

УДК 130.2

DOI: 10.17072/2078-7898/2020-1-55-64

ИСТОРИЯ И ВРЕМЯ: ПРОБЛЕМА НОВОГО НАЧАЛА В ФИЛОСОФИИ В. БЕНЬЯМИНА

Савина Мария Александровна

*Свободный университет Берлина,
Берлинский университет им. Гумбольдта*

В своих ранних и в особенности в поздних работах Вальтер Беньямин развивает понятие истории, а наряду с ним и понятие субъекта. Последнее отчасти схоже психоаналитической, но отлично от экспериментально ориентированной трактовки субъекта в претендующих на научность психологических подходах. Критикуя историзм, свойственный, среди прочего, и культурно-историческому подходу в психологии, В. Беньямин проблематизирует как цикличность, так и линейный, прогрессивный ход времени, обращаясь к моменту «здесь и сейчас». При этом время определяется им как история, явленная субъекту в критическом настоящем (*Jetztzeit der Erkennbarkeit*), из которого история всякий раз и берет свое начало, преодолевая пустой гомогенный ход неисторического, или мифологического, времени. В. Беньямин не только разрабатывает критику субъекта мифа, но и, критически раскрывая настоящее как историю, описывает феноменологическую реальность кризиса субъективности и через ее призму определяет субъекта как субъекта истории. Анализ последнего и посвящена данная статья, в которой субъект истории представлен на материале трех фигур — рассказчика, критика и историка, — предложенных В. Беньямином в качестве инструментов осмысления собственной критической работы. В статье раскрыта языковая природа кризиса субъективности и связанная с ней мысль В. Беньямина об истории, свободе и трансформации субъекта, а также о возможности принципиально нового. Приведены психологические и психотерапевтические следствия идей В. Беньямина, позволяющие психологии в ее теоретических и практических рамках задаться вопросом о понимании ею истории, субъекта и развития.

Ключевые слова: Беньямин, психология, субъект, кризис, развитие, история, критическая теория, свобода, нарратив.

HISTORY AND TIME: THE PROBLEM OF THE NEW BEGINNING IN WALTER BENJAMIN'S PHILOSOPHY

Mariya A. Savina

*Free University of Berlin,
Humboldt University of Berlin*

In his early and especially late works, Walter Benjamin develops his own concepts of history and subject. The latter partly relates to psychoanalytical concepts of subject but differs from those in experimentally and scientifically oriented psychological approaches. Denouncing historicism, which constitutes the basis of the cultural-historical approach in psychology (among others), Benjamin questions both the cyclic and the linear, or progressive, concept of time from the standpoint of the moment of «here and now». In his own words, he conceptualizes time as history that takes place in «now-time of recognizability» (*Jetztzeit der Erkennbarkeit*). Only that kind of time, according to Benjamin, lets the history take place and begin, differing it from the empty, homogenous flow of mythical time. Benjamin does not solely develop his critique of the myth's subject. He also critically defines the now-time as history, describing the phenomenological reality of the crisis of subjectivity and the subject of history as such. The paper focuses on the latter and analyzes it with the help of Benjamin's figures of the storyteller, the critic and the historian, used

to describe his own critical work. The paper sheds light on the linguistic nature of the crisis of subjectivity and, in this context, on Benjamin's ideas of history, freedom and transformation of the subject, as well as on the possibility of something essentially new. In the course of analysis, the author of the article points out some psychological and psychotherapeutic consequences of W. Benjamin's ideas which can induce psychology to take a critical look at its own understanding of history, subject and development, both from the theoretical and the empirical perspective.

Keywords: Benjamin, psychology, subject, crisis, development, history, critical theory, freedom, narrative.

Психологическая теория, как и любая теория, рассматривающая человека в социально-историческом контексте, затрагивает человека в его интерсубъективности. Теория эта всегда включена в более широкий план социальных и политических практик, относительно которых она может быть определена либо как классическая, познающая свой объект и в познании легитимирующая предшествующее познанию положение вещей, либо как критическая, в познании направленная на изменение познаваемой ею реальности. То есть теория либо вписана в практики человека как утверждающая их в том виде, в котором сами практики познанию предшествуют, либо реализует их критику, но с целью не улучшения, а создания принципиально иного на новых началах. Такое понимание критической теории, теории, определяющей себя через практику, сформулировал Макс Хоркхаймер в своей работе «Traditionelle und kritische Theorie» [Horkheimer M., 1937]. Хорошим комментарием к изложенным в ней идеям может послужить широко известный российскому читателю труд М.К. Мамардашвили о классическом и неклассическом идеалах рациональности [Мамардашвили М.К., 2010]. Познание, согласно М.К. Мамардашвили, либо следует предустановленному в теории (классический идеал), либо через теорию обнаруживает в процессе познания то новое, которому только и позволяет возникнуть. Из перспективы критической теории можно было бы дополнить мысль М.К. Мамардашвили утверждением о практическом следствии каждого из идеалов для более широкого контекста социальных практик: так, классический идеал в сфере наук о человеке руководствуется уже существующими практиками, которые воспроизводит, объясняет и, возможно, улучшает, в то время как неклассический идеал, учитывая необратимость познания, актом познания утверждает реальность, познанию не предшествующую.

В современной, научно ориентированной психологической теории вопрос о человеческой свободе прежде всего рассматривается в связи с проблемой выбора и принятия решения. Тип эксперимента когнитивной психологии, руководствующийся классическим идеалом рациональности, самой структурой познания предполагает несвободу человека, которая и подтверждается в данной науке экспериментальным путем через воспроизводимость и отрицание способности быть иным, характерной как для познающего, так и для познаваемого. Познающий при этом в каком-то смысле уподобляется божественному, абсолютному субъекту, а познаваемое — подчиненному ему творению. Открытым же остается вопрос о том, какому социальному порядку соответствует подобное познание, не вытекает ли соответствующее ему понимание субъекта из социальных, капиталистических (или любых иных идеологических) практик властных отношений подчинения, данное познание организующих. Альтернативный подход потенциально намечается, например, в экзистенциально и феноменологически ориентированной психологии и психотерапии, рассматривающей человека в контексте судьбоносных жизненных выборов и личностных изменений и тем самым сохраняющей связь не только с практиками социальной или экономической несвободы, но и с пространством индивидуальной ответственности. Альтернативу предлагает и культурно-историческая психология Л.С. Выготского: обосновывая генетический характер своего метода, она подчеркивает решающую роль используемого инструментария теории как обнаруживающего не заранее данное, а явленное и приобретающее жизнь лишь благодаря оптике метода [Пузырей А.А., 1986, 2005]. Вопрос заключается лишь в том, в каком отношении к актуальному социально-культурному контексту находится реализуемый ею на практике метод: служит ли он свободе субъекта [Saar M., 2007, S. 334–346] или может

быть выведен из более широкого поля властных практик конструирования субъективности; или, перефразируя, является ли на уровне практики новообразование в развитии высших психических функций (по Л.С. Выготскому) чем-то действительно новым или лишь воспроизведением теоретической модели, заранее, извне устанавливающей нормы субъективности, служит ли экспериментальный метод возникновению или лишь воспроизведению нового.

В рамках психотерапии, являющейся социальной практикой и в некотором смысле также имеющей экспериментальный характер, этот вопрос становится еще более важным, что приводит ученых к рефлексии о практически реализуемом ею понимании человека, понимании феномена его трансформации. Заложенное в психотерапевтической теории представление о человеке имеет решающий характер для практики, которая, в свою очередь, может быть манипулятивно-нормирующей, встраивающей человека в определенную систему ценностей и установок, либо майевтической [Пузырей А.А., 2005], помогающей человеку выработать критическую дистанцию в отношении бессознательно принимаемых им на веру убеждений [Арендт Х., 2013, с. 164–191], обращающейся к нему через свободу и открывающей возможность принятия ответственности за собственную жизнь. В связи с этим для рефлексивного осмысления собственных практических установок в более широком философском и социальном контексте небезынтересным для психологии и психотерапии кажется обращение к текстам критической теории [Critical Psychotherapy..., 2015], одним из представителей которой является Вальтер Беньямин [Schlüsseltexte der Kritischen Theorie, 2006], философ и критик культуры, в своей концепции рисующий человека, чья жизнь в целом может быть описана как кризис, человека, всегда стоящего на перепутье [Ясперс К., 2012, с. 205–206; Арендт Х., 2013, с. 189–191]. Хотя и не имеющий к психологии прямого отношения, а к экзистенциализму подходящий критически, В. Беньямин в своих текстах предлагает взгляд на человека, который мыслится как таковой лишь исходя из кризиса его жизненной ситуации, поскольку, с точки зрения В. Беньямина, лишь понимая жизнь отдельного индивидуума как кризис, можно говорить о воплощаемой в

ней исторической жизни, как индивидуальной, так и коллективной жизни всех прошлых, настоящих и будущих поколений человечества. Для культурно-исторического подхода особенно интересным, проясняющим собственное понимание историзма, развития [см. также: Розин В.М., 2016] и кризиса кажется радикально-критическое в своей основе определение В. Беньямина истории, направленное против ее историзации и мифологизации в терминах развития и прогресса: внося в принцип становления критическую установку, В. Беньямин переворачивает идею развития и говорит о его катастрофическом движении, особый акцент делая при этом на необходимости прерывания (Unterbrechen) катастрофы, т.е. на прерывании прогрессирующего катастрофического хода развития в критическом настоящем познания.

Подобное рассмотрение предполагает особое представление временного континуума: исходя из текстов В. Беньямина, описание жизни человека на языке развития личности едва ли возможно. Термин «личность», понимаемый В. Беньямином как маска, персона, скорее всего, встретил бы в его философии ту же критику, что направлена им против концепта самости у С. Кьеркегора: данный термин, полагающий границы субъективности, оказывается универсализирующим, заключающим историю в тюрьму биологического порядка, выраженного и в капиталистических властных отношениях [Беньямин В., 2000, с. 333–344; Benjamin W., 1991b]. Что же касается представлений об изменениях и процессах, то В. Беньямин выступает критиком любой модели поэтапного становления и лежащего в ее основе понимания генеалогии. Связано это с его этической и политической позициями: изучение становления как процесса предполагает линейную автоматизирующую логику развития, которая, выдавая себя за необходимость, обслуживает институты власти и тем самым освобождает человека от индивидуальной ответственности за поступок, что ведет человечество к исторической катастрофе [Беньямин В., 2000, с. 228–236].

Избегая говорить на языке становления и развития, В. Беньямин обращается к платоновскому учению об идеях и связывает свою философию с языковой теорией, ставя тем самым проблему представления (Darstellung) в центр своей концепции как в ранних, так и в самых

поздних работах. Основываясь на текстах еврейской мистики и учении об идеях, В. Беньямин мыслит в терминах не личности или самости, а имени собственного. Оставаясь в рамках предложенной им теории, где имена поделены на собственные как принадлежащие предшествующему истории божественному Творению и нарицательные, только генетически отсылающие к нему, но потерявшие связь с Творением из-за введения внешних исходному языку означающих, редуцирующих его до средства обмена информацией, можно сказать, что вопрос об индивидуальном имени человека находится на пересечении двух сфер: с одной стороны, имя — это идея, оно дается при рождении, но как идея предшествует своему носителю, с другой — в контексте социальной жизни, оно оказывается лишь именем среди имен нарицательных. Имя собственное же требует отношения к себе как к тексту книги судьбы, что подразумевает интерпретацию, критику, но также и со-творение внутри божественного языка, прочтение которого внутри языка профанного и составляет, согласно В. Беньямину, задачу познания [Беньямин В., 2012b, с. 17–19]. Именно с этой точки зрения В. Беньямин рассматривает и художественные произведения, или точнее, работу автора над произведением, которая одновременно является работой платонической любви, любви к возлюбленной в ее имени. Творчеству автора может быть уподоблена и работа человека вообще над собственной жизнью, любовь к тому, что есть для него жизнь творящая, дающая рождение [Беньямин В., 2000, с. 284]. В подобной любви именно индивидуальное имя оказывается центром тяготения: «Для этой любви, подобно лучам из пылающего центра, возникает существование любимой из ее имени, и еще возникает из любящего его произведение. “Божественная комедия” — это не что иное, как аура вокруг имени Беатриче; мощное изображение того, как все силы космоса выходят из имени, ожившего в любви» [Беньямин В., 2000, с. 268]. В собственном имени человека, согласно В. Беньямину, сокрыты тайна, откровение о его жизни, требующее прочтения; как автобиография же имя оказывается в пространстве принимаемых решений и поступков. Именно диалектика судьбы и свободы поступка оказывается решающей для В. Беньямина в вопросе о будущем человека, при этом в имени судьбе соответствует полис мифа, вины, обусловленности, а поступку — ис-

тории, понимаемой В. Беньямином как сфера человеческой свободы.

Как уже отмечалось выше, история для В. Беньямина противоположна как линейному ходу времени, так и мифологическому повторению, «вечному возвращению». Критикуя попытку представить историю через прогресс, развитие и становление, В. Беньямин в первую очередь пытается найти принципиально иную исходную точку для ее определения, отрицая при этом всякую телеологию по принципу движения от истока к цели. Именно поэтому оказывается важна языковая теория: язык у В. Беньямина в основе своей имеет не логику, а историю [Беньямин В., 2002, с. 28], представленную в нем как образ (Bild). Но образ этот в языке человека, в отличие от чистого, именуемого языка, нестабилен. Как уже возникшее (Entspringende), он подчиняется принципам становления и исчезновения (Werden und Vergehen), характеризующими миф, но не историю. Историчен же он как диалектический образ (dialektisches Bild), образ, запечатленный в языке, выхваченном из процессов становления-исчезновения и пойманном в его актуальном настоящем по отношению к идее, которой он принадлежит: «В происхождении не предполагается никакого становления возникшего (Werden des Entsprungenen), скорее подразумевается возникновение из становления и исчезновения. Происхождение стоит в потоке становления как водоворот и затягивает в свой ритм материал возникновения. В наготе очевидной наличности фактического относящегося к происхождению никогда не проявляется и его ритмика открыта исключительно для двойного понимания. Она может быть познана, с одной стороны, как реставрация, восстановление и как незаконченное, незавершенное — с другой. В каждом феномене происхождения определяется фигура (Gestalt), в которой идея то и дело спорит с историческим миром, пока не обретет явленную завершенность в своей истории» [Беньямин В., 2002, с. 27–28]. Иными словами, в языке для В. Беньямина история присутствует как диалектика над-исторического, идеального и неисторического, мифологического. В имени собственном как наиболее приближенном к чистому языку именованию диалектика эта раскрывается сильнее, чем в имени нарицательном. Последнее сообщает не себя, но «информацию о», в то время как имя собственное сообщает историю как опыт, принимающий форму рассказа.

Рассказчик

Ему отпущен дар — рассказать о своей жизни, и ему дано величие — умение рассказывать всю свою жизнь. Рассказчик — человек, который способен полностью сжечь фитиль своей жизни в мягком пламени рассказа.

В. Беньямин [Беньямин В., 2004, с. 418]

В одноименном тексте 1936 г., посвященном Н.С. Лескову, В. Беньямин определяет рассказ как устную практику, ответственную за сохранение и передачу традиции как живого опыта. В этом смысле рассказ содержит свидетельства жизни многих поколений, что позволяет проникать в его глубину через таящиеся в нем слои рассказов и интерпретаций [Беньямин В., 2004]. Время, задаваемое его формой, предполагает длительность и незавершенность, а вместе с тем и адресата, прислушивающегося к повествованию в тишине скуки, как бы проникая тем самым за ее пределы и преодолевая ее не имеющей завершения длительностью повествования. В этом смысле В. Беньямин оказывается близок к М. Хайдеггеру, посвятившему три главы «Основных понятий метафизики» экзистенциальному анализу скуки, где из глубин «поскучания» он выводит возможность пробуждения времени, утраченного для скучающего, но вместе с тем различаемого в глубине переживания скуки, что и делает возможным его пробуждение [Хайдеггер М., 2013, с. 133–253]. Разница состоит лишь в том, что В. Беньямин постулирует абсолютную, необратимую утрату рассказа для современной культуры, начавшуюся еще с появлением романной формы, а вместе с утратой рассказа и утрату сообщаемости опыта, что влечет за собой обрывание традиции и, говоря языком М. Хайдеггера, невозможность выхода из вытеснившей время пустоты его коротания при помощи повествования.

Рассказ, согласно В. Беньямину, возникает как передача опыта человеком, уходящим из жизни. Последнее и придает рассказу авторитетность [Беньямин В., 2004, с. 398]. В своем истоке рассказ связан с осознанием близости смерти, когда же смерть изгоняется из культуры, исчезает умирающий, а вместе с ним и наследующий традицию слушатель [Беньямин В., 2004, с. 403, 406]. Описанием данного состояния как кризисного для исторической жизни и занимается В. Беньямин, когда говорит

о скуке, приобретающей характер пустого всепоглощающего гомогенного времени каждодневной новизны: «Чтобы понять значение *nouveauté* [новизна, новость, фр.], необходимо обратиться к новизне в повседневной жизни. Почему каждый сообщает друг другу самые последние новости? Возможно, ради торжества над мертвыми. Только тогда, когда нет ничего действительно нового [“Um die Bedeutung der *nouveauté* zu erfassen, muß man auf die Neuigkeit im täglichen Leben zurückgehen. Warum teilt jeder dem anderen das Neueste mit? Wahrscheinlich um über die Toten zu triumphieren. So nur, wenn es nichts wirklich Neues gibt”]» [Benjamin W., 1991a, S. 169].

Можно было бы продолжить мысль В. Беньямина утверждением, что вместе со смертью из жизни человека уходит и рождение. Следующая отсюда принципиальная невозможность нового отрицает и саму жизнь, сводя ее к тирании пустоты повторяющегося мгновения, скрывающегося за фасадом новизны. Именно такие мгновения, согласно В. Беньямину, и организуют время человека эпохи позднего капитализма. По своей сути они являются не чем иным, как негативно понятым вечным возвращением одного и того же [Benjamin W., 1991a, S. 178], соответствующего не времени, но отрицающей время цикличности мифа. Мифологично для В. Беньямина и всякое поступательное движение, встроенное в линейность прогресса, причем мифологично не в смысле индивидуального мифа, о котором в позитивных тонах говорит К. Юнг, но в самом негативном значении этого слова, а именно как замкнутость в хаосе символов, подчиненность слепым влечениям, а на уровне сознания — невозможность ни родиться, ни умереть [Беньямин В., 2000, с. 58–121].

Память как традицию и связанный с ней порядок преемственности перед лицом смерти В. Беньямин противопоставляет утверждающей вечность логике становления, заключенного в циклы мифа. Рассказ, являясь преемственностью традиции, направлен против его циклической логики, отрицающей память утопическим забвением момента. Но, будучи утраченным, только в утопии настоящего рассказ и обретает свою форму, переставая быть собой, становясь руиной и лишь таким образом обнаруживая свою изначальную позитивную связь с утопией.

Критик. Меланхолик. Эстетика руины

Утрата повествования означает, что ткань опыта больше не пронизывает жизнь человека в его имени. Теперь его жизнь не воплощается в имени и традиции, но проживается во времени мифа, пустого по своей структуре, хотя и заполненного сиюминутной новизной информации. Моменты, на которые разбивается в нем временной континуум, В. Беньямин характеризует через их шоковое воздействие. По природе своей они соответствуют переживанию (*Erlebnis*), а не опыту (*Erfahrung*), причем переживание определяется В. Беньямином, в отличие от В. Дильтея, через дефицит опыта, которому оно поэтому и противопоставляется [Schmider C., Werner M., 2006, S. 575]. Однако, будучи нехваткой опыта, шок переживания все-таки остается причастным к сфере опыта в той мере, в которой несет в себе возможность его извлечения [Benjamin W., 1991a, S. 963–964]. Поэтому погруженная в миф тотальность переживания для В. Беньямина одновременно и представляет темпоральность мифа, и делает ее преодоление потенциально возможным.

Раздробленность временного континуума является характерной также и для меланхолии как мыслительного опыта: меланхолик, согласно В. Беньямину, — рожденный под знаком Сатурна, созерцающий предметы быта, брошенные без дела, оставленные и лишены всякого смысла, как то изображено на одноименной картине А. Дюрера [Беньямин В., 2002, с. 151–161]. Важным при этом оказывается именно созерцательный характер меланхолии: в созерцании она погружается вглубь вещей, на которые направлена, вырывая их из привычного контекста и лишая всякого практического свойства. В метафорическом смысле меланхолик всегда созерцает руины мира, или мир, руинируемый меланхолическим восприятием, но не для того, чтобы склеить и собрать осколки или построить на их основе нечто новое, а для того, чтобы воссоздать первоначальный замысел, который только в руине, обломке и может быть явлен и узан [Беньямин В., 2002, с. 251]. В этом смысле руина, осколок — монада, в которой явлен образ мира как целого [Беньямин В., 2002, с. 30]. В себе она содержит время, историю. Поэтому пустоту и гомогенность времени преодолевает не собиравание обломков, но узнавание в каждом из них

идеи целого, начала, из которого в настоящем возникает и темпоральность как таковая: «История — это предмет такой конструкции, место которой не однообразное пустое время, а время, наполненное сознанием “сейчас”» [Беньямин В., 2000, с. 234]. История представлена каждым из осколков времени, но не прежде, чем тотальность мифа становится руиной.

Психологическому типу меланхолика в пространстве текста, авторства, письма у В. Беньямина соответствует критик. В первую очередь потому, что его работа, как и созерцание меланхолика, деструктивна. Критик, согласно В. Беньямину, вторгается в структуру текста с целью его философского познания, разрушая при этом исходную его форму, в мыслительном плане разбивая его на такие же осколки, какие созерцает меланхолик Дюрера в материальном мире. Таким образом, в мысли В. Беньямина переплетаются пространство текста и пространство материи: обломок как мыслительный диалектический образ одновременно материален, он — предмет, слово, жалоба, цитата. Именно с цитатой и работает критик, высвобождая ее из контекстуального шума и давая ей зазвучать, быть прочитанной, переданной, узанной среди цитат [Беньямин В., 2000, с. 317–344]. Работа критика — расчищение путей там, где путей, казалось бы, и быть не может. Он разрушает, но не ради разрушения, а ради высвобождения пространства, ради возможности пути: «Деструктивный характер не видит ничего прочного. Но именно поэтому он всюду видит пути. Там, где другие упираются в стену или гору, он находит путь. Но раз он всюду видит путь, то хочет всюду убирать с пути. Не всегда с помощью грубой силы, иногда более благородно. Поскольку он всюду видит пути, то сам всегда стоит на перекрестке. Ни одна минута не знает, что принесет следующая. То, что существует, он превращает в развалины не ради развалин, а ради пути, который проходит здесь» [Беньямин В., 2000, с. 262]. Речь в данном фрагменте идет, прежде всего, о деструктивной роли критики. Превращая существующее в руины, критик высвобождает тем самым идею целого как времени, пути, истории, которые представлены в обломках и требуют прочтения. В этом смысле деструктивная работа в настоящем, практика погружения во время-миф и разрушения его изнутри

имеет своей целью спасение прошедшего незавершенного как памяти-воспоминания, которая распахнута на присутствующее здесь и сейчас будущее, данное в откровении, пророчестве, но не как неизбежность судьбы, а как тайна, текст, требующий интерпретирующего прочтения, сохраняющего явленность тайны именно как тайны [Беньямин В., 2012a], не замечая ее внешними, объясняющими толкованиями. Тайна эта — присутствие будущего как свободы, чистота белого листа, тайна начала: «День каждое утро лежит на нашей кровати, словно свежая сорочка; эта несравненно тонкая, несравненно плотная ткань чистого пророчества сидит на нас как влитая. Счастье следующих двадцати четырех часов зависит от того, сумеем ли мы подхватить ее при пробуждении» [Беньямин В., 2012с, с. 103]. Уподобляя прошлое сновидению, настоящим В. Беньямин делает пробуждение, время воспоминания, обращенного к будущему, опыт и весть-откровение о котором оно в себе несет [Беньямин В., 2012с].

Историк

Рассматривая историю как время, берущее начало в настоящем и из него определяющееся как прошлое, так и возможность будущего, В. Беньямин подходит к вопросу свободы человека. Особую роль при этом играет историк, фигура которого для В. Беньямина становится метафорой субъекта, действующего и принимающего ответственность. Историк пишет историю в настоящем и, подобно психоаналитику [Wiegmann J., 1989], работает с ускользающей памятью, как бы пытаясь поймать событие в ловушку текста: «Подлинная картина прошлого проскальзывает мимо. Прошлое можно удерживать только в образе, вспыхнувшем на миг в момент его постижения, чтобы больше никогда не появиться» [Беньямин В., 2000, с. 229]. В письме он выбирает, что помнить и от чьего имени писать историю. Оставаясь внутри марксистского контекста, В. Беньямин делает ключевым пунктом своих «Тезисов о понятии истории» [Беньямин В., 2000, с. 228–236] идею истории угнетенных, побежденных, противопоставляя ее тем самым понятию монументальной истории Ф. Ницше [Ницше Ф., 2014, с. 97–114], а именно истории-мифу, легитимирующему и чествующему сложившийся ход вещей, забывая о жестокости и насилию, лежащих в его

основе. История В. Беньямина, в отличие от мифа, основывается не столько на насилии, сколько на языке и слове, помнящих в том числе и о насилии, запечатлевших его как след. Историк для него в первую очередь — историк настоящего, но вместе с тем и критик этого настоящего: обращаясь к настоящему, он видит катастрофу, против которой восстает при помощи критического деструктивного письма, выхватывающего в диалектическом образе настоящее-момент и в нем читающего следы и обещания иного порядка вещей, иного, мессинского времени. Согласно В. Беньямину, только в диалектическом образе и осуществляется историческое познание, обосновывающее не подчинение и тиранию, а надежду [Беньямин В., 2000, с. 230].

Отчасти фигура историка у В. Беньямина уподобляется фигуре психоаналитика, занимающегося археологией душевной жизни, читающего и интерпретирующего следы прошлого [Emden C., 2006, S. 77–85]. Интерпретация при этом понимается им не как объяснение в рамках теории, а в теологическом смысле: как чтение священного текста, через писание и, вопреки его слову, различающее язык творения в настоящем прочтения. Вопреки слову, поскольку слова человека, согласно В. Беньямину, принадлежат не именуемому божественному языку, в котором и одновременно с которым рождаются мир и вещи, а коррумпированному языку грехопадения, где слово приобретает означаемое вне языка и отсылает тем самым к вещи как к чему-то внешнему, подчиняемому. Подобный язык обслуживает не язык познания, но сплетню, болтовню [Беньямин В., 2000, с. 317–344], а в конечном счете — практику угнетения и легитимирующие ее дискурсы. Потому для В. Беньямина и важна деструктивная роль критики: проникая в мифологическую временную структуру дискурсов власти и подчинения, она освобождает слово для времени, содержащего в себе будущее и прошлое, для времени-воспоминания, следы которого она читает во времени-сейчас.

Важно отметить, что историк для В. Беньямина ни в коем случае не связан с исторической наукой или социальными институтами, ею обслуживаемыми. Напротив, историк для В. Беньямина — метафора человека как существа, ответственного за время. Ответ-

ственность эта охватывает сферу индивидуальной жизни, но как память распространяется и на жизни прошлых поколений, связь с которыми устанавливает. В. Беньямин формулирует данный тезис еще радикальнее, настаивая на том, что ответственность эта — спасение умерших от уничтожения, грозящего им в тоталитарности мифа, какую бы идеологическую форму тот ни принял. Определяя через память связь прошлого и настоящего, историк пишет историю как свободу, т.е. историю, определяющую прошлое не как свою причину, но как память о других, а настоящее — как свою возможность: «...лишь для спасенного человечества прошлое становится цитируемым, вызываемым в каждом из его моментов. Каждое из его пережитых мгновений становится *citation à l'ordre du jour* [упоминанием в повестке дня, фр.], а день этот — день страшного суда» [Беньямин В., 2000, с. 229]. В конечном счете историк как ответственный за время оказывается устанавливающим связи, строящим в акте памяти-воспоминания мосты через разрывы, хотя его работа и состоит в том, чтобы в актуальном настоящем разбивать временной континуум на осколки и формировать тем самым различия. Он не может быть описан в терминах трансцендентальной автономии, свойственной историку прогресса и развития. В гораздо большей степени характеризует его ответственность за существование прошлого и будущего, спасенных настоящим, к которому и он сам относится как слушатель и как читатель.

Согласно Беньямину, кризис в антропологическом смысле — базовая ситуация человека как такового и связана она со статусом человеческого языка, лишенного возможности в именовании творить мир. Кризис охватывает как жизнь отдельного человека, так и способность сообщать о ней. Терапевтической установкой по отношению к этой жизни, в соответствии с идеями В. Беньямина, была бы критическая работа с языком, раскрывающая живущего как индивидуальное имя, высвобожденное из определяющих его дискурсов, в особенности дискурсов развития, в том числе и теоретико-психологических, в той степени, в которой они руководствуются определенной моделью субъекта и практически воспроизводят заранее данную в рамках своей теории субъективность.

Кризис субъективности определяем В. Беньямином и в более узком смысле как кризис повествования, передающего опыт, что ведет к потере человеком временного измерения своей жизни: так, с утратой темпоральности рассказа, передающегося из уст в уста, не имеющего завершения и организующего традицию, человеку остается лишь погрузиться в пустоту, заполнившую время и принимающую идеологическую форму мифа. Выходом из мифа в пространство истории, не мифологизированное принципом историзма, является, согласно В. Беньямину, деструктивная работа критика, меланхолика, в языке разбивающего миф на осколки, каждый из которых, подобно монаде, в своей уникальности содержит образ мира в его исторической актуальности.

Вернуть время в его языковой природе — так в конечном счете мог бы определить В. Беньямин задачу человека, описываемого им через метафоры историка и переводчика; а вместе со временем вернуть и человека в его имени, слове, поступке как способного помнить и потому обращенного не к развитию, но прежде всего к спасению навсегда уходящего — настоящего момента, раскрывающегося через особого рода критико-герменевтическую работу перевода и интерпретации, в том числе и собственной жизни.

Список литературы

- Арендт Х.* Жизнь ума. СПб.: Наука, 2013. 517 с.
- Беньямин В.* Озарения. М.: Мартис, 2000. 376 с.
- Беньямин В.* Происхождение немецкой барочной драмы. М.: Аграф, 2002. 288 с.
- Беньямин В.* Рассказчик // Маски времени. Эссе о культуре и литературе / пер. с нем. и фр.; под ред. А. Белобратова. СПб.: Symposium, 2004. С. 383–418.
- Беньямин В.* Задача переводчика // Учение о подобию. Медиаэстетические произведения: сб. статей. М.: РГГУ, 2012. С. 254–270.
- Беньямин В.* О языке вообще и о языке человека // Учение о подобию. Медиаэстетические произведения: сб. статей. М.: РГГУ, 2012. С. 7–26.
- Беньямин В.* Улица с односторонним движением: пер. с нем. М.: Ад Маргинем Пресс, 2012. 128 с.

Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. М.: Азбука, 2010. 288 с.

Ницше Ф. Несвоевременные размышления // Ницше Ф. Полн. собр. соч.: в 13 т. М.: Культурная Революция, 2014. Т. 1, ч. 2. 480 с.

Пузырей А.А. Культурно-историческая теория Л.С. Выготского и современная психология. М.: Изд-во МГУ, 1986. 117 с.

Пузырей А.А. Психология. Психотехника. Психагогика. М.: Смысл, 2005. 680 с.

Розин В.М. От взглядов Л.С. Выготского к современной концепции развития // Психология. Журнал Высшей школы экономики. 2016. Т. 13, № 2. С. 367–385.

Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. СПб.: Владимир Даль, 2013. 592 с.

Ясперс К. Философия. Кн. 2: Просветление экзистенции. М.: Канон+, 2012. 448 с.

Benjamin W. Das Passagen-Werk // *Gesammelte Schriften: in VII Bd.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991. Bd. V. 1354 S.

Benjamin W. Kierkegaard. Das Ende des philosophischen Idealismus // *Gesammelte Schriften: in VII Bd.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991. Bd. III. S. 380–383.

Emden C. Walter Benjamins Archäologie der Moderne: Kulturwissenschaft um 1930. München: Fink, 2006. 184 S.

Critical Psychotherapy, Psychoanalysis and Counselling / ed. by D. Loewenthal. L., UK: Palgrave Macmillan, 2015. 309 p. DOI: <https://doi.org/10.1057/9781137460585>

Horkheimer M. Traditionelle und kritische Theorie // *Zeitschrift für Sozialforschung.* 1937. Bd. 6, nr. 2. S. 245–294. DOI: <https://doi.org/10.5840/zfs19376265>

Saar M. Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault. Frankfurt; N.Y.: Campus Verlag, 2007. 383 S.

Schlüsseltex-te der Kritischen Theorie / A. Honneth (Hg.). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006. 414 S. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-531-90227-2>

Schmider C., Werner M. Das Baudelaire-Buch // Benjamin Handbuch. Stuttgart; Weimar: J.B. Metzler, 2006. S. 567–584.

Wiegmann J. Psychoanalytische Geschichtstheorie: eine Studie zur Freud-Rezeption Walter Benjamins. Bonn: Bouvier, 1989. 128 S.

Получено 20.01.2020

References

Arendt, H. (2013). *Zhizn' uma* [The life of the mind]. Saint-Petersburg: Nauka Publ., 517 p.

Benjamin, W. (1991). *Das Passagen-Werk* [The arcades-project]. *Gesammelte Schriften: in VII Bänden* [Walter Benjamin: Selected works: in 7 vols]. Frankfurt am Main: Suhrkamp Publ., vol. 5, 1354 p.

Benjamin, W. (1991). *Kierkegaard. Das Ende des Philosophischen Idealismus* [*Gesammelte Schriften: in VII Bänden*] [Walter Benjamin: Selected works: in 7 vols]. Frankfurt am Main: Suhrkamp Publ., vol. 3, pp. 380–383.

Benjamin, W. (2000). *Ozareniya* [Illuminations]. Moscow: Martis Publ., 376 p.

Benjamin, W. (2012). *O yazyke voobsche i o yazyke cheloveka* [On language as such and on the language of man]. *Uchenie o podobii. Mediaesteticheskie proizvedeniya*: [Doctrine of the similar. Media aesthetic works]. Moscow: RSHU Publ., pp. 7–26.

Benjamin, W. (2002). *Proiskhozhdenie nemetskoj barochnoy dramy* [The origin of German tragic drama]. Moscow: Agraf Publ., 288 p.

Benjamin, W. (2004). *Rasskazchik* [Storyteller]. *Maski vremeni. Esse o kul'ture i literature, pod red. Belobratova A. Per. s nem. i fr.* [The masks of time. Essays about culture and literature, ed. by A. Belobratov. Trans. from German and French]. Saint-Petersburg: Symposium Publ., pp. 383–418.

Benjamin, W. (2012). *Ulitsa s odnostoronnim dvizheniem* [One-way Street]. Moscow: Ad Marginem Publ., 128 p.

Benjamin, W. (2012). *Zadacha perevodchika* [The task of the translator]. *Uchenie o podobii. Mediaesteticheskie proizvedeniya* [Doctrine of the similar. Media aesthetic works]. Moscow: RSHU Publ., pp. 254–270.

Emden, C. (2006). *Walter Benjamins Archäologie der Moderne: Kulturwissenschaft um 1930* [Walter Benjamin's archeology of modern: cultural studies around 1930]. Munich: Fink Publ., 184 p.

Jaspers, K. (2012). *Filosofiya. Kn. 2: Prosvetlenie ekzistentsii* [Philosophy. Book 2: Lighting of existence]. Moscow: Kanon+ Publ., 448 p.

Heidegger, M. (2013). *Osnovnye ponyatiya metafiziki* [The fundamental concepts of metaphysics]. Saint-Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 592 p.

Honneth, A. (ed.) (2006). *Schlüsseltex-te der Kritischen Theorie* [Key texts of a critical theory]. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften Publ., 414 p. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-531-90227-2>

Horkheimer, M. (1937). *Traditionelle und kritische Theorie* [Traditional and critical theory]. *Zeit-*

schrift für Sozialforschung [Journal of Social Studies]. Vol. 6, no. 2, pp. 245–294. DOI: <https://doi.org/10.5840/zfs19376265>

Loewenthal, D. (ed.) (2015). *Critical psychotherapy, psychoanalysis and counselling*. London, UK: Palgrave Macmillan Publ., 309 p. DOI: <https://doi.org/10.1057/9781137460585>

Mamardashvili, M.K. (2010). *Klassicheskiy i neklassicheskiy idealy ratsional'nosti* [Classic and non-classic ideals of rationality]. Moscow: Azbuka Publ., 288 p.

Nietzsche, F. (2014). *Nesvoevremennye razmyshleniya* [Untimely meditations]. *Polnoe sobranie sochineniy: v 13 t.* [The complete works of Friedrich Nietzsche: in 13 vols]. Moscow: Kul'turnaya Revolyutsiya Publ., vol. 1, pt. 2, 480 p.

Puzyrey, A.A. (1986). *Kul'turno-istoricheskaya teoriya L.S. Vygotskogo i sovremennaya psikhologiya* [Cultural-historical theory by L.S. Vygotsky and the contemporary psychology]. Moscow: MSU Publ., 117 p.

Puzyrey, A.A. (2005). *Psikhologiya. Psikhotehnika. Psikhagogika* [Psychology. Psychotechnic. Psychagogy]. Moscow: Smysl Publ., 680 p.

Rozin, V.M. (2016). *Ot vzglyadov L.S. Vygotskogo k sovremennoy kontseptsii razvitiya* [From L.S. Vygotsky's views to the contemporary conception of development]. *Psikhologiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [Psychology. Journal of the Higher School of Economics]. Vol. 13, no. 2, pp. 367–385.

Saar, M. (2007). *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault* [Genealogy as critique. History and theory of subject after Nietzsche and Foucault]. New York: Campus Verlag Publ., 383 p.

Schmider, C. and Werner, M. (2006). *Das Baudelaire-Buch* [The Baudelaire Book]. *Benjamin Handbuch* [Benjamin handbook]. Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler Publ., pp. 567–584.

Wiegmann, J. (1989). *Psychoanalytische Geschichtstheorie: eine Studie zur Freud-Rezeption Walter Benjamins* [Psychoanalytical theory of history: the study on Walter Benjamin's reception of Freud]. Bonn: Bouvier Publ., 128 p.

Received 20.01.2020

Об авторе

Савина Мария Александровна
магистр культурологии

магистрант Института философии,
Свободный университет Берлина,
Германия, 14195, Берлин, ул. Кайзерсвертер, 16–18;

аспирант Института культурологии,
Берлинский университет им. Гумбольдта,
Германия, 10117, Берлин, Георгенштрассе, 47;

e-mail: maria.al.savina@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3153-5927>

About the author

Mariya A. Savina
MA in Cultural Studies

MA Student of the Institute of Philosophy,
Free University of Berlin,
16–18, Kaiserswerther st., Berlin, 14195, Germany;

Ph.D. Student of the Department of Cultural History
and Theory,
Humboldt University of Berlin,
47, Georgenstraße, Berlin, 10117, Germany;

e-mail: maria.al.savina@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3153-5927>

Просьба ссылаться на эту статью в русскоязычных источниках следующим образом:

Савина М.А. История и время: проблема нового начала в философии В. Беньямина // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2020. Вып. 1. С. 55–64. DOI: 10.17072/2078-7898/2020-1-55-64

For citation:

Savina M.A. [History and time: the problem of the new beginning in Walter Benjamin's philosophy]. *Vestnik Permskogo universiteta. Filosofia. Psihologiya. Sociologia* [Perm University Herald. Philosophy. Psychology. Sociology], 2020, issue 1, pp. 55–64 (in Russian). DOI: 10.17072/2078-7898/2020-1-55-64