

Аркадий Недель (Париж)

ДЕФРАГМЕНТИРОВАТЬ ИСТОРИЮ

«Что в нас исторического и почему оно нам так дорого?» – спрашиваем мы себя часто... Почему мы не мыслим свое существование и существование всех вокруг нас вне какой бы то ни было произошедшей истории? Малой, большой, индивидуальной etc. Почему на любой вопрос, касающийся нашего бытия – всеобщего или конкретного, – мы отвечаем не иначе, как с позиции времени и места, которые это бытие занимает в историческом настоящем, пришедшим из прошлого и уходящим в будущее? И почему в истории, охраняющей нас и наше существование от забвения, нет ничего, что бы предотвратило ее собственный конец, ради которого она возникла и о котором так любят говорить теоретики в последние пару десятилетий? В данном тексте я не надеюсь ответить ни на один из поставленных вопросов, я лишь рассчитываю на то, что их постановка поможет лучше понять сам предмет, нас всех интересующий.

Поэтому следует с него и начать. В нашем случае этим предметом является история как объект концептуального знания: микроистория и макроистория, с позиций которой мы осмысливаем наши занятия микроисторией. Обе эти модальности истории кажутся вполне совместимыми между собой, они работают одна в другой и одна для другой уже не одно тысячелетие. Однако все же стоит посмотреть, пусть даже в самых общих чертах, как именно микро- и макроистория связаны между собой в своей работе над Историей, которой мы все принадлежим, которую мы пишем и из которой мы хотим выйти.

Человек пытается осмыслить историю с тех самых пор, когда он с ужасом увидел ее непрерывное движение вперед, когда ему удалось схватить историю в метафоре летящей стрелы, выпущенной из лука, зажатого в пальцах великого Творца. Ему оказалось подвластно то, что человеку не удалось подчинить своей воле, – время, направленное Историей в сторону смерти. Чтобы признать Бога своим господином, человек должен был понять свое бессилие перед линейной историей, которая началась и закончится без его на то согласие. Положение стало таковым, что человеку ничего не оставалось

делать, как приспособиться к Истории, приняв рождение – в прошлом, жизнь – в настоящем и смерть – в будущем как должное, неизменное и установленное свыше. Монотеистический Бог, впервые явившийся в Ветхом Завете, возник, пожалуй, как свидетельство примирения, а вернее смирения человека перед невозвращающимся в прошлое временем, оставляющим после себя историю и таким образом сжаливающимся над человеческим существом, которое, перед тем как умереть, получит теперь удовольствие от своего квазибессмертия. Внося себя в историю, создавая этим свою микро-историю, человек симулирует свое историческое предназначение: существует он на земле не просто так, а для того, чтобы трансцендентное стало доступным мирскому и мирское смогло быть услышано трансцендентным.

История не есть древнейшая форма представления себя человеком: она, как минимум, проигрывает ритуалу, мифу, легенде, письму; она становится одной из базовых структур человеческого сознания, когда человек перестает бояться природы и когда у него появляется страх перед Другим. При всей сложности мифологической системы, оставленной нам греками, они так и не извелили чувство исторического (вероятно, оно им было не нужно). Древне-египетская цивилизация также умерла, не познав сама себя в истории. Греческая богиня Мнемозина или бог письма Тот у египтян отвечали не за историческое знание, как это могло бы показаться, а за прошлое, которое в сознании людей тех времен оставалось собственностью настоящего. Культ мертвых в Египте, бессмертия всех верховных индоевропейских богов, устроителей космического порядка, особенная выживаемость мифологических героев – все это способы сопротивления истории, радикальное неприятие линейного времени, которое теперь для нас единственно возможное. Языческий человек не воспринимал историю из-за своей онтологической неприспособленности жить без прошлого, оставить прошлое в прошлом.

Письменные памятники индоевропейской древности, Веды или созданная много позже Махабхарата, далеко не исторические книги, при том, что они об «исторических» событиях. Почему? Наверное, потому, что травма расставания со временем, признание его нерекурсивности и страха перед Другим придут к человеку позже.

Иудео-христианский мир встретился с Историей, получив в руки Библию. Иудаизм, познакомивший человека с одним единственным Богом, коему нет и не может быть равных ни по силе, ни по мудрости, ни по вездесущности, Богом – автором мировой Истории, вырвал сознание homo naturalis из циклического пространства языческого мира, сделав из него homo historicus, бросив человека тем самым вовнутрь линейного времени. Подлинная История начинается, когда человек встречается со своей судьбой на общемировой сцене, когда его судьба начинает принадлежать не ему

одному, а всему сообществу, когда она зависит не от доброй или злой воли Мойры, а от априорной данности, данной имперсональным Всемогущим.

Греческая Мойра, с которой у героя устанавливались интимные отношения, превращается в древнееврейский «gogal» (судьба, колесо, расположение и т.п.), выстраивающий человеческую жизнь в цепочку подобию (Богу, Другому etc.). Афинский Логос, не знавший истории, превращается в ново-заветного Сына, который, приняв в своем жертвенном акте грехи уже исторического человека, запустил в ход негативную историю. Произошел синтез двух, не знавших друг друга, сознаний: риторического (греческого) и исторического (библейского), в результате чего история получила язык, а язык историю. Взаимообмен оказался чрезвычайно плодотворным. История начала говорить, ее говорение стало историческим, а человек впервые ощутил принципиальную конечность своего бытия. Так произошла первая фундаментальная трансформация: Логос, ставший Сыном Божиим, заговорил с человеком не просто о бытии, а именно об истории, чье продолжение уже не зависело от человеческой похоти, а раз и навсегда определялось словом Божиим. С этого момента человек уже не только участвует в мире своим присутствием в нем, но и записывает свою историю, согласуя свои деяния с божественной буквой.

Так у истории возник наблюдатель, способный сказать за нее то, о чем она сама умалчивает.

Построение концептуальной Истории так или иначе идет параллельно с вселением в саму эту Историю; все большие истории появляются по мере нагнетания страха перед будущим, которое обязательно отнимет у человека прошлое, сделав его навсегда недоступным. С этим страхом западный человек начинает жить уже чуть ли с эпохи ап. Павла, рекомендовавшего своей пастве позабыть о своем индивидуальном теле и переселиться в тело божественное, где человек смог бы сохраниться даже тогда, когда он потеряет свое мирское существование, и теперь, понятно, – навсегда. Идея кенозиса, которую Павел отстаивал, странствуя по сирийским деревням, того же свойства. Бог, явившись миру в качестве ничтожества, разворачивает в нем, прямо на глазах людей, свою историю, за которой можно наблюдать. Наблюдение за ней соблазняет и страшит человека одновременно. С одной стороны, ему хочется приобщиться к божественной истории, так как она – единственная – спасет его от забвения; но с другой стороны, наблюдение за историей приводит к неоспоримому выводу: время никогда не поменяет своего направления, история не обещает повторов и возвратов, человек для нее – случайность, и его пребывание в ней временно.

Если, к примеру, Геродот в своей «Истории» описывает жертвоприношения в Дельфах или персидские атаки Трои, то это в строгом смысле слова не

есть описание историка/наблюдателя, понимающего, что описываемые им события находятся целиком в прошлом. Это не наблюдение или сочинение истории, когда временная дистанция от прошлых событий дает автору большую свободу и власть над этим самым прошлым, и это не изучение исторических фактов с целью донести до читателя саму истину произошедшего. «История» Геродота, сочиненная до возникновения Истории, это описание не того, что произошло, а того, что происходит и может произойти в любой другой момент времени и при любой другой или похожей ситуации. Геродот не наблюдатель истории, он не говорит от ее имени или за нее; его сообщение о событии и само это событие в известной степени тождественны. Геродот не сомневается, что сказанное им было таковым или есть таковое на самом деле. Более поздние историки, вынужденные быть наблюдателями своих историй, не могли себе позволить такую роскошь. Столкнувшись с проблемой наблюдателя, а значит, и создателя истории, они оказались перед необходимостью не только сочинять историю, то есть писать бесчисленные микроистории, но и уложить их в некую унитарную концепцию, оправдывая таким образом свое вынужденное соавторство с Творцом.

Созданием такой концепции занялись средневековые авторы, и уже в самом начале своей эпохи. Несмотря на все различия друг от друга, их интеллектуальные усилия были подчинены одной цели: написать свою историю таким образом, чтобы она стала естественным продолжением истории библейской и ни в коем случае не вошла с ней в противоречие. К началу Средних веков уже было ясно, что вселенское пространство не представляет из себя той целостности, которую в ней хотели видеть античные авторы, у него есть две ипостаси: *civitas Dei* и *civitas terrene*, связать которые – задача историка. Мир иерархичен, таковой же должна быть и сама история, чье время движется не столько от прошлого к будущему, сколько сверху вниз – от божественного слова к человеческому миру (*mundus* – человечество, «читающее» Священное писание). Микроистория, где описываются отдельные события и фрагменты, жесты, поведение или капризы тех или иных власть имущих, не имеет смысла, если в ней не прочитывается – символически, а значит, реально – вся предшествующая (священная) история рода или нации, помещаемая этой историей во время Христова, которое только и может дать надежду на спасение. Идея того, что *Christus mundum de mundo liberavit*, доминировала над сознанием любого историка или, как мы бы теперь сказали, – микроисторика. Так, Беда Достопочтенный (VII в.), написавший церковную историю англичан, признается в другом своем сочинении: «Священное Писание несравнимо стоит выше всех остальных книг не только потому, что это божественная книга, но еще и потому, что она стара, ее смысл буквален, и она ведет к вечной жизни...» (*De Schematibus*). Младший

современник Беды, Григорий Турский, первую книгу своей *Historia Franco-git* начинает с повествования о чудесной эпохе Адама, говорит о завоеваниях Франков и заканчивает смертью св. Мартина в 397 году. Самым важным для Григория, по его собственному признанию, было показать в книге то, что «мы верим, что Господин, управляющий всеми делами мирскими силой Его власти, останется доволен, глядя на старания всех тех, кто старается установить на земле порядок, справедливость и законы истории, нам от Него данные» (*Histor. Franc.*). Григорий не может представить историю или микроисторию Франков, которая бы начиналась не с библейского Адама; цель историка – не в выяснении подлинности тех или иных событий, – ибо что есть подлинное, а что фальшивое, решает не слуга Господен, – а в изображении логической и иерархической преемственности, недискретности сакрального и профанного миров.

Микроистории Средневековья движутся в том же направлении, что и само время; средневековый микроисторик не возвращается в прошлое, исследуя его историю и устанавливая его подлинность, а продолжает движение вперед, по однажды заданному направлению. Это направление задано эсхатологическим вектором, указывающим конечный пункт такого движения, а он, несомненно, совпадет со Вторым пришествием. Карл Лёвит интерпретировал как-то Второе пришествие Христа грамматическим термином *perfectum praesens* – как время, когда Спаситель, удостоверившись в благих намерениях человека, явится еще раз с тем, чтобы сомкнуть профанное и мирское, исполнив тем самым историю и освободив человеческое существо от ужаса перед универсумом без конца.

Идея Второго пришествия не смогла бы возникнуть, если бы христианский средневековый мир не нуждался в идее наблюдателя, принесенного в жертву именно ради того, чтобы не произошло никакой другой истории и чтобы не произошли никакие микроисторические отклонения, разъединяющие мирское и сакральное, микрочеловека от макромира.

Не случайно, что в средневековой Европе получили широкое хождение так называемые «видения» – путешествия человека в загробный мир, где ему, подчас безграмотному прихожанину, открывались тайны небесного бытия. О них-то и рассказывали все, кому удалось побывать на небе и своими глазами увидеть происходящее. Таков, например, рассказ Туркилля – крестьянина, чья мысль, логично, никогда не преступала границ «парохиализма» – мышления в масштабах церковного прихода. Туркилля слетал на небо и познакомился с адovým театром, устроенным бесами для грешников. На небе все справедливо, даже в аду: каждый грешник получает ровно то наказание, которое заслужил за свои земные грехи. Гордец, осужденный небесным судом на муки за спесь и чванливость, вынужден расхаживать с

важным видом перед чертями, вызывая этим их смех и веселье. Любовник, осужденный за прелюбодеяние, сливается в любовном экстазе со своей не менее грешной партнершей, а затем раздирает ее тело на глазах у смеющихся бесов. Воин, вероятно, за трусость, а может за особо кровавые преступления и убийство невинных, жарится на вертеле вместе со своим боевым конем. Взятчики, скупердяи и процентщики устраивают перед своими зрителями-мучителями настоящий цирковой спектакль: они глотают раскаленные монеты, давятся, а затем выплевывают. Чертовскому веселью нет предела. Вечным может быть только небесное пространство: рай ли, ад ли – в обоих местах время останавливается, а история замыкается сама на себе. Праведник замкнут в удовольствии, грешник – в мучениях.

Средневековые видения интересны тем, что они строятся совершенно не по тому принципу, по которому выстроены академические истории. У первых есть свой явный наблюдатель, у вторых его нет. Туркиль рассказывает все, как он сам видел; Беда, Григорий и подобные им историки не описывают то, что они видели или знают, а только то, что «всем» известно, и то, что уже имеет место и не нуждается ни в опровержениях, ни в доказательствах. Средневековый автор стремится максимально самоустраниться из текста, изъять наблюдателя *de facto*, потому что у истории уже есть наблюдатель, ради которого она пишется. Видение – иной жанр; его можно было бы назвать праформой современных микроисторических практик, где автор является единственным создателем и единственным лицом, несущим ответственность за сочиненную им историю.

Видения были формой уживания простонародного сознания с загробным миром, серьезным людям было не до таких пустяков. Они продолжали свой поиск унифицирующей концепции истории. Мало было начать повествование от Адама, мало было написать правдивую историю франков, германцев или англичан, мало быть добротным средневековым микроисториком, нужно еще суметь инкорпорировать в историю весь мир, и наоборот. Французский автор XII века, Рауль Глабер, критикуя своих предшественников Павла Диакона, Беду Достопочтенного, Григория Турского за «микроисторичность», пообещал написать историю обо всех четырех сторонах света, причем не покидая родной Бургундии; Адемар Шабаннский, предложив приблизительно такой же проект, остановился в конце концов на хронике аквитанских событий; однако Козьма Индикоплов, автор популярной «Христианской топографии», решил, все же, довести дело до конца, пообещав создание не только целостной исторической схемы, но и разоблачение ереси о якобы шарообразной форме земли, что, по его мнению, вредит Священному Писанию.

Несколько примеров на русском материале. Слово о Полку Игореве не средневековая история в полном смысле слова, но его фабульная структура, как кажется, позволяет провести некоторые параллели к таковой. Автор «Слова» не известен, имя наблюдателя полностью изъято из текста, к чему, мы помним, стремились западноевропейские историки. Рассказ начинается с признания вины главного героя, чью гордыню и своеволие осуждает автор; герой за это наказан, как и библейский Адам. Его наказание не носит частный характер, вместе с ним, как и с Адамом, страдают все его люди. Христианский культурный герой, стоящий на границе между языческим и монотеистическим миром, а Игорь и Адам как раз этот случай, не могут страдать в одиночестве. Их грех должен искупаться целым светом, микроистория их грехопадения связана на макроистории мира, в который они оба принесли страдание. Более сложная корреспонденция – Игорь и Христос; оба страдают, оба несут в мир истинную веру, оба борются с неверными: первый с половцами, второй – с язычниками. Христос выполняет волю своего всемогущего Отца, Игорь – жертва истории, которую он отчасти сам сочинил и в которой он сам же участвовал. Как в Европе, пространство средневековой Руси было замкнутым и самодостаточным; все, что происходит за ее границами, не принадлежит Истории и поэтому является эсхатологически нерелевантным. Насилие над Историей со стороны неистории губительно, оно разрушает связь микро- и макромира, нарушает целостность иерархии, а без нее средневековому человеку не сластись. «Слово о погибели Русской земли» и «Повесть о разорении Рязани Батыем» – тексты о вторжении неисторического, дьявольского начала в мирское, но упорядоченное пространство, для которого разрыв связи с сакральной историей оказывается фатальным. Батый – варвар, не имеющий представления о цельности сакрально-профанного универсума, он может переступить через любые границы добра и зла, ему не нужно заботиться о спасении. Без особых сомнений он казнит Юрия Рязанского, приехавшего к нему с дарами князя. Узнав о судьбе Юрия, княгиня Евпраксия вместе с сыном кончают жизнь самоубийством. Потом татары разоряют весь город. «Все равно умроша и едину чашу смертнюю пиша», – сообщает хронист.

Историческому человеку не выжить без князя, без легитимной власти, без своей земли, где только и может История двигаться в нужном ей направлении. Средневековье, сделав мы такое предположение, создало свою микроисторию и сумело себя в ней разглядеть, освободившись от себя как от наблюдателя.

Средние века закончились; страх перед еще не наступившим и ожидаемым концом истории у человека так и не прошел. В условиях нового времени

человек стал бояться не столько внезапной кончины исторического мира, которому и так суждено умереть, сколько потери этого мира без того, чтобы познать напоследок его профанную прелесть и изведать дарованные им плотские удовольствия. Больше ни к чему страдать, глядя на мучеников, грешных и святых, ни к чему слушать правдивые рассказы простолюдинов об адских наказаниях и смеющихся бесах, ни к чему и самому, подобно тем же Туркиллию, игумену Даниилу или старцу Зосиме, путешествовать в запредельные миры, обманывая время и узнавая иное жилое пространство. К слову сказать, средневековые путешествия в запредельное будут воспроизведены в зрелом сталинизме, когда в 1938 г. группа известных советских литераторов во главе с Максимом Горьким посетит строительство Беломорканала и, по возвращении, привезет массу личных впечатлений, изложенных в одноименной книге. У читателя этих «видений» не остается никаких сомнений в том, что Беломорканал – это трансцендентная реальность, сакральное пространство, где грешникам воздается по заслугам, но в отличие от средневекового загробного мира, у советских грешников есть надежда освободиться из ада и перепрыгнуть в рай, который ими создается там же, на канале, создается честным самоотверженным трудом, где для него есть все условия.

Ренессансное сознание, решившее порвать со средневековой картиной мира, как бы теряет интерес к окончанию исторического времени, умалчивает о своем страхе перед неизбежным проигрышем тварной жизни и наделяет человека божественными чертами. У человека появляется тело, симметрия, правильные пропорции и, что особенно важно, воля к жизни. Историческим такой человек является лишь постольку, поскольку он задается вопросом о своем генезисе, который homo pulchritas хочет найти не в старости Священного Писания, а в молодости своих аттических предтеч. Ренессанс впервые в Европе десакрализовал историю, смешав трансцендентное и профанное так, как если бы их не разделяла тысячелетняя дистанция, делавшая из профанного объект подобия трансцендентного, – объект похожий, повторяющий оригинал, смоделированный по его правилам, его напоминающий, но все же ему не тождественный. Обретя прекрасное тело и презрев безобразное тело монаха или схоласта, ренессансный человек отказывается от *imitatio Christi* – принципа, определявшего все жестиальное поведение средневекового homo historicus, не знавшего разницы между символическим и сакральным. Так, если, скажем, св. Франциск Ассизский, отказавшийся от всех мирских благ, повелевший всем своим братьям спать на камнях и укрываться соломой, сумевший и волка образумить именем Спасителя, построил свою собственную жизнь и жизнь рыцарей Ордена на метафоре «зеркала Христова», каковым он себя искренне считал, то, безусловно, этот святой никогда не нашел бы общего языка ни с авторами

«Новеллино», ни с Петраркой, ни с Боккаччо, и, наверное, даже с Леонардо да Винчи, который кажется чуть ли не бестелесным на фоне Цезаре Борджиа (хотя и в ту эпоху случались сбои, давшие своих вырожденков, как например Игнатий Лойола, но он был большой редкостью). Человек стал жить в своем теле, он больше не ассоциирует себя напрямую с высшей инстанцией, он от нее больше не зависим. Сын Божий есть, но как бы нет его бытийного присутствия на земле, вместе с людьми; Он остался где-то там, в священном тексте, а не в живых микроисториях; Спаситель исчезает из жестов, из ежеминутных помыслов, из снов и личных травм, он исчезает с интимных территорий, число которых постоянно растет. На сцену выходит наблюдатель, чье тело симметрично Вселенной.

В этой связи интересен другой позднеренессансный автор Описинус, де Канистрис, — дипломат и, по общему мнению, безумец, оставивший после своей смерти множество графических изображений, где он, находящийся в центре мироздания, отождествлен сам собою с Христом, вокруг которого организуется вся жизнь мирского и сакрального. Почти во всех рисунках Описинуса есть лицо, повернутое к смотрящему или от него таким образом, что глаза и взгляд этого лица всегда оказываются как бы внешними ему самому, то есть создается впечатление, что взгляд отлетает от лица, существует вне его — либо параллельно с ним, либо перпендикулярно ему. Описинус придумал изображать Бога только во взгляде, для которого — или посредством которого — достраивается все остальное пространство, оказывающееся ему симметричным. Здесь мы сталкиваемся с идеей кенозиса, но только с обратным знаком. Сын Божий, однажды явившись миру во всем своем величии, вышел из него в виде взгляда, устремленного в ту же сторону, что и история. На всех распятиях Иисус смотрит на смотрящего сверху вниз, в графике Описинуса два взгляда устанавливаются параллельно, но пока еще держится симметрия между взглядом Распятого и всем смотрящим на него миром.

Минус-кенозис, которым можно было бы обозначить идеи графики Описинуса де Канистриса, важен тем, что показывает изменение положения человека в христианской эсхатологической топологии. Сын Божий не только приходит в мир людей, вырастая в их мире до себя самого, но Он способен также выйти из человеческого мира и истории, став человеком. Эта новая микроконцепция истории, более или менее отчетливо, будет присутствовать во многих поздних интеллектуальных и политических схемах. Человек приобрел способность отделяться от остальных, играть роль другого, превращаться в трансцендентное земному, а то и просто возникнуть в образе Сына. Человек понял, что страх перед историей можно победить не иначе, как замкнув ее на себе. Этими идеями питаются самые разные люди:

от Якова Беме, Лютера до Ницше, от Пахомия Логофета, Григория Отрепьева до Кондратия Селиванова.

Последний нам интересен особенно. Беглый крепостной, идеолог ордена скопцов, Кондратий Селиванов объявляет себя Сыном Божиим, принесшим людям последнюю благовую весть. Чтобы началось царство Господне, необходимо избавиться от плотских соблазнов, а чтобы избавиться от них окончательно, нужно избавиться от своих гениталий. Скопческая программа беглеца получила немалую популярность, если учитывать, что преследованием скопцов власти занялись самым серьезным образом, а идеи ордена, как скопческая практика, дожили до большевистского бунта, в котором в той или иной форме преломился целый ряд идей Селиванова. Не входя ни в какие детали, отметим следующее: по сравнению с любыми западными монашескими орденами скопцы сделали явный шаг вперед в своем видении исторического процесса. Если тот же Франциск называл себя «зеркалом Христовым», чье мирское существование оправдано только его подобием Спасителю, то Кондратий уже прямо называет себя Сыном, убеждая своих сторонников в своей именно божественной природе (средневековой францисканец такое счел бы за немислимое кощунство). Если Франциск смиренно ожидал эсхатологического исхода земной истории, опасаясь лишь за то, насколько его душа хорошо подготовлена к такому событию, то Селиванов встал во главе самой эсхатологии, замкнув на себе как историю, так и способ ее производства. Нет гениталий, нет сексуальной жизни, нет биологической поддержки истории, значит на нем, его братьях и сестрах, она и остановится. Ответственность, которую взял на себя бывший крепостной крестьянин, беспрецедентна. Выражается она еще и в том, что концепция Кондратия Селиванова основывается на своего рода теологическом каннибализме. Если я, крестьянский сын, объявляю себя Сыном Божиим, то, по логике вещей, само тело Христа пожирается самозванцем (двумя веками раньше Григорий Отрепьев делает тот же самый жест в отношении сына царя Ивана Грозного Дмитрия). Скопец, отрезавший себе во имя жизни небесной половые органы, пожирает при этом телесное воплощение Бога, запрещая ему тем самым являться на землю и отождествляя Второе пришествие со своим собственным появлением, а на самом деле отменяя последнее как чистую возможность. Следующими радикалами в этом направлении окажутся только большевики, осознавшие, волею за Кондратием и при помощи Маркса, самое основное: покончить с историей и освободить человечество от страха перед ней не сможет никто, кроме существа, сожравшего трансцендентное.

Итак, с выдвиганием на сцену индивидуальностей, профанных авторов, героев и бунтарей не быстро, но уверенно большая история меняется в

малых дозах. На Западе, приблизительно в ту же эпоху, в которую возникли скопцы, создается ряд философий истории (причем сам термин, как считается, слетает с легкого пера Вольтера). Историю начинают мыслить научно, в ней начинают видеть предмет приложения академических усилий; ее преподают в университетах, и о ней пишутся научные труды. Начинается эпоха «идей», а вместе с ней то там, то здесь возникают прогрессистские исторические концепции, как на микро-, так и на макроуровне. Фр. Гердер пишет «Идеи к всеобщей истории человечества...», где пытается доказать наличие некоей общей судьбы и общих целей у всех без исключения исторических народов, что, кстати, много позже взволнует таких философствующих историков, как Г. Риккерт и А. Тойнби. Народы делятся друг с другом не только своими религиозными идеями, но и историей, – таков вывод книги Гердера. Вслед за ним Фр. Шлегель предлагает свою «Философию истории», где он развивает ранние прогрессистские идеи, придя к заключению о том, что история имеет ступенчатую структуру развития, где на каждой из ступени раскрываются определенные божественные черты в человеческой сущности. По-настоящему целостную концепцию истории создает Гегель, превращая последнюю в микропространство абсолютного духа – не Бога, больше, чем Бога, замечу я по ходу дела, возразив Ивану Ильину. У Гегеля абсолютный дух реализуется везде, в том числе и в божественном бытии, но все-таки не идентифицируется с ним; история – это нахождение абсолютного духа на территории бытия Другого и осваивание им этой инобытийной территории. По Гегелю, народы в истории не равны (позже эту идею повторит Гобино): есть народы, знающие себя, как греки, есть народы, создающие свое историческое сознание, как германцы и современные народы Европы, а есть совсем темные нации, как евреи и китайцы, не имеющие самосознания и не желающие его приобретать. Цель истории везде одна – привести дух к созерцанию своей тотальной целостности.

Прогрессистские концепции XVIII – начала XIX вв. предшествовали еще одному радикальному изменению европейской концепции истории, поменявшей христианский пассивный эсхатологизм на открытый бунт против истории как таковой. Марксистская дефрагментированная схема мировой истории, где отыскивается не отдельный народ, а класс – бесполое наднациональное образование, – способный в прямом смысле своими руками положить конец мирской исторической драме и, главное всего, начать историю совершенно по-новому. Время установления на земле Царства Божия четко оговорено: это произойдет не в момент Второго пришествия, Страшного суда и восстановления на земле полной справедливости в виде воскресения праведников; Маркс исправляет эту доктрину, провозглашая время наступления коммунизма в самом близком будущем и абсолютную независимость

начала коммунистической истории от каких бы то ни было увязок с трансцендентным. Эсхатологическое действие режиссируется теперь на заводах и фабриках, в секциях Интернационала, в кабинетах теоретиков рабочего движения, но уже не в в сферах небесной иерархии. Логос претерпевает вторую фундаментальную трансформацию – из Сына Божьего он превращается в пролетариат.

На сцене появляется пролетарий, обретший другого Отца и ставший у этого Отца другим сыном. Сохраняется ролевая структура, но меняются имена действующих лиц. Если в Евангелие страдает Иисус, принесенный в жертву божественным родителем, то в «Манифесте коммунистической партии» страдает рабочий, в то время как отец только сообщает миру и самому страдальцу о его жертвоприношении. В новом Евангелии сын – пролетариат – больше не является пассивным исполнителем отеческой воли, а решает по её же подсказке восстать против всей предшествующей истории как раз для того, чтобы выполнить свою историческую миссию – сделать историю невозможной, а время бесконечным.

Бунт ребенка против родителя Фрейд назвал эдипальным, – как, в таком случае, нам бы следовало назвать покровительство отца сыну, который готовится к выступлению против всей человеческой истории? Может быть – моисеевым. Ветхозаветный Моше, увидев многочисленные страдания своего народа в Египте, призвал евреев покончить с их рабским положением, восстав против царской династии. Чтобы люди ему поверили, Моисей апеллирует к божественным знакам, демонстрируя чудеса, на которые он, без ведома высшей силы, не был бы способен. Маркс и Энгельс, образуя вместе с рабочим квазиветхозаветную семью, говорят о призраке коммунизма, – вполне чудесный знак, посланный отцу пролетариата свыше. Рабочий уже не просто наблюдатель истории или наблюдатель, в ней участвующий телесно, а он такой наблюдатель, чьим взглядом история сотворяется, точнее – сворачивается в эсхатологическую сингулярность, где она оказывается не более, чем фрагментом времени самосознания пролетариата. Если Моисей выводит свой народ из Египетского плена, то Маркс выводит пролетарское племя из плена истории, обещая вместе с ним построить новое царство рабочих, где не надо будет ни бояться прошлого, ни сожалеть о нём.

Все рожденные в рабстве должны умереть – такова плата за свободу; соответственно, люди, осуществившие диктатуру пролетариата и познавшие вместе с пролетариатом все тяготы его существования, должны быть истреблены. Новая династия царствующих рабочих не будет о них ничего знать, а родится и будет жить в стране счастливых, коей правит самый мудрый и человечный из людей.

Постмодернизм объявил Логос опасным, тоталитарным. Страх перед все еще никак не наступившем финалом истории новейшая эпоха объяснила причинами, которые, как оказывается, таятся глубоко в самом Логосе. Отсюда все наши беды, – говорят игроки в различия и отсрочку, которые не понятно кому предназначаются. Новое не получилось, нужно братья за старое. Вновь убивается автор, концептуализируются маргиналии, мы научаемся восхищаться индифферентной логикой пизоидной речи, чей смысл состоит в его перманентном откладывании и непонимании в «здесь» и «сей-час», где нам самим все меньше и меньше остается места.

Полтора десятилетия назад Фрэнсис Фукуяма почти официально объявил о конце истории. Объявление американского японца было подхвачено и донесено средствами масс медиа до западноевропейского обывателя: «знай, мол, милый друг, что живешь ты на территории без истории, в пространстве, очищенном от Логоса». Наш реальный мир, на мой взгляд, таким полностью очищенным от истории все же не выглядит, – здесь Фукуяма ошибся, но вот, например, пространство Интернета можно вполне считать таковым. В нем нет ни будущего, ни настоящего, нет, стало быть, и пугающего линейного времени, которое организовывало фрагментарную жизнь земных иерархий. Интернет не знает истории, не знает наблюдателя, хотя он сам состоит из их бесконечного числа. Наблюдатель и сама история настолько перемешаны друг с другом в сайберпространстве, что о финале кого-то одного не может быть и речи. Смерть в Интернете не будет исторической, там нельзя умереть без того, чтобы не остаться навечно в самой этой смерти. Мы можем без особых сомнений назвать Интернет третьей – последней ли? – фундаментальной трансформацией Логоса, в результате чего он потерял голос и тело, но сохранил пока способность быть видимым. Логос стал тотальным Другим, отреагировавшим на конец истории своей собственной смертью, растянутой *ad infinitum*.

История, изгнанная с европейского континента переместилась на Восток, туда, где она родилась и откуда начала свое путешествие по миру; история вернулась к месту своего рождения, чтобы там родиться еще раз и, кто знает, еще раз вернуться на Запад в виде фрагмента, но уже иной цивилизации.