

## КАК РОЖДАЕТСЯ ИСТОРИЯ?

1.1. Во-первых и в главных: она возникает из головы. Тогда как ритуал телесен, история, если воспользоваться выражением Андрея Белого, – это «мозговая игра». Хотя мифы интегрируются в ритуале (они рассказываются в домах посвящаемых, инсценируются, выступают как объяснительный аккомпанемент совершаемых обрядовых действий), все же слово альтернирует с делом. Не переходящие в говорение телесные знаки (жесты и симптомы) либо иконичны, либо индексальны. Сема, не отторгаемая от сомы, не становящаяся речью, мотивированна, потому что представляет собой некую перестройку тела, «прочитываемую» лишь на фоне того, чем то было до реконfigurирования (так, танцевальные движения могут пониматься наблюдателем как подражательный уход человека из своего биофизического мира в животное царство, а учащение дыхания, потовыделение, сжимание кулаков, оскаливание зубов – как предупреждение о том, что отправитель подобных симптомов вот-вот впадет в состояние агрессии). В той мере, в какой ритуал бессловесен, он не может производить конвенциональные знаки – он интерпретируем только в рамках перевоплощений, соматических субституций, в процессе которых новое (знак) обнаруживает свое значение в зависимости от данной нам органики, от старого, привходящего в сообщение, служащего для такового начальной объяснительной инстанцией. Вразрез с этим, слово осмысливается адресатом вне связи с артикулирующими органами (которые интересны для одних фонетистов и логопедов). Вербальный знак обретает свободу от адресанта, оказывается способным циркулировать самоценно. В состав речи входят, разумеется, и звукоподражания, и аффективно нагруженное произнесение слов, деформирующее их фонетический строй<sup>1</sup>. Но в речепорождении участвуют по преимуществу не столько эти, еще не далеко ушедшие от семиотического преобразования соматики, айконы и индексы, сколько произвольные знаки, которые были названы Чарльзом Пирсом «символами». Если принять кажущуюся мне оправданной гипотезу британской этнологической школы, что миф младше ритуала, то это не должно наводить на мысль о том, что речь, исходящая изнутри плоти, изготавливаемая отчасти невидимыми и потому иррелевантными для воспринимающего ее слушателя органами, также возникает позднее, чем создаются знаки, доступные зрению, локализованные полностью на поверхности тел. Способность современных детей быстро осваивать компьютерную технику, основанную на условных командах, как будто свидетельствует о том, что идея арбитрного знака врожденна человеку (ведь и разделение труда между левым и правым полушариями головного мозга не задано нам со стопроцентной строгостью, варьируясь у правшей и левшей). Спонтанная устная коммуникация – все еще телесный контакт. Только петрифицированная в тексте, даже и орально, она превозмогает свою прикрепленность к конкретному адресанту. Мифогенезис следует за становлением и ритуала, и словесной коммуникации в качестве повествования о самом становлении – о происхождении чего бы то ни было. В мифе речь идентифицирует себя как такое семиотическое образование, которое не только поступает в сознание в виде предмета интерпретации, как это происходит с айконами и индексами, но и делается инструментом таковой<sup>2</sup>, коль скоро слово не прикреплено твердо к

<sup>1</sup> Фонетикой аффектированной речи занимался в начале 1970-х годов Иван Фонадь – см., например: Ivan Fónagy. Double Coding in Speech // Semiotica. – 1971. – №3. – С.189-222.

<sup>2</sup> Ср. особенно: Густав Шпет. Эстетические фрагменты, II. – Петербург: Колос, 1923. – 7 с.

подразумеваемым в нем явлениям и, следовательно, способно быть носителем смысла, обращаемого на себя же, т.е. значением значения. Из речи вырастает миф – рассказ о генезисе, который непосредственно разыгрывался в ритуале, предстал в нем без обиняков, был им. В мифе вызревает история, ибо он собственное Другое ритуала так же, как история есть Другое того, чем она до того была даже в смене своих дифференциаций. «...История есть миф», – заявлял Н.А.Бердяев<sup>3</sup>. В этом уравнении – много правоты, но оно нуждается все же в корректировке. Мифологический нарратив предвещает торжество исторического времени, самостоятельное развитие логосферы, не сдерживаемое той мотивированностью из прошлого, которое характерно для айконов и индексов. К автономному изменению склонно существо, оперирующее символами. В этом плане миф остается навсегда образцом для дискурсивной истории, которая, однако, разнится со своим архетипом тем, что ставит на место изображаемого в мифе первогенезиса иное начало (как, допустим, в христианстве, где Христос избавляет людей от Адамова греха). Развязанная конкуренцией слова и дела, в которой символы побеждают айконы и индексы, история протекает прежде всего в умах, выражает себя в обновлении интеллектуально-дискурсивного порядка, но при этом оказывает воздействие и на ритуал, изменения которого результируются в социальной реальности (архаические союзы посвящаемых находят в раннехристианских общинах и свое продолжение, и трансформируются там так, что становятся межнациональными коллективами, рассеянными сразу во многих ареалах).

1.2. Во-вторых, и тоже в главных: то, что принято называть «доисторией», не тождественно – вопреки Гегелю – отсутствию истории. Можно согласиться с Р.Дж.Коллингвудом в том, что идея истории имманентна человеку (R. G. Collingwood «The Idea of History», Oxford, New York, Oxford University Press 1946). Соразмерно вмешательству речи в обряд мифоритуальное общество пребывает не в историческом вакууме, но, скорее, в таком хронотопе, где история признается, однако, только как трансгуманная или сверхчеловеческая акция – в виде демиургического миротворения или героического основоположения. Как это ни парадоксально, человек древности даже более историчен, нежели люди последующих веков. Он видит в истории тотальность, к которой более нечего прибавить. Он включен в полномасштабную историю, которую переживает целиком, а не по частям, подобно тем будущим поколениям, что примутся отбрасывать прошлое ради настоящего. Историзм – антропологическая универсалия, которую homo sapiens sapiens на первых порах отчуждает от себя, среди прочего, по той причине, что подходит к изменению во времени по-максималистски, принимая его за абсолютное Другое, за вовсе не свое собственное достояние, за демиургическое и титаническое деяние. Мифогенные представления об истории не исчезают из нее по ходу ее дальнейшего развертывания, удерживаются (пусть и с модификациями) вплоть до романтической философии, спекулировавшей о «Божественной воле», которая движет вперед лучшую часть человечества (Фридрих Шлегель)<sup>4</sup>, о провиденциального характера «плане», в согласии с которым Дух устремляется к своей конечной цели, к самопознанию (Гегель)<sup>5</sup>. Примордиальное историческое сознание, как видно, совместимо с позднейшим.

Знаки-символы, придающие обряду интерпретируемость, вменяют явленному в нем генезису свойство «быть не тем, чем данность». Генезис изображается в мифах

<sup>3</sup> Николай Бердяев. Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы (1919–1922). – Paris, 1969. – P.29.

<sup>4</sup> Friedrich Schlegel. Philosophie der Geschichte (1829), J.-J. Anstett. – München, 1971. – 33 ff.

<sup>5</sup> G. W. F. Hegel. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (1821, 1837). – Stuttgart, 1989. – 53 ff.

post hoc и делегируется социальным телом существу, выходящему за пределы человеческой нормы.

Когда истории слишком много, она блокирует себя в самоповторе. Homo historicus в узком смысле этого обозначения действует, в отличие от homo ritualis, в условиях ощущаемой им нехватки истории, эманурует ее из себя, заключает компромисс с Богом-творцом, соучаствуя в *recreatio mundi*, выводит на социокультурную сцену Богочеловека и – шире – фигуру, промежуточную между потусторонним и посюсторонним мирами. Не следует, как это часто бывает, думать, что такого рода историю инициирует христианство, что она вступает в силу вместе с зарождением «осевых религий». Обожествляемый правитель древних египтян и – позднее – римлян или герой греческой трагедии (Эдип), причисляемый к сонму бессмертных, – это уже лица, гибридизирующие высшую и земную действительность.

Но почему и в какой момент мифоритуальное общество начинает переживать вместо полноты дефицит истории? Как случается, пусть и частичная, но все же секуляризация Другого, означающая, что и человек обретает право становиться Другим, де-автоматизировать ритуал?

Если человек *in actu primo* – в своем сугубо ритуальном поведении – вступает в обмен с космосом (отмечая разного рода жертвоприношениями концы сезонов и ожидая взамен цикличности от времени), то возникновение мифа открывает путь к взаимодействию слова и дела. Обмен между двумя последними инстанциями предполагает, что речь может замещать (обрядовую) плоть и *vice versa*. *In actu secundo* – тогда, когда обряд встречается с соперником, с мифологическим повествованием, – формируется до того не известная общественному сознанию диспозиция, в которой инкорпорированный Логос противостоит развоплощаемому (вербализуемому) коллективному телу. Именно в ситуации напряжения между этими полюсами Другое эмансипируется от запредельности относительно человеческого. С одной стороны, ритуальный коллектив перестает быть вечной плотью, оказывается постольку смертным, поскольку он экскорпорируем, преобразуясь в речь – в надгробное слово самому себе. Он впадает в кризис, запечатлеваемый, например, в нордических мифах о всеобщей гибели (*ragna rok*). Но, с другой стороны, *corps social* может, несмотря на эту глубочайшую дефицитарность, продолжать, идеализируя *bios*, долгосрочное существование: как способный к символическому самозамещению, как носитель традируемой семиотической конвенции, как обладатель смысла. Какого? Вхождение в кризис и выход из него требуют переосмысления самой начинательности и обновления ритуального действия (в эсхатологических скандинавских мифах универсум подвергается регенерированию, которое предпринимает младшее поколение богов, выжившее после вселенской катастрофы)<sup>6</sup>. Собственно история приводится, таким образом, в ход внутри обряда, реформируемого его участниками. Еще раз учрежденная (в том числе и праведником Ноем) цикличность есть зачаточная история. Обмен, разыгрываемый словом и делом, ведет к тому, что место между ними занимает посредующая величина – человек, выдвинувшийся в сотворцы универсума.

Другое Другого, *homo historicus*. Сознание, попадающее в позицию, из которой оно гуманизирует высшую действительность, теогонично так, что приписывает некое развитие пантеону богов и/или отношению между Богом и человеком. Мифы о

<sup>6</sup> См. подр.: *Ragna rök. Die Sagen von Weltuntergang. Untersucht von Axel Olrik. Übertragen von Wilhelm Ranisch, Berlin, Leipzig 1922.* К соотношению мифологического и исторического в эсхатологиях ср.: Wolfhart Pannenberg, *Die weltgründende Funktion des Mythos und der christliche Offenbarungsglaube.* – In: *Mythos und Rationalität*, hrsg. von H. H. Schmid, Gütersloh 1988, 108–122.

первогенезисе расширяются за счет сакральных рассказов о том, как *luminosum* претерпевает превращения. Складывающееся отсюда общество еще мифоритуально и уже исторично. Рост историзма – переворот, разнящийся с неолитической революцией тем, что его цель не инструментальна, а идеальна. Тогда как неолитическому человеку удалось добиться от природы того, что она стала его производительным орудием, *homo historicus* обратил творческий порыв на свою мысль, овуотрил изобретательность.

2.1. Философия дает самые разные ответы на вопрос о том, каков энергетический источник истории. Вот некоторые из них. Историзму сообщает релевантность: то сын против воли отца (Шеллинг → Фрейд), то государство *resp.* сильнейший в схватке индивидуумов (Гоббс → Гегель), то дифференциация функций в социальном целом и разделение труда (Спенсер → Дюркгейм), то самоотчуждение человека (Руссо → Маркс), то слияние уникального с универсальным в лице Христа (Григорий Богослов → Карл Лёвиг) и т.д. Разбор названных концепций и прочих из того же ряда мог бы составить задачу большого исследования. Но уже и из того торопливого и неполного перечня философских взглядов на историю, который был приведен, ясно, что ее происхождение понимается либо под аналитическим, либо под синтетическим углом зрения. *Homo historicus* видится философии как следствие или некоего разъединения (которое может случаться и в обществе, увлеченном специализацией, и в индивидууме, отпадающем от себя ради общества), или объединения людских волеий (в одинаковом их подчинении высшей – государственной, религиозной силе). По-своему оправданы обе эти мыслительные стратегии. И обе одинаково недостаточны. В своем отправном пункте история сразу аналитична и синтетична (в противном случае она не была бы самодостаточной, самоизменчивой и должна была бы уступить место какой-то своей альтернативе, о чем мечтает умозрение, фиксированное то на дизъюнктивности, то на коъюнктивности, но что пока еще не произошло).

Ритуалистическое мировоззрение строго дуалистично, что многократно подчеркивалось его исследователями. Отрицание бинаризма, совершаемое историей, принципиально амбивалентно. Оно дает в итоге и единичность, и троичность в рисуемой историзованным сознанием картине мира. Выбор одного из отрицательных ответов на бинаризм зависит от того, на что направлена негация.

Если она приходится на термы дизъюнкции ( $A, \text{non-}A$ ), то они обогащаются третьим членом: неверно, что ( $A, \text{non-}A$ ) → неверно, что  $A$  (= верно, что  $\text{non-}A$ ); неверно, что  $\text{non-}A$  (= верно, что  $A$ ); неверно, что ( $A, \text{non-}A$ ), т.е. верно, что ни то, ни другое. Толкуя полученные результаты, нужно учитывать, во-первых, что негируемые элементы меняют свои признаки на противоположные и, таким образом, выявляют в себе момент обоюдного самоотрицания и, во-вторых, что здесь возникает пустая и вместе с тем релевантная позиция (ни то, ни другое). Суть этого места такова, что в нем становится более незначимой субстанциальность, что в нем гасится признаковое содержание термов. Третье данное не субстанциально, а идеально – вакуум может быть заполнен любой умственной конструкцией при том условии, что она будет стоять в одном ряду с негируемыми термами  $A, \text{non-}A$ , неся в себе идею самоотрицания двух субстанциально различных областей. Иными словами, третье данное обязано быть мыслительным основанием взаимной автонегативности термов, аргументом этой интеракции, посредником при ее проведении.

Если же негация сосредоточивается на связи между дизъюнктивными термами, то упраздняется наличие взаимоисключительности как таковой: ( $A \vee \text{non-}A$ ) → ( $A \& \text{non-}A$ ). В этом случае появляется сложная ценность, объединяющая в себе противоположные значения. Троичность, вытесняющая из сознания двоичность, предполагает

обретение нового через вычитание имевшихся признаков, но не через их сложение. Такое отделение различительных черт от их носителей представляет собой аналитическую операцию. Добывание составной ценности, разумеется, синтетично по своей природе<sup>7</sup>.

Нигилизм историзованного мышления с неизбежностью вытекает из того, что оно сталкивается с широчайшим универсализмом ритуала, охватывающем жизнь и смерть, культуру и природу, микрокосм и макрокосм, труд и отдых и т.д. Преодолеть эту обрядовую всезначимость нельзя иначе, как в разрушении ее логического каркаса.

Диалектика историзма заключена среди прочего в том, что семиотически он зарождается в недрах мифоритуальности (во взаимодействии слова и дела), но что логически он не дает никакой возможности для возвращения в отбрасываемое им прошлое<sup>8</sup>. Ритуал остается существовать в истории как символическая, но не как логическая ценность. Карнавал, инсценируемый до сих пор по традиции в католических странах, релевантен как знак общинной солидарности, но вовсе не как проявление коллективного разума. Обрядность пронизывает собой социальное поведение, упорядочивает совместимость индивидуальных тел в виде равно знаковых. Но в своем операционально-ментальном развертывании история бескомпромиссно выводит эпохальные инновации из отказа от уже бывших. Социальность консервативна, доксальна – она сопротивляется динамизму логосферы, в конце концов всякий раз уступая ему, потому что отрицание универсального более универсально, чем утверждение такового (негация всего включает в себя и автонегацию, возвышаясь тем самым над панаффирмативностью, которая не допускает рефлексивной добавки). Вместе с тем история, несмотря на логическую поступательность, не в состоянии избавиться от своего материала – от знаков и (арбитрарно) подразумеваемых ими реалий. В порыве к новому история лишь периодически меняет соотношение тех и других, то семиотизируя социофизическую среду, то овеществляя и отелесняя знаковую. Здесь ритуализованная социальность берет реванш у той безвозвратной линейной темпоральности, которая характеризует переходы от предшествующих логических доминант культуры к последующим. Совершая логический шаг вперед, история делает два семиотических шага назад. Так, эпоха декаданса и символизма, преодолевая позитивизм второй половины XIX в., отклоняя его установку на стираемость разницы между референтом и знаком в пользу первого из них, воспроизводит романтическое представление о «читаемости», текстовости мира. Но по логическому содержанию символистское культуротворчество вовсе не совпадает с романтическим уже потому хотя бы, что авторы рубежа XIX–XX вв. стремились открыть всевязность явленного, тогда как их предшественники – его внутреннюю противоречивость, несамостоятельность<sup>9</sup>. Семиология недостаточна для того, чтобы вполне адекватно смоделировать диахронию.

2.2. Итак, история водружает на место диады сразу и триаду, и монаду. Это преобразование находит воплощение в первую очередь в троичном членении исторического времени (прошлое-настоящее-будущее) при том, что командное положение в темпоральном распорядке завоевывает себе, как правило, современность. Однако на первенство могут претендовать и минувшее (в застывающих,

<sup>7</sup> Разрабатывая свою логику неисключенного третьего, П.А.Флоренский не заметил, что дуальность может быть отрицаема дуально же, – он интересовался только синтетическим преодолением двоичной логики (ср.: Павел Флоренский, Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. – М., 1914. – 15 с.).

<sup>8</sup> К логике истории см. подробно: Смирнов И.П. Мегаистория. К исторической типологии культуры. – М., 2000.

<sup>9</sup> Ср.: Смирнов И.П. Художественный смысл и эволюция поэтических систем. – М., 1977. – 27 с.

традиционно настроенных обществах), и грядущее (в обществах, чреватых революционными потрясениями). Столкновение единичности и троичности не предвещает непреложно, куда соскользнет доминантность на диахронической оси. Этим же конфликтом обуславливается распространение таких историсофских доктрин, которые моделируют свой предмет как исчерпываемый некоей триадой, как трехсоставную единичность. Учение Иоахима Флорского (XII в.) о царствах Отца, Сына и Святого Духа (т.е. монашеского братства) получило в западноевропейской мысли широчайший отклик<sup>10</sup>, звучащий и в «Новой науке» (1725) Вико (он видел в истории повторяющиеся переходы от века богов к векам героев и затем гражданского правления), и у Конта (в диахронической гносеологии которого религию сменяет философия, а та – позитивное научное знание), и у многих других философов. На Руси идея триединства социокультурного развития была сформулирована в XVI в. Филофеем, убежденным в том, что после падения первого и второго Рима мировой центр окончательно переместился в Москву<sup>11</sup>.

На самом деле диалектика единичности и троичности такова, что она порождает плюралистическую историю, гораздо более многоликую, чем та, которая представлялась умозрению Иоахима Флорского и иже с ним. Напряжение между триадологичностью и монадологичностью, характеризующее мировосприятие исторического человека, существует не само по себе, но в негативной опрокинутости на диадологичность ритуала. Чтобы избежать двучленной противопоставленности обрядовой социокультуре, простейшего выбора между тем, что отрицается и что утверждается вместо этого, история вынуждена постоянно втягиваться в самоотрицание. Оно задается самим триединством, развязывающим преобразовательно-историческую энергию. Ибо Другое здесь имманентно данному вне зависимости от того, что считать первым и что вторым: отрицание ли термов, дающее открытую позицию для третьего элемента, или отрицание дизъюнкции, из которой вытекает синтезирующее смыслообразование. Как *negatio negationis* история на всяком этапе выступает завершаемой, что влечет за собой главенство современности над прошлым и будущим, пусть и относительное, и что побуждает исследователей строить финалистские теории социокультурной диахронии. С другой стороны, самоотрицание имеет то свойство, что оно ставит себя под сомнение, опровергает процедуру опровергаемости. История поэтому не только *regressus ad infinitum*, но и преодоление нигилизма, поиск позитивных выводов и выходов из него, накопление положительных знаний и ценностей, происходящее в линейной прогрессии. Перед самоотрицанием фундамирующего историю триединства открыта возможность быть возобновляемым, продолжаемым. Отсюда идея «вечного» историзма, тянущаяся от «Новой науки» Вико к философам первой половины XX в. – таким, например, как Карл Ясперс и Джованни Джентиле. Замечательная оригинальность Гегеля заключалась в том, что он совместил финалистский взгляд на историю (которая должна закончиться в его философии – на христианский манер – торжеством Абсолютного Духа) с концепцией «снимаемой», но не исчезающей в диахроническом процессе и потому возвращающейся негативности.

Еще только становящийся в толще мифоритуальности историзм не в состоянии осознать себя, прозреть свою большую судьбу – он проявляет себя как «слепая сила», как власть, которая тем менее принадлежит трансцендентальному субъекту, чем

<sup>10</sup> См. также: Ernst Bloch. *Das Prinzip Hoffnung* (1938–1947), Bd. 2. – Frankfurt am Main, 1959. – 590 ff.

<sup>11</sup> По-видимому, Филофей находился под влиянием Иоахима Флорского, коль скоро он был особенно озабочен тем, чтобы добиться чистоты монашеских нравов в проповедовавшемся им третьем и вечном Риме.

более она трансцендентна всякой субъектности, чем она абсолютнее. Фратриальный строй ранних обществ уступает место теоморфному единоначалию. Моноцентрическое правление обычно династично, индивидуализуя тем самым репродуцируемость обряда в качестве привилегии власть придержащих (чем объясняется последующая повышенная ритуальность в поведении элит). Само исходное историческое общество организуется по трехсоставному принципу (согласно известным трудам Жоржа Дюмезиля, индоевропейский социум был разбит на классы воинов, жрецов и земледельцев). На ступень авторефлексии эволюционирующая социокультура восходит вместе с возникновением христианства – самой историзованной из всех «осевых религий», делающей триединство (Отца, Сына и Святого Духа) сразу и вероисповедальным догматом, и предметом рационализованного постижения. На первых же страницах трактата «De Trinitate» (законченного после 416 г.) Бл. Августин заводит речь о Боге как неизменяющемся Творце временного и преходящего. Учение ап. Павла о кенозисе (из «Послания Филиппийцам») интерпретируется Августином так, что принятие на себя Христом образа раба оказывается историческим переходом от всегдашнего и идеального сыновства к зримому Богоявлению, доступному для тварного восприятия (чем, собственно, и мотивируется право философии на решение религиозных проблем). Христианская Троица обожествляет самое историзм, увековечивает его в качестве устремленного к сугубо духовному бытию, к достижению небесного Иерусалима. Христианство – ретроактивная инновация, отменяющая первогосударственный культ солярного (и вообще напрямую связанного с заповедностью) правителя. Оно не приемлет космические ритуалы, ибо космос христианства – история. Начало после начала – ошутимо, бросает вызов уму, требует постижения. От Оригена (первая половина III в.) до высокой схоластики христианская философия была сконцентрирована на том, что она называла первопричиной. Повторяясь, новизна становится властью над (старой) властью и по этой причине требует от субъекта трансцендентальности, саморазвития, господства над тем, чем он являлся прежде, т.е. рационализованного углубления в себя (что подчеркивал Кант в «Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte», 1786). Эта рационализация субъектного не означает, однако, что история имеет какую-либо разумную цель, кроме самоцели. Речь идет только об усилении авторефлексивности у исторического человека. Архаика испытывает страх перед так называемыми «заложными покойниками» – теми, кто умер преждевременно (см. подробно: Д.К.Зеленин «Очерки русской мифологии. Вып.1. Умершие неестественной смертью и русалки», Петроград 1916). Биполярное ритуалистическое сознание не хотело мириться с «фигурой третьего» – с существом, которое еще могло бы жить, но уже принадлежит к загробному царству. «Заложники» блуждают среди живых и опасны для них. Христианство, напротив, сакрализует подобное существо – распятого Бога, раньше срока покинувшего тварный мир в предверии своего возвращения сюда во Втором пришествии. Этому обожествлению «заложного покойника» (в высшей степени историчного в качестве того, кто не избыл время) предшествовал некий промежуточный статус, каковой мертвое-живое получило, например, в языческом Риме, где лицо, объявляемое вне закона (оно было исследовано Агамбеном), одновременно могло быть и убитым первым встречным, и освящалось, что сохранило след в применявшемся к нему понятии «homo sacer»<sup>12</sup>. Христианство переворачивает жертвенность полностью, отдавая на заклятие не человека, а Бога и предсказывая тем самым гегелевско-ницшевский тезис «Gott ist tot». Добровольно идущий на

<sup>12</sup> Giorgio Agamben, Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben (1995), übers. von H. Thüring, Frankfurt am Main 2002.

крестную муку Христос легитимирует любой последующий автонегативный шаг социокультурной истории. Незастылое (живущее не по «закону», а по «благодати», как сформулировал ап. Павел) христианское общество стало тем регулятивным центром, откуда вершился и вершится до сих пор мировой диахронический процесс. В гностической ереси христианская универсализация динамизма пришла к своему негативному максимуму – к вере в то, что сей мир отрицаем не последовательно, а единовременно, не там и потом, а здесь и сейчас. Парусия мыслится каноническим христианством в виде сугубо семиотического события: как происходящее на Страшном суде обозначивание тел – праведных и грешных. Коль скоро Христос-вседержитель в своей окончательной сущности – это семиотическая инстанция, вера в него не противоречит тому, что история идет собственным логическим путем, набирая и «снимая» негативизм. От христианского наследия не смогли освободиться ни Маркс (с его сотериологическим пафосом), ни Ницше (ставивший истории цель за пределом гуманного), ни Батай (чья философия траты кенотична по своему содержанию). В отличие от христианской доктрины, сформировавшейся в апостольских посланиях и на Вселенских соборах, гностицизм еретичен в том смысле, что отклоняет вероятность установить истинный «символический порядок» в социофизической реальности. Осуждение прошлого зачеркивает здесь демиургический акт. Если генезис не воспроизводим, история захлебывается.

2.3. Обрядовый дуализм сказывался, помимо прочего, и в том, что густая сеть табу охватывала собой самые разные стороны жизни архаического человека, чьи действия поэтому не были нейтральными – они имели либо сакральный, либо антисакральный (если табу нарушалось) характер. То, что разрешалось, стояло в зависимости от того, что было табуированным, соотносясь тем самым со священным. Ломка биполярной системы ценностей создала нейтральную аксиологическую зону профанной жизни. Это «ничейное» социокультурное пространство, не заполненное ни священным, ни кощунственным, стало тем местом, где обмен лишился идеологической нагрузки, коль скоро именно здесь была опустошена чрезмерно высокая значимость оппозитивности. Трансакциональность охватила профанно разное, выступив, прежде всего, в форме торгового обмена, повлекшего за собой становление межрегиональных рынков. Другим важнейшим следствием, вытекавшим из обытовления обмена, была десакрализация искусства (бросающаяся в глаза уже в древнеегипетских скульптурных изображениях людей обыденного труда – прачки, гончара, писца и т.п.). Эстетический артефакт утратил (хотя бы отчасти) то, что Бенъямин называл «аурой», задолго до того, как сделался механически копируемым (в фото- и кинематографии). Художественное творчество сместилось оттуда, где оно выражало собой зачинательную мощь нуминозного, туда, где производитель вступал в непосредственный контакт с потребителем. Трудно переоценить те дальнейшие результаты, которые имело это коррелирование рынка и креативности (поначалу эстетической). Ибо их пересечение эмансипировало частное предпринимательство, промышленную инициативу. Капиталист, коллекционирующий произведения искусства, вряд ли подозревает, что он тем самым занят подтверждением той глубинной взаимозависимости, которая связала в один узел экономический обмен с эстетикой<sup>13</sup>. Будучи плацдармом такой творческой активности, которая одновременно и самоценна, и утилитарно ориентирована (представляя собой как *poiesis*, так и *praxis*), профанное претендует на то, чтобы подчинить себе историю, множится, проводит экспансионистскую политику. Категориальная констелляция, в которой

<sup>13</sup> К проблеме промышленного предпринимательства и спроса на эксклюзивные товары ср.: Werner Sombart, *Luxus und Kapitalismus*, München, Leipzig 1913.



вместе с сакральным и антисакральным выступает также профанное, требует от общества преобразований, касающихся системы табу. Она уступает свою позицию правовой системе, которая определяет, кроме того, что считать неприкосновенными святынями, также границы дозволенного и недозволенного на уровне частных начинаний.

Наряду с допущением в социальный обиход профанного, далекодействующим завоеванием истории, без которого она не обходится на всем своем протяжении, было изобретение идеального. Эта область результирует в себе внутреннее напряжение в триединстве, предполагающем присутствие как того и другого, так и ни того, ни другого. Наличие третьего термина, подавляющего дифференциацию крайних терминов через их отрицание, создает такую ситуацию, в которой непосредственное восприятие оказывается недостаточным для различения любой пары явлений. Чтобы идентифицировать феномены, нужно учесть, что они деидентифицируемы. Дифференциатор бытия незрим, неопределенен. И в то же время именно он и есть Архимедов рычаг истории – то третье, которое дано только ей. Мифоритуальная известность всего вытесняется убеждением, что есть еще не известное, – к чему бы ни прилагалось историзованное познание, оно отправляется от неопределенности и направляется в будущее. Идеальное бытует в силу того, что оно отсутствует для органов чувств. Оно добывается по мере отвлечения субъекта от физических признаков обстающей его реальности. Однако в своей монадологичности историческое сознание стремится и суммировать эти признаки. Идеальное сразу негативно и конструктивно. Явленный мир деидентифицируется, дабы за феноменальностью могла быть обнаружена ноуменальность – платоновские эйдосы, энтелехия Аристотеля, врожденные идеи Декарта, *mathesis universalis* Гуссерля и т.п. Идеально в итоге диалектическое наличие физических признаков в абстрактном, спекулятивном, как сказал бы Кант, умственном пространстве. Маркеры реалий складываются в парадигмы, содержащие в себе негативный заряд. Парадигматические образы мира поэтому принципиально нестабильны, текучи; их формирование протекает в условиях, когда всякий синтез (верно, что и то, и другое) подтачивается антисинтезом (верно, что ни то, ни другое). Созидательным заключением отсюда становится полидискурсивная, гетеропарадигматическая организация логосферы, в которой разгорается «спор факультетов». Картина мира множится, разнообразится за счет того, что у любого синтеза есть обратная, негативная сторона, предоставляющая возможность для развертывания какой-то инодискурсивной практики (допустим, научной, отдифференцированной от сугубо религиозной). В то же время эта негативность приводит в движение и интрадискурсивный порядок, преобразуемый в дискурсивной самокритике, в смене подходов к тому предмету, с которым имеет дело та или иная большая мыслительная парадигма.

3.1. Нельзя не согласиться с Эдвардом Саидом в том, что начинательность – это «производство дифференциаций»<sup>14</sup>. Но если так, то секундарный генезис, историзующий сознание и поведение, отличает начинательность от самой себя. В ней проступает, стало быть, конечность (самой истории, что отчетливо манифестировал раннехристианский эсхатологизм). Отдифференцированные от себя исторические инициативы обречены на поражение, чреватые неудачей, обнадеживающе-безнадежны, как заметил Поль Рикёр<sup>15</sup>. Они возобновляются, потому что самоотчужденное появление имплицитно не только финитность предпринятого, но и его присутствие

<sup>14</sup> Edward W. Said. *Beginnings. Intention and Method*. New York 1975, XIII.

<sup>15</sup> Цит по: Paul Ricœur, *Geschichte und Wahrheit (Histoire et Vérité)*, Paris 1955), übers. von R. Leick, München, 1974, 63.

за собственным пределом, предполагает еще одно, следующее появление. Будущее принадлежит и не принадлежит современности в историческом времени. Настоящее старается всеми силами увековечить себя в грядущем, имея определенное право на него и вместе с тем испытывая страх по поводу сменности, беглости начал. Настоящее зиждется на обещании, которое есть не что иное, как неполное владение темпоральностью. Прошлое то и дело преобразуется под влиянием нестабильных установок текущего момента, получает то один, то другой облик в зависимости от того, какая идеологическая оптика наведена на него из современности. Будущее же нельзя обуздать. Оно планируемо только на коротких исторических отрезках. Homo historicus подчинен специфическому желанию утвердиться в Другом, т. е. посредством сразу и самосохранения, и самоотрицания (если Спиноза абсолютизировал первое, то Руссо боролся с всевластием второго, а Гегель свел воедино оба полюса в понятии «Anerkennung»).

Какова продолжительность вторых начал? Исторический проект, эсхатологически упраздняющий себя уже в своем христианском истоке и все же пока ни в какую не завершаемый, самоценен постольку, поскольку предельно-в-себе, автотеличен, имманентно смертен и возрождает. По ту сторону истории нет смысла, исчерпываемого в своем самостановлении (еще раз: и «достоория» – история). История ставит человеку всё новые и новые задачи, которые ею же, историей, и являются. И если история вполне обладает смыслом, являясь им, то она когда-то должна будет подытожиться, ничего не оставив взамен себя.

Можно сказать и так: смыслом, т.е. дифференцирующей мощью, наделено только начало, которое тем сильнее идейно, чем оно все более и более становится автодифференцируемым в течение истории. В чем же этот смысл?

3.2. Двутелесная тварь, настроенная на самозамену, не может не испытывать тем самым океанической потенции, не распространять свою власть над собой на макрокосм. Власть, имманентная субъекту, не ведает того, что ей не подчинялось бы. Под формальным углом зрения начать – значит: утвердить Другое, чем данное. В смысловом плане этим Другим оказывается для человека универсум в его целом, со всеми его пространственно-временными и прочими параметрами. В человеческой деятельности начало стремится быть генерализованным, перекраивать сущее как таковое. И первичный, и вторичный генезис социокультуры метафизичен. Начало дифференцирует бытие и инобытие – неважно, в какую форму выльется последнее, конституируясь то в сопринадлежности потомков миру предков, то в жизни ради будущего, которое, в свою очередь, может быть и панхронной областью, где совершается посмертное воздаяние, и обмирщенным временем, куда нацелены творческие планы, вынашиваемые здесь и сейчас как будто вполне прагматично. Парадокс самовластного субъекта в том, что ему приходится быть не только отправителем, но и получателем, объектом власти. Трансцендируя эмпирическое, такой субъект в роли объекта представляет себя попавшим под господство неких трансцендентных сил. По Платону («Федр»), толчок к креативному действию посылается человеку из запредельности при том, что одухотворение, как говорится в «Федоне», служит «основанием всех вещей». В истории, следующей из секундарного генезиса, право на мирообъемлющую инициативу обретает индивидуум, который претендует на то, чтобы придать инновативность тому, что было начато родом homo. Гений узурпирует общечеловеческую потенцию. Индивидуальный авторитет метафизичен, заpredелен в том отношении, что развертывает в мироустройство свою личную психику – хоть сколько-нибудь да иную, чем у остальных смертных. У гения имеются сторонники и подражатели по той причине, что созидаемое им, несмотря

на специфичность, все же макрокосмично, так что оно остается антропологической ценностью. Душевное соблазняет, обращиваясь духовным.

Homo historicus, соприкасающийся с концами уже в началах, не заинтересован в том, чтобы помыслить генезис адекватно, всерьез исследовать его. В истории целеположение преобладает над осознанием того, какова его прелюдия, что возвел в принцип своей влиятельной историографии Якоб Буркхардт<sup>16</sup>. Постмодернизм довел эту тенденцию до логического максимума, объявив генезис сферой неопределенности («бесследности») и отказавшись употреблять понятие оригинальности. Вместе с этим – закономерным образом – подверглось опустошению и антропологическое содержание социокультурной активности. Нынешний постпостмодернизм рванулся еще дальше, вовсе забыв тоску по прошлому, мыслимому теперь безвозвратно руинированным<sup>17</sup>. Эти идейные стратегии недостоверны, ибо не обоснованы. Если мы хотим думать аргументированно, мы обязаны углубляться в начала, которые суть termini a quo нашего сознания.

---

<sup>16</sup> Он писал: «Überall im Studium mag man mit den Anfängen beginnen, nur bei der Geschichte nicht» (Jacob Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen (1868–1871), Stuttgart 1969, 7).

<sup>17</sup> См. подробно: Смирнов И.П. Общество без ностальгии // Критическая масса. – 2005. – №1. – С.77–82.