахливу порожнечу», яка становить одну з ключових характеристик піднесеного досвіду. Власне ця «порожнеча», це «між» репрезентаціями є «нічим», у сенсі відсутності унаочнюваного суцього. Вона і є самий час, досвід якого ми переживаємо. Досвід порожнечі — це той часовий досвід, завдяки якому ми взагалі починаємо розрізняти між минулим та сучасним, тобто завдяки якому ми починаємо розуміти або, радше, відчувати час та кінцеву часовість людського буття. Лише в цьому контексті думка Анкерсмита про «народження» минулого

⁷ Характерним є зауваження Анкерсмита щодо «спокійної», «примирливої» тональності самої гадамерівської прози, в якій ніде не висловлюється незадоволення сучасним історіописанням і немає жодних дороговказів для історичної практики (Ankersmit, 2005: p. 232).

у піднесеному досвіді, тобто про те, що цей досвід поділяє «одвічне сучасне» на минуле і сучасне, отримує адекватне пояснення.

Утім, Анкерсміт не здійснює цей важливий крок у напрямку прояснення темпоральної структури піднесеного досвіду. Проблематика часовості взагалі залишається для нього маргінальною. І через цей дефіцит опис піднесеного історичного досвіду стає, у багатьох місцях, туманно метафоричним та невизначеним. Анкерсміт уподібнює його до естетичного досвіду одкровення, завдяки якому розкривається щось важливе в минулому. Його темпоральним аналогом часто-густо називається «мить», в якій встановлюється безпосередній «вертикальний» зв'язок між сучасним та минулим. Введення проблематики міфу для опису минулого ще більш затьмарює суть справи⁸.

Вартим уваги є використання в Анкерсміта поняття «екстазису» (ekstasis) для опису «безпосереднього» характеру піднесеного історичного досвіду. Анкерсміт апелює до нього услід за датським філософом Й. Гейзинга. Екстазис — це вихід за межі себе, власної суб'єктивності, безпосередність доступу до предмета досвіду, у нашому випадку — до минулого (Ankersmit, 2005: p. 121). Але Гейзинга, своєю чергою, запозичує це поняття у М. Гайдегера. А в останнього воно мало зовсім інший сенс порівняно з тим, якого намагається надати йому Анкерсміт. За Гайдегером, екстазиси характеризують часовість людського буття як постійне перебування у протяжності майбутнього, сучасного та минулого. Завдяки екстазисам часу людина завжди вже є «за межами» себе як сущого, у власному майбутньому, минулому та сучасному. Але екстазис не відкриває привілейований доступ до певної історичної події або епохи. Навпаки, «горизонтно-екстатична» часовість означає, що час є універсальним контекстом, який формує структуру фактичної історичності кожної людини й зумовлює накопичення досвіду, отже, і будь-який новий досвід. Ми не можемо позбутися часового контексту власного досвіду, і ця теза стає аксіомою для герменевтики Гадамера: будь-який досвід є апіорі історичним, тобто таким, що розташований у часовому контексті людського буття.

Через дефіцит прояснення часовості Анкерсміт залишається без належного теоретичного інструментарію для адекватного опису піднесеного історичного досвіду, який, по суті, є досвідом самої часовості, «зміни часу», в якій ця часовість проявляє себе.

Хоч би яким приголомшливим був безпосередній досвід розриву й хоч би які межі розумінню він ставив, єдиний горизонт часовості людського буття забез-

⁸ Окремим є питання про причини відсутності такої розробки часовості. Якщо коротко, то тут, вочевидь, виявляється залежність Анкерсміта від власного наративістського бекграунду. Адже «лінгвістичний поворот» дискваліфікував феномен часу у філософсько-історичному дискурсі (Зимовець, 2022: с. 109—110). Захоплення наративістів аналізом історіописання вихолостило проблематику часу як умови можливості історичного досвіду. Попри те, що «пізній» Анкерсміт намагається подолати власний «ранній» наративізм з його нечутливістю до онтології, проблематика часовості як основи історичності залишається для нього прихованою.

печує зв'язок минулого та сучасного. Тільки в такий спосіб можна мати знання про колективну травму розриву: ми пам'ятаємо про неї. Горизонтна часовість людського буття як єдність минулого сучасного та майбутнього є універсальним контекстом досвіду. Вона зумовлює розуміння як тягlosti передання, так і розриву, який визначає зміни репрезентацій та відповідних форм розуміння.

З цього випливає принциповий наслідок для інтерпретації двох ключових рис піднесеного історичного досвіду Анкерсміта: «позаконтекстуальності» та «безпосередності».

Герменевтична відкритість новому досвідові, як було продемонстровано вище, вже передбачає розрив з «історичною свідомістю», домінують історіографією разом з її уподібненням та усередненням будь-яких історичних феноменів. Проте у Гадамера ця відкритість має мовно-темпоральну структуру: вона мусить усвідомлювати свою залежність від дієвої історії впливів та від мовної постановки питань та отримання відповідей. Піднесений досвід розриву нівелює мовний контекст. Для опису смерті старої та народження нової ідентичності не вистачає слів, принаймні в цей перехідний момент. Лише ретроспективно з'явиться історіографічна репрезентація, в якій буде підібрано відповідні метафори та порівняння. У відчутті порожнечі між двома репрезентаціями присутній лише самий час, тривалість як універсальний контекст досвіду та історичного розуміння. І цей контекст не може бути редукований до мови, він розташований «до» неї. Тобто первісним онтологічним фундаментом розуміння є часова відкритість, а не мова. І справді, хіба часовість є похідною від часових форм дієслів? Чи, радше навпаки, ці форми залежать від нашого первісним чином часового досвіду буття у світі? І чи не є редукція досвіду світу загалом та досвіду минулого, зокрема до мови, перевертанням онтологічної настанови з ніг на голову?

Але апріорна часова контекстуальність, якої не можна уникнути, не заперечує можливості безпосереднього історичного досвіду. Питання полягає в тому, як тлумачити цю «безпосередність». Аналіз часової структури досвіду підказує, що єдиним безпосереднім досвідом минулого може бути «сучасне минуле», тобто присутність минулого в сучасному. У такій присутності відкривається специфічна темпоральність історичного досвіду, яка включає в себе і тривалість минулого, і розрив, що перериває цю тривалість, і сучасну зустріч зі слідами минулого, яка відновлює тривалість у новому модусі «світу, що пішов»⁹. Сучасне минуле відсилає нас до минулого сучасного як власної темпоральної передумови (сам цей перехід виявляє онтологічну структуру будь-якого предметного зацікавлення історією), але безпосередньо даним є не сам світ цього минулого, а лише його сліди у сучасному. Досвідчення минулого за такими слідами може суперечити історіографічним та мовним контекстам історичних репрезентацій, але воно відбувається в універсальному горизонті часовості людського буття. Тобто, на противагу думці Анкерсміта, на онтологічному рівні безпосередність історичного досвіду не суперечить його внутрішній історичності. Присутність

⁹ Про темпоральний режим археології як поєднання «тривалості» та «зустрічі» див.: (Shanks, 2019: p. 2).

минулого в сучасному може мати принаймні три модуси, які, з різним ступенем деталізації, описав і сам Анкерсміт.

По-перше, вона може бути явлена у пам'яті, у спогадах, що з волі людини або мимоволі присутні в індивідуальному людському бутті. І як добре продемонстрували теоретичні розвідки цього феномену, пам'ять завжди включає в себе часовий горизонт, що перевершує індивідуальний горизонт її конкретного носія (Halbwachs, 1968: p. 57). Власне й сам Анкерсміт вказує на те, що пам'ять є «набагато більш конгеніальною історичному досвіду, ніж те, що ми звично отримуємо від традиційного історіописання і традиційної історичної теорії» (Ankersmit, 2005: p. 262). Але ця думка не набуває в нього систематичного розгортання¹⁰.

По-друге, безпосередній історичний досвід може бути пережитий і поза межами пам'яті, коли ми стикаємося зі слідами минулого у сучасному в їхніх матеріальних проявах. Це досвід розкриття певного горизонту минулого, який надається артефактом, твором давнього мистецтва, пам'яткою, об'єктом. Анкерсміт має на увазі саме такого роду досвід, коли в полеміці з історичними конструктивістами пише про збереженість аури минулого в об'єктах, які є даними нам тут і тепер, таких як картини, поховальні споруди, старовинні будинки, меблі тощо (Ankersmit, 2005: pp. 114—115). Цю форму історичного досвіду точно описує Гайдегер, коли зазначає, що історичного характеру речам світу надає не їхня давність сама по собі, а належність до цілісності світу, що пішов (Heidegger, 1967: p. 380). Завдяки слідам минулого у сучасному, ми маємо можливість доторкнутися до колишнього світу, тобто пережити той досвід, який лежить в основі будь-якого подальшого його розроблення та його реконструкції, як «об'єктивної» — в рамках історичних дисциплін, так і «суб'єктивної» — в рамках художніх чи просто популярних відтворень.

По-третє, минуле може бути доступне для нас у процесі його «виникнення», тобто відокремлення від сучасного. Йдеться про своєрідний зсув пам'яті, насамперед колективної, що відбувається внаслідок певного радикального досвіду. Саме такого роду досвід розриву Анкерсміт визначав як «піднесений». Щоправда, відсутність розроблення проблематики часовості завадила йому адекватно описати його. У строгому сенсі, минуле не створюється досвідом, воно є вихідним чином відкритим для нас у пам'яті та становить умову можливості досвіду як такого. Людина завжди вже є власним минулим, і піднесений історичний досвід, як і будь-який інший досвід, не може вирвати її з цього контексту. Досвід історичних зрушень і розривів, який описує Анкерсміт, не створює минуле, а змінює його темпоральний статус для сучасного. Піднесений досвід висвічує динаміку часу, який відчуває частину минулого, змінює нашу репрезентацію світу та самих себе, а разом з цим — і межі розуміння. Цей досвід

¹⁰ Ми наразі не маємо можливості вдаватися у складні питання «пластичності пам'яті», істинності спогадів, співвідношення власних та колективних спогадів, маніпуляцій із пам'яттю тощо. В рамках цієї розвідки для нас достатньо констатації того факту, що принаймні значна частина спогадів дає нам безпосередній доступ до минулого, тобто є цілком адекватною та правдивою.

дає унікальний шанс випробувати «з обох боків» ту межу розуміння, яка постає між минулим та сучасним світом. Але саме в цій унікальності висвічується кінцевість людського буття, насамперед у його колективному вимірі: як буття у світі та спів-буття з іншими. Адже старого світу більше немає.

Війна та ідентичність. До актуальності історично піднесеного

У підсумку концепції історичного досвіду Гадамера та Анкерсміта, з огляду на їхні принципові моменти, можна вважати взаємодоповняльними.

Обидва мислителі виходять з онтології кінцевості людського буття та досвіду. Фокус уваги Гадамера зосереджений на кінцевості розуміння, його межах, що виявляються у взаємодії з мовним переданням. Натомість Анкерсміт описує онтологічну кінцевість спільного буття у світі, яка зумовлює зміну самих меж розуміння. Це досвід, в якому індивідуальне буття може схопити смерть старої та народження нової колективної ідентичності.

Щодо піднесеного, то концепції досвіду Гадамера та Анкерсміта, як було продемонстровано, можна диференціювати відповідно до кантівського математично та динамічно піднесеного. Герменевтичний досвід є піднесеним, оскільки у ньому кінцеве людське буття стикається з минулим, яке переважає його і від якого воно залежить, але яке не піддається остаточній раціоналізації. Іншими словами, герменевтичний досвід завжди є досвідом величі історії на тлі кінцевості людського буття, хоча у самого Гадамера ця велич редукується до того, що може висловити текстуальне передання. Для Анкерсміта переважальна сила історії виявляється у її динамічному аспекті, як руйнування повсякденності, що перевертає наше розуміння і сучасного, і минулого. Тобто це реальні історичні катастрофи, які змінюють рамки репрезентацій, само- та світорозуміння. А піднесений досвід є злитістю безпосереднього розуміння та відчуття цього переходу, яка має темпоральний, але «домовний» і, поготів, «дотекстуальний» характер.

Обидві концепції історичного досвіду відсилають до часовості як універсального горизонту досвіду та мають ширші наслідки для самого розуміння людської історичності. Для Гадамера минуле — це насамперед тривалість, тяглість мовних інтерпретацій та апікацій. Для Анкерсміта минуле конститується через розрив, який, утім, долається через можливість безпосередності самого досвіду минулого. Для Гадамера існує лише «спадкоємна» історія, в яку вже завжди включена людина. Але історичні розриви відкривають іншу історію, зумовлюючи чужість, яка завжди присутня при нашому зіткненні з минулим.

У зв'язку з поняттям піднесеного слід повернутися до теми, яка була означена на початку статті. Ми звернули увагу на те, що інтерес до історичного досвіду, не останньою чергою, був викликаний скепсисом щодо модерного розуміння історії як арени дії непідвладних людині сил. Чи не повертає нас поняття піднесеного саме до такого розуміння історії? Чи не веде естетизація історії завдяки цьому поняттю до її натуралізації та реіфікації? Це стосується саме «динамічно»

піднесеного, оскільки «математично» переважальну «величину» історії та відповідний їй досвід кінцевості людського буття важко піддати сумніву. Отже, під критику підпадає динамічно піднесене переживання історичного розриву, яке імплікує його реіфікацію. На думку деяких критиків Анкерсміта, «через тропи гігантизму та гіперболи те, що було історичними силами людської діяльності, перетворилося на неприборкані природні явища, перед якими людина стала безсилою» (Kellner, 2022: р. 526). Ключовим наслідком такої реіфікації є відмова від критичного ставлення до події історичного розриву, від розгляду її у соціально-політичному та морально-етичному вимірах. Піднесений історичний досвід парадоксальним чином «розлюднює» історію, перетворює її на стихію, незалежну від людських дій. І це йде у розріз не лише з вихідною інтенцією Анкерсміта, але й із тематикою сучасних історичних досліджень, зосереджених на різних видах «надто людського» історичного досвіду. Цим пояснюється відсутність на сторінках «Піднесеного історичного досвіду» посилань на сучасні історичні розвідки, врешті-решт, безпорадність концепції піднесеного історичного досвіду щодо сучасної історіографії як такої (Domańska, 2009: р. 190).

Нам видається важливим розібрати ці критичні зауваження не стільки заради теоретичної апології Анкерсміта, скільки через ту несподівану актуальність, якої надала його концепції війна Росії проти України. Той історичний злам, який переживають зараз українці, виявляє релевантність феномену піднесеного історичного досвіду сучасній ситуації, а також його когнітивний потенціал для пояснення тих зрушень, які вже відбуваються у колективній пам'яті і які неминуче призведуть до історіографічного переосмислення минулого. Йдеться саме про потенціал концепції, а не про її актуальну версію, викладену Анкерсмітом.

Наприкінці «Піднесеного історичного досвіду» Анкерсміт зазначає, що розведення минулого та сучасного, засвідчене піднесеним історичним досвідом, є результатом розбіжності намірів дій та їхніх непрогнозованих наслідків (Ankersmit, 2005: р. 358). Така констатація свідчить про те, що філософ аж ніяк не реіфікує історію, навпаки, він розглядає її під кутом зору сукупності людських намірів, вчинків та наслідків, між якими, втім, ніколи не може бути однозначних причинно-наслідкових зв'язків. Тобто позиція Анкерсміта є в цілому антидетерміністською. Але він не доводить її до кінця й не робить належних висновків щодо теорії піднесеного досвіду, внаслідок чого остання стає вразливою для критики.

Антидетерміністська інтерпретація історії як сфери людських вчинків з їхніми непрогнозованими наслідками неминуче веде до її розуміння як царини, мовою Гайдегера, «бувших можливостей», з яких одні були реалізовані, а інші — ні (Heidegger, 1967: pp. 392, 395). І саме таке ретроспективно-контрфактичне розуміння пояснює розбіжність в репрезентаціях минулого з боку різних спільнот, яка є не випадковим недоліком, тенденційністю чи «ще не досягненням» остаточної істини, а результатом відмінних поглядів на історію під кутом зору ситуативних можливостей минулого. Саме через це одні й ті самі події минулого сприймаються різними спільнотами по-різному: як поразка або перемога, втрачений шанс або успіх, пересторога або наснажливий приклад тощо (Зимовець, 2022: с. 121).

У цьому контексті слід погодитись із критикою «абстрактності» поняття піднесеного історичного досвіду (Domańska, 2009: р. 190), яку найточніше демонструє його зв'язок із травмою. Для розуміння аргументації Анкерсміта необхідно звернути увагу на приклади, якими він ілюструє травматизм піднесеного досвіду. Моделлю останнього слугують ситуації розпаду чи трансформації великих держав, таких як старорежимна Франція, США епохи громадянської війни або ж Росія, яка у ХХ столітті пережила дві радикальні зміни ідентичності (Ankersmit, 2005: р. 13). При цьому Анкерсміта цікавлять насамперед колективні ідентичності «титульних націй», які травматично пережили ці розриви. Але філософ не звертає уваги на здавалося б очевидний історичний факт: те, що одні піддані Франції, США чи Росії сприймали як травматичну втрату «старого світу», інші переживали як здобуття або набуття власної ідентичності. «Втрата старого світу, можливо, була травмою для одних, але, безумовно, звільненням для інших» (Jay, 2022: р. 153). Як слушно продемонстрував Б. Андерсон, новонароджені на уламках імперій нації відчували себе чимось абсолютно новим, але іншим боком цієї новизни став шалений потяг до історії (Anderson, 2006: pp. XIV, 193, 195). Нові нації відчували себе такими, що пробудилися від тривалого «сну» і це «пробудження» вимагало історичної самоапропріації, осягнення того величезного історичного масиву, який відтепер вважався історією нації. Цей інший різновид піднесеного досвіду, пов'язаний з політичним звільненням та історичною самоапропріацією (а тому протилежний досвіду травми), не останньою чергою зумовив прийняття минулого як спадщини та передання й викликав до життя національні історіографії як домінуючий тип історіописання у ХІХ—ХХ століттях.

Але й сам по собі травматичний досвід минулого не можна розглядати як однорідний. Адже травма історичного розриву може бути викликана як внутрішніми чинниками — громадянськими суперечками, конфліктами, війнами, так і зовнішніми силами — агресією однієї спільноти щодо іншої. В останньому випадку травма має конкретного винуватця, який прийшов ззовні спільноти. І вочевидь реваншистськи вмотивована війна Росії проти України є саме таким прикладом.

Травма, завдана українському суспільству, повною мірою корелює з піднесеним історичним досвідом. Переважна сила агресора породила не просто спротив, але і здатність стати на один щабель з нею й навіть перевершити її силу, проявивши найвищі спроможності заради обстоювання власного існування та ідентичності. Означена мета характеризує «екзистенційний» характер українського спротиву. Але за цим вже звичним для нас виразом малопомітним залишається той факт, що війна змінює й саму українську ідентичність.

Війна є онтичним еквівалентом тієї самої анкерсмітівської «порожнечі», яка постає між двома репрезентаціями самих себе та світу — тією, яка назавжди пішла, і тією, яка ще не оформилась. Обстоювання ідентичності, навіть її зміцнення перед обличчям спільної загрози не меншою мірою є водночас її трансформацією. Контури цієї нової ідентичності проглядаються ще недостатньо добре. Але можна з упевненістю сказати, що її визначальними чинниками

стануть травматичний досвід розриву з колишнім «мирним» світом та способи його долання, що забезпечитимуть нову репрезентацію спільноти та світу.

Проявами цих поки що не зовсім певних змін ідентичності, які можна спостерігати прямо зараз, є публічні історичні дискурси, зокрема дискурс деколонізації разом з його пошуком та викриттям різноманітних аспектів колонізованого минулого та дискурс історичної самоапропріації (протиставлення «Русі-України» «Московії» та «Орді»). Звичайно самі по собі ці дискурси важко назвати новими (принаймні для академічного середовища), але що насправді змінилося — це їхній кратно підсилений публічний резонанс. І це свідчить про потребу в доланні того розриву світів, який був викликаний війною, необхідність формування нової репрезентації самих себе та світу, яка б змогла охопити та досягнути цей драматичний розрив.

До того ж розрив світів усвідомлюється українцями та, на щастя, значною частиною людства як фундаментально несправедливий. Травма, нанесена українському суспільству, має конкретного винуватця. Прагнення відновлення справедливості — це те, що надає сили екзистенційному протистоянню та робить його піднесеним у сенсі, близькому до кантівського. Воно актуалізує історико-дидактичний дискурс, в рамках якого військові злочини проти українців ставляться на один щабель зі злочинами проти людяності, здійсненими у ХХ сторіччі. Такого роду актуалізація має наслідки, які виходять за межі суто української проблематики і стосуються майбутньої ідентичності великих світових спільнот та, хоч як пафосно це звучить, людства як такого. Чи буде ця ідентичність кристалізуватися на ліберально-демократичних засадах свободи та вільного вибору чи, навпаки, її конструюватимуть авторитарні диктатури, що набули неабияких маніпулятивних спроможностей розчиняти реальність сучасного та нав'язувати штучні репрезентації минулого? Історико-дидактичний дискурс, потребу в якому актуалізувала війна, тісно переплітається з універсалістським юридичним дискурсом справедливості, а також його моральними засновками, вказуючи, як це й замислював Кант, на зв'язок піднесеного з моральним законом.

ДЖЕРЕЛА

- Гадамер, Г.-Г. (2000). *Истина і метод. Основи філософської герменевтики*. Т.1. Київ: Юніверс.
- Зимовець, Р.В. (2022). Дискурси пам'яті і критична наукова історія. *Філософська думка*, 2, 108—124.
- Козеллек, Р. (2006). *Часові пласти. Дослідження з теорії історії*. Київ: Дух і літера.
- Пролеєв, С.В., Зимовець, Р.В., Кобець, Р.В. (2023). *Дискурси у глобальному світі*. Київ: Дух і літера.
- Anderson, B. (2006). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, New-York: Verso.
- Ankersmit, F.R. (2005). *Sublime Historical Experience*. Stanford: Stanford University Press.
- Ankersmit, F., Menezes, J. (2017). Historical experience interrogated: A conversation. *Journal of the Philosophy of History*, 11(2), 247-273.

- Depcat, V. (2009). The “cultural turn” in German and American historiography. *American Studies*, 54(3), 425-450.
- Domańska, E. (1998). Hayden Whyte. In: *Encounters. Philosophy of History after Postmodernism* (pp. 13-38). Charlottesville, London: University Press of Virginia.
- Domańska, E. (2006). The Material Presence of the Past. *History and Theory*, 45(October 2006), 337-348.
- Domańska, E. (2009). Frank Ankersmit: From narrative to experience. *Rethinking History*, 13(2), 175-195.
- Ferguson, N. (1999). Virtual History: Towards a “chaotic” theory of the past. In: *Virtual History: Alternatives and Counterfactuals* (pp. 1-90). Cambridge: Basic Books.
- Gadamer, H-G. (1983). *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*. Tübingen: Mohr.
- Halbwachs, M. (1968). *La Mémoire Collective*. Paris: P.U.F.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Jay, M. (2022). *Genesis and Validity. The Theory and Practice of Intellectual History*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Kant, I. (2009). *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kellner, H. (2022). Ankersmit: the sublime escape from language. In: *The Routledge Companion to Historical Theory* (pp. 524-528). London, New-York: Routledge.
- Le Goff, J. (1996). *History and Memory*. New-York: Columbia University Press.
- Menezes, J. (2018). Aftermaths of the dawn of experience: on the impact of Ankersmit’s sublime historical experience. *Rethinking History*, 22(1), 44-64.
- Nora, P. (1984). Entre mémoire et histoire. In: *Les lieux de mémoire. 1: La République*. Paris: Gallimard.
- Shanks, M. (2019). The Archeological Imagination. Draft. In: A. Abraham (Ed.), *The Cambridge Handbook of the Imagination* (pp. 1-20). S.I.
- Tonner, Ph. (2015). Epoch: Heidegger and the Happening of History. *Minerva — An Open Access Journal of Philosophy*, 19, 132-150.

Одержано 14.02.2024

REFERENCES

- Anderson, B. (2006). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, New-York: Verso.
- Ankersmit, F.R. (2005). *Sublime Historical Experience*. Stanford: Stanford University Press.
- Ankersmit, F., Menezes, J. (2017). Historical experience interrogated: A conversation. *Journal of the Philosophy of History*, 11(2), 247-273.
- Depcat, V. (2009). The “cultural turn” in German and American historiography. *American Studies*, 54(3), 425-450.
- Domańska, E. (1998). Hayden Whyte. *Encounters. Philosophy of History after Postmodernism* (pp. 13-38). Charlottesville, London: University Press of Virginia.
- Domańska, E. (2006). The Material Presence of the Past. *History and Theory*, 45(October 2006), 337-348.
- Domańska, E. (2009). Frank Ankersmit: From narrative to experience. *Rethinking History*, 13(2), 175-195.
- Ferguson, N. (1999). Virtual History: Towards a “chaotic” theory of the past. *Virtual History: Alternatives and Counterfactuals* (pp. 1-90). Cambridge: Basic Books.

- Gadamer, H.-G. (1983). *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*. Tübingen: Mohr.
- Gadamer, H.-G. (2000). *Wahrheit und Method. Grundzuge einer Philosophischen Hermeneutic*. [In Ukrainian]. Kyiv: Universe. [=Гадамер 2000]
- Halbwachs, M. (1968). *La Mémoire Collective*. Paris: P.U.F.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Jay, M. (2022). *Genesis and Validity. The Theory and Practice of Intellectual History*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Kant, I. (2009). *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kellner, H. (2022). Ankersmit: the sublime escape from language. *The Routledge Companion to Historical Theory* (pp. 524-528). London, New-York: Routledge.
- Koselleck, R. (2005). *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. [In Ukrainian]. Kyiv: Duch i litera. [=Козеллек 2005]
- Le Goff, J. (1996). *History and Memory*. New-York: Columbia University Press.
- Menezes, J. (2018). Aftermaths of the dawn of experience: on the impact of Ankersmit's sublime historical experience. *Rethinking History*, 22(1), 44-64.
- Nora, P. (1984). Entre mémoire et histoire. In: *Les lieux de mémoire. 1: La République*. Paris: Gallimard.
- Proleiev, S., Zymovets, R., Kobets, R. (2023). Discourses in a global world. [In Ukrainian]. Kyiv: Duh i litera. [=Пролєєв, Зимовець, Кобець 2023]
- Shanks, M. (2019). The Archeological Imagination. Draft. In: A. Abraham (Ed.), *The Cambridge Handbook of the Imagination* (pp. 1-20). S.l.
- Tonner, Ph. (2015). Epoch: Heidegger and the Happening of History. *Minerva — An Open Access Journal of Philosophy*, 19, 132-150.
- Zymovets, R.V. (2022). Memory Discourses and Critical Scientific History. On the Specificity of Modern Historical Discourses. [In Ukrainian]. *Philosophical Thought*, 2, 108-124. [=Зимовець 2022]

Recieved 14.02.2024

Roman ZYMOVETS, Candidate of Sciences in Philosophy,
Research Fellow at the Department of Philosophy of Culture,
Ethics and Aesthetics, H.S. Skovoroda Institute of Philosophy,
National Academy of Sciences of Ukraine,
4, Triokhsviatytska St., Kyiv, 01001
romanzymovets@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-6045-6374>

PRETENDED ANTINOMY OF HISTORICAL EXPERIENCE:
TO THE G.-G. GADAMER AND F.R. ANKERSMIT INTERPRETATIONS
OF THE HISTORICAL EXPERIENCE CONCEPT

The article is devoted to the analysis of the phenomenon of historical experience in Gadamer's hermeneutics and Ankersmit's philosophical-historical concept. The interest of the philosophy of history in experience was actualized against the background of exhaustion of the heuristic potential of historical narrativism and constructivism, closely related to the so-called "linguistic turn". At first glance, Gadamer and Ankersmit are representing antinomic interpretations of historical experience: as mediated by the effects of involvement in a tradition or heritage and direct, extracontextual encounter with the past. However, the investigation proves that, despite the apparent antinomy of these approaches, the Gadamerian hermeneutic experience as an experience of the prevailing historical reality is not so far from the sublime historical experience of Ankersmit. And, on the contrary, the sublime historical experience, despite its claims to immediacy, turns out to be an experience of the finitude of human existence, that is, it is close to what Gadamer considered the essence of hermeneutic experience. In both cases, historical experience is considered as a condition for the possibility of understanding the past, and therefore, the question of the universal structure of such experience and understanding necessarily arises. The differences in the positions of the two authors stem from fundamentally different ontological prejudices that they share. For Gadamer, this is the reduction of history to a linguistically structured heritage, as a result of which most of the past falls out of hermeneutic experience. For Ankersmit, this is an uncritical understanding of time, as a result of which his concept of the sublime does not receive a reliable methodological foundation. Clarification of the temporality of the sublime historical, as well as rejection of the rigid connection between historical experience and language, open the prospect of removing the abstract antinomy of contextuality and immediacy of historical experience. The temporality of human existence turns out to be a universal prerequisite of historical experience, the two opposite forms of which are heredity and discontinuity. Contrary to the widespread criticism of Ankersmit's theory as far from historiographical practice, the development of the potential of the concept of sublime historical experience reveals its relevance to the dynamic and tragic modern history that Ukraine is currently experiencing.

Keywords: *hermeneutics, narrativism, philosophy of history, sublime historical experience, historiography, identity, Gadamer, Ankersmit.*