

Антонис Лиакос

Утопическое и историческое мышление

ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ И ВЗАИМОПЕРЕХОДЫ¹

DOI: 10.53953/08696365_2026_200_4_74

Antonis Liakos

Utopian and Historical Thinking: Interplays and Transferences

Антонис Лиакос

Университет Афин, профессор; PhD
aliakos@otenet.gr

Antonis Liakos

University of Athens, Professor; PhD
aliakos@otenet.gr

Термины «утопия» — как способ описания будущих идеальных обществ — и «история» — как форма осмысления и описания прошлого — обычно понимаются как противоположные, лишенные каких-либо точек соприкосновения. Но если предположить, что историческое мышление и утопическое воображение все-таки имеют нечто общее в своей основе и при этом существует четкая граница, отделяющая одно от другого, то есть ли пространство, в котором эти два подхода сосуществуют? Можно ли обнаружить утопические элементы в истоках исторического мышления? Схож ли темп их изменений с течением времени? Давали ли они схожие ответы на вопросы, которые разные эпохи ставили перед человечеством? Моя задача не в том, чтобы препарировать историю как основу для воображаемых утопий, и не в том, чтобы рассмотреть роль утопий в создании прообраза и последующей реализации исторических изменений. Меня интересует другое: роль истории внутри воображаемых утопических обществ и место самой утопии в формировании исторического мышления. Какова, с точки зрения авторов утопий, связь между созданными ими идеальными обществами и историей? Как, по их мнению, обитателям этих утопий следует относиться к своему прошлому? Какое место занимает в них история как метод познания? Что представляет собой память в утопических обществах? Нуждаются ли они в историческом мышлении? Будет ли у них собственная историческая культура прошлого, как у зафиксированных в истории обществ? Моя ключевая идея состоит в том, что, несмотря на многообразие форм, а также на тот факт, что в любой исторический период история и утопия воспринимались как совершенно разные жанры, они схожим образом трансформировались в своем отношении к прошлому и будущему. И претерпевали одни и те же изменения. Следовательно, взаимосвязь между утопическим представлением

1 Эта статья не была бы завершена без библиографических исследований, проведенных весной 2006 года в библиотеке Файрстоун Принстонского университета. Они стали возможны благодаря щедрой поддержке Программы эллинистических исследований. Я также хотел бы поблагодарить профессора Анастасию Стурайту за ее ценные замечания и профессора Дамиана Мак Кона Улада за помощь в редактировании. Печатается с любезного разрешения издательства Überbau. Английский текст см.: *Liakos A. Utopian and Historical Thinking: Interplays and Transferences // Historei n. 2007. Vol. 7. P. 20–57.*

о будущем и историческим мышлением требует изучения². Такое измерение, как будущее время, а также связанные с ним социальные ожидания и тревоги в исторических текстах и размышлениях зачастую недооцениваются в истории и теории историографии³. В этой статье я утверждаю, что изучение связи между утопическим и историческим мышлением необходимо для понимания горизонта долгосрочных социальных ожиданий в написании истории. С этой точки зрения представления о будущем являются частью глубинной структуры, формирующей наше понимание того, чем является историческое мышление.

1. Спор о Книге пророка Даниила

Эсхатология и утопия

Прежде чем перейти к рассмотрению взаимосвязи между утопией и историей, следует обратиться к взаимосвязи между утопией и христианской эсхатологией. Некоторые считают, что утопия принципиально отличается от христианского воображения, поскольку первая предполагает идеальное общество на земле, в то время как второе — на небесах. Отсюда и мнение, что утопии начали складываться в XVI веке, когда христианство перестало удовлетворять потребности образованного общества⁴.

Согласно другой точке зрения, в домодерном средиземноморском мире и Европе христианскую эсхатологию и милленаризм, устремленные за пределы реального времени и самой реальности, можно рассматривать как формы социального воображения, частью которого, при всех различиях, были и милленаризм, и утопия. Четкой границы между ними не существовало; скорее, это был континуум — пусть и нелинейный, — основанный на взаимном переплетении⁵. Так, в XVII веке, во время пуританской революции в Англии, эсхатологические ожидания сосуществовали с республиканскими утопиями⁶. Авторы

-
- 2 Подробнее о том, что включает в себя утопическое мышление, см.: *Sargent L.T.* Three Faces of Utopianism Revisited // *Utopian Studies*. 1994. Vol. 5. № 1. P. 1–37. Автор утверждает, что карта утопизма должна включать: а) утопические традиции в литературе — от крестьянских утопий (страна Кокань), мифов о золотом веке, пасторальных романов вроде «Аркадии» до утопических романов и утопической научной фантастики; б) коммунитаризм и общины, предпринимавшие социальные эксперименты; в) утопическую социальную теорию. См. также: *Levitas R.* The Concept of Utopia. Syracuse: Syracuse University Press, 1990 (здесь акцент делается на ключевом для утопизма понятии желания).
 - 3 *Koselleck R.* Futures Past. On the Semantics of Historical Time. Cambridge: MIT Press, 1985. P. 266–288.
 - 4 *Чоран Э.М.* История и утопия. М.: Опустошитель, 2023. С. 115; *Kumar K.* Utopia and Anti-Utopia in Modern Times. Oxford: Blackwell, 1978.
 - 5 О дискуссии об утопии и милленаризме см.: *Manuel F.E., Manuel F.P.* Utopian Thought in the Western World. Cambridge: Harvard University Press, 1982; *Utopias and the Millennium* / Ed. by K. Kumar, S. Bann. London: Reaction Books, 1993.
 - 6 *Harrington J.* The Commonwealth of Oceana and a System of Politics / Ed. by L.G.A. Pocock. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

утопий опирались на предшествующие традиции, и, как писал Эрнст Блох: «Утопическая безусловность восходит к Библии и идее царства <Христа>; эта идея оставалась апсидой каждого нового нравственного мира»⁷. Действительно, подобно утопическим романам, Книга Откровения содержит среди прочего четкое высказывание о будущем общества:

И я, Иоанн, увидел святой город, Иерусалим новый, сходящий от Бога с неба, приготовленный как невеста, украшенная для мужа своего <...>. И отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет, ибо прежнее прошло⁸.

Эта взаимосвязь между эсхатологией и утопией становится заметной при параллельном чтении «Града Божьего» Августина и «Утопии» Томаса Мора. Несмотря на разницу во взглядах, эти две книги вступают в диалог — если выражаться метафорически, это разговор между Градом Небесным и Градом Островным⁹. Писатели-утописты использовали концепцию Царствия Христа как образ новой эры человечества. Валлийский реформатор-утопист XIX века Роберт Оуэн, объявляя о скором наступлении нового порядка в первом номере журнала «Новый моральный мир» (1834), также прибегнул к миллениаристской риторике:

Это <...> пришествие Мира, второе пришествие Христа, ибо Истина и Христос есть одно и то же. Первое пришествие Христа было частичным раскрытием Истины для немногих <...>. Второе пришествие Христа сделает Истину доступной для многих <...>. Наступило время, когда предсказанное Тысячелетнее царство вот-вот начнется¹⁰.

Воображаемые бостонцы 2000 года в романе-утопии Эдварда Беллами «Взгляд назад: 2000—1887» называли свою эпоху «Пост-миллениумом». «Таково, собственно, убеждение некоторых людей сегодня, — замечает врач, — они считают, что мы уже вступили в Тысячелетнее царство, и с их точки зрения эта теория вполне правдоподобна»¹¹. Еще одной моделью для целого направления американских утопических романов XIX века стал Апокалипсис. Несмотря на религиозную метафорику, в этих произведениях конец света выступал как политический троп. Образ будущего подразумевал разрушение старого, греховного порядка. Это идеальное будущее понималось не как авторское видение будущего в сравнении с настоящим, а как кульминация исторического процесса. Именно из этих подходов к будущему произошли понятия «искупленной нации» и «явного предназначения», составившие основу американской национальной идеологии. Национализм в США был обращен к будущему, а не

7 Цит. по: *Levitas R. The Concept of Utopia*. P. 98.

8 Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Российское библейское общество, 1999. Откр. 21:2–4.

9 *Wegemer G. The City of God in Thomas More's Utopia // Renascence*. 1992. Vol. 44. № 2. P. 115–135.

10 *Manuel F.E., Manuel F.P. Utopian Thought in the Western World*. Cambridge: Harvard University Press, 1982. P. 587.

11 *Bellamy E. Looking Backward: 2000–1888*. Ch. 19. // Utopia Online Library (URL: <http://eserver.org/fiction/bellamy/contents.html>); *Connor G. The Awakening of Edward Bellamy: Looking Backward at Religious Influence // Utopian Studies*. 2000. Vol. 11. № 1. P. 38–52.

к прошлому, как в большинстве европейских стран¹². Оба подхода, которые либо разделяют, либо связывают милленаризм и утопию, ставят один и тот же вопрос: как люди воображают будущее? Иными словами, чего они ожидают от грядущих перемен?

Следующий вопрос — как история связана с эсхатологией? Английский поэт Уильям Блейк (1757–1827) в «Видении Страшного суда» утверждал, что Страшный суд — это такое «видение» истории, которое постижимо только через мистическое откровение, а не посредством эмпирического или критического наблюдения. Только так, по его мнению, и можно воспринимать великие исторические события — как мифы, которые следует не объяснять через факты, а толковать, преисполнившись почтения¹³. В XX веке Вальтер Беньямин писал, что в ходе развития исторического мышления целостное видение всемирной истории как некоего повествования с фабулой, включавшей падение и спасение, отчаяние и надежду, впервые было представлено в текстах, которые легли в основу мессианизма. Эта структура широко использовалась как повествовательный прием, чтобы рассказывать истории и придавать смысл истории¹⁴. В следующем разделе речь пойдет о том, что между историей и эсхатологией происходит не только перенос, но даже преобразование материала, связанного с реальностью и способами ее восприятия.

История, превращенная в пророчество

Леопольд фон Ранке в предисловии к своей «Всемирной истории» («Weltgeschichte», 1883) писал:

Историков минувших времен вполне удовлетворяла концепция четырех великих империй, восходящая к пророческим книгам Библии. Эта концепция сохраняла силу вплоть до XVII века, но в XVIII веке ее поколебал повсеместный прогресс цивилизации¹⁵.

Эта концепция «четырех империй» восходит к Книге пророка Даниила. Вошедшая в Септуагинту — перевод Ветхого Завета на греческий язык — книга стала источником основного сюжета христианских милленаристских представлений об истории. Образы, содержащиеся во второй (сон Навуходоносора об истукане) и седьмой (видение о четырех зверях) главах книги, были использованы в Апокалипсисе Иоанна и продолжали служить основой христианского видения истории вплоть до XVII века¹⁶. Многовековые споры о смысле Книги пророка Даниила используются здесь как метод изучения тесной взаимосвязи между историческим и утопическим мышлением.

Все начинается со смещения смысла. История имперского господства на Ближнем Востоке и в восточном Средиземноморье рассматривается как «послед-

12 Pfafelzer J. The Utopian Novel in America 1886–1896. The Politics of Form. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1984. P. 112–140.

13 Mali J. Mythistory: The Making of Modern Historiography. Chicago: University of Chicago Press, 2003. P. 288.

14 Agamben G. La potenza del pensiero. Vicenza: Neri Pozza, 2005. P. 36–55.

15 Ranke L. von. Universal History / Ed. by G.W. Prothero. New York: Harper, 1885. P. x.

16 Collins J. Daniel. A Commentary on the Book of Daniel. Minneapolis: Fortress, 1993.

довательность четырех империй». Этот образ возник из упоминаний о восточных империях, разбросанных по текстам Геродота. Но еще до того, как попасть в Библию, эти упоминания уже стали основой для телеологии преемственности (и преобразования) земной власти. Греко-римские историки (Дионисий Галикарнасский, Аппиан и Веллей Патеркул) приняли эту схему и преобразовали ее в нарратив о неотвратимости и величии Римской империи¹⁷. Через почти незаметные смысловые сдвиги этот нарратив стал использоваться и для выражения антиримских настроений в текстах Сивиллиных оракулов, созданных диссидентскими группами (Помпей Трог)¹⁸. Следуя по этой скользкой дорожке, нарратив приобрел форму еврейского пророчества и был вписан в Книгу пророка Даниила (имя, которым называют ее неизвестного автора или авторов). Кроме того, к рассказу добавили финал, в котором Бог вмешивается и уничтожает все империи. В Книге пророка Даниила один и тот же сюжет представлен в двух версиях, и обе — в форме видений. Первая, вдохновленная эллинистической иконографией, описывает образ истукана, символизирующего преемственность четырех империй. Камень, олицетворяющий Бога, разбивает истукана вдребезги, и на месте империй воцаряется Бог (гл. 2). Второе видение, по сути, повторяет первое, но изложено оно на мифологическом языке Древнего Востока¹⁹. В нем описаны четыре зверя, которые выходят из моря и пожирают народы Земли. В финале появляется «Сын Человеческий» — Бог в человеческом обличье, который побеждает их и утверждает власть своих святых (гл. 7)²⁰. Еврейские авторы обеих версий выразили в них свою горечь и жажду возмездия; но кому именно предназначалось это возмездие — предмет давнего спора, который не затихает с тех пор, как была написана Книга.

Я бы хотел обратить особое внимание на то, как этот сюжет связывает историографию и пророчество. Апокалиптическая схема преемственности четырех империй и историография имеют общее происхождение. Вопрос в том, какие еще связи между ними существуют и как историография и апокалиптический дискурс взаимодействовали между собой.

Книга пророка Даниила служила основой христианских представлений на протяжении всей поздней античности, Средневековья и раннего Нового времени. Она занимает центральное место в Откровении Иоанна Богослова и в апокалиптической традиции²¹. В средневековой Западной Европе схема четырех империй была осмыслена как *translatio imperii* — «передача империи», то есть воображаемый перенос имперской власти от одного народа к другому,

-
- 17 Геродот. История: в 9 кн. / Пер. Ф.Г. Мищенко. В 2 т. М.: Издательство А. Г. Кузнецова, 1885–1886.
 - 18 Swain J.W. The Theory of the Four Monarchies: Opposition History under the Romans // Classical Philology. 1940. Vol. 35. P. 1–21; Mendels D. The Five Empires: A Note on a Propagandistic Topos // American Journal of Philology. 1981. Vol. 102. P. 330–337; Momigliano A. Daniele e la teoria greca della successione degli imperi // Pagine ebraiche. Torino: Einaudi, 1987. P. 33–39; Idem. From the Pagan to the Christian Sibyl: Prophecy as History of Religion // The Uses of Greek and Latin: Historical Essays / Ed. by A.C. Dionisotti et al. London: Warburg Institute, 1988. P. 3–17.
 - 19 Egger J. Influences and Traditions Underlying the Vision of Daniel 7:2–14. The Research History from the End of the 19th Century to the Present. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
 - 20 Casey M. Son of Man. The Interpretation and Influence of Daniel 7. London: SPCK, 1979.
 - 21 Alexander P. The Byzantine Apocalyptic Tradition. Berkeley: University of California Press, 1985.

а именно от римлян к германцам²². История и эсхатология пользовались одним и тем же историческим материалом, приспособлявая его не только к разным символическим языкам, но и к разным политическим обстоятельствам. В долгой традиции интерпретаций схема четырех империй служила то метафорой божественного происхождения власти и оправданием земного владычества²³, то обещанием низвержения мирской власти и восстановления Царства Божьего. Книга пророка Даниила предлагала одновременно и целостное видение истории, и ее истолкование. В глубинной структуре этого повествования лежит восстание злых сил против Бога, необходимость его прямого вмешательства, в результате которого наступает Царство праведных, которым предстоит править обществом вечно. Восстание против Бога и божественное наказание, обещание и исполнение, ожидание лучших времен как ответ на нарастающее зло и взаимодействие человеческого и божественного начал — вот структурные элементы, формирующие видение человеческой истории и придававшие смысл каждому историческому периоду на протяжении веков до середины XVII столетия.

Повествование, содержащееся в Книге пророка Даниила, не было уникальным случаем превращения истории в пророчество. С этой эсхатологической традицией оказался связан и Константинополь — столица и олицетворение христианской Римской империи. Захват города османами в 1453 году был интерпретирован как пророческий миф об отступлении и обещанном возвращении в будущем²⁴. Пророчество о возвращении было весьма распространенным мотивом в историях о поражениях от врагов, обладавших неизмеримо большей силой. Во время колониальных войн XIX века непростые отношения между европейцами и побежденными народами приводили к тому, что написание истории постоянно вызывало досаду и разочарование. Преобразование истории в пророчество делало обращение к нему бегством из настоящего и давало надежду на будущее отмщение²⁵. Побуждением к написанию истории в качестве пророчества было «исправление» прошлого и демонстрация хрупкой природы «реальности». Тяжкая и нестерпимая действительность могла быть изменена в будущем, а пришествие Мессии обещало не только искупление страдающих народов, но и отмщение²⁶.

22 Термин восходит к коронациям Карла Великого (800) и Оттона I Великого (962) римским папой как императоров. Немецкие императоры рассматривали себя прямыми наследниками римских. См.: *Alexander von Roes. Translatio imperii* (ок. 1281); *Оттон Фрейзингский* (ок. 1158) // *Versions of History from Antiquity to the Enlightenment* / Ed. by D. Keely. New Haven: Yale University Press, 1991. P. 198–211.

23 Канторович Э. Два тела короля: Исследование по средневековой политической теории / Пер. с англ. М.А. Бойцова и А.Ю. Серегиной. М.: Издательство Института Гайдара, 2015. С. 400–403.

24 *Alexander P. The Byzantine Apocalyptic Tradition*. Berkeley: University of California Press, 1985.

25 *Adas M. Prophets of Rebellion. Millenarian Protest Movements against the European Colonial Order*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979; *Florida N. Writing the Past, Inscribing the Future. History as Prophecy in Colonial Java*. Durham: Duke University Press, 1995. P. 396–399.

26 *Беньямин В. О понятии истории* / Пер. с нем. и коммент. С. Ромашко // Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения / Пер. с нем. И. Болдырева, А. Белобратова, А. Глазовой и др.; филологический ред. переводов А.В. Белобратов; редактор Я. Охонько; сост. и послесл. И. Чубаров, И. Болдырев. М.: РГТУ, 2012. С. 238–254.

История объясняет пророчество или пророчество истолковывает историю?

Существовало два основных истолкования Книги пророка Даниила. Первое было историческим. Порфирий, позднеантичный философ и противник христианства, утверждал, что рассказ Даниила повествует о сопротивлении евреев сирийскому царю Антиоху Эпифану из династии Селевкидов. Книга эта, по его мнению, далеко не столь древняя (как утверждалось ранее): она была написана во II веке до н.э., и, по сути, является реакцией еврейских авторов и их единоверцев на политику насильственной эллинизации и культурной ассимиляции. Следовательно, Книга пророка Даниила — это не пророчество о том, что должно было произойти, а рассказ *post eventum*. Последней империей, чье уничтожение предсказывал пророк, и была империя Александра Македонского. А поскольку эллинистические государства были завоеваны и поглощены Римской империей, это было не видение будущего, а история, изложенная в аллегорической форме²⁷. Согласно второму истолкованию, рассказ об истукане и зверях был подлинным пророчеством. Последней из четырех империй, упомянутых у Даниила, была не греческая, а римская. При этом само понятие Римской империи понималось широко: к нему относили и те державы, которые символически наследовали Риму. В этой интерпретации Книга пророка Даниила представлялась не пересказом событий прошлого, а пророчеством о близком будущем: неминуемом, но не исполнившемся. Это было обещание, а не свершение. При этом второе истолкование имело две разновидности: буквальную и метафорическую.

Обе эти интерпретации поднимали вопрос: кто кого объясняет — история пророчество или пророчество историю? Если оставить в стороне два смысла самого слова «история» (*res gestae* — «свершившиеся дела» и *de rerum gestarum* — «повествование о делах»), то первое истолкование служило оправданием установленной власти: пророчество считалось уже исполнившимся, а значит, не угрожало ее легитимности. Второе же, напротив, подрывало эту легитимность: пророчество рассматривалось как открытая историческая возможность, как весть о грядущем разрыве в истории. Последствия этой дилеммы оказались значительными: использование истории для объяснения пророчества стимулировало развитие исторических исследований как рационального осмысления прошлого. Эта интерпретация сильно повлияла на возрождение древних языков и становление научной традиции в Европе XVI века²⁸. Обратное истолкование, в котором пророчество объясняет историю, стимулировало утопические размышления об истории.

В основе этой дилеммы лежал вопрос о смысле: как следует понимать текст? Следует ли воспринимать слова буквально или же в переносном, аллегорическом значении? Буквальное прочтение стимулировало политическую активность. Дискуссия началась еще в IV веке, в эпоху слияния Церкви и Империи, и продолжилась в XVI–XVII веках, во время Реформации. В этот период

27 Тракта́т Порфи́рия «Проти́в христиа́н» утрачен. Его аргументы сохранились у Иеронима в латинском комментарии к книге пророка Даниила. Их перевод на английский см.: Young E. The Prophecy of Daniel. A Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1949. P. 306–319.

28 Saladin J.-C. La bataille du Grec à la Renaissance. Paris: Les Belles Lettres, 2000.

Книгу пророка Даниила нередко воспринимали как обличение и светской, и церковной власти, символически представленной образами зверей. Отвергая радикальный милленаризм, Мартин Лютер все же признавал связь пророчества с событиями своего времени, главным образом с порочностью Церкви и османским завоеванием Юго-Восточной Европы. Немецкий гуманист и реформатор Филипп Меланхтон (Филипп Шварцерд, 1497–1560), видевший в Османской державе и папстве двойное воплощение Антихриста, воспринимал образ истукана из второй главы Книги пророка Даниила как модель всемирной истории²⁹. Даже спустя два столетия после его смерти когнитивный аспект восприятия этого образа как конспекта мировой истории был все еще в ходу. В 1774 году аугсбургский гравер и картограф Тобиас Конрад Лоттер (1717–1777) создал для Иосифа II Габсбурга (1741–1790) изображение «истукана», дополненное историческими деталями, начиная с царствования библейского Нимрода, потомка Ноя и первого вавилонского царя.

Во времена Реформации и Английской революции XVII века подрывной смысл сюжета о четырех империях оказался сильнее познавательного. Для Томаса Мюнцера, радикального реформатора и предводителя Крестьянской войны в Германии (1490–1525), «Пятое царство — это то, что предстоит нам, <...> камень, отвалившийся от горы без участия рук человеческих, стал огромным — это простые миряне и крестьяне». Он понимал под Пятым царством божественное правление, которое должно сменить всех прежних порочных властителей. Во времена Английской революции действовала радикальная военизированная секта, члены которой называли себя «Люди Пятой монархии». Лидер диссидентской секты «Копателей» Джеррард Уинстэнли считал первым зверем короля, вторым — несправедливые законы, третьим — огораживание земель, четвертым — духовенство. Он писал: «Творение никогда не обретет покой, пока эти четыре зверя со всеми своими головами и рогами <...> не устремятся обратно в море». Книга пророка Даниила давала и повод для восстания, и язык для выражения его чаяний. Реальность воспринималась как последняя битва добра со злом: «Иерусалим и Вавилон, эсхатон и апокалипсис сходятся здесь и сейчас». Такого рода дискурс становился основанием, на котором строилась субъектность восставших³⁰.

В противоположность такому истолкованию аллегорическое прочтение делало акцент на духовности и созерцании. Отцы Церкви IV века видели свою задачу в сближении Римской империи и Христианской Церкви ради укрепления обеих, и последним царством пророчества для них, разумеется, оставался Рим. При этом они предлагали новое истолкование образа камня, сокрушающего истукана: разрушение империи и связанное с этим насилие они заменяли

29 *Miegge M.* Il sogno del re di Babilonia. Profezia e storia da Thomas Müntzer a Isaac Newton. Milano: Feltrinelli, 1995. С. 50; *Newport K.* Apocalypse and Millennium. Cambridge: Cambridge University Press, 2000; *Backus I.* Reformation Readings of the Apocalypse. Oxford: Oxford University Press, 2000.

30 *Rowland C.* The Book of Daniel and the Radical Critique of Empire: An Essay in Apocalyptic Hermeneutics // The Book of Daniel: Composition and Reception / Ed. By J. Collins, P. Flint. Vol. II. Leiden: Brill, 2002. P. 449–467; *Hill C.* Antichrist in Seventeenth-Century England. London: Oxford University Press, 1971; *Gribben C.* The Puritan Millennium: Literature and Theology, 1550–1682. Dublin: Four Courts Press, 2000; *Dowell N.* The English Radical Imagination: Culture, Religion, and Revolution, 1630–1660. Oxford: Oxford University Press, 2003.

на явление Христа и его духовной силы. Таким образом, пророчество считалось уже исполнившимся, а не грядущим. Некоторые отцы Церкви пытались вовсе лишить пророчество эсхатологической остроты, сводя его к повседневной битве добра и зла в личной и внутренней жизни человека³¹. Когда в XVI–XVII веках споры возобновились, как аллегорические, так и исторические прочтения находили сторонников среди негерманских и немилленаристских реформаторов, к которым относились Жан Кальвин, Гуго Гроций, Генри Мор и другие богословы. Исаак Ньютон (1642–1727) в своей книге «Наблюдения над пророчествами Даниила» («Observations Upon the Prophecies of Daniel», издана посмертно в 1773 году) утверждал: «Мы можем лишь довольствоваться истолкованием того, что уже исполнилось». Для Ньютона как автора исторического труда «Хронология древних царств, исправленная, с краткой хроникой от первых памятных событий в Европе до завоевания Персии Александром Великим» (опубликован в 1728 году) язык пророчества представлял собой своего рода алгебру для понимания истории: «Чтобы понять пророчества, нужно прежде всего познакомиться с образным языком пророков. Этот язык основан на аналогии между природным миром и империей или царством, рассматриваемыми как политический мир»³². С тех пор комментарии к Книге пророка Даниила, написанные историками, философами и богословами, образовали обширнейшую библиографию³³.

Вопрос о том, следует ли понимать историю через пророчество или пророчество через историю, вновь и вновь актуализировался как противостояние между теологией и историей или между историей и революцией.

(Ре)структуризация исторического времени

Книга пророка Даниила сохраняла свое значение как рамка всемирной истории вплоть до XVII века. В труде «Метод легкого познания истории» («Methodus ad facilem historiarum cognitionem», 1566) французского политика и историка Жана Бодена есть глава под названием «Опровержение идеи о четырех монархиях и золотом веке». Признавая господствующее положение этой концепции, Боден пишет: «Долгое время господствовала ошибочная идея о четырех монархиях, получившая известность через авторитеты великих людей, которые ищут причины ее появления в столь давних временах, что теперь ее развенчание представляет трудности»³⁴. Эта интерпретация постепенно уxo-

31 Collins J. Daniel. A Commentary on the Book of Daniel. Minneapolis: Fortress Press, 1993. P. 116.

32 Manuel F.E. A Portrait of Isaac Newton. Cambridge: Belknap Press, 1968. P. 361–380; Hutton S. More, Newton and the Language of Biblical Prophecy // The Books of Nature and Scripture / Ed. by J.E. Force, R.H. Popkin. Dordrecht: Kluwer Academic, 1994. P. 39–53; Kochavi M.Z. One Prophet Interprets Another: Sir Isaac Newton and Daniel // The Books of Nature and Scripture / Ed. by J.E. Force, R.H. Popkin. Dordrecht: Kluwer Academic, 1994. P. 105–121. О религии и культурных ценностях как предпосылках «Начал» см.: Merton R. Science, Technology and Society in Seventeenth-Century England. New York: Harper Torchbooks, 1970 <1936>.

33 Rowley H.H. Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel. A Historical Study of Contemporary Theories. Cardiff: University of Wales Press, 1935.

34 Боден Ж. Метод легкого познания истории / Пер. с лат. М. Бобковой. М.: Наука, 2000. С. 260.

дила в прошлое не только в результате политических и религиозных кризисов XVII века. Другим интеллектуальным потрясением стали новые географические знания, принесенные европейской экспансией и открытием новых земель и древних культур. «Открытие» Америки сразу отразилось в утопических романах Томаса Мора, Фрэнсиса Бэкона и Томмазо Кампанеллы: первый отдал дань Америго Веспуччи, второй — Колумбу, третий — цивилизациям Америки³⁵. Осознание европейцами того, что в Китае существовала цивилизация более древняя, чем мир, описанный в Ветхом Завете, стали иронически называть «смертью Адама»³⁶. Образы открытых земель ставили под сомнение христианскую концепцию рая. Южная и Северная Америки стали землей утраченного или обретенного рая: это было не только пространство многочисленных утопических экспериментов, но и источник вдохновения для утопических романов XVI–XVII веков³⁷.

Но пока не взошла заря Нового времени, Книга пророка Даниила оставалась одной из самых устойчивых схем периодизации всемирной истории. Через этот нарратив история помещалась в оболочку эсхатологического мышления. Мыслить о прошлом вне рамки, включающей будущее, было попросту невозможно. Но чтобы возникла новая структура исторического времени, старую пришлось оставить. Современная трехчастная схема — Античность, Средневековье, Новое время — была введена в конце XVII века³⁸. Этот переход от старой к новой периодизации отражает интеллектуальную границу между эсхатологией и историей.

Обещание и исполнение входили в структуру как милленарного, так и утопического времени, что вело к *кайросу* и завершалось в нем — в понятии, принадлежащем времени, но знаменующем его конец. Для пророчества *кайрос* был временем божественного вмешательства в историю. В результате порядок «прошлое — настоящее — будущее» перестраивался вокруг этого грядущего времени. Прошлое и настоящее оказывались менее значимыми, чем время исполнения пророчества. С точки зрения риторического поворота понятие кайроса налагало на историческое письмо (и историческое мышление) «сюжетность» (*emplotment*)³⁹, которая подчеркивала изменения, длительные периоды, причинные взаимосвязи и моральные качества каждой эпохи, а также интенциональность исторического процесса. В милленаризме прошлое под-

35 Curcio C. Europa. Storia di un'idea. Torino: Rai, 1978. P. 181–191; Baudet H. Paradise on Earth. Some Thoughts on European Images of Non-European Man. Middletown: Wesleyan University Press, 1988.

36 Rossi P. The Dark Abyss of Time. The History of the Earth and the History of Nations from Hooke to Vico. Chicago: Chicago University Press, 1984. P. 123–187; Van Kley E. Europe's «Discovery» of China and the Writing of World History // American Historical Review. 1971. Vol. 76. No 2. P. 358–385.

37 Smith H.N. The Virgin Land: The American West as Symbol and Myth. Cambridge: Harvard University Press, 1950; America as Utopia / Ed. by K. Roemer. New York: Burt Franklin, 1981.

38 Dubois C.G. La conception de l'histoire en France au XVI^e siècle (1560–1610). Paris: Niet, 1997. P. 396–500; Weber E. Apocalypses. Prophecies, Cults and Millennialism Beliefs through the Ages. Toronto: Pimlico, 1999. P. 96–97.

39 Автор использует терминологию из теории построения исторического сюжета (*emplotment*) Хейдена Уайта. См.: Уайт Х. Метаистория. Историческое воображение в Европе XIX века / Пер. с англ. Е. Трубиной и В. Харитоновой. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2002. — Примеч. ред.

лежало суду, а возмездие ожидалось в будущем. Речь шла не о полностью завершенном прошлом, а о прошлом, остающемся открытым и «неминуемым». Вследствие такой организации времени задача истории сводилась к предвидению как прошлого, так и будущего. Мыслители-милленаристы оценивали прошлое через призму своих ожиданий будущего. В то же время образ будущего зависел от моральных выборов прошлого. Будущая катастрофа и спасение становились ключами к интерпретации прошлой истории. Утопические романы XVII века вписывались в ту же временную структуру, изображая конец времени. В конечном счете утопические романы — это повествования о конце истории⁴⁰.

В историческом мышлении, в отличие от эсхатологии, время поддавалось количественному измерению и отсчету. Поэтому в обществе раннего Нового времени отделение исторического мышления от эсхатологии привело к своеобразной одержимости временем и хронологией⁴¹. Мыслить исторически означало рассматривать прошлое как «закрытый» кейс, как нечто завершенное и не способное угрожать установленному порядку. С возникновением современных государств именно история, а не эсхатология, стала наиболее безопасным способом обуздания сознания времени и общественных ожиданий будущего. Для европейских монархий XVII века «эсхатон» уже либо свершился, либо относился исключительно к духовному порядку. Не существовало ни рая, ни Тысячелетнего царства, ни золотого века, ни утопии, которых следовало бы ожидать на Земле. Задачей историографии было объяснить, каким образом и когда пророчества уже исполнились, указать события, которым они соответствовали; предсказывать будущее не было задачей истории.

Еще одним способом избежать угрозы божественного вмешательства в человеческую историю стала теология, цель которой теперь состояла в том, чтобы объяснять значимость пророчеств не для исторических событий, а для личной, «внутренней» жизни⁴². Этот переход ознаменовал смену исторической перспективы. Историческое мышление «отказалось» от своей роли компаса для всего времени — от Бытия до Второго пришествия, — ограничилось и сосредоточилось на прошлом, используя его для нравоучений и тем самым воспроизводя эллинистический и римский топос *historia magistra vitae* («история — учительница жизни»)⁴³. Сохраняя стремление влиять на будущее, история больше не отрицала, что прошлое исчерпано, полностью закрыто и не содержит неисполненных обещаний. Само понятие прошлого было перенесено в сферу уже свершившегося, лежащего вне досягаемости обещания и исполнения. Французский историк эпохи Ренессанса Анри Лансло де Ла Попе-

40 Бултман Р. История и эсхатология. Присутствие вечности / Пер. с нем. А. Руткевич. М.: Канон+, 2012. См. также: Hartog F. Toward an Archaeology of Historical Thinking // Western Historical Thinking / Ed. By J. Rüsen. New York: Berghahn, 2002. P. 65–71; о ментальном фоне этой космологической мысли см.: Cohn N. Cosmos, Chaos and the World to Come. New Haven: Yale University Press, 1999; Momigliano A. From the Pagan to the Christian Sibyl: Prophecy as History of Religion // The Uses of Greek and Latin: Historical Essays / Ed. By A.C. Dionisotti et al. London: Warburg Institute, 1988. P. 14.

41 Grafton A. Joseph Scalinger. A Study in the History of Classical Scholarship. Vol. II: Historical Chronology. Oxford: Clarendon Press, 1993. P. 305–425.

42 Miegge M. Il sogno del re di Babilonia. Milano: Feltrinelli, 1995. P. 158–161.

43 Jackson M. Imagined Republics: Machiavelli, Utopia, and Utopia // Journal of Value Inquiry. 2000. Vol. 34. P. 427–437.

линьер в книге «Идея завершенной истории» («L’idée de l’histoire accomplie», 1599) писал, что конечная цель историка — рассказать о том, что действительно произошло в прошлом (*réciter la chose comme elle est advenue*)⁴⁴. Его область знаний — прошлое, а не будущее. С тех пор эта установка воплотилась в понимании смысла, цели и задач истории. Как отмечал Р. Дж. Коллингвуд:

Дело историка — знать прошлое, а не будущее. Если же историки претендуют на то, чтобы определить будущие события до того, как они произошли, то это верный признак, на основании которого мы можем с уверенностью сделать вывод о какой-то порочности самой их концепции истории как таковой⁴⁵.

В условиях историзма XIX века эта установка стала символом веры для профессиональных историков. Дональд Келли дал эпиграфическое определение сущности историзма:

Историческая школа занималась не универсальными и неизменными законами, а частными и изменчивыми обычаями; не абстрактным и классифицирующим разумом, а конкретной и локализованной памятью; не механическими или математическими моделями, а человеческим языком и культурой; не империализмом либеральной экономики, а реальностями национального развития — словом, не тем, каким мир должен быть (с точки зрения революционеров, бонапартистов, либералов или гегельянцев), а тем, каким он был на самом деле⁴⁶.

Именно благодаря этой четкой и недвусмысленной ориентации на необратимое прошлое история утвердилась как дисциплинированный способ мышления.

2. Eutopia или Euchronia?

Как утопия разошлась с историей

Осталось ли место для истории в новом утопическом ландшафте, образовавшемся в 1516 году, когда Томас Мор опубликовал свою «Утопию»? Однозначного ответа не существует, потому что сам вопрос неоднозначен. Если нас интересует, как утопии связаны со своим историческим контекстом, то ответ должен быть положительным. По мнению Марины Лесли, автор «Утопии» целенаправленно обращается к проблематике истории, поскольку ставит вопрос о том, как использовать уроки прошлого для преобразования настоящего⁴⁷. Но даже в этой логике история присутствует в утопических романах не напрямую, а опосредованно — через опыт автора. На самом же деле в утопических произведениях того времени не было места для истории. Утопии сопротивля-

44 Huppert G. The Renaissance Background of Historicism // History and Theory. 1966. Vol. 5. № 1. P. 48–60.

45 Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография / Пер. с англ. Ю. Асеева. М.: Наука, 1980. С. 54.

46 Kelley D. Mythistory in the Age of Ranke // Leopold von Ranke and the Shaping of the Historical Discipline / Ed. by G. Iggers, J. Powell. Syracuse: Syracuse University Press, 1990. P. 5 (курсив автора).

47 Leslie M. Renaissance Utopias and the Problem of History. Ithaca: Cornell University Press, 1998. P. 55.

лись истории, избегали ее, ставили ее на паузу. История в них понималась как устаревший советчик. И пусть утопические ожидания, ценности и нормы исторически сформировались в рамках утопического мышления, сама история — как интерес к прошлому — оказывалась полностью исключена из утопии. Современные ученые могут рассматривать утопию как «критическую практику, изучающую исторические темы в вопросительном ключе»⁴⁸. Тем не менее авторы утопий не считали историю деятельностью, формирующей новые общества или тем более утопическую субъективность.

Утопическая мысль отвергала историю, потому что источником нового идеального миропорядка назначались разум, природа или мораль. Они и стали символами модерности. История была связана с традицией, а не с человеком, создающим самого себя. В утопических общностях идеального и материального истории нечего было ни прибавить, ни убавить. Авторы утопий XVI–XVII веков были людьми высокой учености. Если бы они следовали миллениаристской традиции, то искали бы идеальное общество внутри божественной перспективы, а не вне ее. Но, отказавшись от этой традиции, они приняли такое понимание истории, в котором не оставалось места для серьезных социальных перемен. Подражая античным образцам историографии, мир Ренессанса принял следующий аргумент: «отсутствие перемен лучше, чем перемены, ибо перемены приносят бедствия»⁴⁹.

Если понимать историю как стрелу, которая движется во времени из прошлого в настоящее, не претерпевая существенных изменений, то с тем же успехом ее можно представить и как однородную плоскость. Этот статичный образ предполагает не только идею цикличности человеческих судеб в геродотовском понимании, но и целую уровневую систему — от чистых идей и абстракций наверху до материального космоса внизу, по Платону. Утопия для греков, равно как и для философов XVI века, находилась где-то посередине этой вневременной структуры. В XVI–XVII веках европейское представление о «Новом мире» определяло его как пространство, нетронутое историей, место, свободное от пороков европейских обществ⁵⁰. Использование истории как противоположности счастья стало основой подхода, исключаящего ее из формирования идеальных обществ.

Более того, писатели-утописты считали историю бесполезным грузом прошлого. Утопическое время — это застывшее время. Утопии находились вне истории и приобретали смысл именно потому, что не были ее частью, а формировались в отдельном пространстве, свободном от страданий и боли, порожденных историей. И хотя в произведениях Фрэнсиса Бэкона и Томмазо Кампанеллы — писателей, работавших на рубеже XVI–XVII веков, — история занимала свое место в «Доме знаний», ее значение было сведено к минимуму, ограничено наблюдением и описанием. Для Кампанеллы история — это «это нарративный дискурс, разнообразно сформированный, правдивый, честный, ясный, достаточный для основания науки». И Бэкон, и Кампанелла следовали божественно-человеческой триаде Бодена, разделившего историю на три жанра: *historia divina*, *historia naturalis* и *historia humana*. Цель первой — рас-

48 Ibid. P. 8.

49 Momigliano A. From the Pagan to the Christian Sibyl. P. 14.

50 Marx L. The Machine in the Garden: Technology and the Pastoral Ideal in America. London: Oxford University Press, 1964.

сказывать о явлениях Бога, второй — о природе, третьей — о гражданской истории и человеческих достижениях. Для Бэкона же наиболее полезным видом истории был четвертый — история учености, которую не стоит путать с историей науки, поскольку она включала и историю «пророчеств и свершений». Чтобы понять, почему Бэкон относил пророчество к истории учености, стоит вспомнить, что одной из его наиболее частых цитат была фраза из Книги пророка Даниила: «Многие прочитают ее [эту книгу], и умножится ведение»⁵¹. Между тем Бэкон и Мор писали не только утопии, но и исторические книги. Были ли их утопические романы, созданные в перерывах между историческими исследованиями, альтернативой описываемой ими реальности? Бэкон настаивал: «все прошлое знание, греческое и средневековое, следует отбросить»⁵². Но почему?

Историческое и утопическое мышление так разошлись на пороге Нового времени не потому, что первое было обращено к прошлому, а второе — к будущему. И то и другое было связано с будущим, но по-разному. Никколо Макиавелли говорил: «кто желает предвидеть будущее, должен обратиться к прошлому, ибо человеческие дела всегда подобны делам прежних времен»⁵³. Его соотечественник и историк Франческо Гвиччардини утверждал, что события прошлого освещают будущее, потому что «мир был и остается всегда одним и тем же; и что все, что есть и будет, уже было; одни и те же вещи возвращаются, но под разными именами и в различных обличьях»⁵⁴. История могла выполнять образовательную функцию благодаря сходству прошлого, настоящего и будущего. В своей исторической методологии Боден настаивал: «нет ничего полезнее и значительнее истории; ведь дела человеческие иногда повторяются по кругу»⁵⁵. Райнхарт Козеллек объяснял подоплеку массового сознания до эпохи Просвещения тем, что «настоящее и прошлое утверждались в рамках единой исторической плоскости», где не было места переменам⁵⁶. Иными словами, в историческом мышлении XV–XVII веков будущее, по сути, не отличалось от прошлого, несмотря на некоторую его непредсказуемость. Эта идея неизменности миропорядка была частью концепции вселенной, господствовавшей в образованной среде Западной Европы, — так называемой Великой цепи бытия. Мир представлял собой континуум, включающий в себя множество существ и растений — от самых простых до более совершенных, — которые были структурированы линейно и иерархически. Эта система понималась как отпечаток божественного замысла, исключая возможность эволюции,

51 Versions of History from Antiquity to the Enlightenment / Ed. by D. Keely. New Haven: Yale University Press, 1991. P. 373–374, 411.

52 Manuel F.E., Manuel F.P. Utopian Thought in the Western World. P. 398.

53 Kelley D.R. Versions of History from Antiquity to the Enlightenment. New Haven: Yale University Press, 1991. P. 297.

54 Ibid. P. 298.

55 Ibid. P. 386. О концепции истории у Бодена см.: Couzinet M.-D. Histoire et Méthode à la Renaissance. Paris: Librairie Vrin, 1996. См. также: Garin E. Il concetto di storia nel pensiero del Rinascimento // Rivista Storica della Filosofia. 1951. Vol. 6. № 2. P. 108–118; Freund J. Quelques aperçus sur la conception de l'Histoire de Jean Bodin // Proceedings of the International Conference on Bodin. Munich: C.H. Beck, 1973. P. 105–122; Kelley D. The Development and Context of Bodin's Method // Proceedings of the International Conference on Bodin. Munich: C.H. Beck, 1973. P. 123–139.

56 Koselleck R. Futures Past. On the Semantics of Historical Time. Cambridge: MIT Press, 1985. P. 4.

вымирания и появления новых видов. В такой вселенной «под луной не только нет ничего нового, но и никогда не будет. Течение времени никак не увеличивает многообразие мира; в мире, который является манифестацией извечной разумности, такого не может происходить»⁵⁷.

Напротив, в утопическом мышлении историческое время не было единым. Будущее качественно отличалось от настоящего: либо как параллельное время (в «Утопии» Мора, «Атлантиде» Бэкона, «Христианополисе» Иоганна Валентина Андреэ, «Макарии» Габриэля Платтеса или «Городе Солнца» Кампанеллы), либо как отдаленное время (в футуристических романах XVIII–XIX веков). Без такого разделения утопию невозможно было противопоставить существующему порядку. Утопическое мышление возникло как интеллектуальное соперничество с господствующим представлением о реальности. Отказ от истории в утопии был результатом пересмотра отношений между историей и реальностью. Авторы утопий раннего Нового времени приняли интеллектуальный вызов, имевший онтологические и когнитивные измерения. Они предлагали видеть в реальности не только то, что уже произошло, но и то, что могло бы произойти, но не произошло; то, что не должно было произойти, но произошло; и даже то, что не могло произойти и не произошло.

Это отношение резко контрастировало с позитивным взглядом на реальность, характерным для исторического мышления. В этот период идентичность истории как дисциплины претерпевала трансформацию, в ходе которой под сомнение ставилось само понятие *ars historica*. История переходила от литературы к науке. Более того, она становилась не только способом познания, но и формой организации других искусств и наук⁵⁸. Задачей историка было не отрицать человеческие деяния, а описывать и сравнивать их, прокладывая ту «новую дорогу», о которой говорил Макиавелли, — дорогу, ведущую к искусству властвования над реальностью. Эта реальность не могла быть совершенной, и историков надлежало воспитывать так, чтобы они умели защищать несовершенные традиции, не отвергая их⁵⁹. История была скорее способом избежать пути в ад, чем открыть дорогу в рай. Описанное у Карла Маннгейма «консервативное сознание» очень близко к историческому мышлению, которое «лишено тех рефлексий и озарений в отношении исторического процесса, которые порождаются импульсом к прогрессу»⁶⁰. Утопия же, напротив, способна, по выражению Эрнста Блоха, «предоставлять стандарты для измерения такой фактичности», поскольку, сама будучи неосуществимой, служит нормативным ориентиром для «осуществления реальности»⁶¹. То есть дело не в отрыве утопии от реальности, а в неадекватном концептуализировании реальности историей. Что было предметом истории: «свершившийся

57 Лавджой А. Великая цепь бытия: История идеи / Пер. с англ. В. Софронова-Антони. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 251.

58 Kelley D.R. History and the Encyclopaedia // The Shapes of Knowledge from the Renaissance to the Enlightenment / Ed. by D.R. Kelley, R.H. Popkin. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991. P. 7–22; Historia, Empiricism and Erudition in Early Modern Europe / Ed. by G. Pomata, N. Siraisi. Cambridge: MIT Press, 2005.

59 Grafton A. The Identities of History in Early Modern Europe: Prelude to a Study of the Artes Historicae // Historia, Empiricism and Erudition... P. 41–74.

60 Манхейм К. Идеология и утопия / Пер. с нем. М. Левиной. М.: Республика, 1994. С. 194. Перевод изменен. — Примеч. ред.

61 Bloch E. The Principle of Hope. Oxford: Blackwell, 1986.

факт» или «незавершенная реальность»? Была ли эта реальность открыта или закрыта для контингентности и возможности?

Несмотря на указанные различия между утопическим и историческим мышлением в этот период, у них все же было нечто общее. В Книге пророка Даниила источник земной и божественной власти находился вне человеческой истории; он исходил от Бога или принадлежал Ему. Во время религиозных войн XVI–XVII веков, когда *Res Publica Christiana* лишилась иерархии, писатели-утописты и историки вынуждены были поставить вопрос о том, кто должен обеспечивать порядок политической системы. Разница в ответах отражала вполне мирские проблемы, вызванные институциональным кризисом. Историки отвечали на этот вопрос составлением генеалогий институтов, в то время как утописты воображали общества, которые сами создают и свои институты, и правила самоуправления.

Новая встреча в переходный период

Когда же утопия и история встретились снова? Утопия получила возможность сблизиться с историей, когда в XVIII веке она трансформировалась в «эухронию»⁶². Райнхарт Козеллек описывает этот процесс как «темпорализация утопии»⁶³. Начиная с XVI века идеальные общества воображались в ином пространстве (*topos*), но в параллельном времени. Однако осознание научных, культурных и материальных достижений XVI–XVII веков сделало очевидным, что ни резкий апокалиптический разрыв времени, ни застывшее время утопии — как осуществление вечных идей — не могут выразить чаяния и надежды на лучшее общество. Понятие улучшения, причем улучшения постепенного, воплощенного в идее прогресса, стало причиной того, что создание идеального общества откладывалось до некоего момента между ближайшим и отдаленным будущим. В будущем, благодаря прогрессу, общество станет образованным, зрелым и готовым к воплощению возвышенных замыслов. Таким образом, идеальное общество представлялось как отдаленная судьба существующего общества, как грядущие и предсказанные «хорошие времена» (*eu-chronos*).

Для такой трансформации необходимо было представить общество в качестве онтологического понятия, отделенного от Бога, автономного и основанного на человеческих потребностях. Такой взгляд возникает в XVII веке, на стыке религии и скептицизма. Вопрос, или скорее апория, которая к нему привела, звучал так: «что произойдет с космосом, лишенным *благодати*?»⁶⁴ Изобретение общества имело долгосрочные последствия для формирования интеллектуальных инструментов изучения, управления и воображения социального — по крайней мере до критики тотализирующих понятий общества Фуко в последней четверти XX века.

62 *Manuel F.E. Toward a Psychological History of Utopias // Utopias and Utopian Thought / Ed. F.E. Manuel. Boston: Houghton Mifflin, 1965. P. 69–98.* Термин *euchronia* не следует путать с термином *uchronia*.

63 *Koselleck R. The Temporalization of Utopia // The Practice of Conceptual History. Stanford: Stanford University Press, 2002. P. 84–99.*

64 *Baker K.M. Enlightenment and the Institution of Society: Notes for a Conceptual History // Main Trends in Cultural History / Ed. By W. Melching, W. Velema. Amsterdam: Rodopi, 1994. P. 120.*

Я считаю, — сказал Фуко в одном интервью, — что эта конкретная идея «целого» общества происходит из утопического контекста. Эта идея возникла в западном мире в рамках высокоиндивидуализированного исторического развития, которое кульминирует в капитализме. Говорить о «целом обществе» отдельно от той единственной формы, в которой оно когда-либо существовало, — значит превращать наше прошлое в мечту⁶⁵.

Для нового понятия общества создавались новые инструменты — так же, как это происходило в случае с изучением природного мира. «Эухрония» была немыслима без понятия общества. И в то же время общество нельзя было помыслить без будущности, говоря проще — без лучшего будущего. Понятие «общества» развивалось параллельно и до некоторой степени было условием семантической трансформации истории: от разрозненных историй к историям универсальным или историям общества. Подобно обществу, история тоже приобрела онтологический статус, независимый от своей репрезентативной роли и литературной формы. Как мы увидим далее, посредством этой концептуальной трансформации история стала мыслиться как *реальная* сила, ведущая к будущему⁶⁶.

Утопии приобрели скрытое измерение трансформации между настоящим и будущим, в котором слияние миллениаризма и утопизма проявлялось в виде двух диспозиций: одной — исторической и динамичной, другой — рационалистической и аисторической. Будет ли новый мир достигнут волей общества или же он наступит как необходимый результат эволюции общества?⁶⁷

В утопической мысли, где господствовала идея безграничной воли, а будущее общество представлялось как проекция настоящего, история воспринималась как нечто бесполезное и даже вредное. В своем утопическом романе «2440 год» (1768) Луи-Себастьян Мерсье отвергал историков и уничтожал исторические книги: «Другие поколения придут на наше место; они станут действовать на том же поприще, они будут видеть то же солнце, что видим мы, и так далеко отодвинут нас в глубь столетий, что не останется от нас ни следа, ни отзвука, ни воспоминания. <...> Нашим детям преподается мало истории, ибо история есть позор человечества, и каждая страница ее кишит безумствами и преступлениями»⁶⁸. Литературные памятники прошлого, считавшиеся бесполезными и пагубными, можно было бы просто сжечь. С точки зрения XVIII века если человеческой природе суждено преобразоваться, то прошлое теряет всякую значимость. Напротив, там, где побеждала *необходимость*, где считалось, что «настоящее чревато будущим» (Лейбниц)⁶⁹, история станови-

65 Grumley J. History and Totality. Radical Historicism from Hegel to Foucault. London: Routledge, 1989. P. 188.

66 Sewell W. The Logic of History. Social Theory and Social Transformation. Chicago: University of Chicago Press, 2005. P. 83, 322, 327.

67 Tuveson E.L. Millennium and Utopia. A Study in the Background of Progress. New York: Harper, 1964; Olson T. Millennialism, Utopianism, and Progress. Toronto: University of Toronto Press, 1982.

68 Мерсье Л.-С. Год две тысячи четырехста сороковой: Сон которого, возможно, и не было / Пер. с фр. А. Андреас. Л.: Наука, 1977. С. 8, 34; Olson T. Millennialism, Utopianism, and Progress. P. 240.

69 Автор цитирует известный тезис Лейбница из его «Начал природы и благодати, основанных на разуме». См.: Лейбниц Г. В. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. / Пер. Н. Иванцова. М.: Мысль, 1982. С. 410. — Примеч. ред.

лась незаменимой для исследования необходимых условий и сроков перехода от старого общества к новому. По словам Фридриха Энгельса, для того чтобы пролетариат мог «совершить этот освобождающий мир подвиг», он должен «исследовать исторические условия и самую природу этого переворота и таким образом выяснить призванному к его совершению, ныне угнетенному классу условия и природу его собственного дела»⁷⁰. Именно благодаря изучению истории как условию трансформации общества социальная утопия встретила с тем, что впоследствии станет социальными науками (включая историю и антропологию как способы изучения истоков, законов, направлений и целей человеческого общества).

Собственно, сам термин «социальная наука» впервые появился именно в утопическом контексте: в трудах Шарля Фурье (1808) и сенсимонистов и ведет свое происхождение от таких понятий позднего Просвещения, как «социальные искусства» или «нравственные науки». Откуда берется эта связь между социальными науками и утопией? Если утопия понималась как необходимая будущая стадия общества, то само общество становилось достойным научного изучения — так же, как природа. Понятие естественных законов было распространено на «социальные законы», и, как следствие, «социальные науки» строились по интеллектуальной модели естественных наук⁷¹.

Спасение или прогресс?

Очередное сближение между историей и воображаемым будущим происходило не только через преобразование утопии в эухронию. Еще один путь лежал через секуляризацию миллениаризма и его превращение в последовательное развитие, эволюцию и прогресс. Скачок в сознании, позволивший этой трансформации состояться, заключался в отказе от идеи, что спасение — это конец истории, который наступит после финальной битвы со злом. Напротив, утверждалась мысль о том, что спасение станет результатом постепенной победы добра. Представление об истории как о драме, предполагающей разрывы и радикальные перемены, постепенно сменилось пониманием ее как процесса улучшения и постепенной трансформации общества. Эта смена взгляда должна была преодолеть «дегенерационистское» мышление, согласно которому природный и человеческий мир находится в процессе старения, вырождения и упадка.

В раннее Новое время люди связывали социальные изменения с тяжелыми временами войны, чумы и голода или с благополучием в годы достатка и процветания. Все эти изменения представлялись результатом поворота судьбы. Теперь же предстояло осмыслить трансформацию иного рода — более глубокую и долговременную. Каковы последствия улучшения не только материальной, но и интеллектуальной и нравственной жизни? Необходимо было осмыслить, что означает структурная трансформация как для индивидов, так

70 Энгельс Ф. Развитие социализма от утопии к науке. М.: Молодая гвардия, 1937. С. 86. См. также: *Levitas R. The Concept of Utopia*. Syracuse: Syracuse University Press, 1990. P. 35–58; *Paden R. Marx's Critique of the Utopian Socialists // Utopian Studies*. 2002. Vol. 13. № 2. P. 67–91.

71 *Sewell W. The Logic of History. Social Theory and Social Transformation*. Chicago: University of Chicago Press, 2005. P. 211–226.

и для общества в целом. На деле это улучшение было очевидно для теологов и мыслителей Западной Европы XVII–XVIII веков, большинство из которых жило в процветающих столицах, таких как Амстердам и Париж, или в университетских центрах, таких как Оксфорд и Кембридж, где сходились потоки нового знания, рождающегося из открытий новых миров, расшифровки древних рукописей, экспериментальной науки и изобретений. По словам Генри Мора (1614–1687), кембриджского ученого, это улучшение являлось проявлением воли Бога, который стремился преобразить человеческую природу, чтобы она стала способна принять спасение. Но спасение уже не понималось как нечто внешнее по отношению к истории, подобное камню, сокрушающему последнюю империю. Оно не было следствием грехопадения и не нуждалось в бедствиях и катастрофах в качестве предвестников. Оно становилось частью истории, и прогресс представлялся королевской дорогой к ней — через изучение природы и просвещение умов.

Следующим шагом было рассматривать прогресс не как непосредственное деяние Провидения. Если Бог — законодатель, действующий через вторичные причины, значит, Провидение проявляет себя в естественных законах. В высокой культуре XVIII века произошел концептуальный сдвиг: «Бог — Провидение — Природа». Если Бог понимался как Провидение, то его можно было обнаружить в природных закономерностях и симметрии. Бог больше не вмешивался в дела разумных существ по своему усмотрению, и чем дальше он отдалялся, тем насущнее становилась необходимость говорить о благонамеренности самой природы⁷². Этот концептуальный сдвиг имел два последствия. Первое: прогресс больше не считался делом выбора, а понимался как необходимое условие жизни и истории. Второе: прогресс отождествлялся с эволюцией, потому что, как утверждал Лейбниц, «природа не делает скачков». Каков же финальный этап этого прогресса? Лейбниц описывал эту прогрессивную утопию в терминах Августина:

Совокупность всех духов должна составлять Град Божий, т.е. самое совершенное, какое только возможно, государство под властью самого совершенного Монарха. Этот Град Божий, эта воистину Вселенская Монархия (*Monarchie Universelle*) есть мир нравственный в мире естественном и представляет собой наиболее возвышенное и самое божественное из дел Божиих; в нем и состоит истинная слава Божия, ибо ее не было бы, если бы духи не познали величия Бога и благодати его и не поражались им. Именно в отношении к этому государству и обнаруживается, собственно, его благодать, так как его премудрость, его всемогущество проявляется повсюду. Что за царская дорога ведет к этому божественному граду? «Вещи ведутся к благодати природными путями»⁷³.

Если понятие эволюции было имманентно природе и истории, то история зависела не от фортуны и контингентности, а от универсальных законов. Таким законом стал прогресс. Естественная история и градуализм начали определять взгляд на историю человечества. Историю подразделили на этапы, каждый из которых был ближе к совершенству. Концепция *этапов*, или *эпох*, предлагала

72 Tuveson E.L. Millennium and Utopia. A Study in the Background of Progress. New York: Harper, 1964; Olson T. Millennialism, Utopianism, and Progress. P. 191–197.

73 Лейбниц Г.В. Монадология / Пер. Н. Иванцова // Лейбниц Г.В. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 1. С. 428–229.

схему, позволявшую видеть прошлое как *последовательность этапов*, а настоящее — как иерархию народов, находящихся на разных ступенях развития. Маркиз де Кондорсе уложил всемирную историю в схему, состоящую из десяти этапов: возникновение народов; изобретение земледелия; письменность и алфавит; греческая наука в эпоху Александра Македонского; последующий упадок науки; позднесредневековая схоластика; изобретение и распространение книгопечатания; философская критика XVIII века; Французская революция; и будущее⁷⁴. Поскольку человечество двигалось вперед неравномерно, он считал, что доисторические эпохи можно изучать, наблюдая за современными «дикарями». В результате прежняя иерархия святых сменилась иерархией цивилизованности. Начал складываться канон всемирной истории, выстраивающий иерархию цивилизаций; но канон этот, подобно куколке насекомого, едва возникнув, превратился в канон западной истории. Создание макронарративов, описывающих «прогресс человеческого духа» через системные изменения в исторических этапах, стало задачей философов и историков Просвещения — Вольтера, Пьетро Джанноне, Дэвида Юма, Адама Смита, Эдварда Гиббона, Адама Фергюсона и Уильяма Робертсона⁷⁵. История и прогресс слились в представление о развитии человечества, ведущем к состоянию общества, в котором оно обретет совершенное счастье. Историография Просвещения была обращена в будущее в той же мере, в какой размышляла о прошлом. И, по словам Дональда Келли, «отражала не только прошлое и потенциал человеческого разума, но и содержащееся в нем обещание социальной гармонии в будущем. Последовательность исторических эпох должна была завершиться трансцендентным веком нравственного, социального и политического совершенства»⁷⁶. Историю уже невозможно было помыслить как взгляд в прошлое, игнорирующий будущность этого прошлого.

Кант: соединяя три направления

Наиболее ясное и стройное описание того, как меняется отношение к истории — от апокалиптической перспективы к прогрессивной, — дал Иммануил Кант в работе «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784). Для гражданина Кёнигсберга история — это повествование о человеческих решениях и поступках, в которых, если наблюдать за ними на протяжении долгого времени и в широкой перспективе, угадываются некие универсальные закономерности. Эти закономерности не сводятся ни к последовательности событий, ни к заранее заданному сюжету. Их суть в движении и преобразовании, поскольку «все задатки, заложенные природой в существе, должны полностью развиться в соответствии со своим назначением, в ходе времени». Эта способность к развитию относилась не к отдельным индивидам, а к обществу в целом.

74 Кондорсе Ж.А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума / Пер. с фр. И. Шапиро. М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1936.

75 Pocock J.G. A Barbarism and Religion. Vol. II: Narratives of Civil Government. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

76 Keely D. Between History and System // Historia, Empiricism and Erudition in Early Modern Europe. P. 230.

Историю человеческого рода в целом можно рассматривать как выполнение тайного плана природы — осуществить внутренне и для этой цели также внешне совершенное государственное устройство как единственное состояние, в котором она может полностью развить все задатки, вложенные ею в человечество⁷⁷.

Идея истории как осуществления скрытого плана была близка к милленистским представлениям, но отличалась тем, что место Бога как воплощения универсального закона заняла природа. С этой точки зрения утопическая перспектива совершенного гражданского союза становилась частью проекта, касающегося реальности, а не воображения. «Попытка философов разработать всемирную историю согласно плану природы, направленному на совершенное гражданское объединение человеческого рода, должна рассматриваться как возможная и даже как содействующая этой цели природы»⁷⁸.

В истории, которую Кант рассматривал в качестве *плана природы*, объединились сразу три направления: а) миллениаризм, преобразованный в телеологию, б) утопизм и в) историографические взгляды Нового времени. В современном понимании истории эта точка зрения стала главной. Прежде историография была разделена на описания долгих процессов без причинно-следственных комментариев и причинно-следственные комментарии к отдельным аспектам истории или краткосрочным явлениям. Историк римского прошлого Джон Бегнелл Бьюри, сторонник научного поворота в историографии, так описывал эту новую перспективу: «История — это причинный процесс, который содержит в самом себе объяснение развития человека от его первобытного состояния до уровня, которого он достиг»⁷⁹. Взгляд на *историю как реализацию взаимосвязей* с определенной целью оказал влияние не только на историографию. Постепенно возникла особая «культура истории», которая в более радикальной форме превратилась в настоящую веру в историю. После Джамбаттисты Вико *рука Бога* перестала играть роль в объяснении эволюции общества. Ей на смену пришли «скрытый план» (Кант), «невидимая рука» (Адам Смит) и «хитрость разума» (Гегель). В результате история получила собственное содержание, бытие и субъектность. Она стала мыслиться как квазиметафизическая сила, как нечто, что определяет добро и зло, выносит суд над настоящим, сохраняет лучшее и отвергает худшее в человеческих поступках. Историю стали представлять как «демоническую природу социального процесса», раскрывшуюся во время Французской революции и достигшую наивысшего выражения в историзме⁸⁰. После отказа от христианского видения, основанного на идее греха и бессилия человека, современная культура уверовала во всесильную историю и придала ей характер *истории искупления*. Сравнивая христианское и современное видение истории, Райнхольд Нибур отмечал, что доминирующей нотой современной культуры является не столько убежденность в силе разума, сколько вера в историю⁸¹. Та-

77 Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане / Пер. с нем. И. Шапиро // Кант И. Сочинения: В 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1994. С. 23.

78 Там же. С. 26.

79 Bury J.B. Darwinism and History // Darwin and Modern Science / Ed. by A.C. Seward. Cambridge: Cambridge University Press, 1909 (URL: <http://www.stephenjagould.org/library/modern-science/chapter27.html>).

80 White H. Romanticism, Historicism, and Realism // The Uses of History / Ed. by H. White. Detroit: Wayne State University Press, 1968. P. 45–58.

81 Niebuhr R. Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views of History. New York: Scribners, 1951. P. 3.

кое восприятие мира через процессы движения, роста и развития обещало освобождение от всякого зла. У Канта это понимание обретает третье измерение: история теперь ведет к утопии, причем утопия оказывается не внешним по отношению к ней проектом, а частью самой истории. Она не ждет в конце истории и не существует где-то в параллельном, воображаемом пространстве. Напротив, утопия встроена внутрь истории.

Креативный эволюционизм

Имперская Британия XIX века наглядно демонстрирует глубокую уверенность в том, что утопическое будущее укоренено в истории:

Мы давно привыкли считать утопию синонимом очевидной невозможности, говорить о ней как о чем-то «слишком хорошем, чтобы быть правдой», но она, напротив, оказывается следствием естественного закона, и мы вновь убеждаемся, что простая истина превосходит самые блестящие порывы воображения⁸².

Сэр Джон Лаббок был убежден: естественные законы ведут к утопии, и эту убежденность он изложил в заключительной части своего мегапроекта всеобщей истории человеческого вида. Переход истории из царства Провидения в область естественного закона означал, что общество стали мыслить как продолжение и развитие самой природы. Что же сохранялось при переходе от парадигмы с сюжетом к парадигме без сюжета? Смысл целенаправленного развития был найден в понятии «прогресса». Эта идея придавала значение осмыслению прошлого, где история считалась экраном прогресса. В то же время вера в направленность истории не исключала представлений о цикличности и связанных с ней идеях упадка и отсутствия прогресса. Еще веком ранее Джамбаттиста Вико в «Основаниях новой науки» примирял эти два взгляда, представляя историю как бесконечный процесс, в котором культуры, подобно людям, рождаются, взрослеют, стареют и умирают⁸³. В XIX веке оба подхода были поглощены понятием «эволюции», которое распространилось и на природу, и на общество. Возникнув в эмбриологии, концепт эволюции перешел в естественные, а затем и в социальные науки. Развитие эмбриона стало метафорой, которая задала как поэтапную структуру развития, так и цель жизни общества и цивилизации. Цивилизации проходили циклы: рождение, расцвет, упадок и гибель, но при этом вносили определенный вклад в общее развитие человечества. Вопрос о том, почему не все виды трансформируются в более сложные формы жизни и не все общества переходят к более высоким ступеням цивилизации, привел к идее, что «неразвитые» общества — это незрелые версии развитых. В книге «Доисторические времена, или Первобытная эпоха человечества» Лаббок утверждал, что предков викторианцев каменного века можно исследовать, наблюдая за «примитивными» племенами современнос-

82 Lubbock J. Prehistoric Times, as Illustrated by Ancient Remains, and the Manners and Customs of Modern Savages. New York: Appleton, 1872 <1865>. P. 603 (*курсив автора*). См. также: Stocking G.W. Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

83 Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций / Пер. с итал. А.А. Губер. Л.: Художественная литература, 1940.

ти. Он был не первым, кто видел в современных «дикарях» доисторических предков. Миф о «благородном дикаре» соединялся с мифом об изначальном обществе, свободном от девиаций и пороков цивилизации⁸⁴. Утопия, критиковавшая современную европейскую цивилизацию, обращаясь к золотому прошлому и отдаленному настоящему, перестала существовать в XIX веке. Под влиянием биологии сложилась теория, согласно которой выживание низших видов растений и животных понималось как сохранение прежних форм жизни. Современных и древних «дикарей» перестали идеализировать; напротив, их стали воспринимать как более ранние, отсталые или застывшие формы общества. Через идею линейной эволюции к истории примкнули науки о жизни, археология, палеонтология и антропология. При этом теорию эволюции и идеи Дарвина в исторических дисциплинах использовали избирательно. Дарвин делал акцент на приспособлении видов к изменениям среды, а не на иерархии «низших» и «высших» обществ, которая во многом утвердилась под влиянием его идей. Согласно теории Дарвина, каждую культуру можно рассматривать как форму адаптации к среде. Однако европейские элиты усвоили прежде всего формулу «выживает сильнейший». В Британии и США социальный дарвинизм использовался главным образом для поддержки конкуренции в условиях свободного рынка и оправдания классовых различий, а в континентальной Европе — в националистических целях. В обеих частях Запада он служил оправданием превосходства белого человека, политики империализма и даже политики истребления «низших» рас⁸⁵.

«Какие из принципов дарвинизма применимы к внутреннему политическому развитию и законам государства?» — этот вопрос был предложен в качестве темы для конкурса, который проводил в 1900 году в Германии крупный оружейный промышленник Фридрих Альфред Крупп, демонстрируя влияние свободной интерпретации дарвинизма на политические проекты и идеологию начала XX века⁸⁶. Даже утопическое мышление не могло избежать воздействия эволюционизма и социального дарвинизма. Герберт Уэллс, успешный автор книги по всемирной истории, двух утопических сочинений и множества эссе о социальных реформах, утверждал, что после Дарвина «статичные» утопии уже невозможны. Он ввел понятие «кинетическая утопия», настаивая на том, что идеальное общество нельзя мыслить как неподвижное; напротив, оно должно находиться в перманентном движении, в состоянии преобразования и эволюции. Но эволюцию, считал Томас Гексли, нельзя предоставить самой себе. В знаменитой лекции «Эволюция и этика» (1893) он отмечал: «естественный процесс, предоставленный самому себе, не ведет к прогрессу» и предупреждал, что космическая энтропия может разрушить цивилизацию и привести к вырождению человечества. Эволюцию необходимо направлять и планировать. В «Очерке истории» (1920) Уэллс использовал эволюционную теорию не только

84 Baudet H. *Paradise on Earth. Some Thoughts on European Images of Non-European Man*. Middletown: Wesleyan University Press, 1988. P. 36–37.

85 Bowler P. *The Invention of Progress. The Victorians and the Past*. Oxford: Blackwell, 1989; *Idem*. *The Non-Darwinian Revolution*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1988. P. 152–173; Reill P.H. *History and the Life Sciences in the Early Nineteenth Century* // Ranke and the Shaping of the Historical Discipline / Ed. by G. Iggers, J. Powell. Syracuse: Syracuse University Press, 1990. P. 21–35.

86 Field G. *Nordic Racism* // *Journal of the History of Ideas*. 1977. Vol. 38. № 3. P. 523–540.

для описания прошлого человечества, но и для того, чтобы очертить его будущее — как результат сознательного контроля над собственной судьбой⁸⁷.

Дарвинизм, истолкованный как «творческая эволюция», оказал влияние на утопическое мышление и привел к созданию евгеники⁸⁸. Основателем этого движения, связавшим науку и утопию, практику и видение, стал Фрэнсис Гальтон (1822–1911) — двоюродный брат Дарвина и убежденный социал-дарвинист. Евгеника должна была поощрять воспроизводство «здоровых» и «пригодных» людей и сдерживать, а то и вовсе предотвращать, воспроизводство «непригодных» и «дефективных». Это движение получило широкое признание во всем западном мире — как правых, так и левых кругов, — а затем рухнуло, будучи окончательно дискредитировано опытом нацизма. Замысел Гальтона заключался в том, чтобы регулировать общество с помощью эволюционной биологии. Согласно этой прикладной утопии научного происхождения, будущим обществом должна управлять евгеническая элита, накладывающая ограничения на репродуктивные права всех, кого сочтут «непригодными» элементами⁸⁹. От эухронии к евгенике? Если эволюция ведет к лучшему будущему, зачем оставлять его на волю случая? Почему бы не вмешаться и не попытаться управлять случаем? Евгеника предлагала «сконструировать» человека для общества без болезней, патологий и отклонений. Но путь от «здорового общества» к «красивой нации», а затем к «чистоте расы» оказался короче, чем могло показаться. Забота о цивилизации — а впоследствии о нации и ее расовых истоках — имела давнюю традицию (прежде всего в Германии и Франции — от Гердера до Гобино)⁹⁰ задолго до того, как тень эволюционизма легла на историографию, археологию, антропологию и социальную теорию. В 1899 году Хьюстон Стюарт Чемберлен, один из лидеров евгенического движения, опубликовал «Основы XIX века» — огромный, популярный и влиятельный труд по всемирной истории, где утверждалась миссия «пробудить народы к сознанию их важнейшего призвания — быть основателями совершенно новой цивилизации и культуры». Позднее именно эта книга дала нацистам аргументы в пользу «истинности» их расовых теорий⁹¹. Расовые теории проецировались на прошлое человечества, а история уже воспринималась сквозь призму «борьбы за существование», «выживания сильнейших», подчинения «отсталых» и нацио-

87 Wagar W.W. H.G. Wells: Traversing Time. Middletown: Wesleyan University Press, 2004; Costello P. World Historians and their Goals. DeKalb: Northern Illinois University Press, 1993. P. 23–45; Partington J. The Time Machine and A Modern Utopia: The Static and Kinetic Utopias of the Early H.G. Wells // Utopian Studies. 2002. Vol. 13. № 1. P. 57–68; Idem. H.G. Wells's Eugenic Thinking of the 1930s and 1940s // Utopian Studies. 2003. Vol. 14. № 1. P. 74–81.

88 Lynch R. Eugenics. A Reassessment. London: Praeger, 2001; Engs R.C. The Eugenics Movement: An Encyclopaedia. Westport: Greenwood Press, 2005.

89 Pearson K. The Life and Letters of Francis Galton: In 4 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1930; Hawkins M. Social Darwinism in European and American Thought, 1860–1945. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

90 Herder J.G. On World History. An Anthology / Ed. by H. Adler, E. Menze. New York: Sharpe, 1997; Gobineau A. de. The Inequality of Human Races. New York: Fertig, 1967 <1853>; Chamberlain H.S. Foundations of the Nineteenth Century. New York: Fertig, 1968; Barzun J. Romantic Historiography as a Political Force in France // Journal of the History of Ideas. 1941. Vol. 2. P. 318–329.

91 Costello P. World Historians and their Goals. DeKalb: Northern Illinois University Press, 1993. P. 18–19.

нального превосходства⁹². Карл Пирсон (1857–1936) писал: «Путь человеческого прогресса устлан костями погибших народов; повсюду мы видим следы низших рас, жертв тех, кто не нашел узкого пути к совершенству»⁹³. Пирсон стал первым профессором евгеники в Университетском колледже Лондона, биографом Гальтона, написал influential книгу «Грамматика науки» (Лондон, 1900; используется как учебник до сих пор) и утопический роман. Он был социалистом, сторонником Британской империи и сочувствовал феминизму своего времени. Для него самого и для его современников такая деятельность — от науки до утопии, от социализма до евгеники — не воспринималась как противоречие. Это считалось частью западного канона истории — канона, получившего новые подтверждения и мотивировку через линейную эволюционную перспективу XIX–XX веков. Евроатлантические нации считали себя очевидным подтверждением тезиса о более высоком уровне культурного многообразия, а следовательно, занимали ведущее место среди народов мира. Они проживали свою историю со свойственным им динамизмом и продолжали двигаться вперед. Прогресс и эволюция представлялись им их собственной — специфически европейской и американской — чертой, которая обязывала вести к цивилизации «весь остальной мир». Евгеника как прикладная утопия, эволюционные теории, биологизм, «естественная антропология» и доисторическая археология провоцировали особое состояние ума, побуждавшее к написанию всемирных историй, которые и становились ответом на необходимость размышлять о человечестве и его судьбе. Большинство этих трудов писались для того, чтобы объяснить место человечества в эпоху быстрых перемен и апокалиптических ожиданий и предсказать, каким будет его будущее⁹⁴.

История как священный иероглиф

Тем не менее далеко не все историки готовы были пустить утопию в свою сферу интересов. Для Леопольда фон Ранке история как альтернатива философии должна была стать самостоятельной дисциплиной. Это означало, что история не обязана охватывать всю эволюцию человечества — от первобытного состояния до совершенного общества. Он исключал из ее задач «глубинную историю», «геологическое время» и споры о «стреле времени». Ранке настаивал: «История не может обсуждать происхождение общества, ибо искусство письма, лежащее в основе исторического знания, — изобретение сравнительно позднее... Область истории ограничена теми средствами, которыми она располагает»⁹⁵. Предмет истории, по его мнению, следует ограничивать эпохой письменных источников — довольно короткой с точки зрения антропологии и археологии. Он считал, что общества (за исключением «неевропейских, от-

92 Bowler P.J. *Biology and Social Thought: 1850–1914*. Berkeley: UCLA Press, 1993; Turda M. *The Idea of National Superiority in Central Europe, 1880–1918*. Lewiston: Edwin Mellen Press, 2004.

93 Müller K. *Perspectives in Historical Anthropology // Western Historical Thinking. An Intercultural Debate* / Ed. by J. Rüsen. New York: Berghahn, 2002. P. 33–52.

94 Costello P. *World Historians and their Goals*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 1993. P. 18–19.

95 Ranke L. von. *Universal History*. P. ix. См. также: Snail D. *In the Grip of Sacred History // American Historical Review*. 2005. Vol. 110. № 5. P. 1337–1361.

сталых народов», которые, как он полагал, «все еще живут в царстве природы») следует изучать средствами именно исторической науки, а не естествознания. Намерение Ранке очертить границы возможностей истории было не случайным: так он понимал ее научность. Сужая пространство истории, он обострял критическое мышление историка.

Ранке был глубоко религиозным человеком, и его религиозность определяла его эпистемологию: «Нет ничего без Бога, и ничто не живет иначе как через Бога»⁹⁶. Он не доверял самому принципу прогресса. Совершенство виделось ему не в будущем, а в уже существующих институтах или «духовных силах», таких как государство. Он неизменно подчеркивал ограниченность прогресса. Не все народы достигли цивилизации; некоторые, наоборот, вернулись к примитивному состоянию. Не все человеческие способности были развиты; будущее оставалось непостижимым. Внутренний нравственный прогресс мог, возможно, охватить человечество, но доказательств этому не существовало. Задача историка, считал он, сводилась к «простому следованию фактам», потому что «история учит нас, что многие народы неспособны к культуре и что более ранние эпохи были более нравственными, чем позднейшие»⁹⁷. В отличие от представления об истории как о постепенном движении вперед — от неосуществленного к осуществленному, — Ранке восстанавливал автономию каждой эпохи: «Каждая эпоха непосредственно близка к Богу, и ее ценность заключается не в том, что из нее вытекает, а в ней самой». Прошлое обретало ценность как прошлое, не связанное с будущим⁹⁸. Эта непосредственная связь каждой эпохи и каждого исторического поступка с Богом не была лишена эсхатологических оттенков, восходящих к лютеранскому прочтению учения апостола Павла о Спасении и Суде. Каждое историческое деяние, по Ранке, подлежало суду перед Богом. Но где именно находился Бог в его историческом мышлении?

Во всей истории обитает Бог, живет в ней, и его можно найти. Каждое деяние свидетельствует о Нем, каждый миг возвещает Его имя, но более всего, я думаю, — великие исторические взаимодействия. Он стоит там, как священный иероглиф, различимый лишь в общих очертаниях и сохраненный для того, чтобы не исчезнуть из поля зрения будущих веков. Так дерзнем же! Пусть все идет своим чередом; наша же задача — постараться раскрыть этот священный иероглиф. И так мы послужим Богу; а значит, и мы священники, и мы учителя⁹⁹.

Был ли Бог для Ранке всеобъемлющим символом истории? Фраза «пусть все идет, как идет» выражала не только эпистемологическую, но и политическую основу консерватизма, и Ранке готовил своих последователей к служению ему. После Второй мировой войны такой подход подвергся жесткой критике в Германии даже со стороны консервативных историков, поскольку он породил историческую традицию, пассивную по отношению к немецкой политической системе и неспособную оценить ее с точки зрения гуманистических

96 *Ranke L. von. The Theory and Practice of History* / Ed. by G. Iggers, K. von Moltke. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1973. P. 38.

97 *Ibid.* P. 56.

98 *Ibid.* P. xlix.

99 *Ranke L. von. The Secret of World History. Selected Writings* / Ed. by R. Wines. New York: Fordham University Press, 1981. P. 241.

ценностей¹⁰⁰. Историческая пассивность была следствием восприятия мира таким, каков он есть, избегающего мыслей о том, каким он должен быть.

Читая историю вспять

Говоря о конце XIX века, Льюис Мамфорд, автор книги об истории утопий, отмечал, что их объединяют «сталь и планирование»¹⁰¹. И действительно, роман Эдварда Беллами «Взгляд назад: 2000–1887» («Looking Backward», Бостон, 1888)¹⁰² был куда больше, чем утопическая фантазия. Это был тщательно продуманный трактат о возможностях индустриальной экономики. Он вышел в один из самых напряженных периодов американской истории — во время стремительного экономического роста, социальных потрясений и надежд. Между 1880 и 1890 годами страну парализовали стачки, кульминацией которых стали первомайские демонстрации 1886 года: по всей стране вышло 340 тысяч рабочих, требовавших ввести восьмичасовой рабочий день. Этот день вошел в историю как Хеймаркетская бойня. Ее годовщина стала первой датой, отмечавшейся как нерелигиозный праздник во всем мире, а также днем надежды на лучшее будущее. В том же десятилетии в США появилось около ста (!) утопических романов. Таков исторический контекст книги Беллами. «Взгляд назад» стал одной из самых издаваемых и обсуждаемых книг конца XIX — начала XX века, вызвавших волну подражаний. Она считается ключевым текстом, повлиявшим на формирование общественного сознания англоязычного мира. Роман оказал огромное воздействие на американское рабочее движение и на прогрессивных политиков. Идеи Беллами отозвались и в «Новом курсе» Рузвельта, который невозможно понять вне этой традиции¹⁰³.

Что же роднило роман Беллами и историю как науку с конца XIX — начала XX века и вплоть до Первой мировой войны? Несмотря на замечания Ранке, перспективы историка и утописта пересекались в соотношении прошлого с будущим и будущего с прошлым.

Историописание того времени, главным образом в разраставшихся Британской империи и США, строилось на представлениях о прогрессе и эволюции, ведущих к утопии. Постепенное развитие становилось образцом для идеальной истории, ярче всего выраженным в британской истории, где каждый шаг считался естественным следствием предыдущего¹⁰⁴. История двигалась, точнее — действовала в основаниях общества, улучшая образование, повышая

100 *Ranke L. von. The Theory and Practice of History* / Ed. by G. Iggers, K. von Moltke. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1973. Introduction. P. lxx.

101 *Mumford L. The Story of Utopias. Ideal Commonwealths and Social Myths*. New York: Boni and Liveright, 1922.

102 На русском языке роман Эдварда Беллами «Looking Backward: 2000–1887» выходил под названиями «Будущий век» и «Через сто лет». См.: Беллами Э. Будущий век (Looking Backward) / Пер. с англ. Л. Гей. СПб.: Типография А.С. Суворина, 1891; Беллами Э. Через сто лет (Будущий век). М.: Издательство книжного склада Д.П. Ефимова, 1898. — Примеч. ред.

103 *Pfaelzer J. The Utopian Novel in America 1886–1896. The Politics of Form*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1984. P. 7–13, 26–51; *Gardner M. Looking Backward at Edward Bellamy's Utopia* // *New Criterion*. 2000. Vol. 19. № 1. P. 19–26.

104 *Freeman E.A. The Growth of the English Constitution from the Earliest Times*. London: Macmillan, 1887.

нравственность, расширяя пространство свободы от прошлого к будущему и не оставляя места эксцессам, обратному движению или разрыву. Эту мысль особенно подчеркивал лорд Актон — безусловный защитник либерального взгляда на историю. В методологическом введении к курсу истории он писал: «У нас нет другой нити, способной провести нас через невероятно сложную и запутанную современную политику, кроме идеи прогресса — движения к более совершенной и надежной свободе и божественного права свободных людей»¹⁰⁵. Прогресс не только придавал смысл истории, но и подчинял ее себе: «Мы все еще находимся в начале документальной эпохи, которая сделает историю независимой от историков, разовьет обучение за счет письма и произведет переворот и в других науках»¹⁰⁶.

Эта идея объективизированной истории, которая все ближе подводит нас к истине, стала порогом восприятия того, что историки должны быть отделены от историй, которые они пишут. Хороший историк — невидимый историк: «Не думайте, что вы слушаете меня; это говорит сама история»¹⁰⁷. Через идею прогресса и проекции прошлого в будущее история получила статус силы, способной преобразовывать общество. История вещала через историков, и чем больше внимания ей уделялось, тем большим прогрессом это считалось. И пусть Ницше уже тогда критиковал идею прогресса¹⁰⁸, среди академических историков его слова почти не находили отклика. Лишь в межвоенный период и особенно после Второй мировой войны оформился контрдискурс, ставивший под сомнение идеи прогресса и взгляд на историю как непрерывный прогресс.

В книге «Вигская интерпретация истории» Герберт Баттерфилд подверг критике доминирующее в его время представление: именно прогресс определяет, что достойно внимания историков, а человеческие поступки следует оценивать с точки зрения настоящего. «Вигский историк стоит на вершине XX века, а историю выстраивает с позиции своего времени»¹⁰⁹. Эта картина напоминает роман Беллами, герой которого — профессор истории — читает лекции о XIX и XX веках, оглядываясь назад с вершины 2000 года. Такого рода обозрение прошлого из настоящего несет на себе печать утопических представлений — мы оказываемся в итоговой точке эволюции, ведущей к определенным ценностям и образу общества, истоки которых — в либеральном протестантском прогрессивизме¹¹⁰.

Вигская интерпретация истории — это не просто достояние вигов и куда более тонкая субстанция, нежели набор предубеждений. Здесь весь фокус — в ментальной организации, в той неосознанной привычке ума, в которую легко впадает любой историк. Это можно назвать «патетическим заблуждением»: историк отделяет факты и события от их исторического контекста и оценивает их вне этого контекста — с позиции настоящего, выстраивая весь исторический рассказ через отсылки к сегодняшним представлениям¹¹¹.

105 *Acton J.E.E. Lectures on Modern History. London: Macmillan, 1906. P. 202.*

106 *Ibid. P. 7.*

107 *Ibid. P. 12.*

108 *Nehamas A. Nietzsche: Life as Literature. Cambridge: Harvard University Press, 1985.*

109 *Butterfield H. The Whig Interpretation of History. London: Bell, 1931. P. 13.*

110 Даже если некоторые из этих историков придерживались других религиозных или политических убеждений, как в случае наиболее яркого либерального историка XIX века, лорда Актона.

111 *Butterfield H. Whig Interpretation of History. P. 30.*

Историческое мышление эпохи лорда Актона было далеко от понимания прошлого как сокровищницы ценностей и примеров для современности. История была пронизана духом прогресса — нитью, протянутой от доисторических времен до современности, — и идеей, которая в западной традиции прослеживалась от античности до современности¹¹². Баттерфилд критиковал именно это оглядывание назад в поисках шагов в будущее. Он указывал, что в таком ретроспективном взгляде на историю всегда скрыто утопическое видение. «Читать назад и шагать вперед» — так лучше всего можно описать историческую науку и историческое мышление XIX и значительной части XX века. Благодаря прогрессу и национальной идее, а также их проекции в будущее история воспринималась как динамичное, *находящееся в движении целое*, которое выходит за рамки представлений о неподвижном космосе. Истории приписывалась неизбежность и направленность, она обретала сюжет и законы, которые лишь ждали, чтобы их открыли. Смысл предполагалось находить за индивидуальными фактами, раскрывая их глубинный план. Так, консервативный историцизм постепенно превратился в радикальный, а история стала Историей с прописной буквы¹¹³. Однако на обратной стороне истории прогресса оставалось то, что истории не принадлежало: «Положительное содержание истории заключалось не в бестолковом брожении пассивных или варварских обществ, но в движении общества — сознательном или бессознательном процессе, благодаря которому отдельные народы в определенные времена поднимались из варварства». Это наиболее одиозный пассаж из Хью Тревор-Ропера, в котором он заявлял, что у Африки до прихода европейских колонизаторов не было истории¹¹⁴.

Трансформирующие науки

Во второй половине XIX века общество все чаще стали описывать в биологических терминах — как организм, проходящий через последовательные «стадии», соответствующие определенным временным отрезкам. К концу столетия, когда государство все активнее вмешивалось в экономику и проникало во все сферы жизни, а общество требовало социальных реформ, на поверхность вышли две новые мощные идеи: социальная инженерия и планирование. Социальные науки обеспечили эти идеи новой терминологией, а растущая интеллектуальная элита — безоговорочной поддержкой. Конечно, представления о том, что прогресс и свобода улучшают общество, были не новы: они входили в горизонт ожиданий, очерченный поздним Просвещением. Но именно во второй половине XIX века технаучка придала утопическому воображению огромный импульс. Научно-технический прогресс начали отождествлять с самой утопией¹¹⁵.

112 Progress and History / Ed. by F.S. Marvin. Oxford: Oxford University Press, 1916; *Tegart F.J., Hildebrand G.H.* The Idea of Progress. A Collection of Readings. Berkeley: University of California Press, 1949.

113 *Grumley J.* History and Totality. Radical Historicism from Hegel to Foucault. London: Routledge, 1989; *Connelly J.* A Time for Progress? // History and Theory. 2004. Vol. 43. P. 410–422.

114 *Trevor-Roper H.* The Rise of Christian Europe. London: Thames and Hudson, 1965. P. 10–11.

115 *Segal H.* Technological Utopianism in American Culture. Syracuse: Syracuse University Press, 2005; *Trousson R.* Sciences, Techniques et Utopies. Paris: L'Harmattan, 2003. P. 103.

Новая идея рубежа веков заключалась в том, что экономика, общество, образование, культура, семья, здравоохранение, старение — все стороны человеческой жизни (*bios*) — подлежат планированию, конструированию и управлению. Тейлоризм, опиравшийся на разветвленную сеть, состоящую из инженеров, специалистов и бюрократии, утвердился как универсальный метод применения науки на производстве. За каждым планом стояла вдохновляющая утопия. Цели и средства определялись заранее, а воплощение утопических обещаний относилось уже не к далекому, а к ближайшему будущему. XX век мыслился и предсказывался как триумф технотруда.

История, занимавшая привилегированную позицию в строительстве наций XIX века, не могла остаться в стороне от этих изменений. В новой интеллектуальной среде из кризиса историзма выросла «новая история». На смену описательному методу должен был прийти генетический, объявляющий объяснение изменений своим главным предметом. Социальная история, став частью социальных наук, получила новую роль — проследить долгосрочные трансформации общества. Понятие социальной трансформации стало эпистемологической основой для социальных наук и социальной истории, объединивших широкий спектр школ, направлений и деятелей. Уильям Сьюэлл объясняет, как социальная трансформация стала центральной темой общественных и исторических дисциплин. Он же показывает оборотную сторону этой телеологии как неотъемлемую часть самого концепта трансформации: события прошлого часто объясняют через будущее, классифицируя их как воплощение либо отсталых, либо прогрессивных исторических тенденций. Общество и история разделялись на традиционные и современные, причем само понятие «современного» получало предвосхищающий смысл — как семена будущего, уже заключенные в настоящем¹¹⁶.

Можно утверждать, что в широком смысле большая часть интеллектуального наследия — от Маркса, Токвиля, Дюркгейма, Вебера и Тённиса до социальной теории, социальной истории и исторической социологии 1960–1970-х годов — принадлежит к теории трансформации. Эта теория была пронизана логикой и практикой социальной инженерии¹¹⁷. Социальные науки конца XIX и большей части XX века формировались под влиянием трансформирующих утопий и концептуализировались в рамках предвосхищающего, телеологического взгляда на реальность. Именно это пространство стало форумом для новой встречи утопического и исторического мышления. Оно представляло собой социокогнитивную рамку, сыгравшую ключевую роль в осмыслении и конструировании социальной реальности модерности. Социальная реальность строилась из *уже готового* материала, но по воображаемым образцам того, что *должно быть создано*. Воображение альтернатив социальному устройству стало движущей силой притязаний социальных наук на трансформацию действительности. В основе этого мышления лежала вера в способность современных обществ к изменениям — то есть в способность к самотрансформации в соответствии с проекцией собственных устремлений к воображаемому

116 Sewell W.H. *Logics of History*. Chicago: University of Chicago Press, 2005. P. 81–85; Revel J. *Histoire et sciences sociales: une confrontation instable // Passés recomposés*. Champs et chantiers de l'Histoire / Éd. Par J. Boutier, D. Julia. Paris: Autrement, 1995. P. 69–81.

117 *Discourses on Society. The Shaping of the Social Science Disciplines* / Ed. by P. Wagner, B. Wittrock, R. Whitley. Dordrecht: Kluwer, 1991.

будущему. История утопической мысли начиная с XVI века внесла огромный вклад в это представление о модерности. Еще до того, как он реально сложился, современный мир был воображен во второстепенных и маргинальных философских дискурсах¹¹⁸. Эта внутренняя способность общества постоянно изменять условия своего существования и есть суть понятия модерности и оправдание существования социальной теории и социальных наук¹¹⁹. Корнелиус Касториадис указывал на эту роль автономного воображения в институционализации общества:

История невозможна и немыслима вне *продуктивного*, или *творческого*, воображения, вне того, что мы называем *радикальным воображаемым*, проявляющимся одновременно и неразрывно как в историческом действии, так и в формировании, прежде какой бы то ни было осознанной рациональности, универсума значений¹²⁰,

Но насколько свободно и независимо это социальное воображаемое? Само понятие трансформации предполагает движение в определенном направлении. Это направление предписывало нормы и ценности, в рамках которых следует рассматривать прошлое. Такие понятия, как «модернизация», «рационализация», «развитие», «дифференциация», «подотчетность» и другие, происходили из социально-либеральной утопии и задавали нормативные рамки исторического письма. Критика теорий модернизации показала, что ее ценности и нормы происходят из утопического видения западных обществ — и особенно американского общества после Второй мировой войны. Это видение противопоставлялось «отсталому» миру как его неизбежное будущее, подобно тому, как в XIX веке социальный эволюционизм противопоставлял «примитивные» и «развитые» общества¹²¹. Такое противопоставление превращалось в шкалу, по которой историческая реальность оценивалась как совокупность достижений на пути в определенном направлении. В результате реальность мыслилась как незавершенная. Всемирную историю оценивали с точки зрения истории Запада. Теории модернизации устанавливали разрыв между настоящим модерности и ее прошлым: настоящее становилось сферой абстрактного и универсального, прошлое — особенного и локального. Траектории тех, кому удалось модернизироваться, отличались от застойной истории отсталости. Причины успеха становились привычными темами исторических исследований в первом случае, тогда как причины неудач — во втором. Историки, несмотря на свою приверженность особенному, стали главными сторонниками измерения истории собственных стран меркой модерности. С этой точки зрения исторический факт одновременно означал и то, что было достигнуто, и то, чего не доставало¹²².

118 Israel J. Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750. Oxford: Oxford University Press, 2001.

119 Delanty G. Social Theory in a Changing World. Conceptions of Modernity. Cambridge: Polity Press, 1999

120 Касториадис К. Воображаемое установление общества / Пер. с франц. Г. Волковой, С. Офертаса. М.: Гнозис; Логос, 2003. С. 288.

121 Tipps D.C. Modernization Theory and the Comparative Study of Societies: A Critical Perspective // Comparative Studies in Society and History. 1973. Vol. 15. № 2. P. 199–226.

122 Offe C. The Utopian of the Zero Option: Modernity and Modernization as Normative Political Criteria // Modernity and the State: East, West. London: Polity, 1996. P. 3–30.

Еще не

Эрнст Блох проанализировал недостающее измерение в отношениях утопии и реальности¹²³. Он подчеркнул продуктивный характер утопии, указав на ее познавательную, воспитательную, предвосхищающую и причинную функции. Утопия выступает как исследование *еще не*-реализованных возможностей реальности¹²⁴. Именно с помощью «еще не» историки и социальные ученые оценивали реальность еще до того, как Блох ввел этот термин. Система ценностей, с помощью которой описывалось, интерпретировалось и объяснялось прошлое и настоящее, происходила из этого самого «еще не». При этом измерение «еще не» относилось не только ко времени — к дихотомиям «традиция/модерность» или «отсталость/прогресс». Оно имело и пространственный характер. Для незападных обществ, а также для постколониальных стран это измерение становилось способом оценить собственные успехи или провалы. «Еще не» пространство утопии из предвосхищающего превратилось в несоответствующее. Постколониальные и периферийные общества мыслились как «еще не» достигшие норм современного западного общества¹²⁵. Пространственная трактовка измерения «еще не» (в противоположность временной) раскрывает интеллектуальную связь между сложившимся каноном всемирной истории, который видел в Европе вершину человеческой эволюции, и социально-научными теориями общественной трансформации, где история понималась как линейное, эволюционное движение к своему завершению. И пусть сам Блох вовсе этого не подразумевал, его «еще не» стало обслуживать и оправдывать эту каноническую логику. Когда модерность в глобальном масштабе превратилась из *цели* (*telos*) в *статус*, временная шкала эволюции стала изображаться как жесткая иерархия, а «еще не» стало означать нахождение за рамками модерности и подчиненное положение. Оно вошло в пространственную схему, в которой временная отсталость трансформировалась в аутсайдерство и исключенность. Выход из отсталости больше не требовал временного движения; спасение превращалось в пространственное перемещение в виде отчаянного исхода мигрантов¹²⁶. Если же перевести взгляд сверху вниз — от универсального к локальному, — то «еще не» приобретает одновременно характер предвосхищения и нормативности, соединяя в себе и временное, и пространственное измерение. По мере того как капитализм, технологии и информация становились глобальными, люди все активнее сравнивали локальное и чужое, настоящее и ожидаемое, где утопия «еще не» была представлена «идеями Европы в качестве телоса всех сравнительных действий»¹²⁷.

123 Блох Э. Принцип надежды / Пер. Л. Лисюткиной // Утопия и утопическое мышление. М.: Прогресс, 1991.

124 Hudson W. The Marxist Philosophy of Ernst Bloch. New York: St. Martin's Press, 1982. P. 51.

125 Chakrabarty D. Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton: Princeton University Press, 2000.

126 Ferguson J. Decomposing Modernity: History and Hierarchy after Development // Postcolonial Studies and Beyond / Ed. by A. Loomba et al. Durham: Duke University Press, 2005. P. 166–181.

127 Grounds of Comparison. Around the Work of Benedict Anderson / Ed. by P. Cheah, J. Culler. London: Routledge, 2003. P. 12.

3. В поисках места для надежды

Нет надежды — нет истории

В XX веке интеллектуальные элиты начали относиться к идее прогресса с недоверием или вовсе ее отвергать. Вера в лучшее будущее сопровождалась надеждой и тревогой, горячим оптимизмом и деморализующим пессимизмом. Утопические повествования XX века стали местом, где проявлялся и оспаривался кризис концепции модерности¹²⁸.

Во второй половине столетия ландшафт между утопией и историей определяли три главных дискурса. Первый был связан с книгой Карла Маннгейма «Идеология и утопия». По Маннгейму, когда утопия (то есть социалистическая утопия) приобретает широкую поддержку и сближается с социальной и политической реальностью, она теряет свой утопический, воображаемый и радикальный характер, который обычно выходит за рамки существующего общества. Этот процесс превращает утопии в идеологии. С исчезновением утопии история перестает мыслиться как процесс, ведущий к конечной цели. Историческое время становится все более однородным пространством. Прошлые утопии и великие идеалы рассматриваются с позиций скептического релятивизма; будущее тоже утрачивает телеологический аспект и воспринимается как вероятностное. Как писал Маннгейм, «[человек] вместе с исчезновением всех возможных форм утопий утратит волю создавать историю и способность ее понимать»¹²⁹. Ни одна интерпретация истории невозможна иначе как в той мере, в какой ее направляет интерес и целенаправленное устремление. Иначе говоря, утопическое мышление необходимо для понимания истории. И если утопия создает дистанцию (и разницу) между тем, что есть, и тем, что должно быть, то историк должен воспользоваться этим пространством, чтобы не оказаться в тисках дисциплинарного принципа «сейчас мы расскажем, как все было на самом деле» и сохранить возможность творческой интерпретации. Интерпретация требует способности видеть возможности и воображать альтернативный ход событий, потому что интерпретация — это не результат исследований прошлого, а способ путешествия в прошлое. Исторические явления конституируются и обретают смысл через интерпретацию. Историческое мышление существует между догматизмом реальности, в которой властвует «то, что действительно произошло», и надеждой на то, что должно было произойти. Без этого зазора нет ни потребности, ни возможности для исторического мышления. История не может существовать без интерпретации. А интерпретация — без надежды¹³⁰. Эта связка надежды и истории соотносится с позицией Фредрика Джеймисона. Он пишет, что политическое искусство должно «создавать герменевтическую связь с прошлым, через которую можно постигать собственное настоящее как историю, при условии, что удастся

128 *Wagner P.* Imaginary Communities. Utopia, the Nation and the Spatial Histories of Modernity. Berkeley: University of California Press, 2002. P. xvi.

129 *Манхейм К.* Идеология и утопия. С. 219

130 *Scott J.W.* After History? // *Schools of Thought* / Ed. by J.W. Scott, D. Keates. Princeton: Princeton University Press, 2001. P. 85–103.

сохранить живым представление о будущем и о радикальной утопической трансформации»¹³¹.

В итоге такой дискурс связывает историю с социальными ожиданиями и культурными ценностями, которые в них заключены. Но остается вопрос: как мыслить исторически без убедительного образа будущности? В своей трактовке идеологии «конца истории»¹³² Джоан Скотт рассматривает ее как отказ от самой идеи, что будущее может быть лучше; как утверждение настоящего в качестве единственно возможной и желанной реальности; и в конечном счете как «утрату будущности». С этим связана и навязчивая фиксация на идентичности, которая привязывает историю к прошлому, а не к идее трансформации¹³³. В последней четверти XX века действительно произошел сдвиг — от предвосхищения к воспоминаниям — и возвращение к историзму, прежде всего в искусстве и литературе, некогда оплотах авангарда. Этот поворот был связан с ностальгией. Но ностальгия — это «уже не», и она прямо противоположна утопическому «еще не». Но есть ли место для надежды между «уже не» и «еще не», между привязанностью к прошлому и устремленностью в будущее?

Поскольку глобализация предполагает разрыв между настоящим и прошлым, между объединяющими планету силами (капитализмом, наукой, технологиями) и локальным разнообразием, то историзм и эмпиризм выстраивают такую картину, в которой ностальгия подразумевает сопротивление модернизации. Поэтому надежда, возникающая «снизу», на локальном уровне, ищет прибежища скорее в прошлом, нежели в будущем¹³⁴. Ностальгия как защита от настоящего, которое атакует другие времена, пытается «проникнуть в не-места, исключения, белые пятна на картах прошлого, часто наполненные утопической энергией, в значительной степени ориентированной на будущее»¹³⁵.

Спасти историю от антиутопии

Роман Джорджа Оруэлла «1984» (1949) и тема манипуляции памятью занимали центральное место во втором дискурсе. Для Оруэлла, как и для Олдоса Хаксли и Евгения Замятина, проблема заключалась не в том, что утопия недостижима, а, наоборот, в том, что она может стать реальностью. В романе Оруэлла утопия превращается в антиутопию¹³⁶ — кошмарный мир, где память сти-

131 Jameson F. *Marxism and Historicism* // Jameson F. *Ideologies of Theory: Essays 1971–1986*. Vol. 2. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988. P. 148–177.

132 Фукуяма Ф. *Конец истории и последний человек* / Пер. с англ. М.Б. Левина. М.: АСТ, 2004.

133 Schools of Thought / Ed. by J.W. Scott, D. Keates. Princeton: Princeton University Press, 2001. P. 91.

134 Dirlik A. Is there History after Eurocentrism? *Globalism, Postcolonialism, and the Disavowal of History* // *Cultural Critique*. 1999. № 42. P. 1–34.

135 Huyssen A. *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia*. New York: Routledge, 1995. P. 85–101; Boym S. *The Future of Nostalgia*. New York: Basic Books, 2001.

136 Термин *dystopia* (антиутопия) был впервые употреблен Джоном Стюартом Миллем в 1868 году для описания последствий наихудшей возможной формы правления. Для этого патологического состояния вещей Иеремия Бентам использовал термин «какотопия». См.: Roth M. *Trauma: A Dystopia of the Spirit* // *Thinking Utopia. Steps into Other Worlds* / Ed. by J. Rüsen, M. Fehr, T. Rieger. Oxford: Berghahn Books, 2005. P. 230–246.

рается, а прошлое конструируется заново. Утопические романы XX века придали памяти и истории повышенное значение, сделав их предметами особого внимания.

Незадолго до выхода «1984» крупнейший представитель бихевиоризма — школы психологии, рассматривающей поведение человека как результат воздействий окружающей среды, — Беррес Фредерик Скиннер опубликовал роман «Уолден Два»¹³⁷ («Walden Two», 1948). В 1960–1970-е годы эта книга была самой влиятельной и обсуждаемой утопией в США и вдохновила поклонников на создание более тридцати коммун¹³⁸. Скиннер оказал колоссальное влияние на психологическую школу, социальные реформы и лечение девиантности в США и других западных странах в послевоенный период¹³⁹. В «Уолдене Два» он превратил свои эксперименты — в центре которых стояли концепции контролируемого поведения и социального инжиниринга — в общественные правила, утверждая: «Мы не только можем управлять поведением людей — мы обязаны это делать»¹⁴⁰. В этом смысле утопия понималась им как необходимый каркас и вдохновляющая цель:

Требовалась новая концепция человека, соразмерная нашему научному знанию, которая привела бы к философии образования, имеющей отношение к образовательным практикам. Но для достижения этого образование должно было <...> выйти в более широкую сферу человеческого инжиниринга¹⁴¹.

В этом обществе для истории места не оставалось: люди почти не читали исторических книг и отказывались искать в них руководство. «История в “Уолдене Два” — это всего лишь развлечение. Ее не воспринимают всерьез, не считают предметом для размышлений»¹⁴². Управляющая элита («планировщики») считала всю прежнюю историю бесполезной, поскольку история не ставит эксперименты должным образом, а значит, и не приходит к правильным выводам. Следовательно, история и все прошлое представляли собой лишь пустую трату времени:

Ничто так не сбивает нас в оценке настоящего, как идея истории <...>. Раса, семья, культ предков — все это прислужницы истории, и мы уже должны были бы научиться обходить их стороной. Что мы даем молодежи в «Уолден Два», так это понимание актуальных сил, с которыми культуре приходится иметь дело. Никаких мифов, никаких героев — никакой истории, никакой судьбы — только настоящее! Настоящее — вот что имеет значение. И это единственное, с чем мы вообще можем работать сколько-нибудь научно¹⁴³.

Будучи апологетом ценностей американского либерализма середины XX века, Скиннер тем не менее продвигал «человеческий инжиниринг», который для Оруэлла был кошмаром. Роман «1984» стал предупреждением против подоб-

137 Skinner B.F. Walden Two. London: Macmillan, 1969 [1948].

138 Kuhlmann H. Living Walden Two. B.F. Skinner's Behaviorist Utopia and Experimental Communities. Urbana: University of Illinois Press, 2005.

139 Skinner B.F. About Behaviorism. New York: Knopf, 1974.

140 Skinner B.F. Walden Two. P. 257.

141 Ibid. P. 312.

142 Ibid. P.115.

143 Ibid. P.239.

ных научно-тоталитарных утопий. Знаменитая формула «Кто контролирует прошлое, тот контролирует будущее; кто контролирует настоящее, тот контролирует прошлое» превратилась в одну из самых цитируемых максим, связанных с сосуществованием истории и тоталитаризма в XX веке. Здесь важно отметить существенный сдвиг. В XVI–XVIII веках мыслители-утописты исключали историю из своих идеальных обществ, считая ее устаревшим напоминанием о прошлом, но это не воспринималось как проблема. В конце XX века ситуация поменялась на противоположную: устранение истории вызывало тревогу и воспринималось как опасность. Анджела Картер в феминистской сатирической антиутопии «Страсть новой Евы» (1982) критикует устранение истории — даже как измерения социальной жизни — и иронично описывает «город разума», очищенный от прошлого и историчности, намекая при этом на Нью-Йорк:

Улицам давали номера вместо названий из уважения к чистой функции; по проекту это были прямые абстрактные линии, геометрически ровные кварталы и перекрестки — и все, чтобы избежать этих омерзительных хранилищ прошлого, сточных канав истории, отравляющих жизнь европейских городов. Город чистого разума — таков был замысел¹⁴⁴.

За время, прошедшее с выхода романа Мерсье «2440 год» (1768) до «1984» Оруэлла произошло еще одно важное изменение. В XVIII веке отказ от истории связывался с надеждой на преобразование общества. Счастье мыслилось внеисторически и поэтому, по Гегелю, было несоотносимо с историей — было чем-то вроде белых страниц в книге всемирной истории¹⁴⁵. История ассоциировалась с позором, грехом, виной — этот настрой проник и в народную культуру¹⁴⁶. В XX веке, напротив, история стала священной и ассоциировалась с тревогой по поводу реальной и потенциальной трансформации общества, а также с ужасом перед механизмами, способными контролировать человеческие поступки и сознание. В этом контексте идея спасения истории обрела новый смысл: история и в особенности память получили особую роль, образовав многообразный ландшафт исторической культуры. Для людей, переживших массовые депортации и миграции, диктатуры, фашизм и Холокост, сталинизм и Большой террор, история была не «традициями всех мертвых поколений [которые] тяготеют, как кошмар, над умами живых» (Маркс)¹⁴⁷, но чем-то драгоценным, что необходимо сохранить. Именно по этому поводу Вальтер Беньямин написал свою знаменитую фразу: «Враг, если он одолеет, не пощадит и мертвых»¹⁴⁸, — которую можно понимать как свидетельство глубокого морального и культурного переворота в отношении к истории.

В последние десятилетия XX века на смену антиутопическим страхам перед стертой памятью пришел дискурс *травмы*. Литература о Холокосте, феминизм и деконструктивизм наглядно демонстрировали: стирание истории и уничтожение памяти — это не угроза, а факт, часть политического и менталь-

144 Sargisson L. Contemporary Feminist Utopianism. London: Routledge, 1996. P. 22.

145 Leslie M. Renaissance Utopias and the Problem of History. Ithaca: Cornell UP, 1998. С. 6.

146 «О история, мой грех, моя роковая ошибка» (*Istoria mou, amartia mou, lathos mou megalos*) — слова из популярной греческой песни с тем же названием.

147 Цит. по: Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 8. М.: Госполитиздат, 1957. С. 115.

ного порядка в нашем мироустройстве. В этом смысле работа с памятью была куда шире, чем простое восстановление. Это было осознание невозможности вспомнить и представить слишком многих. Задача истории теперь понималась как работа по спасению, по-своему близкая к психоанализу¹⁴⁹.

Прошлое как утопия

«Зачем людям вообще нужно хранить свидетельства истории?» — спрашивал Эдвард Палмер Томпсон в книге об английском утописте XIX века Уильяме Моррисе¹⁵⁰. Влияние Томпсона ощущалось в третьем дискурсе, связанном с традицией английской социальной истории, которая продолжалась вплоть до интеллектуального утопизма поколения 1968 года. Ответ, который он сам же и дал, был далек и от понимания истории как нравственного наставления, и от трактовки ее как инструмента социального инжиниринга. Для Томпсона прошлое нужно было спасать, поскольку оно позволяет иначе видеть мир и подсказывает возможности новых ценностей для будущего. Для него проблема утопии заключалась не в том, что она недостижима, и не в том, что ее реализация опасна. Утопия по Томпсону — это в первую очередь воспитание желания:

Мы входим в подлинное и заново обретенное пространство утопии — пространство воспитания желания. Это не то же самое, что «нравственное воспитание» ради заранее заданной цели. Речь идет о том, чтобы проложить дорогу к устремлениям: научить желать, желать большего, желать лучшего и, прежде всего, желать по-другому¹⁵¹.

На этом же акцентировал внимание Эрнст Блох в «Принципе надежды» (1959). Для него воспитание желания было необходимо, чтобы расширять, углублять и возвышать человеческие устремления — в категориях, совершенно отличных от обыденной жизни. Это воспитание было подобно тому, что предлагают художественные произведения, в которых присутствует элемент утопии:

Вульгарный марксизм уже бродит по миру в форме мещанского коммунизма... Именно против такого красного филистерства новый избыток, свободный от идеологии, утверждает и разворачивает свою утопическую сущность, свою центральную нравственную заботу¹⁵².

Возвращение утопии в марксизм стало результатом марксистской оппозиции советскому коммунизму и западноевропейской социальной демократии послевоенной эпохи. В теоретическом плане эта критика разворачивалась в рамках критической теории Франкфуртской школы и английского марксизма. Несмот-

148 Беньямин В. О понятии истории. С. 240.

149 Roth M. Trauma: A Dystopia of the Spirit. P. 220–246; Sargisson L. Contemporary Feminist Utopianism. P. 87–97.

150 Томпсон не обсуждает специально проблему отношения Морриса к истории в его утопическом романе «News from Nowhere; or, An Epoch of Rest, Being Some Chapters from a Utopian Romance» (London: Reeves & Turner, 1891).

151 Thompson E.P. William Morris: Romantic to Revolutionary. New York: Pantheon, 1977. P. 791.

152 Цит. по: Levitas R. The Concept of Utopia. P. 122–123.

ря на различия, примирение романтизма и марксизма было центральным для обоих направлений. Это видно и у Бенямина, и у Блоха, и у Маркузе, а также у Томпсона, Реймонда Уильямса¹⁵³, и в журнале «History Workshop».

Идея желания как центрального элемента утопического проекта была подхвачена Фредриком Джеймисоном:

Мы могли бы подумать о новом начале утопического процесса как о своего рода «желании желать», обучении желать, изобретении самого желания, называемого Утопией, а также новых правил фантазирования или грез о таком объекте — совокупности повествовательных протоколов, не имеющих прецедента в предыдущих литературных институтах¹⁵⁴.

Фраза «учиться желать» принадлежит к тому же контексту, что и вызволение утопии из капиталистического забвения, теория истинных и ложных потребностей Герберта Маркузе и идеи освобождения и преобразования желания¹⁵⁵. Для Томпсона, Блоха, Маркузе и Джеймисона восстановление утопии необходимо для воспитания желания; а воспитание желания, в свою очередь, необходимо для выработки альтернативного здравого смысла, без которого невозможно социальное преобразование. Понятие желания стало центральным для «утопизма 1968 года». В логике лозунга «Быть реалистом — значит требовать невозможного» было неважно, что именно является объектом желания или как его удовлетворить; важен был сам процесс желания. При этом в утопии можно было различить два измерения: утопию-желание и утопию-ностальгию¹⁵⁶.

Эту «ностальгическую» составляющую объясняет Барбара Тейлор, ученая, чьи ценности сформировались в английской традиции социальной истории. Ее книга «Ева и новый Иерусалим: социализм и феминизм в XIX веке» (1983) посвящена попыткам последователей Роберта Оуэна построить «Новый моральный мир», основанный на равенстве классов и полов:

Эта книга <...> исследует, как возникла эта идея — идея женского освобождения, — как она стала частью идеологического арсенала массового социального движения и вдохновила на создание новой сексуальной культуры в обществе, раздираемом половыми и классовыми конфликтами. Это также исследование того, как эта идея потерпела неудачу и какое значение эта неудача имеет для феминистской социалистической политики сегодня¹⁵⁷.

История «нереализованных возможностей» или «провалов» не считалась второстепенной для ее поколения и его представлений об истории. Напротив, она показывала, что история как механизм трансформации уступила место истории как калейдоскопу разрывов, обрывков, фрагментации и случайностей. Вот как Тейлор видела связь между историописанием и политическими надеждами:

153 Williams R. Problems of Materialism and Culture. London: Verso, 1980.

154 Jameson F. The Seeds of Time. New York: Columbia University Press, 1994. P. 90.

155 Маркузе Г. Эрос и цивилизация / Пер. с англ. А.В. Юдина. М.: АСТ, 2003.

156 Passerini L. Utopia and Desire // Thesis Eleven. 2002. № 68. P. 11–30; DeKoven M. Utopian Limited. The Sixties and the Emergence of the Postmodern. Durham: Duke University Press, 2004. P. 270–290.

157 Taylor B. Eve and the New Jerusalem. Socialism and Feminism in the Nineteenth Century. New York: Pantheon, 1983. P. xi.

«Забытые связи можно вспомнить и восстановить; образы — оживить <...>. Мы и те, кто рядом с нами, — сегодняшние утописты»¹⁵⁸. Для Тейлор писать историю утопии означало желать будущего, которое несет на себе отпечаток ностальгии: ностальгии по иному будущему, отличному от реализованного, и по нереализованным возможностям прошлого, влияющим на настоящее.

Как же объединить эти три понятия: утопию, желание и ностальгию? В основе такого подхода лежало видение историчности прошлого не как прогресса и не как линейного и поэтапного движения вперед, но как представления о непохожести и разрыве между настоящим и прошлым. Начиная с 1970-х годов в исторических исследованиях главными темами становились именно дискретность и разорванность. Но это не означало, что историческое мышление утратило политический динамизм. Как пишет Джоан Скотт, комментируя предложенную Фуко концепцию разрыва в истории:

Инаковость прошлого бросает вызов догмам настоящего (например, представлению о себе как о вершине эволюции) и тем самым дает нам возможность перемен <...>. Результат не гарантирует прогресса, но поддерживает веру в будущее <...>. Мишель де Серто связывает такую веру с этическим проектом истории — проектом, в котором время устанавливает различие не только между прошлым и настоящим, настоящим и будущим, но и между «тем, что есть, и тем, что должно быть». Таким образом, прошлое можно использовать, чтобы подорвать догматику настоящего. Ностальгия при этом остается не нейтральным понятием в истории, но при определенных условиях обретает подрывной потенциал¹⁵⁹.

Смысл этого поиска альтернативного прошлого заключается в возможности воспринимать каждое прошлое как настоящее, открытое для множества возможностей, что влечет за собой проблематизацию отношений между настоящим и прошлым, наблюдателем и наблюдаемым. Историческое время перестает восприниматься как непрерывное и однородное, настоящее уже не является линейным результатом прошлого, свидетельства полны ожиданий, а память становится прибежищем для тех, кто тоскует по другой жизни¹⁶⁰.

Заключение: танец со сменой ролей

Если взглянуть со стороны, можно сделать вывод, что утопическая литература всегда связана с будущим и многообразием моделей взаимодействия с ним. Даже горячие исторические споры об утопии в начале XXI века в конечном

158 Taylor B. Heroic Families and Utopian Histories // *Historein*. 2001. № 3. P. 59–74.

159 Schools of Thought / Ed. by J.W. Scott, D. Keates. Princeton: Princeton University Press, 2001. P. 96.

160 Varikas E. The Utopian Surplus // *Thesis Eleven*. 2002. № 68. P. 101–105. См. также: Renouvier Ch. *Uchronie*. Paris, 1876 (переизд.: Paris: Fayard, 1988). Ренувье определяет *uchronie* как утопию прошлого — историю «non telle qu'elle fut, mais telle qu'elle aurait pu être» (P. 10) — «не такой, какой она была, а такой, какой она могла бы быть» (перевод наш). Он разъясняет замысел книги: «Mais il aura forcé l'esprit à s'arrêter un moment à la pensée des possibles qui ne se sont pas réalisés, et à s'élever ainsi plus résolument à celles des possibles encore en suspens dans le monde» (P. 470) — «это заставит мысль на мгновение задержаться на тех возможностях, которые не осуществились, и тем самым решительнее обратиться к тем, что еще остаются в мире нереализованными».

счете касаются того, как будущее мыслилось в прошлом. Прошлое нельзя понять в отрыве от его надежд и тревог, от того, как оно само проецировало себя в будущее. Историческое мышление невозможно рассматривать независимо от коллективных надежд и страхов, которые получали отражение в культуре через утопию.

Несмотря на разные векторы развития, история и утопия не были ни абсолютными противоположностями, ни четко разделенными категориями, где одна обращена к прошлому и «реальным фактам», а другая — к будущему и фантазии. Они существовали в постоянном споре — или, точнее, в «танце» со сменой ролей. Для первой роли поиск идеального общества принимал форму веры в пришествие «Сына человеческого» (если говорить нашим языком — общества «с человеческим лицом», в противоположность хищным зверям империи), а интерес к истории понимался как исследование трех временных измерений — прошлого, настоящего и будущего. Для второй роли утопия мыслилась как идеальное общество в удаленном пространстве вне времени, где история сводилась исключительно к прошлому. Историописание становилось руководством к управлению, а национальное государство легитимировалось тем, что оно считало достоверно свершившимся. Когда утопия вернулась как желаемое или необходимое будущее, истории была предложена третья роль — отследить процесс трансформации общества. В результате в самом описании истории проявились нормы, заимствованные из воображаемого будущего. Наконец, когда стало ясно, что прогресс возможен и без утопической цели — или, еще хуже, что воплотившиеся в реальность утопии XX века угрожают прошлому искажением, — история и историки (или по крайней мере часть из них) приняли на себя четвертую роль — хранителей прошлого как основания для утопий, которые еще не осуществились. В XX веке утопическое пространство взорвалось, породив множество разновидностей: утопию, антиутопию, дистопию, экотопию, феминистскую утопию, фантазийную науку (*phantascience*). Одновременно взорвалась и история: появилось несколько новых способов интересоваться прошлым, а также фрагментированные миры, где переплетаются будущее, тревога, надежда и ожидания. Основная задача этой статьи — проследить взаимосвязи между этими двумя способами мышления, заново осмыслить отношения между взглядом на прошлый опыт и ожиданиями будущего, а кроме того — проследить многомерность времени в историческом мышлении.

*Перевод с английского М. Заговory
под ред. А. Олейникова*