

Вторая черта предлагаемого исследования футурологического воображения связана с самим пониманием природы этой — одновременно ментальной и социальной — инстанции. Несмотря на то что речь идет о воображении как о своего рода портале, открывающем доступ к историческому возможному или — лучше — виртуальному, то есть к тому измерению реального, которое захватывает нас и наш мир целиком, во многих работах (И. Клейнберга, Й. Ландвера, Э. Доманской, Л. Книжник) воображение выглядит более или менее как пространство умозрительных представлений, пусть и имеющих образно-метафорическую (то есть скорее даже дискурсивную) форму, но никак не связанную с телесно-материальными и чувственными переживаниями, с инфраструктурой социальной жизни и действия, с медиальными форматами бытования воображаемых феноменов и т.д. Отчасти это присутствует в статье З.Б. Симона и М. Тамма, учитывающих технические и институциональные аспекты формирования «будущих», практическом опыте сапатистского «восстания истории» у Ж. Баше и формирующей силы медиумов у М. Фишера. Однако как именно описываемые практики могут послужить распространению и коллективному освоению новых моделей исторического будущего в нашем обществе, каким образом они могут быть инсталлированы в наш повседневный опыт, авторы оставляют за кадром.

Полагаю, подобные смысловые лакуны объясняются не качеством выбранных текстов и не ограниченностью подборки, которая представляется вполне концептуальной, а скорее новизной самого исследовательского поля, находящегося в интенсивном становлении. Будем надеяться, что дело дойдет и до масштабного изучения собственно исторических корней сегодняшней теоретической ситуации и оттачивания понятийного инструментария, который позволит составить более точное и комплексное представление о захватывающей всех нас исторической пересборке представлений об истории, меняющей саму историческую реальность.

Игорь Кобылин

(Европейский университет в Санкт-Петербурге)

Случайность необходимости, или Посмертная жизнь современного историзма

DOI: 10.53953/08696365_2026_200_4_131

Igor Kobylin

(European University at St. Petersburg)

Contingent Necessity, or the Afterlife of Modern Historicism

Эта книга, написанная преимущественно историками и теоретиками истории, посвящена осмыслению будущего (некоторую парадоксальность такого предприятия, во всяком случае, для привычного представления о том, чем зани-

маются историки, уже отметил редактор-составитель), но, будучи книгой-событием, она, как всякое подлинное Событие, сама делит время на до и после, открывает будущее и оставляет нечто в прошлом, размечает новую конфигурацию переживаемой нами исторической темпоральности. Событие — это всегда, говоря словами Алена Бадью, «имманентное исключение»²⁵, требующее отклика со стороны субъекта, к которому оно обращено, — и даже не просто отклика, но метанойи, сущностной трансформации. Можно сказать, что Событие запускает процесс субъективации, радикально обновляющий «ветхого Адама», этому Событию предшествующего.

В этом смысле книга-событие, которая и ставит вопрос о будущем на уровне теоретических размышлений, и перформативно «делает» это будущее, меняя как минимум субъективные установки своих читателей, заслуживает самого внимательного прочтения и анализа — причем на обоих этих уровнях. Такой анализ — сам является делом будущего, нуждаясь в другом, более подходящем для него жанре, нежели короткий отзыв по горячим следам. Все нижеследующее — пока не более чем торопливые читательские заметки на полях.

Эксплицитные позиции авторов сборника в отношении будущего различны²⁶, и эти различия прекрасно иллюстрируют общее у всех участников — принципиальное утверждение нередуцируемой множественности различающихся будущих. Любая тотализация оказывается под подозрением. Однако помимо этого парадоксального «позитивного» общего — общей ставки на различие, — сложился и «негативный» консенсус: практически у всех главным противником выступает модерный историзм, с его линейным временем, культом прогресса и разлинованным будущим. Пожалуй, только у Жерома Баше и Лины Книжник можно обнаружить некоторые сомнения, сбрасывать ли модерный историзм с корабля современности целиком. У остальных, кажется, никаких сомнений не осталось: тотализирующей логике девелопментального²⁷ историописания XIX–XX веков объявляется тотальное «нет». От такого историзма нужно лишь по-сильнее оттолкнуться, чтобы очутиться в «бескрайнем океане» — этой хаотичной стихии «без конца и края» (Итан Клейнберг), где волны прошлого, настоящего и будущего, набегая друг на друга, образуют непредсказуемые водовороты.

Но уже здесь нас поджидает одна странность: само отталкивание задает направление — нельзя *оттолкнуться* сразу во все стороны. Ориентир, который, по Клейнбергу, мы должны, наконец, окончательно потерять, продолжает обуславливать наше движение — пусть и отрицательным образом. Мы продолжаем прочерчивать траекторию, хотя и стремимся не к, а от: даже бесстрашно бросаясь в водоворот, важно избегать столкновения с обломками потерпевшего крушения историзма. Но так безжалостно порывая с *устаревшей* идеологией — а историзм, стоит отметить, не был только идеологией, он предполагал целую совокупность разнообразных материальных практик и ин-

25 Бадью А. Ален Бадью об Алене Бадью / Пер. с фр. С. Мухамеджанова. М.: Издательство «Омега-Л»: METAMORPHOSES, 2022. С. 35.

26 И порой не просто различны, но и полемичны по отношению друг к другу: см., например, критику Итаном Клейнбергом идеи «траектории», выдвигаемой Жеромом Баше.

27 Термин «девелопментальный историзм» принадлежит философу Марку Бевиру. О противопоставлении девелопментального и радикального историзмов он пишет в: Bevir M., Rhodes R.A.W. Three Visions of Context and History // Contest in Public History and Management: The Missing Link? / Ed. by C. Pollit. Aldershot: Edward Elgar, 2013. P. 55–73. См. также: Олейников А. Время истории // Логос. 2021. Т. 31. № 4. С. 15–19.

ституты, — не воспроизводим ли мы здесь фундаментальный жест самой этой отрицаемой идеологии? Ахим Ландвер в статье «Будущее — безопасность — модерн: об одной неясной связи», включенной в рассматриваемый сборник, справедливо пишет о временной компетенции Нового времени так:

Она отворачивается от старых понятий времени, которые в первую очередь были нацелены на обеспечение непрерывности и неразрывности связи между прошлым и настоящим. Новое время, напротив, сосредоточено на разрыве и дисконтинуальности, на музеефикации прошлого, которое уже, собственно, случилось. Оно делает ставку на изменения, чтобы драматизировать различие между прошлым и будущим. <...> Это особенно отчетливо проявляется в жесте революции, которая усиливает разрыв времен и устанавливает новое как своего рода образец. В эпоху модерна новое должно быть резко отделено от старого, оно должно отринуть устаревшее, чтобы стать видимым в качестве этого нового. Главной характеристикой прошлого становится уже не его образцовость для настоящего, а то, что оно осталось в прошлом (126).

Разве новейшие теории, проблематизирующие линейность, не сменяют линейно те, где *линейность* якобы торжествовала? Разве концепции, «отуземливающие» (Эва Доманска) субъекта, то есть возвращающие ему расу, гендер, «землю» в самом широком смысле, не драматизируют различие между прошлым модерном (имперским, колониальным, рационализирующим и подавляющим любую специфику во имя абстрактной человечности, удивительно совпадающей с белой и европейской) и будущим расцветом индигенных практик и знаний? Разве отказ от любых траекторий, становящихся ловушкой и запирающих нас в бесконечной петле времени, не должен отринуть устаревшее²⁸ представление о темпоральности? Идея революции сегодня, кажется, не в чести, но предложение безоглядно прыгнуть «в великое новое» звучит очень даже революционно и точно также валоризует новое, как это делала прежняя «компетенция».

Здесь можно привести одну аналогию, помня о том, что всякая аналогия хромает. Популярная сегодня в России (да и не только) политическая теология, как известно, учит нас, что секуляризация — это парадоксальный процесс. Дискредитированное перед лицом передовой науки богословие было, по мнению многих, благополучно похоронено уже довольно давно, но, как выяснилось, оно не умерло окончательно, вернувшись к нам в иной форме — в форме самого строя нашего политического мышления. Религия до сих пор определяет не столько содержание мысли, сколько то, как мы мыслим, — в том числе и то, как мы мыслим историю: вспомним знаменитую аллегорию Вальтера Беньямина из первого тезиса «О понятии истории» о шахматной кукле, под которой подразумевается исторический материализм, и горбатым карлике, представляющем теологию, сделавшуюся «маленькой и отвратительной», но благодаря которой кукла постоянно выигрывает²⁹.

28 Итан Клейнберг пишет: «...проблемы прошлого возвращаются, не только как комментарии к затруднениям сегодняшнего дня, но и для того, чтобы отвести нас от пристрастия к *устаревшим* прошлым, ведущим к таким же *устаревшим* будущим» (120; курсив мой. — И.К.).

29 См. Беньямин В. О понятии истории / Пер. с нем. С. Ромашко // Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. М.: РГГУ, 2012. С. 237.

С современным историзмом происходит нечто похожее — вернее, не просто похожее: мы имеем дело с чем-то вроде *mise en abyme* — сделавшийся столь же «маленьким и отвратительным», как и одушевлявшая его теология, он по-прежнему определяет горизонт критического мышления, включая критическое мышление о самом себе.

Важно подчеркнуть, что Беньямин не предлагает просто разоблачить теологическую иллюзию, то есть вывести неказистого горбуна на свет, он озабочен тем, чтобы тот продолжал служить материалистическому пониманию истории. И мне меньше всего хотелось бы просто упрекнуть авторов книги в недостаточной бдительности и предложить какой-то более продвинутый вариант критики, учитывающий удивительную живучесть современного способа мыслить историческое время. Во-первых, у меня такого варианта нет, а во-вторых, главной задачей мне видится все же не уничтожить современный историзм окончательно, а скорее тоже «поставить его на службу».

Спору нет, защищать его в том виде, в каком он сам себя представлял в XIX–XX веках и тем более — представляет сегодня, дело достаточно безнадежное. Стоит согласиться с Жеромом Баше, который убедительно показывает, что нынешняя презентистская инкарнация современного режима историчности, лишившегося уже всякого освободительного потенциала, — это просто бездумная «гонка за технологическими инновациями и культ экономического роста» (56). И линейный отсчет оставшегося времени до экологической катастрофы, к которой эти гонка и культ неизбежно приведут, выглядит жуткой пародией на оптимистические расчеты достижения светлого завтра, еще недавно столь популярные. Антропоцен заново — теперь из будущего! — синхронизирует только что освобожденные из плена модерна множественные темпоральности, но сейчас эта синхронизация носит отчетливо апокалиптический характер. Баше, кажется, более оптимистичен, чем, например, Дипеш Чакрабартти, предлагающий человечеству ради спасения планетарной жизни *zoe* отказаться от исторической формы жизни вообще и совершить био-метанойю, осознав себя просто в качестве одного из многих биологических видов, населяющих Землю³⁰. Но и у Баше очевидно ощущение исчерпанности современных решений планетарного кризиса.

И тем не менее за историзм, на мой взгляд, стоит побороться. Если мы готовы дать шанс любому подавленному и забытому прошлому³¹, то стоит попробовать наравне с другими дать шанс и ему. Опасения, с этим связанные, понят-

30 См. Чакрабартти Д. Климат истории: четыре тезиса // Чакрабартти Д. Об антропоцене / Пер. с англ. Д. Кралечкина; под ред. Е. Шестовой. М.: V-A-C; Artguide Editions, 2020. С. 4–73; Chakrabarty D. The Human Significance of the Anthropocene // Reset Modernity! / Ed. by B. Latour, C. Leclercq. Cambridge: MIT Press, 2016. P. 189–199. Подробнее мой анализ концепции Чакрабартти см.: Кобылин И. «Климат-контроль»: конец истории и негативная универсальность антропоцена // Кобылин И. История в чрезвычайном положении: Эссе о современном историческом сознании и практиках историописания. М.: Новое литературное обозрение, 2025. С. 88–105.

31 «...я говорю о других формах прошлого, которых мы не желаем и не ищем, но с которыми тем не менее вынуждены иметь дело. Многогранные и противоречащие друг другу формы прошлого кружатся в одном водовороте с настоящим и будущим, не позволяя ни одному из этих прошлых получить монополию на определение завтрашнего дня. Только если мы осмелимся заглянуть в этот водоворот и заново открыть прошлое, мы сможем освободить будущее и вырваться из временной петли нашего бесконечного горизонта» (116; цитируется статья И. Клейнберга).

ны — «никакой свободы врагам свободы», но если попробовать освободить его (и самих себя заодно) от тех амбиций и обязательств, которые он сам на себя взвалил, то заложенный в нем потенциал может пригодиться нам в будущем.

Общим местом актуальной теории стало представление о современном историзме как об историко-культурном конструкте, но вложенные в него инвестиции желания, видимо, были таковы, что онтологическая тяжесть его претензий дает о себе знать до сих пор, — мы как будто заморожены перформативной силой его истин. Конечно, историзм и сам всегда помнил о своей историчности, но эту историчность он парадоксально понимал как результат скрытой до поры, необходимой логики Истории. Такое понимание особенно характерно для гегельянско-марксистских его разновидностей. Законы истории (они же — законы Разума) действовали всегда, но далеко не всегда в очевидном для исторических акторов виде. Внешняя рябь эмпирических событий долгое время представляла для наблюдателей в качестве несвязанных между собой контингентных фактов (или связанных в превращенной форме), поскольку та тотальность, которой они с необходимостью принадлежали, была для этих наблюдателей невидима. Однако в определенный момент объективные законы, управляющие Историей, обнажаются, выходят на поверхность и замыкаются в рефлексивной петле — Разум, наконец, начинает видеть сам себя в разумной форме. То, что раньше нависало темным фатумом, становится разумно познанной необходимостью. Отсюда и проективная (как в отношении прошлого, так и в отношении будущего) онто-политико-экономическая мощь притязаний модерна.

Но что, если саму необходимость, утверждаемую историзмом, попробовать помыслить как исторически контингентную? Что, если и сам девелопментальный историзм — это не рефлексивный выход на поверхность объективных сил истории, а рискованная ставка в конкретном политическом противостоянии? Ставка, которая сыграла, — и сыграла так, что мы и забыли о хрупкой историко-политической конъюнктуре, сделавшей ее возможной? Критики модерна вроде бы и знают ответы на эти вопросы (в мире, «основанием» которого является гиперхаос, все становится радикально контингентным), но ведут себя так, как будто его заклинания продолжают действовать. Именно поэтому современный историзм и превращается в единственного врага, который, чем больше с ним борешься, тем навязчивее и неодолимее делается.

Американский историк Константин Фазолт предложил крайне интересную генеалогию историзма, отождествив этот последний с политическим выбором³². Обычно мы полагаем, что есть объективно-нейтральное научное знание об истории, добываемое беспристрастными профессионалами, которое, однако, может использоваться (привлекаться, искажаться, фальсифицироваться — нужное подчеркнуть) различного рода политическими силами. Для Фазолта сама история как способ говорить об окружающем мире всегда-уже является политическим предприятием. Историк делает политический шаг не тогда, когда он подчиняет свои исследования требованиям левой, правой или центристской идеологии, а когда дотошно анализирует источники, применяя специфически научный инструментарий.

32 *Fasolt C. The Limits of History. Chicago: University of Chicago Press, 2004. См. также: Олейников А. Историк против историзма: случай Константина Фазолта // Новое литературное обозрение. 2018. № 2. С. 312–319.*

Менее всего я имею в виду, что история политична потому, что она имеет или должна иметь дело с политикой (в чем она никоим образом не нуждается). Я скорее имею в виду, что беспристрастное изучение прошлого как такового, совершенно независимо от результатов, к которым может привести исследование, служит для подтверждения определенного взгляда на то, каковы люди и их взаимоотношения. Изучение истории, имеющее целью дать адекватное описание прошлого, само по себе уже означает отстаивание индивидуальной автономии действующих в истории лиц — в противовес другим возможностям объяснения, включая провидение и обычай (хотя и не ограничиваясь только ими). История как форма политической деятельности достигает своего апогея не тогда, когда она предвзята или ориентирована на политику, а как раз наоборот, когда ей удастся устранить все следы предвзятости и распространить свое понимание на все области жизни³³.

Будучи отчетом о свободных действиях автономных акторов, которым (именно потому, что они свободны) вменяется ответственность за их поступки, история в указанном Фазолтом смысле и рождается из политического противостояния. Борьба пап и императоров на протяжении всего Высокого Средневековья отвлекала внимание от третьей силы, чей выход на сцену оказался роковым для обоих увлеченных своей войной противников. Действительно, в раннее Новое Время князья и деятели Реформации составили конкуренцию сразу и папам, и императорам, которых неожиданно объединил общий «темпоральный режим». И папство, и империя жили в *ахроническом* потоке продолжающегося Рима — последней из четырех мировых монархий, основанной Августом одновременно с рождением Христа. И эта монархия будет существовать до окончания времен. Свои построения, полагает Фазолт, и папы, и имперские идеологи подтверждали *анахроничными* интерпретациями Библии, римского и канонического права.

Князья и реформаторы, напротив, читали те же *источники* исторически и делали совершенно другие выводы: история Римской империи закончилась, наступает новая эпоха — эпоха суверенных государств, и в прошлом необходимо оставить тех, кто не различает прошлого и настоящего. Сама ахрония становится прошлым в новой артикуляции времен.

Сегодня, конечно, многое изменилось. Так, анахронизм, который нововременные историки пытались изгнать, видя в нем один из самых страшных профессиональных грехов, превратился в важнейший критический инструмент исторического исследования³⁴. Однако он полезен только тогда, когда есть диалектическое напряжение между различными модальностями прошлого, настоящего и будущего. В любом случае, какие бы трансформации историческое описание Нового времени ни переживало, нам важно зафиксировать, что современный историзм был политическим *изобретением*. Можно представить себе ортодоксального марксиста/гегельянца, который скажет, что сами условия возможности изобретения — это работа неутомимого крота истории. С этим отчасти, но лишь отчасти, можно согласиться. Конечно, всякое изобретение чем-то обусловлено, но (виртуальная) проблема никогда не бывает точной копией (актуального) решения. Решение всегда — одно из возможных. рассмат-

33 Fasolt C. The Limits of History in Brief // Idem. Past Sense: Studies in Medieval and Early Modern European History. Leiden; Boston: Brill, 2014. P. 514–515.

34 См., например, тематический номер журнала «Социология власти», посвященный анахронизму и политике времени (Социология власти. 2016. Т. 28. № 2).

ривая действующих в истории лиц как свободных и ответственных деятелей, историзм и сам был изобретением свободных и ответственных людей.

Возможно, мы слишком привыкли к нововременной культуре как к своего рода стандарту и даже успели устать от него, поэтому забыли, что магическая хтонь — это норма, а научная рациональность — исключение; что бескрайний и непредсказуемый океан, лишенный всяческих ориентиров и затягивающий в водовороты, — норма, а навигация и прокладываемая с помощью приборов траектория движения — изобретение-исключение³⁵; что неопределенность (экономическая, политическая, экзистенциальная) — это даже сегодня повседневный и довольно мрачный опыт подавляющего большинства, а хоть какая-то ясность и возможность строить планы на будущее — счастливое исключение; наконец, замкнутая на себя «туземная» локальность — это правило, а на свой страх и риск утверждаемая поверх различий универсальность — это коллективное изобретение. Равно как и прогресс. В общем, как не вспомнить Славою Жижека, часто повторяющего Честертона: порядок — самое романтическое из восстаний, а законный брак выглядит сегодня куда более подрывным, чем анархический промискуитет.

В общем, если попробовать освободить модерн и присущий ему тип исторической рефлексии от духа тяжести, если вернуть ему творческую, изобретательскую страсть, если постараться обезопасить его от онтологического окостенения и впадения в гордыню той практикой коллективной делиберации, которую Жером Баше, вслед за сапатистами, называет *caminar preguntando* (исп. «идти, задавая вопросы»), если всерьез, как предлагает Книжник, отнестись к ностальгическим грезам, его окружающим, то, возможно, он еще участвует в создании новой — будущей — универсальности, не разрушающей многообразие отдельных уникальных миров, но артикулирующей их нерушимую взаимосвязь и взаимозависимость. Я отдаю себе отчет в сложности этой предстоящей задачи и чрезвычайно признателен авторам книги за то, что их размышления о будущем, их вопросы и сомнения, их теоретический азарт и смелость в постановке проблем помогают нам эту задачу если и не решить, то во всяком случае должным образом сформулировать.

35 На необходимости периодизации с ее ориентирующей функцией настаивал Фредрик Джеймисон, учитывавший при этом все критические выпады против классического историзма (и в частности критику Альтюссера). См., например: *Jameson F. Periodizing the 60s // Social Text*. 1984. № 9–10. P. 178–209. Эту позицию он сохранял до конца жизни: читая курс лекций, посвященный французской теории 50–80-х, весной 2021 года, он говорит своим слушателям: «...здесь можно рассказать по меньшей мере три истории. Первая — история продуктивности марксистской рамки или проблематики. Далее — история самих текстов, которые требуют периодизации и реконструкции как в контексте творческой биографии отдельных авторов, так и в более общем тематическом контексте. Наконец, есть также история моего собственного участия в периоде...» (*Джеймисон Ф. Годы теории. Французская мысль от послевоенного времени до наших дней / Пер. с англ. Д. Шалагинова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2026. С. 11–12; курсив мой. — И.К.*). О важности периодизации для интеллектуального проекта Джеймисона в целом см.: *Митрошенков К. От культурной революции 60-х к постмодернизму: Фредрик Джеймисон как теоретик периодизации // Неприкосновенный запас*. 2025. № 164 (6). С. 134–153. (См. перевод. статьи Джеймисона в наст. номере. — *Примеч. ред.*)