

---

---

А. Н. ФАТЕНКОВ

**ОБРЕТЕНИЯ И ПОТЕРИ СУБЪЕКТА  
В ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКОМ  
ОПЫТЕ Ф. Р. АНКЕРСМИТА**

«Возвышенный исторический опыт» нидерландского философа репрезентирует ту ветвь сегодняшней теоретической мысли, которая прямо или косвенно нацелена на *реставрацию субъекта*. И не только гносеологического (познающего), но и прежде всего онтологического (бытийствующего, полнокровно живущего). Это закономерная, или даже естественная, реакция на недавние интеллектуальные соблазны: постпозитивистский (попперовский) проект бес-субъектного познания и постмодернистскую методологию деконструкции и шизоанализа. Если присмотреться, под прицел попадет весь просвещенческий и – шире – нововременной рационализм с его сомнительными планами по возгонке разума до стерильной чистоты и финальным торжеством бесчувственной, оцифрованной мысли. Работа Ф. Р. Анкерсмита вызовет, без сомнения, разноречивые отклики в интеллектуальном сообществе. Гуманитариям-сциентистам она, скорее всего, покажется откровенно вызывающей. Позитивисты сочтут ее, вероятно, недопустимо метафизической и романтической. Марксисты (классического стиля) почти наверняка поставят на ней клеймо «субъективного идеализма». Экзистенциалисты, напротив, участливо оценив ее «центростремительный», подтверждающий притязания Я пафос, признают монографию недостаточно последовательной в деле восстановления онтологического статуса субъекта, упрекнув в неоправданном заигрывании с попперианским и негативно-диалектическим фальсификационизмом и в излишне ретивой атаке на философию языка. Таково, по крайней мере, впечатление от первого знакомства с книгой профессора Гронингенского университета, сложившееся у автора этих строк.

*Философия и общество, № 1, январь – март 2011 54–65*

Претензии имеются и к манере изложения представленного в ней материала – хотя тут они, понятно, предельно субъективны. И все же... Хотя, почему «и все же»? Ведь действительно не исключено, что «самая яркая субъективность является условием высшей степени объективности»<sup>1</sup>, а точнее, основанием ценности (в частности, истинностной ценности) высшего порядка, значимой не только для тебя одного. Как бы то ни было, от страницы к странице зреет недоумение: зачем эпатировать читателя радикальными заявлениями, а потом старательно дезавуировать их? К чему, например, декларировать принципиальную несовместимость опыта и языка, а затем трактовать историографию как бесконечный эксперимент по наведению мостов между языком и внеязыковой реальностью, пускаться в рассуждения о продуктивности парадоксальных речевых форм и достоинствах вербальных практик сенситивизма, пытающегося преодолеть разрыв между словом и ощущаемой реальностью, о необходимости и желательности «негативной эвристики», минимизирующей потери при переходе от переживаемого опыта к его дискурсивной репрезентации? Далее. Вряд ли корректно настаивать на фундаментальной разобщенности, строгой дизъюнкции опыта и истины – дескать, первый устраняет дистанцию между человеком и миром, а вторая сохраняет и поддерживает ее, – утверждая вдогонку, что указанная особенность свойственна только истине-отношению (корреспонденции и когеренции), но не истине-реальности, что исторический опыт не ликвидирует истинностные стандарты и оценки, а лишь предшествует им, не плетясь у них в хвосте.

Контекстуально ограничивая, опровергая свои исходные установки, то есть очерчивая контексты, в которых суждения о несовместимости опыта и языка, опыта и истины ложны, Ф. Р. Анкерсмит вольно или невольно отдает дань методологическому фальсификационизму. Вернее, сразу двум его разновидностям. Одна встроена в логику «негативной диалектики» и отстаивает опровержение ради опровержения, ради разрушения – посредством слова – этой и всякой иной теории с ожиданием выхода к сфере подлинной практики, эмпирии и т. п. Нидерландский гуманитарий, осознавая

---

<sup>1</sup> Анкерсмит, Ф. Р. Возвышенный исторический опыт / пер. с англ. А. А. Олейникова и др. – М.: Европа, 2007. – С. 156.

«мучительную иронию» обрисованной ситуации, все-таки выписывает теоретический рецепт против хронической теоретичности, находясь в убеждении, что: 1) исторический опыт и контекстуализация категорически исключают друг друга; 2) «контекст убивает аутентичность» опыта<sup>2</sup>; 3) но, на удачу, «существует значение вне контекста»<sup>3</sup>. Самое первое, лежащее на поверхности, возражение здесь таково: тезис о существовании «значения вне контекста» просто добавляет к наличествующему перечню контекстов новый или особо оттеняет один из имеющихся. Еще одна разновидность притягательного для Ф. Р. Анкерсмита фальсификационизма – частичное (контекстуальное опять же) опровержение теоретической конструкции ради ее частичного (в ином контексте) подтверждения – попперианского толка. Но и она в данном случае не приносит осязаемых результатов. Уж очень легко поддаются опровержению – все равно, силой дискурсии, интуиции или «возвышенной» эмпирии – выражения о несовместимости опыта и языка, опыта и истины. Параллельно с той же легкостью они оказываются уязвимы в плане удостоверения их относительной истинности. Попперовский прием действенен тогда, когда массив и степень содержательной определенности фактов, вписывающихся и не вписывающихся в проверяемую теоретическую конструкцию, соизмеримы. Если критические факты или контексты, актуально фальсифицирующие и, следовательно, потенциально подтверждающие истинность высказывания, немногочисленны и содержательно конкретны (вариант точечной фальсификации), то остальной массив фактов и контекстов, среди которых и те, что актуально подтверждают истинность высказывания, остается в общем случае неопределенно широким, размытым. Между тем не только вербальное выражение опыта, но и аутентичность самой возвышенной эмпирии, согласно голландскому интеллектуалу, требует вполне конкретного признания со стороны окружающих, некоторых других.

Сосредоточимся, однако, на просубъектных, квазиэкзистенциалистских мотивах анализируемого текста. Его автор – с опорой на тезис Ф. Ницше о самоисповедальном характере подлинной философии – убеждает нас, что «великие, ценнейшие исторические про-

<sup>2</sup> Анкерсмит, Ф. Р. Указ. соч. – С. 385.

<sup>3</sup> Там же. – С. 388.

зрения всегда уходят корнями в “непреднамеренные, бессознательные мемуары” историков... в их опыт...”<sup>4</sup>. История в формате «нормальной» куновской науки, или даже в облике науки как таковой, то есть концентрированной когнитивной практики по добыванию знания любой ценой, Ф. Р. Анкерсмита мало интересует. Ибо, с одной стороны, «глубочайшие теории – всего лишь бездна вульгарности по сравнению с самыми обычными людьми и полнотой их переживания мира»<sup>5</sup>, а с другой (или, быть может, почти все с той же?) – исторические артефакты сегодня в дефиците, «у нас слишком мало прошлого для такого количества историков»<sup>6</sup>. Действительно, кризис современной науки, особенно гуманитарной, проступает во внешне парадоксальных, но равно обезличивающих ее чертах. Здесь, во-первых, бросается в глаза чрезмерная демократизация сциентистских штудий, истоки которой – в провозглашенном и внушаемом с рубежа Нового времени приблизительном равенстве познавательных возможностей всех здравомыслящих индивидуумов. Эгалитаризм, гносеологический в том числе, вслед за Ф. Ницше без колебаний стоит увязывать с социокультурным декадансом и не заниматься мазохистским противопоставлением «ущербных» интеллигентских теорий «выдающемуся» повседневному опыту «простого» народа. Сверхобыденные культурные практики – научные, художественные, философские – сложны (и Ф. Р. Анкерсмит согласен с этим, по крайней мере применительно к исторической науке и искусству). Настолько сложны, что без определенных неординарных способностей (и не все они приобретаются обучением) на верхних этажах культуры, по большому счету, делать нечего. Современная наука страдает, во-вторых, от противонаправленного, казалось бы, эгалитаристским веянием подъема экспертократии. Эксперт – тот, кто: 1) говорит показательно бесстрастно или с уничижительным снисхождением; 2) на не вполне понятном остальным людям языке; 3) при этом считает себя вправе учить людей жизни; 4) не отвечая вместе с тем ни за что (ведь он рассуждает об «объективных» тенденциях, которые в любую секунду независимо от него могут оборваться, измениться,

<sup>4</sup> Анкерсмит, Ф. Р. Указ. соч. – С. 391.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же. – С. 428.

повернуть вспять). По обыкновению, эксперт – квалифицированно обученная посредственность. Ему недостает – нет, не простоты, – легкости и непринужденности, сопряженных с искренней пристрастностью и безупречным вкусом, – словом, тех качеств, которые уведомляют о присутствии настоящего мастера и человека. Эксперт несамодостаточен, он приклеен к конъюнктуре средств массовой информации. Так узкий профессионализм и широкая демократия сочетаются браком доходного бизнеса.

Не берусь судить, присоединился бы Ф. Р. Анкерсмит к произведенной дешифровке и оценке фигуры эксперта, но в рекомендациях groningenского профессора философско-историческому сообществу встречаем немало схожих идей. Самой впечатляющей из них коллеги извещают: опыт «не имеет познавательной функции»<sup>7</sup>. С поправкой на собственные исходные интуиции уточним: интеллектуальный опыт не является сугубо познавательным процессом или состоянием, он срощен с полноценной жизненной практикой. Отыскиваемое, обретаемое знание – не цель, а спутник жизни. С ее ценнейшими эпифеноменами сталкиваешься незначай, между прочим. Из текста книги недвусмысленно вытекает также, что «историк обязан каким-то образом создать из находящегося в его распоряжении *обычного языка* (курсив мой. – А. Ф.) довольно специфический словарь для каждого из своих исторических опытов»<sup>8</sup>. Это, разумеется, не тот язык, который «говорит человеком», – наоборот, тот, что выговаривается им, вбирая в себя всю гамму человеческих чувств и настроений, всю телесность и вещественность земного мира. Он не столько используется интеллектуалом, сколько расходуется, растрачивается им, подобно краске художником или, усилим сравнение, подобно годам, отведенным нам судьбой. И вместе с тем вопрос об искомом языке и его соотношенности с реальностью есть «в высшей степени “эстетическая” проблема...»<sup>9</sup>.

Изысканные вербальные практики редко обходятся без обращения к парадоксу. По Ф. Р. Анкерсмицу, именно в этой фигуре речи язык демонстрирует якобы «безошибочные признаки собст-

<sup>7</sup> Анкерсмит, Ф. Р. Указ. соч. – С. 428.

<sup>8</sup> Там же. – С. 203.

<sup>9</sup> Там же. – С. 204.

венной недостаточности...»<sup>10</sup> и, аннигилируя, побуждает нас отказаться от репрезентации ради репрезентируемого. Возникает стойкое ощущение, что голландского гуманитария парадокс интересует не в модусе существования, а в модусе исчезновения. Моментально припоминается спор немецких классиков о возможности мыслить противоречие и о самоценности последнего. Автор «Возвышенного исторического опыта», желая того или нет и невзирая на подчеркнутое неприятие лингвистического априоризма и трансцендентализма, влечется-таки к очередному проекту безвозвратной трансценденции. И когда приветствует тотальную «самокритику» парадокса, и когда заводит речь о субъекте и объекте: в историческом опыте они, отрекаясь от себя, растворяются в ауре неординарной эмпирии, подобно тому как Ромео и Джульетта достигают растворения друг в друге, освободившись от влияния своих семейств<sup>11</sup>. Неясно, правда, кто из молодых людей выступал там субъектом, а кто объектом. Да и вообще в их взаимную диссоциацию верится с трудом. Не знаю, в объятиях Джульетты не побывал, конечно... Но были другие истории с сильными чувствами – и пока, к счастью или несчастью, обходилось без растворения. Хорошо, пусть мне не повезло, а влюбленным из Вероны оно удалось. Однако растворения друг в друге и в чем-то третьем событийно разнятся. И Ф. Р. Анкерсмит оказывается на распутье. То он утверждает, что возвышенный исторический опыт представляет собой радикальный вариант субъективного опыта, то заявляет о гармоническом сочетании в возвышенной эмпирии объективного и субъективного, то заверяет в ином: «...исторический опыт не субъективен и не объективен – и не субъективно-объективен, если вам милы парадоксы»<sup>12</sup>. Что скрывается за очевидными содержательными неурядицами и формальными несостыковками: бескомпромиссная иллюстрация автором трактата убогости всяких логических и вербальных средств? присутствие в каждом из нас «дурной» субъективности, которая требует выкорчевывания? еще что-то?

Ограничив себя эпистемологическим (гносеологическим) контекстом, безотносительно к онтологии, ответить на поставленные

<sup>10</sup> Анкерсмит, Ф. Р. Указ. соч. – С. 344.

<sup>11</sup> См.: Там же. – С. 384, 186.

<sup>12</sup> Там же. – С. 368–369, 392.

вопросы не удастся. В критике познавательного экстремизма нидерландский исследователь прав. При этом его понимание субъекта остается в значительной степени плененным гносеологически ориентированной нововременной парадигмой. Именно отсюда вытекает принимаемая им трактовка идеализма как свидетельства окончательного торжества субъекта над объектом<sup>13</sup>: гипостазированной мысли над оккупируемым миром.

В своей исходной онтологической интуиции Ф. Р. Анкерсмит – номиналист, не нуждающийся в трансцендентном, в высоком трансцендентном, а не в том, что у нас «под боком». Это номинализм неклассического толка, а если и с отсылками к классическому образцу, то берклианской, не локковской, выделки. Для него «реальность похожа не на монолитную глыбу конкретного, как полагает ранняя метафизика (и как пишут Декарт или Спиноза), но скорее на мозаичное полотно, где каждый кусочек мрамора соответствует определенной профессии, художественному умению и т. д.»<sup>14</sup>. Иными словами, нас окружает не тотальность субстанциального, а отдельные единичные предметы, причем не суверенные по отношению к нам, а нами же, по сути, сконструированные. Между онтическими единицами зияют провалы ничтожности. Какова, однако, оценка, выставляемая нидерландским интеллектуалом подробно существу? Трудно сказать наверняка.

В рассматриваемом тексте констатируется атрибутивность «опыта разрыва» применительно к европейской, западной ментальности. Тезис сильный, с далеко идущими последствиями. Сразу задашься вопросом, способен ли культурный человек выйти за рамки структур, детерминированных культурой; да и нужно ли ему это? Попутно не преминешь уточнить, что «опыт разрыва» обнаруживается *и* (а быть может, и *прежде всего*) в картезианстве: когда абсолютно самодостаточная субстанция редуцируется к квази-субстанции, не нуждающейся для своего существования ни в чем, кроме «обычного содействия Бога», то есть первоначального импульса, получаемого извне, из сферы трансцендентного. Но тогда некорректным предстанет суждение о монолитности метафизической картины мира, начертанной Р. Декартом. Тем более что и сам

<sup>13</sup> Анкерсмит, Ф. Р. Указ. соч. – С. 386.

<sup>14</sup> Там же. – С. 166.

Ф. Р. Анкерсмит, противореча собственной вводной мысли, на других страницах книги приписывает его философии отрицание неразрывной взаимосвязи субъекта и объекта. В интерпретации картезианства у автора «Возвышенного исторического опыта», прямо скажем, многовато несостыковок. И это, по преимуществу, не проблема классика. Тот вряд ли, к примеру, стал бы отрицать координационное соположение идеальной и материальной квазисубстанций, интегрированного субъекта и суммативного объекта, обусловленное субординационным подчинением каждого из них трансцендентной божественной субстанции. Только при табуировании трансцендентного и забвении иерархии, то есть при известных демаршах неклассической рациональности, практикуемая Р. Декартом коррелятивная взаимосвязь, – утрачивая онтологическую платформу, превращаясь в «дело случая», апеллируя от безысходности ко всегда шаткой конвенции, – легко рассыпается, отправляя субъект и объект по разным углам онтического ринга. Первый оказывается лишь псевдонимом рафинированной мысли, второй – прозвищем всего заведомо сомнительного, недостойного, «нечистого», требующего интеллигибельной отмывки, идеализации, осуществляемой переводом его в статус предмета мысли. Оскопленный, стерилизованный субъект, променявший жизнь на познание ее, нещадно – и заслуженно – критикуется Ф. Р. Анкерсмитом. Действительно, если реагируешь еще на запах свежескошенной травы и типографской краски, флюиды которой проникают в тебя вместе со смыслами листаемой книги, если неравнодушен к упругости футбольного мяча и осязаемым изгибам женского тела, то с чистой интеллигибельностью поступишь, как с неуклюже-правильной плиткой льда, расколов ее, чтобы бросить несколько кусочков, по вкусу, в высокий стакан с качественным горячительным напитком, в поток эмоциональной жизни. Все так. Только вот критикуемый нидерландским гуманитарием когитообразный субъект, имеющий, несомненно, отношение к картезианству, не является все же аутентично картезианским. Скорее, он сродни идеализированному инвалиду, которым оперирует в качестве предмета мысли предельно гносеологизированный разум, самонадеянно перешагивающий через все «метафизические предрассудки» нововременной классики. Проще говоря, у Р. Декарта помимо посюстороннего субъекта



(точнее, квазисубъекта) в лице гипостазированной мысли фигурирует еще один, *неклассически* игнорируемый Ф. Р. Анкерсмитом. Он, правда, потусторонний, зато не в меньшей степени волящий, нежели дедуцирующий, – словом, онтологически выдержанный субъект. И если «заземлить» его пантеистическим или гилозоистическим способом, то результат будет куда более впечатляющим и жизненно верным по сравнению с предлагаемой нидерландским коллегой «возвышенной» (трансценденталистской, как ни крути) ликвидацией гносеологического субъекта или робкими попытками того же автора распространить черты онтологического субъекта на нацию и цивилизацию. О природе, заметьте, речь здесь не идет. Но откуда тогда возьмется предшествующее всякому человеческому опыту, особенно утонченному, и делающее его возможным «пространство чувств и настроений», столь ценное Ф. Р. Анкерсмитом, и что оно тогда из себя представляет? Вычитанный ответ, извините, вызывает улыбку: это не циничная гримаса в адрес романтизма, нет, это спонтанная мимическая реакция на меланхоличность, выказываемая человеком с иным темпераментом. Вы только посмотрите, априорные настроения и ощущения – «в буквальном смысле *почти ничто...*»<sup>15</sup>. Не сущее, а его ничтожное скрадывание выступает главной предпосылкой опытных изысков.

Рассуждения о *ничто* (отличаемом от *небытия*, которое в противовес бытию есть наименее ценное, наименее достоверное сущее) трудно воспринимать без иронии. В теологической редакции они удручают беспросветным догматизмом: по-другому нельзя принять совечную единоначальному Богу инстанцию, служащую Ему подручным материалом для творения мира. В панлогистском контексте «ничто» – высокопарный псевдоонтологический заместитель для «еще не определенного нами» или «вовсе неопределяемого». Для эмпирика ничто – самоубийственный нонсенс. Не составляет тут исключения и апологет донельзя уточненного, стерильного опыта. Он никогда не сможет ни надежно отделить в чистой практике чистое ощущение от чистой мысли (если ставится именно такая цель), ни обрести уверенность в их полном слиянии, континуальности (если акцентируется задача синтеза).

---

<sup>15</sup> Анкерсмит, Ф. Р. Указ. соч. – С. 422.

В текстуре дробного сущего процедура самоидентификации, крайне значимая для человека и в бытовом, и в бытийном плане, становится проблематично-напряженной. Будь существующее сплошным, статичное пространство или непрерывный поток мышления и чувств сделали бы человеческий акт нахождения и удостоверения себя бесконфликтным: однократным (сколь угодно долгим) и бессрочно годным. Лакуны ничтожности, подлинные и мнимые, привносят в реальность необъятный пласт неопределенного, зыбкого. Классическое картезианство, несмотря на допускаемую расчлененность мироздания (отграниченность божественной субстанции от того, возникновению чего она содействовала; непреодолимый посясторонний барьер между психическим и физическим), стусевывает душевные передряги человека, уповая на константность количества движения, на тотальность мышления, равного себе в своем сомнении, наконец, на конструирование множества вещей, с каждой из которых могла бы сравнить себя «мыслящая вещь» и массив коих асимптотически приближался бы к плато интеллигибельности. Экзистенциальное спокойствие, достигаемое во многом игнорированием прошлого в угоду настоящему и будущему, напрочь рушится у «оставшихся в живых» обществом материально-технического изобилия, «наступившим будущим», когда вокруг человека оказалось столько «умных вещей», что он, потеряв себя, растворился в их среде. Шахматный чемпион проигрывает машине, разработчиков которой за доской обыграл бы вслепую. Куда уж дальше! Неклассическая рациональность, окончательно низложив метафизический абсолютизм и узаконив расколотость нашего сознания, не скрывает каверз самоидентификации, напротив, зачастую смакует их в рекламе абсурдистики и шизоанализа.

Ф. Р. Анкерсмит занимает более взвешенную позицию, пристально вглядываясь в душевный клубок из наслаждения и боли и перебарщивая разве что в педалировании исходной «психологической травмы», очень похожей на секуляризованный «первородный грех» и подразумевающей, если так можно выразиться, *трансцендентность внутри имманентности*. В классической картине мира трансцендентное располагается, скорее, *над* имманентным. Оно – высочайшее. Трансцендентальное, устремленное к нему, есть воз-

вышенное. Описываются они соответствующим стилем. Фрейдистским языком, к примеру, их не схватить. Трансцендентность внутри имманентности сколь возвышенна, столь и низменна. Лексика патологии, брутальности, китча здесь как минимум не излишня.

Однако отложим придирки и отдадим должное анкерсмитовской критике панлогизма. Опираясь на «опыт разрыва», европеец, по мысли нидерландского гуманитария, отбрасывает свою прежнюю идентичность, продолжая определять новую в терминах отвергнутой<sup>16</sup>. Понятая сугубо или преимущественно рационалистически, подобная операция квалифицируется как рассуждение по аналогии, логическая достоверность которого со времен Аристотеля оценивается невысоко. Волей-неволей приходится обращаться за поддержкой к чувственности. Но, опять-таки, не к ее сплошному потоку (даже при желании в квантованном мире таковой не сыскать), а к ее отдельным уникальным состояниям. Тут используются идеи сенситивиста Л. ван Дейсселя (1864–1952), романиста и теоретика литературы. Ощущение мгновенно, «оно отрывисто и не может быть предсказано», «оно сопровождается чувством беспокойства или отчужденности», главное, с его помощью возможно нарушение «временной непрерывности и обычной последовательности “раньше”, “сейчас” и “потом”». Ощущение рождает в нас убежденность в том, что его содержание повторяет собой произошедшее...»<sup>17</sup>

Разрыв хронологической цепочки нужен Ф. Р. Анкерсмицу для сглаживания различий между настоящим (субъектным) и прошлым (объектным), чтобы не говорить о прошлом как о том, что только «было», но «не есть». В классической предновременной рациональности указанная проблема решалась – образцово Августином – стяжением континуальности: настоящего прошлого... настоящего настоящего... настоящего будущего. Но там была легитимной отрицаемая ныне непрерывность, а культ настоящего базировался на авторитете вечности, вечного настоящего. Сегодня, не всегда беспочвенно, иронизируют и над вечным. В «Возвышенном историческом опыте» встречаем разноречивые заявления касательно онтологии времени. Самое радикальное: «Неверно, что сначала есть

<sup>16</sup> Анкерсмит, Ф. Р. Указ соч. – С. 35–36.

<sup>17</sup> Там же. – С. 195.

прошлое, а потом *восприятие* этого прошлого (хотя, действительно, сначала *есть* стул, а потом мое восприятие его). Опыт прошлого и прошлое как таковое (как потенциальный объект исторического исследования) рождаются в один и тот же момент, и потому можно сказать, что опыт конституирует прошлое»<sup>18</sup>. Как бы ни был вероятен трансфер предельной субъективности в предельную объективность, представленная платформа – конструктивистская в концептуальной основе, с легко уловимыми сартровскими коннотациями (эссенция стула впереди его экзистенции, с человеком все наоборот) – чревата сползанием в банальный солипсизм или по меньшей мере неизбежным разрушением субъекта в его теперешних границах, безоглядным выходом из себя. Другие заявления смотрятся реалистичнее и перспективнее в плане сбережения субъекта. Со ссылкой на Й. Хейзингу утверждается: «Исторический опыт – это... “ответ” историка на “зов” прошлого»<sup>19</sup>. И, подытоживая: «Исторический опыт – отзвук, который “музыка прошлого”, его настроения и ощущения могут вызвать в историке, чей ум оказался выражен в той же тональности»<sup>20</sup>. Что ж, весьма близко к экзистенциальной онтологии хайдеггеровского толка, к субъектно-объектным отношениям человека и исторического бытия.

---

<sup>18</sup> Анкерсмит, Ф. Р. Указ. соч. – С. 156.

<sup>19</sup> Там же. – С. 186.

<sup>20</sup> Там же. – С. 422.