

**Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего образования
«РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ»**

Олейников А.А., Кобылин И.И.

**Проблема соотношения прошлого и настоящего в
современных теориях исторического и социального
времени**

Москва 2019

Аннотация. Нынешние теоретики истории находят весьма продуктивной нелинейную историческую модель времени, одним из вариантов которой служит концепция «современности несовременного», сформулированная впервые Э. Блохом и развитая потом в работах Р. Козеллека. Преимущества этой модели состоят в следующем: (1) она помогает убедиться в политической и культурной природе различия между прошлым и настоящим; (2) позволяет не отождествлять настоящее время с современностью, но понимать современность как дизъюнктивное единство различных исторических времен и темпоральных режимов.

Олейников А.А., старший научный сотрудник научно-исследовательской лаборатории историко-культурных исследований ШАГИ ИОН Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ

Кобылин И.И., старший научный сотрудник научно-исследовательской лаборатории историко-культурных исследований ШАГИ ИОН Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ

Данная работа подготовлена на основе материалов научно-исследовательской работы, выполненной в соответствии с Государственным заданием РАНХиГС при Президенте Российской Федерации на 2018 год

СОДЕРЖАНИЕ

1 ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ ПРОШЛОГО И НАСТОЯЩЕГО В СОВРЕМЕННОЙ ТЕОРИИ ИСТОРИИ	4
1.1 «Практический поворот» исторической теории	4
1.2 Историки и время	6
1.3 Множественная темпоральность	15
2 «СОВЕТСКОЕ ВРЕМЯ» И РОЖДЕНИЕ НОВЫХ РЕЖИМОВ ТЕМПОРАЛЬНОСТИ (КОНЕЦ 80-х – НАЧАЛО 90-х ГГ.)	30
2.1 Официальный исторический нарратив: темпоральная гетерогенность за фасадом единства	30
2.2 Время перестройки/перестройка времени: советский (недо)постмодернизм и множественная темпоральность	35
2.3 Двойное ускорение: акселерационизм по-советски	41
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	47
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ	49

1 Проблема соотношения прошлого и настоящего в современной теории истории

1.1 «Практический поворот» исторической теории

На протяжении долгого времени теоретизирование истории проходило в двух основных формах: в форме т.н. «спекулятивной» философии истории, направленной на рассмотрение исторической реальности как таковой, и в форме критической философии истории, предметом которой выступает объективное знание об этой реальности и условия его возможности. Это различие, впервые отчетливо зафиксированное во влиятельной работе Уильяма Уолша «Введение в философию историю» (1957), было произведено специально для того, чтобы дискредитировать в глазах образованной публики традицию спекулятивной философии истории, представленную, в первую очередь, работами Г.В.Ф. Гегеля, К. Маркса, О. Шпенглера, А. Тойнби, как несоответствующую задачам научного познания и предосудительную, с точки зрения содержащихся в ней моральных и политических притязаний. Аналогичная, но при этом гораздо более беспощадная, критика этой традиции прозвучала в известной работе Карла Поппера «Нищета историцизма», вышедшей в том же 1957 году.

Однако, начиная с 1970-х годов ситуация в области теории истории претерпевает серьезные изменения. Ряд видных мыслителей берутся оспаривать существование жесткой границы между «спекулятивной» и «критической» философией истории. Аргументы, которые они при этом приводят, можно разделить на три вида. Во-первых, те, кто высказывается за упразднение всякой «метафизики истории» и за подчинение критической философии истории изучению процедур верификации исторического знания, игнорируют то немаловажное обстоятельство, что ключевые понятия исторической дисциплины (такие, например, как собственно «история», «событие», «факт», «эпоха» и т.п.) несут не только одно значение, но нагружены множеством значений, связанных с представлениями историка о природе той реальности, которую он изучает. Видный американский теоретик истории Хейден Уайт в своей самой известной работе «Метаистория» (1973) сформулировал этот аргумент, заявив, что не бывает серьезной работы по истории, которая в то же время не была бы работой по философии истории. Во-вторых, проведение жесткой границы между спекулятивной и критической философией истории неоправданно в случае таких известных исторических мыслителей, как Эрнст Трёльч, Ханс-Георг Гадамер, Вальтер Беньямин, полагавших, что только то знание о прошлом имеет действительную ценность, которое помогает людям ориентироваться в их собственном настоящем. В-

третьих, традиция спекулятивной философии истории в строгом смысле не является сколько-нибудь целостной и когерентной. Те задачи, которые ставил перед философией истории Гегель, совершенно не сопоставимы с философской программой Шпенглера, не говоря уже об Аврелии Августине, которого обычно считают основателем этой традиции. Иными словами, различие между спекулятивной и критической философией истории не может считаться нормативным, но является продуктом исторической культуры середины XX века.

На рубеже тысячелетий эта культура переживает существенные изменения, вызванная причинами как, условно говоря, «внутреннего», так и «внешнего» свойства. Под «внутренними» причинами мы подразумеваем проблематизацию таких фундаментальных элементов академического исторического знания, как истина, свидетельство, значение, объективность, произошедшую в результате т.н. лингвистического поворота, который, по выражению, американской исследовательницы Габриэль Спигел, оказался «семиотическим вызовом» историографии. Под «внешними» причинами мы имеем в виду политические события конца 1980-х-начала 1990-х годов, приведшие к распаду Советского Союза, упразднению зависимых от него режимов в странах Восточной Европы и концу того мирового порядка, который установился в международных отношениях после окончания Второй мировой войны. Следствием этих политических изменений стала эмансипация коллективной памяти множества социальных групп и сообществ, которая прежде не находила выражения в национальных исторических нарративах или попросту была репрессирована государством. Травматический характер этой памяти создавал эффект присутствия прошлого в настоящем, не всегда желательного для властей, что также вынуждало пересмотреть базовые элементы исторического знания, упомянутые выше.

В 2013 г. в Генте прошла учредительная конференция Международного сообщества по теории истории (International Network for Theory of History, INTN), которое на сегодняшний день является самой представительной организацией, объединяющей философов и теоретиков истории со всего мира. Многие исследователи, выступавшие на ней, отмечали, произошедшую за последние тридцать лет демократизацию исторической профессии, нашедшую свое выражение в появлении новых предметных областей исторического знания (таких, например, как устная история и публичная история), и проявившуюся также в возросшей склонности теоретиков истории укоренять историческое знание в структурах повседневного опыта, и в частности, в опыте переживания времени. Так, голландский интеллектуальный историк Рик Петерс заявил о том, что сегодня историческая теория переживает «практический поворот», выводящий на передний план

проблему исторического опыта, который он предложил понимать шире, чем это предлагал делать его прославленный коллега по Гронингенскому университету Франк Анкерсмит – не только в качестве травматического переживания отчуждения от прежней идентичности, из которого возникает прошлое как объект исторического изучения, но также в качестве необходимой составляющей деятельности историка, включающей в себя и «менее болезненные» процедуры знакомства с современной культурой и искусством, благодаря которым люди получают первоначальные представления о времени, в котором они живут. Другой голландский историк, Херман Пауль разрабатывает собственную концепцию «отношений с прошлым» (*relations to the past*), в которой он специально подчеркивает, что помимо познавательных отношений историк выстраивает с предметом своего интереса также политические, моральные и эстетические отношения. Иными словами, прошлое никогда не дается историку в «готовом виде» (т.е. в виде подлежащих для изучения документов и исторических артефактов), но всегда возникает в результате разнообразных процедур выделения и отличения его от настоящего.

1.2 Историки и время

Как показывает в своей недавней работе видный теоретик историографии из Нидерландов Крис Лоренц [1], историки всегда признали, что время имеет важное значение для историографии. Многие даже просто отождествляли время с историей. В своей «Апологии истории» Марк Блок называл историю «наукой о людях во времени» [2] (С. 23,19). Аналогичным образом, Жак Ле Гофф называет время «основным материалом» историков [3], а Жюль Мишеле в третьем томе «Истории Французской революции» (1847) описал связь между временем и историей словами «история – это время». Профессиональные историки гордятся своим умением правильно датировать исторические события и объекты – навыками, которые отличают их, как они утверждали, от «философов», «романистов» и других «любителей» истории. «Анахронизм» почти официально считается едва ли не самым серьезным из грехов историка.

При этом нельзя сказать, что историки воспринимали время только в связи с задачами хронологии. Некоторые известные историки, такие как Фернан Бродель и Рейнхарт Козеллек, также признали важность различия между временными шкалами и ритмами. Однако лишь немногие историки исследовали тему исторического времени сколько-нибудь глубоко. Симптоматическим является и то обстоятельство, что время отсутствует даже в качестве отдельной статьи в знаменитом «Словаре исторических понятий» (*Geschichtliche Grundbegriffe*), вышедшем под редакцией Бруннера, Конце и

Козеллека в 1972-1997 годах.

С 1990-х годов многие историки и философы все чаще обращают свое внимание на природу исторического времени. Вслед за Козеллеком несколько историков, в частности Луциан Хельшер, Франсуа Артог, Петер Фрицше, Константин Фазолт, Захари Шиффман, Ахим Ландвер, Жак Ле Гофф и Бербер Бевернаж – начали историзацию концепций времени, которые ранее считались само собой разумеющимися. В философии истории отношения между прошлым и настоящим также недавно заняли центральное место в дебатах о «присутствии», «расстоянии», «травме» и «историческом опыте».

Независимо от них теоретики *postcolonial studies* и антропологи стали проявлять огромный интерес ко времени, деконструируя «время истории» как специфически «западное» время, и привязывая, таким образом, время к пространству. За последние двадцать пять лет на академической сцене стали заметны и т.н. «глобальные» историки, критикующие господствующую модель истории за ориентацию на европейское национальное государство.

Другой подход к предмету исторического времени возник в дискуссиях вокруг геологического блока времени после промышленной революции, который предлагается называть «антропоценом», поскольку человеческий вид превратился в геологического актора, благодаря возникшим антропогенным изменениям климата. Хотя эти дискуссии начались с дебатов по вопросам окружающей среды, а затем были подхвачены так называемыми «постчеловеческими» гуманитарными науками, они оказали влияние и на историю, затронув фундаментальные предпосылки концепции историзма (в частности, различие между культурой и природой и преемственность между прошлым, настоящим и будущим).

Временные различия варьируются в зависимости от религиозного, юридического, экономического, экологического и контекста, в котором это различие делается. Например, на современном Западе юридическое время функционирует иначе, чем историческое время, – достаточно вспомнить о сроке давности, который ограничивает действие закона, – и оба они, в свою очередь, отличаются от экономического времени и религиозного. Поэтому время и периодизация имеют смысл только во множественном числе. Поскольку известная идея, что период заимствует свою целостность из «духа времени» (*Zeitgeist*), мыслимого как доминирующая «идея», была отвергнута академическими историками, теперь они обычно понимают время и периодизацию во множественном числе. Убежденность Леопольда фон Ранке в существовании одной всеобъемлющей последовательности во времени, обеспечивающей единую основу для всех временных периодов, определенно

перестала быть актуальной.

Часто утверждалось, что культуры также имеют разные доминирующие ориентации во времени, и что подъем и падение «модерности» имеет решающее значение в этом отношении. Традиционные культуры обычно характеризуются доминирующей ориентацией на прошлое, а «современные» культуры – ориентацией на будущее. При этом культуры эпохи т.н. «постмодерна» обычно характеризуются преимущественной ориентацией на настоящее. Так, Франсуа Артог, опираясь на Козеллека, сформулировал тезис о том, что западное мышление об истории в основном характеризуется сменой трех «режимов историчности» – начиная с доминирующей ориентации на прошлое, существовавшей до Французской революции, которую сменила возникшая в то же время доминирующая ориентация на будущее, сменившееся в 1980-х годы доминирующей ориентацией на настоящее, которое сохраняется и поныне. Однако, как изменились эти временные ориентации, сменяют ли они друг друга совершенно или сосуществуют и взаимодействуют друг с другом, – эти вопросы редко обсуждались сколько-нибудь глубоко. При этом, конечно, мало кто спорит с тем, что доминировавшая в эпоху модерна идея прогресса утратила свою убедительность в последние несколько десятилетий.

Тот же недостаток глубокой аналитической проработки относится к тезису, высказанному в свое время Козеллеком и повторенному затем Артогом, а совсем недавно – Хартмутом Розой (2015), что с началом «модерности» исторический процесс характеризуется экспоненциально увеличивающимся ускорением – хотя эта идея была на слуху, начиная, как минимум, с 1800 года [4]. Этот недостаток является тем более разительным на фоне возросшего интереса к идеям Козеллека. Козеллек в известной работе «Слои времени» (2000) подчеркивает, что из-за «ускорения», основанного на усилении дифференциации, особенно после промышленной революции, последовательные периоды истории человечества становятся все чаще короче и даже называет это замечание «трюизмом» (S. 90), поскольку существование возрастающего ускорения в истории как «мотора» современности представлялось ему очевидным [5].

Работы Козеллека о «слоях времени», равно как и его периодизация истории, основанная на идее «ускорения», а также концепция «современности несовременного» отмечены рудиментарным европоцентризмом, который представляет собой «хроноцентризм», предполагающий, что время Запада является самым продвинутым временем и по сути мерой всех «незападных» времен. Также теория «временных слоев» Козеллека обнаруживает фундаментальную телеологичность, поскольку неявно позиционирует «историю Запада» как модель и телос для «остального» мира. Теория

Козеллека разделяет эти особенности со всеми другими теориями «современности несовременного».

Идеи Козеллека об увеличении ускорения являются основой еще одной очень влиятельной теории «нашего нынешнего времени». Речь идет о тезисе, сформулированном Франсуа Артогом, Хансом-Ульрихом Гумбрехтом и Хартмутом Розой, который состоит в том, что с 1980-х годов «мы» («люди Запада») имеем дело с «расширяющимся настоящим». Это настоящее характеризуется как широкое, потому что оно поглощает и свое прошлое, и его будущее. И непрерывная самоисторификация (указание на «вот этот исторический момент», архивизация, музеификация, меморализация) и непрерывное предсказывание будущего (через прогнозы, опросы и т.д.) относятся к современному способу бытия во времени. Поэтому, несмотря на непревзойденную скорость перемен, настоящее все больше ощущается как «остановка в гонке». «Широкое настоящее» – это преимущество «постистория», в которой люди модерна потеряли уверенность в том, что будущее может быть устроено политическими средствами. Для Гумбрехта и Артога всепоглощающие цифровые хранилища и архивы символизируют состояние «презентизма», которое сводится к тому, что Ницше критиковал как «вред», которую может нанести история жизни. В глазах Гумбрехта предупреждение Ницше о парализующем влиянии «неспособности забыть» на способность людей к действию стало реальностью, поскольку вся цифровая информация становится доступной и, таким образом, «присутствует» в настоящем.

С точки зрения презентизма, ускорение времени также объясняет некоторые культурные особенности последних четырех десятилетий. Это касается взрывного роста музеев, исторических выставок и серии ностальгических ретро-культур, характерных для продолжающегося «бума памяти» и связанных с новыми «индустриями наследия». В условиях «ускоренных перемен» люди просто склонны цепляться за известное прошлое, как ребенок, за своего «плюшевого медведя», по выражению немецкого философа Одо Маркварда. Как бы то ни было, но очевидно, что бум памяти, начавшийся в 1980-х годах, идеально соответствует этой точки зрения. Вероятно, не случайно то, что французский историк Пьер Нора, который ввел в оборот знаменитое понятие «места памяти», объясняет наступление «века коммеморации» реакцией на ускорение времени и кризис национальной истории.

Философы истории часто отмечали, что академическая историография очень хорошо отвечает идеям модернизма и прогресса. Как ни парадоксально, на первый взгляд, научная история процветает в интеллектуальной среде, которая подчеркивает постоянное появление нового и «замещение» прошлого движением к более совершенному будущему. Козеллек

предложил такое объяснение этому парадоксу: современное историческое сознание и история как академическая дисциплина возникли между 1750 и 1850 годами – в период так называемого «седлового времени» (Sattelzeit) – когда социальные и технологические инновации и вера в принципиальную новизну будущего создали новый «горизонт ожидания», который переставал соотноситься с традиционным «пространством опыта». В представлении людей Нового времени прошлое и будущее все больше и больше отличались от настоящего. Поэтому историзм следует рассматривать как брата-близнеца модернизма. История как дисциплина зависела от «модерного» мировоззрения, в котором «прогресс» постоянно и одновременно производит как новое настоящее, так и старое прошлое – в одном диалектическом движении. Таким образом, вера в прогресс и вера в историю идут рука об руку.

Темпоральная дифференциация между прошлым и настоящим и связанное с ним утверждение о «чуждости» или «инородности» прошлого характеризовало начало современного историописания, согласно Мишелю де Серто. Эти две «историографические операции» позволяли историкам представлять историю как автономную дисциплину со своим собственным объектом – прошлым – которое требовало собственных методов исследования. Таким образом, историки могли использовать идею постоянно возрастающей временной дистанции между прошлым и настоящим в своих интересах. Они делали это, представляя дистанцию во времени как разрыв между прошлым и настоящим, который порождает прошлое как объект знания. Одновременно они представляли эту дистанцию как непереносимое условие для достижения «беспристрастного» и «объективного» знания о прошлом, поскольку прогресс во времени способствует прогрессу в поиске и сообщении истины. Поэтому Гегель и теоретики историзма полагают, что дистанция во времени порождает эпистемологическую «прибавочную стоимость», и что история по своей природе превосходит память. Не только сова Минервы, но и сова Клио вылетают в сумерки.

Исследователи продолжают спорить, когда именно возникло модернистское и прогрессистское мировоззрение, если брать за основу интервал между 1500 и 1800 годами, и были ли оно настолько господствующим, чтобы легитимировать убеждение о существовании модерна в эпохальном смысле, или эта историческая категория стала результатом легитимирующей самое себя «политики периодизации», как утверждает американский медиевист Кэтлин Дэвис. Как уже указывал Козеллек, современная история как период («Neuzeit») одновременно и ретроспективно создает другие периоды – «Средневековье» и «Античность» – и определяет их как собственную предысторию.

Поэтому телеология, присущая исторической периодизации модерна, не является случайной характеристикой, от влияния которой, в конечном счете, можно было бы избавиться путем введения «множественных модернов», или растягивая прошлое далеко назад, как это делает «большая история», но это ее «родимое пятно», сама ее сущность. Поэтому Кэтлин Дэвис была права, утверждая, что (секулярный) модернизм должен был постулировать (религиозное) «Средневековье» в качестве своего зеркального отражения (так же, как модернизм противопоставлял «средневековый феодализм» и «модерный суверенитет» в политической теории).

Учитывая связь между модернизмом и историзмом в целом, а также между ньютоновской и исторической концепцией времени, в особенности, не удивительно, что проблематизация современности, получившее название «постмодернизм», имела важные последствия для исторической дисциплины. Эти последствия можно плодотворно изучать в связи с аналогичными изменениями в политическом и юридическом контексте, произошедшими с 1980-х годов, поскольку все они сигнализируют о фундаментальном изменении опыта восприятия времени. Репарационная политика, практика принесения официальных извинений, учреждение комиссий по установлению истины и историческому примирению, – все эти сюжеты являются производными от растущего понимания того, что прошлое не возникает автоматически, путем постепенного дистанцирования от настоящего. Переломным моментом здесь выступает отмена ограничения судебного преследования за преступления против человечности, поскольку вместе с возникновением новой уникальной темпоральности преступлений против человечности, время перестало проходить: преступник оставался навсегда с его преступлениями. С конца Холодной войны опыт восприятия времени заметно изменился: дистанция, отделяющая нас от прошлого, была сильно оспорена возросшей убежденностью в том, что прошлое постоянно, неотъемлемо присутствует в настоящем как часть нашего повседневного опыта. Возникло убеждение, что дорога в будущее проходит через катастрофы прошлого. Поэтому далеко не случайно, что с 1980-х годов понятия памяти, наследия, поминовения и идентичности приобрели столь большую популярность.

Некоторые профессиональные историки ясно осознали эту тенденцию по отношению к вопросам, касающимся исторической дистанции, и представлению о «естественности» разрыва между прошлым и настоящим. Но недоумение относительно онтологического статуса времени, возникло, конечно, не в XX веке. Оно берет свое начало, по крайней мере, еще в Древней Греции. Линн Хант начинает свою книгу «Измерение времени, составление истории» (2008), цитируя два фундаментальных вопроса о времени,

которые Аристотель ставит в своей Физике: «Во-первых, относится ли время к классу вещей, которые существуют или к тем вещам, которые не существуют? Во-вторых, какова тогда природа времени?» [6]. Многие историки, вероятно, могли бы подумать, что собственный вопрос Хант, «исторично ли время», звучит странно, поскольку, как мы видели раньше, они просто идентифицируют историю со временем и временными изменениями. Более того, большинство считают само собой разумеющимся, что время и временные изменения «реальны».

Большинство историков, по-видимому, полагают, (1) что время однородно, то есть каждая секунда, каждая минута и каждый день одинаковы; (2), что время дискретно – это означает, что каждый момент времени можно рассматривать как точку на прямой; (3) поэтому время является линейным; (4) что время направлено – означает, что оно «течет» без перерыва из будущего, через настоящее в прошлое («шествие времени»); и (5) что время абсолютно, т.е. оно не относится к пространству или к другим системам измерения. Стивен Хокинг в своей «Краткой истории времени» (1988), характеризуя абсолютное время, писал, что Аристотель и Ньютон верили в абсолютное время. То есть, они полагали, что можно однозначно измерить интервал времени между двумя событиями и что это время будет одинаковым, кто бы его не измерял, если они используют исправные часы. Время полностью отделилось от пространства и стало от него независимым. Это то, что большинство людей будет воспринимать впоследствии как здравый смысл.

Благодаря общей теории относительности Эйнштейна, физики знают, что предпосылка абсолютного времени ошибочна, потому что время соотносится с пространственным движением и положением наблюдателя в пространстве. С тех пор физики также знают о том, что время зависит от пространства, и работают с понятием пространства-времени. То, что Ньютон сделал для пространства – доказав вопреки авторитету Аристотеля, что все пространственное движение зависит от позиции наблюдателя, поэтому абсолютного положения в пространстве не существует, – Эйнштейн сделал для времени – доказывая вопреки авторитету Ньютона, что всякое временное движение зависит от положения и движения наблюдателя в пространстве, поэтому абсолютных положений во времени не существует. Однако теория относительности, предполагающая время, связанное с пространством и аналогичное пространству, не побудило большинство историков переосмыслить абсолютное времени истории. Среди прочего, эта задача потребовала бы рассматривать прошлое, настоящее и будущее как одинаково реальные модусы, поскольку расстояние во времени воспринимается в теории общей относительности как расстояние в пространстве, что противоречит укоренившемуся

среди историков здравому смыслу. За теорией относительности в физике все еще не последовала теория относительности исторического времени, хотя постколониальная критика линейного времени в истории может рассматриваться как важный шаг в этом направлении.

Тем не менее после прорывных работ Козеллека появилось несколько очень проникательных исследований относительности исторического времени. Козеллек утверждал, что современное западное понятие исторического времени возникло только в *Sattelzeit*. Оно было непосредственно связано с новой идеей истории как объективной силы и единого процесса – с Историей в качестве *Kollektivsingular* («единичного собирательного понятия») (и, не случайно, конечно, что сама идея единой истории подверглась фрагментации в постмодернистские времена). Время модерной истории было тождественно ньютоновскому времени: пустое, однородное, линейное и направленное. За пределами Запада – в Китае и Японии, например, измерение времени часто было связано с правящими династиями: каждая династия составляла особый уровень времени, и «стратифицированная» хронология такого рода занимало место линейной хронологии, существовавшей на Западе, по крайней мере до тех пор, пока не было принято универсальное время «Гринвича». В мусульманском мире время также не воспринималось как непрерывно развертывающееся, подобно современному времени Запада, а как «прерывистая последовательность моментов». В Коране нет места для безличного времени: каждая судьба человека находится в руках Бога. За пределами Запада время не воспринималось как непрерывное и текущее в одном направлении.

Ученик Козеллека Люциан Хельшер сделал еще один шаг на пути историзации времени, указав на то, что абстрактное и пустое время и пространство, которые воспринимались как нечто само собой разумеющееся многими историками, фактически не существовали до наступления эпохи модерна. Представления о пустом пространстве и пустом времени развивались медленно в течение XV-XVI веков. Для людей, живущих в Средние века в Европе, события и вещи имели конкретную привязку во времени и в пространстве, но у них не было представления о пустом и абстрактном времени и пространстве как таковых. Другими словами, вещи и события имели временные и пространственные аспекты, но абстрактное время и пространство не существовали как тип реальности. Пространственные и временные характеристики передавались прилагательными, а не к существительными.

Для христиан существовало только библейское время, а это означало, что у него было четкое начало (Дни Творения Бога) и фиксированный конец (Судный день). Время

было в основном «заполнено» планом Творения Бога. Не было времени ни до, ни после этого плана: после Судного дня христиан ожидала вечность. Века, как единицы универсального времени, были введены и приняты в Европе только после 1700 года, когда большинство христиан продолжали верить в то, что они живут в седьмой и последний День Творения. Поэтому современное представление о бесконечной истории, выраженное в нашем календаре, которое простирается вперед и назад до бесконечности, не может объясняться секуляризацией христианской идеи истории, как полагал в свое время Карл Лёвит.

Христианская хронология также была подорвана в раннее Новое время новыми представлениями о глобальном пространстве, сложившимися после открытия Америки и не вписывавшимися в библейскую историю известного мира. Наряду со знанием о продолжительном прошлом царствующих династий Месопотамии, Египта и Китая, противоречившим короткому их прошлому, известному из Библии, именно географические знания, вызванные «Великими открытиями», питали новую хронологию, начиная с эпохи Возрождения. Построение единой временной линии от Евсевия Кесарийского до Скалигера все больше основывалось на астрономии, а не на авторитете Библии.

С конца XX века линейное историческое время было релятивизировано постколониальными теоретиками как неявно связанное с конкретным пространством. Они критиковали эту концепцию времени за то, что она была специально приспособлена под Западные страны – особенно это касается периодизации – и была по своей сути телеологической. Дипеш Чакрабартти в своей работе «Провинциализируя Европу» утверждал, что западное историческое время предусматривает своего рода «комнату ожидания» для «остального мира» (Р. 8) [7]. Иными словами, навязывая категории, свойственные для Европы, всему остальному миру, современные научные дисциплины превращали все другие общества в колонии Европы. Как мы уже отмечали ранее, эта критика обоснована. Телеология, согласно постколониальной критике, не только стоит за всеми моделями модернизации и глобализации, но и за западной концепцией историзма как таковой. Подобно тому, как «национальная история» накладывает концептуальные рамки европейского национального государства на прошлое неевропейских политических образований, так же поступает и «история», согласно Дипешу Чакрабартти: «В академическом дискурсе истории – т.е. в «истории» как дискурсе, произведенном на институциональной площадке университета, – «Европа» остается суверенным теоретическим объектом для всех прочих историй, в том числе и тех, которые мы называем «индийскими», «китайскими», «женийскими» и т.д. Это «наложение» происходит через

западный способ «пространственного представления времени», который делит мир на регионы, идущие впереди по ходу времени («современные», «западные»), и те, что отстают от первых («премодерные», «средневековые» или «феодалные»). При этом некоторые постколониальные критики Чакрабарти утверждали, что «Европа» тоже никогда не была однородной сущностью, и что различие между центром и периферией также относится к «Европе».

1.3 Множественная темпоральность

Концепции множественной темпоральности разрабатываются в рамках различных традиций осмысления исторического времени. Наиболее радикальные альтернативы линейному времени модерна предложены постколониальными исследователями. Их идеи гетерогенных темпоральностей связаны с эмансипаторной ориентированностью постколониальной критики. Гетерогенное время модерна означает для постколониальных исследователей наличие темпоральностей, которые сосуществуют со временем модерна и капитала, могут быть его порождениями и могут ему противостоять. Таким образом, радикальная версия множественного времени имеет смысл только тогда, когда она имеет в виду концепцию единственного времени. В свою очередь, критикуемая концепция модерна, как будет показано ниже, представляет единое время как достигаемое за счет усилий по обороне от множественной темпоральности разных культур. Две концепции темпоральности – единственная и множественная – возникают в паре, благодаря рефлексии встречи с Другим. (Для модерна Другим является колонизируемый глобальным рынком мир, а для постколониальной гетерогенной темпоральности – «Запад»).

Признать реальность постколониальной означает признать, что единство времени достигнуто, но в амбивалентных формах. Они создают горизонт возможностей эмансипации, но не гарантируют от поглощения «призрачной объективностью товара и денег». Более того, признание множественности темпоральностей (вместе с отказом от разрыва с прошлым и отменой возможной революции в будущем) не может ни противостоять пустому времени капитала, ни политизировать отношение к истории. Таким образом, границы эмансипаторного потенциала этой концепции множественной темпоральности оказываются под вопросом.

Рассмотрим подробнее отношения двух концепций темпоральности. Обе концепции можно найти в текстах одного из наиболее влиятельных для европейского модерна политических философов – Карла Маркса. С одной стороны, традиционно отмечают

присущую его концепции времени телеологию и линейный прогрессивизм, ярко выраженные в «Манифесте коммунистической партии», и наследуемые в таких текстах, развивающих марксистскую мысль, как «Диалектика просвещения» и «Эрос и цивилизация». С другой стороны, как в ранних текстах Маркса («К критике гегелевской философии права»), так и в «зрелых» текстах («Капитал», письмо Вере Засулич), можно найти понимание времени как разъединенного на множество темпоральностей, свойственных разным обществам. Антигегельянскую концепцию времени у Маркса проясняет Альтюссер, подчеркивая, что Маркс показал время экономического производства как принципиально не непрерывное, конструируемое из разнообразных ритмов. Грамши интерпретирует время как ритм различных опытов, единство которого – контингентный результат культурной гегемонии и переплетения её практик.

Работающие в марксистской традиции представители *Subaltern Studies* критикуют гегельянскую концепцию времени, поскольку она заложила основы европоцентризма: темпоральность используется здесь как инструмент, с помощью которого создается пространственная граница между цивилизацией и варварством. Однако для них остается нерешенным принципиальный вопрос о возможности критики колониализма, не лишая субъектности угнетенных.

В чем-то аналогичный пафос свойственен и критике, которая разворачивается в рамках антропологической дисциплины и философии истории. Единое время подразумевает отказ антропологии изучаемым обществам в равенстве во времени, к демонтажу которого критики призывают по политическим и эпистемологическим причинам. Деконструировав дискурс своей дисциплины, немецкий антрополог Йоханнес Фабиан приходит к выводу, что корень проблемы – акт построения эпистемологической и пространственно-временной дистанции, или аллохронизм. Бельгийский теоретик Бербер Бевернаж идет дальше и утверждает, что аллохронический акт возникает в результате размещения Другого вне области современного (contemporary) [8]. Ключевыми инструментами демонтажа становятся идеи призрачности, как взламывающей дихотомию присутствия/отсутствия, историзация модерности и проблематизация отношения времени и пространства. На всех «осях» мы встречаем Другого как триггер концептуальных построений: призрак как Другой, Другой как до-модерный, путешествие в пространство Другого как путешествие во времени. К Другому отсылает нас «само время» и он присутствует «в нашем дискурсе в качестве объекта и жертвы». Если рассмотреть встречу с Другим как событие-катастрофу (что не является натяжкой, когда мы говорим об истории колониализма), то оно совершает описанный Анкерсмитом эффект: создает различие между

прошлым и настоящим и разрывает с прежней идентичностью [9]. Телесный, чувственный, возвышенный опыт, ностальгия и призрачность – вот сюжеты, на подрывной потенциал которых указывают критики единого гомогенного времени в рамках философии истории. Кроме того, историки говорят о разных темпоральных ориентациях, свойственных разным культурам или периодам, сменяющих друг друга. Однако здесь нерешенным остается вопрос о концептуализации сосуществования разных режимов темпоральности и их возможных иерархических отношений.

Для постколониальных исследователей историческое время всегда было поводом для беспокойства. В этом смысле, как отмечает С. Хельгесон недавние разработки философов истории, в частности, в сборнике “Breaking up Time” (2013), могут показаться постколониальным исследователям «шоком старого» [10]. Они критикуют единое время модерности, делая акцент на практиках и дискурсах, через которые создается политический порядок. Постколониальная критика модерности не является производной от постмодернистской критики. Однако не существует и какой-то особой постколониальной теории времени, в которой высказывались бы ранее не мыслимые идеи. Можно выделить общие черты в текстах разных постколониальных исследователей, обращающихся к этой проблеме.

Рассматривая XVIII век как точку одновременного появления колониальной гегемонии и идеалов разума и свободы, постколониальные исследователи критикуют историзм как нарратив нации и капитала. Они указывают на необходимость признать на равных еще одно понимание времени: результат перформативности дискурсивных практик (Х. Баба), темпоральность повседневности (Р. Гуха), насыщенную разными способами бытия в мире (Д. Чакрабартти) и сопротивлениями порядку, действующими в гетеротопии (С. Чаттерджи).

Исследователи противопоставляют концепции единого времени реальность постколониальной жизни. Здесь в одном пространстве и даже в одном человеке на уровне практик переплетаются разные режимы темпоральности, причем те, что отличаются от современного, не могут быть описаны как «до-модерные», так как фактически являются результатом экспансии капитализма. Постколониальные исследователи утверждают множественную темпоральность или гетерогенность модерности как концепты, более соответствующие гибридности реального и формального подчинения труда капиталу. То есть, фактически постколониальные концепции времени описывают время капитала, хотя и не «пустое и гомогенное». Не альтернатива, а двойственность, которую Баба замечает в дискурсе нации (педагогический и перформативный), Чакрабартти – в истории

(тотализирующая «История-1» и фрагментирующие её «Истории-2»), Чаттерджи – в концепте «политическое общество» (гражданское общество и преследующая его идея сообщества), становится выводом этой исследовательской работы над темпоральностью.

Проблема постколониальных концепций множественного времени состоит в том, что в них время ассоциируется с культурой. Это, в конечном итоге, приводит к культурному релятивизму. Предлагая «дополнить» привычную концепцию модерности, не отказываясь от нее целиком, авторы оказываются перед вопросом: как возможно мыслить каждую культуру диахронически, а события, в которых они встречаются, – как синхронные. То есть, в рамках этих концепций становится затруднительно работать с проблемой неравенства: темпоральности несоизмеримы.

Итак, и постколониальные исследователи, и философы истории (часто находящиеся с ними в диалоге) выстраивают новую концепцию множественного времени на критике концепции модерности и тут же упираются в невозможность полного отказа от нее. Если единое время модерности может становиться местом встречи/столкновения с Другим, обратной стороной гетерогенных темпоральностей, то необходимо исследовать, что именно происходит в процессе «выворачивания» времени. (Тот факт, что историко-философские попытки осмыслить время, приводят к выводу о том, что оно принципиально не тождественно самому себе, неоднократно подчеркивался терминами «вывороченное» или «вывихнутое» время, с опорой на гамлетовское наблюдение о времени как «out of joint»). Если иерархии между разными темпоральностями действительно выстраиваются, то следует обратить внимание на процессы стандартизации и конвертации. То есть, в центре оказывается проблема синхронизации темпоральностей.

Значимой для исследователей времени концептуализацией встречи/столкновения разных темпоральностей стала предложенная Эрнстом Блохом фигура «синхронности несинхронного». В этой мощной формуле схватывается основная характеристика исторического времени, которое становится заметным лишь тогда, когда оно демонстрирует неудобную несинхронность ритмов и нарративов. (То есть, рассинхронизация действует на концептуализацию времени подобно хайдеггеровской «поломке»). Поэтому именно в моменты формирования (XVIII век) и коллапса (1980е) режима модерности возникают, по замечанию норвежского теоретика истории Хельге Йордхайма, работы, проблематизирующие множественные темпоральности. Исследуя дискуссии философов истории, он приходит к выводу, что модерность возникает в результате практик сведения множества темпоральностей к единой. Речь идет как о материальных практиках (например, связанных с производством и медиа), так и о

практиках концептуализации, которыми занимались теоретики.

1.3.1 Подход к изучению мультитемпоральности Хельге Йордхайма

Рассмотрим подробнее работу Хельге Йордхайма «Множественность времён и работа синхронизации» [11]. Она начинается с того, что автор разбирает предложенные А. Асман и Ф. Артогом стратегии осмысления проблемы взаимодействия прошлого, настоящего и будущего. Автор отмечает, что оба мыслителя склоняются к тому, что вслед за режимом историчности модерна, который хорошо описан и концептуализирован в работах Козеллека, наступает новый режим историчности. Йордхайм критически оценивает их стратегии. С его точки зрения, Асман слишком оптимистично смотрит на вещи, утверждая, что прошлое с будущим уже не соединены какой-то прочной, понятной связью («распалась связь времен»), но в будущем следует ожидать концептуализации отношения времён. В свою очередь, Артог более мрачен, он говорит о том, что наступило «вечное настоящее», определяющее прошлое и будущее, - такое настоящее, из которого уже не вырваться. Йордхайм скептически настроен к тем прогнозам, которые делают Асман и Артог, и полагает, что продуктивнее было бы обратиться к теме множественной темпоральности, вместо того, чтобы предсказывать или констатировать наступление нового режима, который осложняет работу историков и затрудняет понимание времени, в котором мы живем.

С точки зрения Йордхайма, вместо того, чтобы выяснять, какой режим историчности наступил, нужно обратиться к тому периоду, когда формируется режим модерна, и проанализировать те интеллектуальные техники, которые приводят к утверждению синхронного, гомогенного, линейного времени. Йордхайм считает, что модерн – это тот период, когда возникли первые модели синхронизации времени. С его точки зрения, синхронизация является самым продуктивным методом осмысления мультитемпоральности. Прежде чем описывать синхронизацию, автор рассматривает подходы социологов и историков к мультитемпоральности. Из социологов он упоминает Жоржа Гурвича – выходца из России, ученика Хальбвакса и Дюркгейма. Гурвич впервые предлагает ту тему, которая потом будет подхвачена Зерубавелем и другими современными социальными теоретиками времени. Он утверждает, что можно говорить о гетерогенном социальном времени, не сводимом к какой-то одной парадигме. Йордхайм противопоставляет подход Гурвича подходу Броделя, который прославился тем, что ввел знаменитую триаду времен: короткое, среднее и долгое время. Для Броделя эти времена – разные исторические темпоральности, входящие в состав общего гомогенного времени. В

подтверждение этого положения автор статьи приводит цитату из Броделя, где тот прямо говорит, что наше время, т.е. время историческое, принципиально отличается от логического. Отсылки Йордхайма к социологам значимы для историко-философского изучения исторической темпоральности, потому что сегодня, изучая время, мы должны обращать больше внимания на социологическую перспективу.

Рассматривая подходы историков к мультитемпоральности, Йордхайм упоминает знаменитую работу Р. Козеллека «Прошедшее будущее». Козеллек при том, что он занимался историей, теорией права, прусской конституцией, тем не менее, в своей интуиции времени двигался в фарватере феноменологии. Он предпочитал работать с понятиями, которые имеют разные временные измерения (dimensions). Йордхайм рассуждает вслед за Козеллеком о том, что прогресс и прочие исторические понятия имеют разные временные проекции. Для Йордхайма важно то, что Козеллек опирается на концепцию несинхроничности, неодновременности, заимствованную, возможно, из работ Блоха. Сегодня эта концепция весьма востребована, хоть и подвергается критике за то, что предполагает возможность синхронного сравнения разных времен. Её критикует, например, немецкий историк Ахим Ландвер. Предметом его критики становится европоцентризм. Принимая во внимание эту критику Козелека, Йордхайм полагает, что более продуктивным методом осмысления мультитемпоральности является возможность не синхронного сведения к единому знаменателю, а синхронное обращение внимания на существующие различные темпоральные режимы.

Для Йордхайма особое значение имеет предложенный Козелеком лингвистический подход к «неодновременности» исторического времени – анализ понятий, обладающих темпоральным измерением. Автор вслед за Козелеком считает, что плюральность исторического времени проявляется не только в событиях, культурах, но и в языке. Кроме того, язык может выполнять и функцию синхронизации исторического времени.

Кроме того, Йордхайм обращается к идее Козелека о слоях времени. Он указывает, что первым, кто применил данный термин, был польский историк-философ Кшиштоф Помян. Йордхайм обращает внимание на то, что метафора «слои» взята историками из словаря естественных наук (геологии). Однако он также подчёркивает, что сами естественные дисциплины когда-то заимствовали данное понятие из историографии. Йордхайм ссылается на работу Мартина Радвика «The reconstruction of geohistory in the age of reform», в которой показано, что идея геологического времени пришла в естественные науки из историографии.

Йордхайм рассматривает различие между натуральным и историческим временем. С

его точки зрения, метафора «многослойного времени», перекочевавшая из историографии в естественные науки, нам не дана в чистом виде, мы не можем ею пользоваться, как готовой. Он ссылается на Латура, на Эннмари Мол, желая подчеркнуть заведомо неопределенный характер того времени, которое мы называем историческим. Оно не является продуктом «отгораживания» истории от других естественных наук.

Далее Йордхайм переходит к обсуждению синхронизации мультитемпоральности. Он осмысляет модерн в качестве того периода, когда появились первые концепции практики синхронизации времени. Йордхайм рассматривает сложившиеся в ту эпоху идеи прогрессивного времени в качестве теоретических принципов темпоральной синхронизации. Для него становится важным показать, что идея «неодновременности» существовала уже в XVIII веке и была присуща философии истории Гердера, философии Руссо. Описав механизмы синхронизации времени, характерные для модерна, Йордхайм, по сути, предлагает применить их к нынешней мультитемпоральности.

В целом, предлагаемый Йордхаймом метод синхронизации мультитемпоральности приводит к целому ряду проблем:

а) Проблема эпистемологии и онтологии времени:

Йордхайм противопоставляет мультитемпоральность (the multiplicity of times) новой метафизике (new metaphysics) и предлагает заниматься не онтологией, а эпистемологией времени. Тем самым он высвечивает ту проблему, которую Фуко описывал в терминах противопоставления истории идеи и истории мысли: если историки идеи занимаются словесностью, то историки мысли занимаются точками проблематизации.

б) Проблема определения синхронизации:

Как понимать синхронизацию мультитемпоральности (как одновременность или как совместность)? Обратимся к этимологии слова «синхронизация». Греческая приставка «син» имеет несколько смыслов. Во-первых, она обозначает одновременное наличие. Во-вторых, - со-бытие. Таким образом, синхронизация может пониматься и как одновременность, и как совместное присутствие. В этом смысле сам тезис Йордхайма выглядит в высшей степени сомнительным, так как не существует заранее предзаданного смысла синхронизации - смысла, указывающего на то, что синхронизация должна быть некоторым политическим, властным процессом сведения чего-то неодновременного.

в) Проблема артикуляции мультитемпоральности в терминах власти, конфликта:

Йордхайм политизирует проблему синхронизации времени, нагружая её марксистско-фукодианскими аспектами борьбы, власти. Если вслед за ним осмысливать синхронизацию множественности времени как процесс политический, то нужно поставить

и решить вопрос о политических инструментах синхронизации. И здесь нельзя довольствоваться теми примерами, которые он приводит. Мы не найдём у Йордхайма прямого ответа на вопрос о том, что обеспечивает синхронизацию помимо языка. Поэтому его стихийная критика в адрес трансцендентальной и посттрансцендентальной философии в духе Канта может быть обращена и к нему самому, потому что он повторяет жесты трансцендентальной философии, устранившись от обсуждения социоматериальных техник синхронизации и предлагая, пусть и не в явной форме, ограничиваться исключительно техниками истории идей, которые носят выраженный филологический характер.

d) «Хитрость» геологической метафоры «слои времени»:

Эта «хитрость» заключается в том, что если посмотреть на историю становления геологии, то данная наука сложилась позже, чем оформилась метафора «слои времени». В этом смысле не очень понятно, что имеет в виду Йордхайм, когда говорит о геоистории: имеет ли он в виду некоторую дисциплину, предшествующую установлению и истории, и геологии, или он говорит о геоистории в метафорическом смысле, предполагая, что существует некоторая область, лежащая по ту сторону нововременных дисциплинарных порядков, внутри которых и разворачивается дискуссионная работа по поводу времени?

e) Проблема определения современности:

Йордхайм рассматривает действие метода синхронизации на примере одного исторического периода – на примере модерна. В связи с этим получается, что предметом синхронизации становится для него определённое историческое прошлое (эпоха модерна), а не настоящее. Вопрос о синхронизации настоящего времени не ставится Йордхаймом. Как сегодня понимать синхронизацию по отношению к современному режиму историчности. И возможен ли феномен новой метафизики времени? – эти вопросы не решаются Йордхаймом. Поставленный им вопрос о понятии «новая метафизика времени» остаётся риторическим вопрошанием. Сама «современность» остаётся под вопросом. Если мы закончили с модерном, тогда невозможно апеллировать к его авторам, потому что их язык для нас является анахроничным. Невозможно в языке анахроничных авторов описывать усилия по синхронизации настоящего времени, будь то Гердер, будь то Руссо.

Остаётся множество вопросов к осуществлённому Йордхаймом выбору метода синхронизации модерна в качестве метода синхронизации настоящего времени. Не слишком ли много мы приписываем модерну, не делаем ли мы его вслед за его собственной логикой слишком «современным»? Разве не было подобных усилий по синхронизации домодерного режима историчности? Насколько правомерно приписывать исключительность модерну, 18 веку? Еще у Фуко была мысль, что из бесконечных таблиц

создается некое синхронное пространство. Но почему мы так уверены, что в Средневековье не было чего-то похожего? И почему бы не рассматривать драматургическую традицию античности в качестве метода синхронизации? Любая античная драма, где существует пласт фатума, пласт земных дел – это и есть наглядное пособие по синхронизации.

Анализ статьи Йордхайма привёл нас к следующим выводам:

1 Что мы можем извлечь из идеи синхронизации? Во-первых, идея синхронизации предлагает новый подход ко времени: вместо того, чтобы постоянно «расковыривать» гомогенное время, можно обратить внимание на то, как оно собирается. Метод синхронизации предполагает общее видение истории, поэтому он является плодотворной моделью, с которой можно работать. Во-вторых, синхронизация предполагает не только сведение к чему-то одному, к одному времени, но и соприсутствие, совместность разных времён.

2 Недостаточно простого указания на множественность времени, с ней надо спекулятивно разбираться. Йордхайм берет множественность в наивном виде, приводя цитату из Гердера, в которой говорится про разное время слонов, про разное время каких-нибудь мошек, разное время моего пульса и т.д. Он просто указывает на то, что оно разное, куда мы не посмотрим, т.е. любая вещь живет в своем времени. Этого недостаточно, чтобы прояснить множественность. Что позволило бы нам прояснить множественность? Технический ответ понятен: нам нужно углубиться в специальную отрасль и посмотреть, как там это время производится. Например, как работают высокочастотные трейдеры на бирже. Тогда мы увидим, что значит «время слонов» и «время мошек», что значит время тех, кто продает, и что значит время тех, кто покупает. Но это будет не спекулятивный ответ. Йордхайм навязывает нам, цитируя Гердера, способ обсуждения всех этих проблем, предшествующий устройству современного технологизированного и информатизированного капитализма. Нужно посмотреть на то, как эта множественность производится в современных условиях.

1.3.2 Антропогенный подход Чакрабарти к анализу мультитемпоральности

В статье «Климат истории: четыре тезиса» Д. Чакрабарти пытается разобраться со способами осмысления истории [12]. Он предлагает рассматривать историческое время с учётом того, что оно включено в природное время. Экологические катастрофы (например, глобальное потепление) рассматриваются им в качестве тех феноменов, которые свидетельствуют о взаимосвязи исторического и природного времени. Первый тезис

Чакрабарти заключается в том, что антропогенное объяснение изменения климата свидетельствует о стирании различий между историей человечества и природной историей. Автор отмечает, что люди не всегда влияли на климат (т.е. не всегда были «геологическими агентами»), их деятельность стала причиной его изменения только тогда, когда индустриализация достигла своего пика, а экономика стала глобальной. Экономические, политические процессы привели к появлению экологических проблем, которые, в свою очередь, оказались признаками того, что различие между природной и человеческой историями исчезает. Тем самым, изменился способ осмысления человеческой истории, он стал включать в себя осмысление истории природы.

Второй тезис Чакрабарти состоит в том, что можно выделить новую эпоху в истории природы и в истории человечества – эпоху Антропоцена. Эта эпоха определяется Чакрабарти как период объединения человеческой истории с историей природной. Её отличительный признак – превращение человечества в геологическую силу. Чакрабарти задаётся вопросом о политических методах анализа данного периода. Он приходит к выводу, что ни левые, ни либеральные методы не подходят для анализа человечества как геологической силы. Чакрабарти предлагает иной способ осмысления человеческой истории – способ «энергоёмких свобод». С его точки зрения, человек становился геологическим агентом одновременно с обретением свободы. В эпоху Антропоцена человек как геологический агент платит за свободу уничтожением природы. Поэтому политические императивы теперь создаются теми научными дисциплинами, которые занимаются изучением экологических катастроф (например, изучением глобального потепления).

Третий тезис Чакрабарти заключается в том, что история человечества должна рассматриваться как история «вида». Чакрабарти задаётся вопросом о том, каким образом изменение климата является условием кризиса понимания человеческой истории. С его точки зрения, «вид» - эта та категория, с помощью которой можно объединить историю человека и историю планеты. Причину экологических проблем Чакрабарти видит в системе капиталистической экономики, политики. С его точки зрения, изменение климата свидетельствует о кризисе капитализма. Преодолеть этот кризис возможно только тогда, когда история человечества будет рассматриваться в качестве части истории природы, следовательно, человек будет рассматриваться как «вид». В рамках этой категории человечество предстаёт не как нечто множественное, плюральное, а как единое, целое. Этой категорией Чакрабарти, по сути, предлагает новый способ универсализации истории человечества.

Четвёртый тезис Чакрабарти касается проблемы понимания человеком своей

природы как природы вида. С его точки зрения, в условиях изменения экологии, климата человек должен осознавать себя в качестве представителя вида, включённого в общую, универсальную историю природы. Только такой рефлексивный подход способен изменить отношение человека к природе, решить нынешние проблемы экологии, предотвратить будущие экологические катастрофы.

1.3.3 Герменевтический метод изучения мультитемпоральности: подход Поля Рикёра

Поля Рикёра можно отнести к числу тех философов двадцатого века, которые интересовались вопросом о темпоральных режимах историчности. Рикёр включается в дискуссию о том, как нам понимать нашу современность – как продолжение современности модерна, либо как начало нового современного? Он не даёт прямого ответа на этот вопрос, однако предлагает собственный метод осмысления «современности», который мог бы решить указанную задачу. Метод Рикёра – герменевтический. Этот метод предполагает анализ истории изменения понимания термина «современность» и конструирование подходов к интерпретации этого термина. Ему Рикёр посвящает отдельный параграф в работе «Память, история, забвение» – параграф ««Наша» современность» [13].

Анализируя историю понимания термина «современность» (modernity), Рикёр приходит к выводу, что в этой истории мы можем заметить изменение синонимических и антонимических рядов, характерных для термина «современность», а также – изменение эмоционального окраса представления о современном. Он сосредотачивает внимание на представлении о современном в эпоху Возрождения и в эпоху Просвещения. Говоря о понимании современности в первую эпоху, Рикёр указывает, что тогда «современное» мыслилось в противоречии к «средневековому», но в единстве с представлением о ценностях «древнего» – древнегреческого и древнеримского. Анализируя представление о современном в эпоху Просвещения, он подчёркивает значимость идеи прогресса.

В целом, рассматривая историю понимания термина «современность», Рикёр приходит к выводу, что любое историческое повествование всегда эмоционально окрашено, включает в себя как уничижительные, так и хвалебные оценки. На примере анализа смены эмоционального окраса представления о современном, он показывает, что история складывается из многообразия интерпретаций, а не представляет собой некий единый линейный абсолют. Рикёр выступает критиком позиции абсолютизации как истории в целом, так и современности в частности.

Уникальность предложенного Рикёром герменевтического метода анализа понятия современности заключается в ведении местоимения «наш». Его подход к современности

предполагает логику различия «нашей» современности от современности «других». Такое различие необходимо Рикёру для указания на плюральную сущность феномена «наша» современность. Он конструирует три варианта её понимания. Первый вариант: «наша» современность как противопоставление другим временам, для которых были характерны свои «наши» современности. Другими словами, в каждую историческую эпоху существовала своя «наша» современность, которая претендовала на абсолютность. Второй вариант – герменевтический. Он предполагает, что саму интерпретацию современности мы можем оценить, как «нашу» или осуществлённую «другими», поэтому всегда существует многообразие подходов к современности с позиции «наша». Рикёр приводит следующий пример: «Наша рефлексия по поводу философии Просвещения уже не может быть совершенно такой же, как рефлексия тех, чьим ориентиром является американская революция» (с. 435-436). С точки зрения Рикёра, у каждого «мы» существует своё Просвещение.

Третий вариант интерпретации плюральной сущности понятия «наша» современность – многообразие наших современностей в одном историческом настоящем. Такое многообразие является следствием многообразия культур, традиций, нравов у разных общностей, народов.

Сформулировав эти три варианта интерпретации плюральности современности, Рикёр приходит к выводу, что существует два значения термина «наша» современность: современность как историческое настоящее и современность как самопонимание.

Помимо интерпретации термина «наша» современность, Рикёр задаётся вопросом о дискурсе современности настоящего времени, а именно – времени постмодерна. Каков должен быть дискурс постмодерна о свойственной ему современности? Рикёр высказывает сомнение по поводу возможности уникального современного в период постмодерна. Он считает, что сам вопрос о выделении постмодерна в эпоху, отличную от модерна, остаётся пока не решён, поэтому, возможно, настоящее современное ещё остаётся невысказанным в качестве отделённого от модерна. Однако, если это отделение произойдёт, то дискурс постмодерна о своём «настоящем» будет дискурсом малых рассказов и локальных форм согласий. К такому выводу Рикёр приходит с помощью Лиотара, соглашаясь с его концепцией делигитимации современного дискурса, согласно которой постмодерн – это время отказа от больших рассказов и консенсуса.

1.3.4 Как изучать мультитемпоральность? Поиск ответа в статье Ст. Мюкке «Экология институтов».

В 2016 году вышел специальный номер журнала «New Literary History», посвященный тому, как изменились и как в будущем должны измениться гуманитарные науки с приходом на интеллектуальную сцену Бруно Латура. В этот номер вошла статья Стивена Мюкке «Экология институтов» [14]. В ней мы не найдём непосредственных рассуждений об историческом времени или об исторических временах, но в ней мы найдём те вопросы, которые могут поставить под сомнение наши гуманитарные методы осмысления мультитемпоральности. Мюкке сомнительно относится к возможностям теоретической работы в области исторических исследований, тем самым он опосредованно ставит под вопрос нашу работу.

Начинает Мюкке с предложения посмотреть на гуманитарные науки глазами воображаемого инопланетного антрополога из книги Бруно Латура «Исследование способов существования. Антропология нововременных» (или «Антропология модерных»). Латур опубликовал эту книгу на сайте, что должно позволить посетителям стать соавторами, предложить какие-то новые направления и подходы в исследовании. Работа Латура – это попытка надстроить над сетями некие региональные модусы, классические регионы. Латур указывает, что список модусов может уточняться, является принципиально открытым. В рамках такой латуровской антропологии гуманитарные науки представляются довольно причудливым набором странных разрозненных дисциплин. Например лингвистика и археология похожи на настоящие науки. Философия, наоборот, напрочь отделена от эмпирической работы, будь то этнографическое поле или лаборатория. Она представляет собой вариант чистой спекуляции. С точки зрения Мюкке, книга Латура одновременно является работой эмпирической и философской, представляет собой интерактивную метафизику. Мюкке считает, что Латур предлагает искать онтологическую множественность, проводить более детальное исследование темпорального, текстуального, теоретического измерения. Для этого он привлекает к работе историков, теоретиков литературы, однако уточняет, что не стоит слишком доверять тому, что они говорят.

Сегодня гуманитарные науки чувствуют себя неуверенно, сокращается их финансирование. Но как, например, объяснить людям с деньгами, чем полезно исследование исторического времени? Это довольно сложно сделать. Критический проект, которым гуманитарии занимались в последние 100-150 лет, исчерпывают себя. Но Латур, его работа как бы даруют гуманитарным наукам некую автоматическую полновесность (особенно в эстетическом режиме, в искусстве). На смену идее о том, что существует одна реальность и множество ее интерпретаций, приходит идея, что существует множество реальностей. При этом их онтологическая сила не является изолированной, а именно –

связи могут умножаться, переплетаться между собой.

Мюкке считает, что гуманитарные науки должны учиться *путешествовать* по различным этнографическим полям, книгам, газетам, источникам. В таких *путешествиях* рождается истина. По его мнению, история путешествует сквозь время. Она совершает *эмпирическое* путешествие, чуткое к многообразию. История, с точки зрения Латура, – это такой способ существования, который относился бы в модусу референции, был бы ее подмножеством. Но у историков часто возникает искушение не столько путешествовать, сколько теоретизировать. Мюкке приходит к выводу, что как из истории в частности, так и из всех гуманитарных наук необходимо вырезать теорию, тем самым открыть перед ними особую перспективу, связанную с проблемами, требующими целого ряда экспертиз. Эти экспертизы гуманитарии могли бы осуществлять с естественниками.

Проблема гуманитарных наук состоит в теоретическом обобщении, в котором мы можем вычленить какие-то трансцендентальные фигуры. Например, Арто, формулируя концепцию режимов историчности, собственно и делает такое теоретическое обобщение, которое выстраивает определенный тип некоторой линейной темпоральности. Мы, изучая множественность времен, можем примерно также сказать, что вот еще недавно, к сожалению, историки были настолько увлечены прогрессистским, линейным, гомогенным временем. Мы понимаем, что время внутри себя разнородно. Но, как мог бы сказать Мюкке, зачем нужна теоретическая спекулятивная работа, если любое внимательное прочтение реального сегмента истории, сегмента прошлого выявит все эти различия лучше, чем любые спекуляции об этой множественности времён? Вот, собственно, вопрос-вызов, который опосредованно присутствует в статье Мюкке. Когда мы не могли обсчитать большое количество эмпирических данных, мы делали примерное теоретическое обобщение. Сегодня, когда мы можем эти эмпирические данные прогонять в огромных количествах через наши компьютеры, мы можем заниматься не теоретическими примерными абстракциями, а получать точные данные, с которыми можем работать дальше.

Однако пафос Мюкке в отношении гуманитарных наук всё-таки нужно воспринимать критически. По сути, его подход к гуманитарному научному знанию содержит в себе парадокс. С одной стороны, Мюкке призывает нас отказаться от теории. С другой стороны, сам он такую позицию не демонстрирует. Причём не один Мюкке попадает в такую ловушку. Сегодня многие разрабатывают такой же подход к гуманитарным наукам. Например, Стивен Коннор, Рита Фелски говорят примерно одно и то же - отказаться от теории взамен экспериментирования и искусства сборки композиции.

Но парадоксально то, что все они гуманитарии.

Статья Мюкке заставляет нас задуматься над следующими проблемами:

1 Остается ли речь опорой гуманитарии и гуманитаристики? Данный вопрос заключается именно в том, что устное, письменное слово более не является естественной средой гуманитарных наук. Над этим тезисом, например, работают Бруно Латур и другие теоретики исследователи СТС, которые убедительно показывают, что извлекать гуманитарные знания можно без помощи языка, минуя проговаривания, а сразу переходя к ситуации моделирования программы, визуального эксперимента, и т.д.

2 Проблема отличия потребности в теории от потребности в теории, выстроенной в естественном языке. Осознание указанного различия помогает понять, что атака теории предполагает атаку комфортного способа построения теорий в естественных языках.

3 Что прибавляет нам теоретическое измерение? Нужно быть достаточно ответственными, чтобы прямо говорить о том, что она ничего не прибавляет, что она находится в виртуальном пространстве. Если вспомнить Делеза, и если всерьез замечать темные изменения теории (deep theory), то надо так прямо и говорить, что теория существует не для того, чтобы что-то прибавлять или убавлять. Теория существует для того, чтобы фиксировать разрывы - непоследовательности, неконсистентности, которые в тексте присутствуют, но не за счет того, что на них в тексте указано, а за счет того, что каждый читатель, который к тексту обращается, по-новому реконструирует для себя систему молчания. То есть богатый текст - это текст, который допускает в каждом новом прочтении появление новой карты умолчания. Если каждый раз совпадает представление о том, что сказано в этом тексте, тогда этот текст небогатый.

В целом, в работе Мюкке речь идёт о том, что нужно остановить бесконечное теоретизирование. Мюкке призывает гуманитариев «выйти из замка из слоновой кости» и объяснить людям, чем они занимаются, какая польза от их работы. Статья Мюкке позволяет нам задуматься над вопросом о спекулятивном продумывании темпоральной множественности не на философском, а на историческом материале, а также над методологией изучения мультитемпоральности.

2 «Советское время» и рождение новых режимов темпоральности (конец 80-х – начало 90-х гг.)

Советская культура всегда была основана на определенной темпоральной модели. Хотя советское общество на протяжении всей своей истории понимало себя как ориентированное в будущее (построение коммунизма), одной из его величайших забот было разобраться с собственным прошлым, установить надежную генеалогию. Чаще всего эта генеалогия принимала форму квази-гегелевской триады, где цветущее настоящее представляло собой третий – и кульминационный – момент в серии, растянувшейся во времени. Такая «мастер-модель» служила в качестве доминирующего политического мифа, легитимирующего власть в определенный период истории. Эта модель устанавливала линии преемственности, «врагов» и «друзей» (в смысле шмиттовского политического разделения) в прошлом, определяла «прогрессивные» и «реакционные» тенденции в истории. Однако в моменты серьезных политических изменений темпорально-исторические ориентации также менялись, и новая мастер-модель сменяла предыдущую.

2.1 Официальный исторический нарратив: темпоральная гетерогенность за фасадом единства

В ходе советской истории было несколько таких моментов темпоральных переориентаций. С каждой переориентацией новые языки и новые символы добивались гегемонии в культурном производстве. В принципе советскую культуру можно прочесть как текст, разбитый на различные главы с различными версиями прошлого. И хотя можно заметить, что события в главах довольно часто повторяются – царствование Ивана Грозного, эпоха Петра Великого, восстание декабристов – их контекстуализация всякий раз разная. Господствующий линейный прогрессистский нарратив не только «упаковал» многочисленные предшествующие ему темпоральности (будь то «сверхмедленная» темпоральность «отсталого» крестьянского мира, или «сверхбыстрая» темпоральность авангарда, стремившегося трансцендировать само время и прорваться к вечности), но и сам оказался внутренне гетерогенным, «слоистым». В рамках настоящего исследования это особенно важно, поскольку деконструкция «советского времени» шла по тем линиям и швам, которые отмечали конструктивные, несущие элементы сборки. Советская темпоральность распалась на те фрагменты из которых в свое время была собрана – и каждый фрагмент в итоге обретал автономию, «обрастал» адептами, прочерчивал собственные виртуальные линии в будущее.

Важно подчеркнуть, что образцовые исторические модели не просто спускались

сверху, навязывались послушному обществу властями. Импульс историзации был значительно мощнее сознательных интенций игроков (партийных чиновников или интеллектуалов) [36].

Самая ранняя генеалогия, разработанная большевиками, отсылала к французской революционной истории. То, что большевики стали искать модели для собственной революции во французском прошлом, было во многом обусловлено спецификой интеллектуальной традиции, на которую они опирались. Как известно Маркс и Энгельс теоретически обсуждали революцию на французских примерах. И Ленин рассматривал «Гражданскую войну во Франции» Маркса как незаменимый для революционного политика текст, незаменимый настолько, что это была единственная книга, которую он взял с собой, когда скрывался в Финляндии в 1917 году.

Впрочем, особая любовь к этой работе выдавала в Ленине не только добросовестного марксиста, но и типичного русского интеллигента: в течение нескольких десятилетий, предшествующих Октябрьской революции, революционная история Франции была своего рода одержимостью широких кругов левой и либеральной интеллигенции (здесь, конечно же, стоит учесть ту роль, которую Франция играла в экономической жизни дореволюционной России). Большинство знаменитых историй Французской революции были опубликованы в русских переводах. (Вообще, история других европейских стран была известна куда хуже французской; и даже отечественная история была у интеллигенции в некотором небрежении).

Из двух великих революционных эпизодов – Великой французской революции 1789 года и Парижской коммуны 1871 года – в качестве предвестника грядущей революции пролетарской Маркс и Энгельс выделили именно Коммуну. Коммуна была, по их мнению, воплощением принципа диктатуры пролетариата. Революция же 1789 года – безусловно прогрессивная и исполненная подлинного драматизма – лишь открыла для буржуазии дорогу к власти. Ленин следовал здесь за основоположниками научного коммунизма. Для него Парижская коммуна – это официальный исторический прецедент нового революционного общества России, те «плечи», на которых стоят большевики. Символическая важность Коммуны определялась еще и тем, что революцию 1789 года апроприировала буржуазная Февральская революция. Кроме того, Коммуна привлекала Ленина массовым участием граждан в управлении.

Но сами текущие события стали влиять на модели. Хотя теоретически большевики продолжали хранить верность Коммуне в качестве господствующей модели, во время Гражданской войны большевистская пресса все чаще оправдывала партийную политику

ссылками на Французскую революцию. Революционная Франция, окруженная кольцом реакционных монархий, стремящихся восстановить французский *ancien regime*, стала прекрасным примером того, как нужно проводить политику в условиях иностранной интервенции. Сам образ Французской революции изменился: от картинки иллюзорного буржуазного культа «Свободы, Равенства и Братства» к суровому образу боеспособной революции, которая может постоять за себя и не боится – если нужно – применить силу. Таким образом, в партийной печати Французская революция стала той референцией, которая легитимировала не только милитаризацию большевистской революции, но и политику красного террора в целом. За обсуждением моральных добродетелей и принципов французских революционеров (речь в основном шла о Дантоне, Робеспьере и Марате) часто скрывались дискуссии о применении насильственных средств в актуальной политической ситуации. Дантон был особенно популярен среди небошевистской интеллигенции, видевшей в нем воплощение гуманного подхода в жестких (и даже жестоких) революционных условиях. Среди большевиков (сторонников жесткого курса), напротив, главным героем был Марат. Он считался единственным лидером, который защищал беднейшие слои населения от буржуазии, и обладал необходимыми для такой защиты качествами – суровостью и беспощадностью. Эти качества говорили о том, что в случае необходимости, в целях борьбы с «врагами народа» он сможет превратить революционное правительство в настоящую диктатуру.

Французская революция оказывала влияние и на зрелищно-ритуальную политику первых лет революции. Так например, снос старых памятников царям и других статуй, так или иначе отсылающих к прежней идеологической программе, был задуман и осуществлен как возрождение славных традиций Французской революции. «На гильотину со всеми старыми статуями!» Да и введение нового, «красного» календаря было своего рода кивком в адрес французских революционеров.

Как известно, деятели Французской революции (и, конечно, их интеллектуальные предшественники – философы-просветители) вдохновлялись древними греками. И действительно, в раннесоветской теории и практике массовых зрелищ французская революционная обрядность сочеталась с ницшеански понятым дионисийством. «Рождение трагедии из духа музыки» Ницше было «маленькой красной книжкой» революционных театральных деятелей Советской России в первые пореволюционные годы. Большинство массовых постановок эпохи военного коммунизма существенно расширяло генеалогию пролетарской революции, возводя ее истоки к Древней Греции. Даже в официальной партийной прессе тех лет можно найти статьи, где древние Афины и Греция вообще

называются моделями коммунистического идеала.

Таким образом, во времена военного коммунизма сложилась своего рода консенсуальная генеалогия Октября, которая предполагала мировое линейное движение истории от Древней Греции через Французскую революцию и Парижскую коммуну к 1917-му году. Однако эта темпоральная модель была довольно расплывчатой и нечеткой, что позволяло различным политико-идеологическим группам интерпретировать ее исходя из собственных ценностных предпочтений. Так беспартийная, меньшевистская интеллигенция делала акцент на «гуманистические» Афины и подхватившую этот «гуманистический» факел Французскую революцию (в фазе до начала якобинского террора). Она признавала значение Парижской коммуны, но не слишком на ней останавливалась: Великий Октябрь был прямым продолжением афинской демократии «золотого века» Перикла.

Большевики же и коммунистически ангажированная левая интеллигенция явно предпочитали Афинам милитаризованную Спарту. Точно так же в истории Французской революции они делали ставку на «якобинский этап», считая, что революция не должна бояться террора – особенно в ситуации гражданской войны и иностранной интервенции. Можно сказать, что сразу после революции доминирующие исторические модели оставались примерно теми же, что и до 1917 года (хотя позиции лобби неоклассического возрождения – слишком замешанного в политике «старого режима» и Временного правительства – несколько ослабло). Возможно решающий разрыв в череде попыток выстроить генеалогию Октябрьской революции приходится не на 1917 год, а на 1924-1925 гг. т. е. на период сразу после смерти Ленина.

В это время возникла совершенно новая, «русскоцентричная» генеалогия: ее общая рамка включала многочисленные крестьянские восстания в качестве предыстории, но ее ключевые моменты формировали триаду – кульминацию Октября готовили восстание декабристов в 1825 году и революция 1905 года. Эта триада стала официальной родословной 1917 года и просуществовала в качестве таковой до конца Советского Союза. Здесь интернациональное сменяется герметично национальным. Можно предположить, что такой разворот был логичной реализацией концепции Сталина о возможностях построения социализма в одной стране. Однако не стоит думать, что «национализация» революции осуществлялась исключительно «сверху». Среди беспартийных интеллектуалов можно обнаружить аналогичный поворот к большому «русскоцентричному» нарративу уже в 1921 году (непосредственный повод – юбилей Достоевского и прошедший в 1919 юбилей Пушкина).

Когда триада 1825/1905/1917 стала рассматриваться в качестве канонического пути к Великому Октябрю, небольшеви́стская интеллигенция также (за редким исключением) приняла эту модель, приспособив ее при этом к собственным целям. Принимая новую «триадную» генеалогию социалистической революции в целом, беспартийные интеллектуалы предпочитали праздновать 1825 год, в то время как большевики и ангажированные адепты левого искусства (такие как Сергей Михайлович Эйзенштейн) отмечали в основном 1905-ый. Здесь мы сталкиваемся с крайне интересным случаем различной акцентуации. Возникает вопрос: почему беспартийная интеллигенция сосредоточилась именно на этой дате? Один из возможных вариантов ответа заключается в следующем – обращаясь к отдаленному прошлому, небольшеви́стская интеллигенция как бы пыталась изменить, сдвинуть неумолимое движение от обнадеживающего времени революции ко времени реакции и культурной стагнации. Иконический революционный момент истории функционировал в культурном производстве этих интеллектуалов как место, где разыгрывались экзистенциальные дилеммы их «касты». Другими словами, изучая эти дилеммы, они накладывали символическую карту 1825 года на аналогичную карту 1925-го. Общий тренд советской культуры двадцатых заключался в том, чтобы рассмотреть 1825 год не столько в качестве высшей революционной точки, сколько как критический момент в исторической эволюции александровской России к реакционному режиму Николая 30-40-х годов. Одержимость беспартийной творческой интеллигенции консервативной николаевской Россией хорошо заметна по многочисленным театральным постановкам Гоголя и вообще – по тому влиянию, которое Гоголь оказывал на текущую культурную ситуацию.

Популярность гоголевской сатиры и аллегорических исторических романов, посвященных событиям восстания декабристов, стала быстро стихать в конце 20-х. Триада 1825/1905/1917 оставалась официальной генеалогией Октября и в течение сталинского периода. Но она перестала быть доминирующей исторической моделью, призванной объяснить настоящее. Акцент все больше смещался с революционных событий на военную и военно-патриотическую тему. Так в тридцатые годы Гражданская война была чуть ли не важнее октябрьского восстания. В сороковые, культурно-символическую функцию Гражданской взяла на себя Великая Отечественная война. В качестве важнейших патриотических вех, предшествующих победе над фашизмом (и подготавливающих ее), считались Куликовская битва и Бородинское сражение (а не революционные столкновения с буржуазией).

Вообще же, доминирующей исторической парадигмой этой эпохи были даже не

отечественные войны, а тот (предполагаемый момент), когда Ленин передал руководящую эстафету Сталину как своему единственному достойному наследнику. По существу, в сталинские годы доминирующая парадигма была двоичной, а не триадической.

После смерти Сталина культурное наследие его эпохи было частично демонтировано. Однако исторические модели, доминировавшие в советской культуре во время хрущевской оттепели (и даже те, что преобладали в течение большей части брежневской эпохи застоя) представляют собой своего рода «апгрейд» высокой сталинистской модели, так что новые исторические образцы – не более чем вариации прежних.

2.2 Время перестройки/перестройка времени: советский (недо)постмодернизм и множественная темпоральность

В эпоху Хрущева историческая модель структурировалась как новая линия преемственности, идущая от Ленина и старых большевиков к нынешнему руководству, минуя Сталина и его подручных как недостойных узурпаторов ленинского наследия. Однако во времена Брежнева советское культурное производство демонстрировало все больший интерес к поиску исторических прецедентов в различных неканонических версиях прошлого. Этот интерес зародился в конце семидесятых – начале восьмидесятых и особенно дал о себе знать в годы перестройки. Его можно заметить не только в работах националистов (как русских националистов, так и борцов за права и культурно-политическое своеобразие других этнических групп) и адептов религиозного возрождения, но и среди представителей практически всех групп политического спектра. Многие интеллектуалы выступали в качестве самозванных архивистов для определенной – чаще всего репрессированной – фигуры прошлого. Они собирали сведения о ней, лоббируя публикацию забытых работ самого этого человека и исследовательских материалов о нем. Именно в этот период в литературе и кинематографе появляется новая знаковая фигура – интеллектуал-мученик как носитель культурной памяти.

Перестроечная интеллигенция была просто одержима прошлым. Отсюда – парадоксальная ситуация: очередная оттепель ставила себе целью вывести страну из болота «застоя» и консерватизма, но внимание передовых интеллектуалов было сосредоточено в основном на истории. Ретроспективизм в той или иной степени присущ всякой «оттепели», но в эту эпоху он был особенно заметен. Во время «горбачевской революции» названия двух основных – идеологически противоположных друг другу – культурных организаций интеллектуалов были синонимичными вариациями одного слова – «Память» и

«Мемориал».

В результате одержимой работы по восстановлению тех важнейших фрагментов истории страны, которые долгое время были исключены из сферы публичного дискурса, советские люди (и даже сочувствующие перестройке западные наблюдатели) пережили то, что литературовед и критик Михаил Эпштейн, назвал «шоком прошлого». Все больше исторических фигур, событий и целых пластов цензурированного прошлого вводилось в круг публичного обсуждения. Однако именно этот «поток истории», хлынувший со страниц журналов и газет, существенно затруднял определение тех моментов прошлого, которые могли бы выступить в качестве ядра новой исторической парадигмы. Ситуация усугублялась тем, что запрещенные ранее книги и фильмы, написанные в разные годы и, соответственно, в разных культурных контекстах, публиковались и выходили на экраны одновременно. Историческая эволюция советской культуры оказалась спрессована в странной а-исторический коллаж, где историко-темпоральные различия коллапсировали в «дизъюнктивном синтезе».

Если попробовать обобщить основные идеологические направления первых пяти лет горбачевской перестройки, то можно выделить два этапа поисков исторических моделей. Первый этап, достигший своей кульминации в 1987 году, характеризуется тем, что интеллигенция пыталась ответить на вызовы настоящего, обращаясь к опыту двадцатых и тридцатых годов. Точно так же как писатели и литературоведы второй половины двадцатых были заморожены культурой первой половины девятнадцатого века (Юрий Тынянов, Борис Эйхенбаум, Виктор Шкловский, Лидия Гинзбург и многие другие), писатели и режиссеры перестройки оказались одержимы первыми десятилетиями советской истории. Двадцатые предстают в этих раннеперестроечных текстах не в качестве некоторой целостной, гомогенной эпохи, а скорее как серия важнейших общественных сдвигов, как своего рода эпоха флуктуаций и бифуркаций, богатая альтернативами и нереализованными возможностями. Неудивительно, что разные писатели сосредотачивались на разных аспектах культуры двадцатых, в зависимости от своих политико-идеологических предпочтений. Так многие из них смотрели на эпоху НЭПа, как на разрушенную Сталиным идиллию. Пример такого прочтения – роман Сергея Залыгина (назначенного при Горбачеве главным редактором крупнейшего литературного «толстого» журнала «Новый мир») «После бури» (1982-1987).

Интеллигенция идеализировала двадцатые во многом потому, что это десятилетие было временем значимого раскола: сама интеллигенция разделилась тогда на «советскую» и «несоветскую». Кроме того, двадцатые – это еще и время относительно свободных

внутрипартийных дебатов. Ретроактивная фантазия о двадцатых годах советских интеллигентов эпохи гласности совмещала несоветские осколки «настоящей» русской культуры Серебряного века с советской внутрипартийной демократией, уничтоженной в конце десятилетия Сталиным. Эти гетерогенные части общей фантазии символически персонифицировались. Так за Серебряный век «отвечала» Анна Ахматова, ставшая своего рода *mater dolorosa* кровавой эпохи сталинизма. Известная американская исследовательница советской культуры Катерина Кларк, детально проанализировавшая перестроечный исторический дискурс, полагает, что в интеллигентских ретроспекциях середины восьмидесятых Ахматова предстает в качестве «факелоносца» Великой русской культурной традиции, сумевшей донести этот огонь, зажженный еще Пушкиным, до представителей неформальной ленинградской (прежде всего поэтической) культуры 60-х годов. В качестве же главной фигуры партийного демократа (кроме все еще пользовавшегося авторитетом Ленина) и, соответственно, главной жертвы сталинского тоталитаризма как правило выступал Николай Бухарин.

Однако первый этап довольно быстро сменяется вторым. Этот последний характеризуется не столько поиском «золотого века», сколько попыткой определить момент аберрации первоначального идеала. Важно понять – когда и почему все пошло не так. Другими словами, поиск героя обернулся поиском первородного греха советской истории. Траектория аберрации часто описывалась как триада: Падение / Сталинизм / Сегодняшний день. Сложнее всего было определиться с Падением: уже в это время стало высказываться предположение (пока еще довольно робкое), что сама Октябрьская революция и была самым Падением. Однако такой радикализм был пока в новинку. Чаще всего – качестве компромиссного варианта – момент Падения отождествлялся с 1929-ым – годом Великого перелома: началом повальной коллективизации и одновременно высшей точкой в антирелигиозной пропаганде.

Таким образом, двадцатые (неважно позиционировались ли они как «золотой век» и начало «падения») представляли в перестроечных текстах в качестве «Третьего Ренессанса», предшественниками которого были Древняя Греция и Великая французская революция. Однако эти «предшественники»-примеры наделялись теперь несколько другим смыслом. Так Французская революция по-прежнему вызывала пристальный интерес, но в ней уже видели не столько образец для миметического подражания, сколько исторический знак предостережения. В дебатах о революции (отметившей в 1989 году двухсотлетний юбилей) участвовали представители всех граней политического спектра. Так, например, на нее ссылался знаменитый экономический обозреватель, публицист и мэр-реформатор Москвы

Гавриил Попов в своей статье «Об использовании неравенства», опубликованной в «Литературной газете» в 1989 году – в самый разгар дискуссий о будущей экономической политике. В одном из разделов статьи он пишет о необходимости введения рыночной экономики в Советском Союзе, предостерегая при этом советское руководство от ошибок французских революционеров, жестко контролировавших все экономические операции в надежде противодействовать таким образом растущей инфляции. Этот контроль, по мнению Попова, стал роковым шагом революционного правительства, приведшего в конечном итоге к диктаторской политической практике, к гильотине и приходу к власти Наполеона Бонапарта. В Советском Союзе государственный контроль над экономикой может обречь страну на повторное прохождение исторического пути от 1917 года к 1937-му, то есть к очередному варианту сталинизма.

В качестве негативного примера Французская революция использовалась и публицистами правого лагеря. Одним из таких публицистов был Игорь Шафаревич. В печально известной статье «Русофобия» (написанной в том же 1989 году) он оплакивает распад целостного российского общества, утратившего в результате этого распада свою историческую цель. Пытаясь найти тот момент, когда «все пошло не так», он обращается к французской истории XVIII века. Именно в эпоху Просвещения появляются «философы», вольнодумная, атеистическая элита, отвергшая религиозные основания культуры. Этот развращенный и развращающий «малый народ» противопоставил себя нравственному большинству или «большому народу» и запустил разрушительный революционный механизм, приведший, в том числе и к русской трагедии.

Конечно, ни Попов, ни Шафаревич, ни множество других популярных перестроечных публицистов, привлекавших в своих построениях французский материал, не интересовались историческими деталями события революции. Для них Французская революция – это в первую очередь метафора. Это «легальный» способ критиковать революцию Октябрьскую, которая согласно самой официальной советской доктрине была более совершенной и более радикальной реализацией демократического потенциала событий 1789-1793гг. Такую критику Французской революции можно рассматривать как часть масштабного демонтажа мифа о 1917 годе, мифа, который часто описывается как «Берлинская стена» (Катерина Кларк) советской историографии.

Этот демонтаж официального «тысяча девятьсот семнадцатого» позволял интеллектуалам найти свой собственный «семнадцатый», то есть тот момент, от которого можно оттолкнуться, конструируя желаемое будущее. И этот момент все дальше и дальше уходил в прошлое. Второй этап поисков исторических моделей попытался обнаружить

исходную точку в девятнадцатом веке – «золотом» веке русской культуры. Именно эта эпоха стала пониматься как зеркало нынешних общественных проблем, способной высветить как трагедии советской истории, так острые дилеммы настоящего. При этом типично советское, «каноническое» прочтение русской классики девятнадцатого века активно ставилось под вопрос. Ревизионистские литературоведение и историография предпочитали «Избранные места из переписки с друзьями» Гоголя и «Дневник писателя» Достоевского «забронзовевшим» в советских учебниках текстам Белинского и Чернышевского. Цитировать Достоевского по поводу и без повода превратилось чуть ли не в обязанность. В каком-то смысле Достоевский занял место Ленина – без ссылки на «пророчества» великого писателя не обходилось практически ни одно сочинение на общественно-политические темы. Кроме того, романы Достоевского стали литературной основой для множества художественных текстов времен перестройки, включая и те, где господствовал жесткий натурализм в демонстрации язв современной жизни. Будучи новой культурной иконой для российской интеллигенции, Достоевский сыграл огромную роль в историко-культурной политике последней. Наследие Достоевского (и отчасти Гоголя) использовалось интеллигенцией как для пересмотра литературного канона, так и в более широком контексте – для выработки новой исторической ориентации. При этом ряд авторов сделали еще более радикальный шаг, проблематизировав само понятие обязательного канона и те практики отбора «классиков», которые выстраивают необходимые для линейно понимаемой исторической темпоральности селективные ряды преемственности настоящего с прошлым. Роман Вячеслава Пьецуха «Новая московская философия» (1989) и повесть Михаила Кураева «Ночной дозор» (1990) иронически отсылая к Достоевскому (Пьецух) и Гоголю (Кураев), показывают полную невозможность согласовать дореволюционный мир и мир советский [15, 16]. Здесь буквально – «распалась связь времен»: история не выстраивается в связный нарратив, плавно текущий от прошлого к будущему, а скорее предстает в качестве иронического пастиша, тасующего гетерогенные элементы различных эпох. В некоторых текстах историческая разметка, в целом позволяющая выделять дискретные периоды исторического континуума, вообще стирается: здесь уже невозможно найти ни точку начала, ни момент, «когда все пошло не так». Часто авторы используют диахронический подход, опираясь на конкретные исторические примеры, чтобы показать роль чисто контингентных событий даже в ключевых сценах мировой истории. Парадигматическим примером тут может послужить роман того же Пьецуха «Ром-мат» (1989) [17]. (Название – это сокращение от словосочетания «романтический материализм»). Другая стратегия – напротив, синхронистическая. Ее цель

– продемонстрировать «одновременность неодновременного». Никакая точка начала невозможна, поскольку множество темпоральностей не сменяют друг друга, а сосуществуют. Ничто не начинается и ничто не заканчивается: времена коллапсируют, слипаются, образуя странную темпоральную мешанину, из которой невозможно выбраться.

Однако даже в этих крайне скептических текстах авторы не могут избавиться от многолетних интеллектуальных пристрастий русской интеллигенции к любимым мифам, и прежде всего к мифу о российской особости, включавшему культ специфической русской «духовности». В «Ночном дозоре» Кураева монолог бывшего сотрудника НКВД товарища Полуболотова никак не стыкуется с возвышенной литературной историей Петербурга/Петрограда/Ленинграда, города в котором он живет. Однако не приходится сомневаться, что арестованные Полуболотовым интеллектуалы могли бы преодолеть пропасть, разделяющую дореволюционный и советский миры. В «Ром-мате» Пьецуха противопоставляется «успех» Французской революции (закрывающийся по версии писателя в том, что одна банда мошенников просто вырвала власть у другой) возвышенному «провалу» восстания декабристов 1825 года. Это был провал, поскольку самодержавному режиму противостояла лишь жалкая кучка «невротиков и поэтов» с множеством плохо согласующихся между собой идей и программ. Но провал этот был поистине прекрасен и славен вследствие возвышенного морального духа восставших, оказавшихся способными на великую жертву ради преобразования истории. Пьецух художественно разрабатывает своего рода телеологию истории, хотя предыдущий экскурс в монотонную последовательность правлений русских царей мог ошибочно заставить нас поверить, что он отказался от всякого телеологического взгляда. Писатель утверждает, что хотя фактический ход исторического процесса и не может быть «картирован» во всех деталях, тем не менее, он подчиняется определенным объективным закономерностям и может быть описан в терминах целесообразности. Нарратив Пьецуха, по всей видимости, следует гегелевской модели: хотя человек и не может досконально знать будущего курса истории (поскольку у него еще недостаточно сознания), он – через неравномерные рывки и извивы диалектики – все-таки способен увидеть триумф своей истинной природы как существа исполненного разума и блага. Логика исторического развития диктует грядущее становление человека человеком не только по форме, но и «субстанциально». Однако это «субстанциальное» становление принимает в конечном итоге форму становления русским Интеллигентом с большой буквы. Это хороший знакомый вариант исторической телеологии, когда результатом прогрессивного развития мира становится «Я» рассказчика.

Таким образом, мы сталкиваемся с определенной двусмысленностью. С одной

стороны, существует множество доказательств того, что перестроечная культура активно деконструировала официальный дискурс с его вполне определенными генеалогиями событий 1917го года. С другой – нам следует быть крайне осторожными, когда мы квалифицируем эту литературную деконструкцию в качестве изначально «постмодернистской». Конечно, некоторое движение в сторону постмодернизма здесь очевидно. Но если согласиться со ставшим уже классическим определением постмодернизма, которое американский литературовед и теоретик культуры Фредрик Джеймисон дал в своем предисловии к книге Жана-Франсуа Лиотара «Состояние постмодерна» (суть этого определения сводится к тому, что постмодернизм ставит ключевой вопрос – как обойтись без нарратива средствами самого нарратива), то придется признать, что вышеуказанные авторы 80-х – начала 90-х гг. постмодернистами в этом смысле не являются. В их текстах далеко не все повествования равны в своей невозможности приблизиться к абсолюту. В частности – квазигегелевская история развертывания Духа остается привилегированной.

2.3 Двойное ускорение: акселерационизм по-советски

Однако совсем скоро и эта интеллигентская история о развертывании Духа окажется лишь одной из возможных историй (причем не самой интересной и потому все более замыкающейся в стремительно теряющем символический капитал интеллигентском мире). Позднесоветскую и «раннепостсоветскую» историю можно описать в терминах двойного акселерационистского скачка. Но прежде чем попробовать проанализировать этот двойной скачок – два слова о самом акселерационизме.

В своем исследовании семантики исторического времени Райнхарт Козеллек предположил, что существует два специфических признака, отмечающих модерный опыт транзитивности – это ожидаемая инаковость будущего и связанное с ней изменение ритмов темпорального опыта. Речь идет об ускорении («акселерации»), отличающем «новое время» от того, что было раньше. Если понятие «ускорения», таким образом, оказывается центральным условием для возникновения во второй половине восемнадцатого века качественно отличного модерна или «нового» времени (Neuzeit), то оно может пониматься и как эпохальный прорыв в понимании истории как коллективного единства, движущегося от «пространства опыты» к «горизонту ожидания». Соответственно, есть все основания утверждать (как это делает, например, современный немецкий социолог и политический теоретик Хартмут Роза в недавней книге «Социальное ускорение: новая теория современности» [4]), что «акселерация» – это просто фундаментальное переживание

времени в эпоху Модерна в целом. Такая трансформация опыта – полагает Роза – лежит в основе переосмысления роли и статуса политического в современную эпоху. Она придает новые темпоральные смыслы таким ключевым терминам политической теории как «утопия», «прогресс», «революция», «либерализм», «консерватизм».

Тем более поразительно, что относительно недавние исследования современного капитализма/капиталистической современности подчеркивают акселерационистское изменение ритма темпорального опыта не в качестве пути к открытию альтернативных сценариев будущего, а скорее как дорогу к такому будущему, у которого нет никакого будущего – будущему, способному лишь на бесконечный «апгрейд» настоящего. Таким образом, как показал американский исследователь Джонатан Крэри, ускорение постоянно глобализирующегося капитализма производит лишь «постоянную непрерывность» (описанную еще Марксом в работе «Grundrisse»), необходимую для темпорально-хозяйственных циклов, осуществляющихся сегодня в мировом масштабе. Здесь увеличивающаяся скорость производства все новых товаров переплетается с нарастающими темпами технологического развития и совместно с ними порождают «вечное настоящее», «время без времени».

Освобожденный от пут исторического нарратива переживаемый современными людьми опыт настоящего – это опыт бесконечного перехода, где ожидание чего-то по настоящему нового парадоксальным образом уступает место ощущению безумного бесконечного дежавю, компульсивного, навязчивого повторения давно знакомого. Это ощущение сопровождается деполитизацией времени, той силы, которую классические модернизмы понимали в качестве историко-динамической.

Такое понимание «ускорительной политики» стало уже мейнстримом. Однако в последнее время появился целый ряд политико-философских концепций, согласно которым акселерационисты предыдущего поколения путали ускорение со скоростью: подлинное ускорение – это фазовый скачок за пределы «капиталистического шоссе», по которому современный неолиберальный мир «ацефалически» несет к «будущему без будущего». Соответственно, выстраивается и новая генеалогия акселерационизма. Он начинается с текстов Карла Маркса (речь, прежде всего, идет о его «Фрагменте о машинах») и Сэмюэла Батлера; следующая веха – работы Торстона Веблена и Суламифь Фаейрстоун; и наконец, ранний акселерационизм завершается в книгах и техноутопических проектах футуристов и советских авангардистов (показательным примером может послужить пролетарский тейлоризм Алексея Гастева). Следующий важнейший этап – это французские 60-70-е. Как правило, в качестве образцово акселерационистских текстов называют «Анти-Эдип» Делеза

и Гваттари и «Либидинальную экономику» Жана-Франсуа Лиотара [19, 20].

Актуальный акселерационизм стремится сохранить верность этому левому импульсу, заданному родоначальниками и отцами-основателями. Однако техно-виталистский энтузиазм плохо сочетается реанимированными гуманистическими ценностями Просвещения. Современные акселерационисты находятся в очень проблематичной позиции: пытаясь воскресить риторическую энергию раннего акселерационизма, они в то же время перенаправляют ее в другую сторону. Будучи своего рода марксистской ересью, акселерационизм теряет свое теоретическое обаяние, лишаясь аффективной поэтики. Без нее он становится еще одной обобщенной версией «политического модернизма», ратующей за прогрессивное мировое развитие. Именно поэтому акселерационизму все приходится педалировать тему новизны – как своей собственной (сомнительной) теоретической новизны (самая-самая «горячая» новинка на теоретическом рынке), так и вообще новизны как таковой. Таким образом, представляется очевидным, что в современной политической теории существует тенденция к «потере энергии» (Дэвид Каннингем) и общему упадку. Будущее стремительно теряет активы (несмотря на акселерационистские попытки подогреть к нему интерес, а может быть – как это ни парадоксально – и благодаря этим попыткам), и надежды, возлагаемые ранее на «прогрессивное развитие», оборачиваются политическим параличом, ретроспективными фантазиями (стоит вспомнить «войну памятников» и другие случаи нешуточных «боев за истории») и укреплением «презентистского» режима историчности (Франсуа Артог).

Если текущий опыт мы – вслед за Хартмутом Розой – определяем как опыт «безумной остановки» и «детемпорализации истории», то в принципе его можно рассматривать как следствие общей «де-историзации» времени капитала. Поэтому чрезвычайно важно отрефлексировать следующий момент: осуществить ре-историзацию «либидинальной энергии» метафизики потоков, сил и тенденций (а именно это и пытается сделать современный левый акселерационизм) возможно только в том случае, если под вопрос будет поставлена привилегия «ускорительной» темпоральности самого акселерационизма. В современной формулировке диалектического напряжения между производительными силами и производственными отношениями ключевой термин не ускорение, а перепрофилирование. «Ускорение» только затемняет важнейшую – и в своих истоках также продуманную Марксом – проблему апроприации современным капиталом средств производства и коллективных сил общественного труда. Такую апроприацию Бертольд Брехт называл «реорганизацией». Таким образом, реальный вопрос не столько вопрос о проблематичности доступа к «будущему как таковому», сколько о фактических

последствиях уже существующего «ускорения». Мы должны попробовать описать и проанализировать реальные социальные трансформации как проект политически организованный во времени. Увеличение скорости поставило под вопрос целый ряд феноменов, еще недавно казавшихся естественными и очевидными. Например, ставшее сегодня «наивным» ожидание, что будущее будет принципиально, стадийно отличаться от прошлого. Или что развитие в этом будущем будет по-прежнему управляться и контролироваться демократически. Все эти очевидности базировались на предположении о том, что финансово-экономическое развитие синхронизировано с социально-политическим развитием, и ритм перемен в обеих сферах примерно совпадает. Сегодня это предположение выглядит анахронизмом: ясно, что и отдельные люди, и национальные государства слишком медленны – они очевидным образом не успевают за скоростями транзакций на информационных и финансовых рынках.

Однако, несмотря на всю проблематичность концепций современного акселерационизма (и особенно его левых разновидностей), эпоху перестройки можно попытаться описать в акселерационистских терминах. Если в условиях капиталистической «современности» акселерационизм лишь обеспечивает бесконечное воспроизводство «того же самого» (т.е. самой этой современности), то в условиях «развитого социализма» ускорение действительно способствовало радикальному изменению общества (т. е. привело к воцарению капиталистической неизменной «современности» и ликвидировало тем самым историческую «аномалию» коммунистического эксцесса).

Первая фаза перестройки собственно и носила имя, указывающее на попытку «скоростного перезапуска» советского проекта, - «политика ускорения». Партийное руководство во главе с Горбачевым старалось разогнать неповоротливую советскую машину, используя внутренние ресурсы. Но в какой-то момент (1888-1989гг.) произошел своего рода «фазовый скачок», и уже сама перестройка стала напоминать «ускоренную перемотку» истории диссидентского движения.

Современный исследователь Илья Будрайтскис в работе «Диссиденты среди диссидентов» (2017), представляющей собой одну из немногих попыток проанализировать движение инакомыслящих именно в качестве политического движения (а не просто как правозащитное или чисто этическое), наметил два основных периода в развитии диссидентства в СССР [21]. Первый период (40-е – 60-е гг.) характеризуется появлением множества групп – безусловно антисталинских, но продолжающих оставаться верными социалистическому выбору. Основное содержание их текстов – это критика бюрократического перерождения советского проекта. Курс на будущее – возвращение к

подлинному наследию Маркса и Ленина и соответствующая корректировка текущей политики. Однако уже в 70-е годы диссидентское движение совершило так называемый «правый поворот» - от критики сталинского искажения подлинного социализма к критике самого социализма как программы развития для страны и мира.

В перестройке отчетливо различимы те же две фазы. От разговоров о необходимости возвращению к ленинскому курсу (к «новой экономической политике», прежде всего) люди перешли к требованиям вынести тело Ленина из Мавзолея и вернуться к «общечеловеческому пути развития».

Как мы видим, речь вновь идет о «возвращении». Но это уже не возвращение к Ленину, Бухарину или Марксу. Это возвращение к исторической «норме», представленной западным консьюмеристским капитализмом и парламентской демократией. Дискурс ускорения слился с дискурсом нормализации. Политика ускорения – да и в принципе любая политика – стали пониматься как «исчезающий посредник» в переходе к «естественной норме». Ускорение – это мобилизация, некое революционное сверх-усилие, необходимое для того, чтобы навсегда избавиться от всяких усилий, революций и мобилизаций.

По сути, главным социальным фантазмом позднесоветской и постсоветской эпохи – был фантазм о «синхронизации» с мировой историей. Как мы уже отмечали, норвежский исследователь Хельге Йордхайм предложил нетривиальную концептуализацию этого понятия. Его работу можно проинтерпретировать в качестве любопытной инверсии господствующей в современной гуманитарной теории концепции мультитемпоральности. Если большинство теоретиков – в диапазоне от Джорджо Агамбена и Жоржа Диди-Юбермана до Питера Осборна и Клер Бишоп – стараются «распаковать» гладкий унифицирующий линейный исторический нарратив и увидеть за ним множество «угнетенных» и «подавленных» времен, то Йордхайм, напротив, интересуется тем, как из уже данной множественности темпоральных изменений конструируется единство времени. Эту процедуру конструирования он и называет «синхронизацией». В своем тексте он справедливо критикует геологическую метафору мультитемпоральности, присутствующую, например, у Козеллека: внутри некоего общего «модерного времени» залегают «геологические» пласты других времен. Сам Йордхайм настаивает на «плоской онтологии» множественной темпоральности: все времена существуют на плоскости как параллельные линии – равно видимые и различимые.

В определенном смысле можно сказать, что распад «советского времени» – это перформативный переход от модели «геологической» модели Козеллека к плоской модели Йордхайма. Официальное время советского исторического нарратива «синхронизировало»

и «упаковало» множество других времен (артистическое время авангарда и более позднего неофициального искусства, крестьянское время, религиозное время, время «воображаемого Запада» и т.д.), которые действительно располагались «внизу», в «подполье» - на манер скрытых геологических слоев. Но когда «советское время», советская прогрессистская разметка всемирного превратилась в одну из многочисленных партикулярностей, в некоторую заблудившуюся патологическую частность (слишком долго затмевавшую собой «подлинную» капиталистическую универсальность как пустую рамку для якобы процветающего разнообразия), все эти «подпольные» времена – как в описанном Вальтером Бенямином речном водовороте – вышли на поверхность. И здесь все они (со своими собственными хронополитиками) оказались равноправными и уже не соотнесенными ни с какой универсальной шкалой.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проведенный нами анализ существующих работ по теории исторического и социального времени, позволяет сформулировать следующие выводы: (1) сегодня мало у кого остается сомнение в том, что различие между прошлым и настоящим – базовое для исторического знания с начала Нового времени – является не «естественным» (или трансцендентальным) условием возможности этого знания, но представляет собой эпистемологическую конструкцию, созданную в ситуации, благоприятствующей формированию европейского суверенного национального государства; (2) обретенное в раннее Новое время понимание отличия прошлого от настоящего способствовало утверждению линейной (прогрессистской) модели исторического времени; (3) эта модель исторического времени, в свою очередь, не является «естественной» для исторического опыта премодерной Европы (не говоря уже о неевропейских исторических культурах), но утверждается в течение XVI-XVII веков посредством специфических инструментов синхронизации – включающих в себя хронологию, периодизацию по эпохам и векам, жанр «всемирной истории», а так же под влиянием авторитетной ньютоновской концепции физического времени – порождает представление об универсальном, пустом и гомогенном времени Истории; (4) линейная модель исторического времени перестает восприниматься в качестве универсальной в ходе катастроф, пережитых человечеством в XX веке; (5) сегодняшние теоретики истории находят несравнимо более продуктивной нелинейную модель исторического времени, одним из вариантов которой служит концепция «современности несовременного» (*Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*), сформулированная впервые Э. Блохом и развитая потом в работах Р. Козеллека; (6) настоящее время перестает отождествляться с современностью, понятию в терминах *modernity*, но скорее соответствует современности в значении *contemporaneity*, т.е. представляет собой дизъюнктивное единство различных времен и темпоральных режимов; (7) современные теории ускорения исторического и социального времени (акселерационизм) являются способом оправдания исключительности эпохи модерна и могут рассматриваться как одна из версий презентистского режима историчности.

Ряд современных политических теоретиков призывает сегодня к такому мышлению темпоральности, которое лучше подходило бы для осмысления социальных противоречий, характеризующих нынешнюю современность. Эти мыслители используют для описания собственного понимания времени разные философские языки, но предлагаемые ими подходы очень часто сходятся на идее более радикальной темпоральности, которую мы можем ясно отличать от доминирующей, или повседневной концепции времени. Категория

новой теории времени может включать себя широкий набор понятий и терминов: длительность, время как бесконечное становление, спектральность, вывихнутое время (time out of joint), вневременность, неотступное время (hauntology). К категории того, против чего направлены вышеназванные понятия и термины, что они подрывают или чему составляют альтернативу, относятся «циферблатное время», хроно-время, прогресс и прогрессизм, телеологию и, конечно, линейное время. Усилия этих теоретиков, несомненно, знаменует собой важный поворот в изучении исторического и социального времени. Однако остается вопрос: допустимо ли говорить о победе языка новой теории времени над языком классической (модерной) теории? Некоторые весьма влиятельные теоретики из числа тех, кого безусловно можно отнести к сторонникам новой теории, не стесняются выражать свои сомнения в такой победе. Безусловно, дискурс множественной темпоральности завоевывает все больше поклонников среди ученых, занимающихся социальными и гуманитарными науками. Они все чаще используют в своих работах пространственные метафоры «пластов» или «слоев» времени. Тем не менее, социальное и историческое время, концептуализируемое в терминах стратиграфии, нередко лишается политической интенциональности, которое сохраняет свое присутствие в моделях прогрессивного времени и версиях девелопментального историзма. Поэтому, на наш взгляд, наиболее продуктивными, с точки зрения описательных возможностей, все еще остаются модели времени, восходящие к вышеупомянутой концепции Блоха/Козеллека.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Lorenz Ch. 'The Times They Are a-Changin'. On Time, Space and Periodization in History. // London: Palgrave Handbook of Research in Historical Culture and Education.- Palgrave Macmillan, 2017.- P. 109-131.
2. Блок М. Апология истории, или Ремесло историка / Пер. с фр. Е. М. Лысенко. - М.: Наука, 1986. - 232 с.
3. Le Goff, J. History and Memory (S. Rendall & E. Claman, Trans.). - New York, NY: Columbia University Press, 1992. - 239 p.
4. Rosa, H. Social Acceleration. A New Theory of Modernity (J. Trejo-Mathys, Trans.). - New York, NY: Columbia University Press, 2015 - 470 p.
5. Koselleck, R. Zeitschichten: Studien zur Historik. - Frankfurt am Main: Suhrkamp. - Translation: Koselleck, 2000 - 399 s.
6. Hunt, L. Measuring Time, Making History. - Budapest: Central European University Press, 2008 - 138 p.
7. Chakrabarty, D. Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference. - Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000 - 304 p.
8. Бевернаж Б. Аллохронизм, равенство во времени и современность. Критика проекта радикальной современности Йоханнеса Фабиана и доводы в пользу новой политики времени. // Социология власти. - 2016. - №2. – С. 174-202.
9. Анкерсмит Ф. Возвышенный исторический опыт /под научн. ред. А.А. Олейникова. М.: «Европа», 2007. – 608 с.
10. Helgesson S. Radicalizing temporal differences: anthropology, postcolonial theory and literary time. // History and Theory.- 2014.- N 53.- P. 545-562.
11. Jordheim H. Introduction: Multiple times and the work of synchronization // History and Theory. Vol. 53. No. 4. 2014. P. 498–518.
12. Chakrabarty D. The Climate of History: Four Theses. // Critical Inquiry. Vol. 35, No. 2 (Winter 2009). P. 197-222.
13. Рикёр П. Память, история. Забвение / Пер. с франц. - М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004 – 728 с.
14. Muecke S. An Ecology of Institutions: Recomposing the Humanities.// New Literary History Volume 47, Numbers 2 & 3, Spring & Summer 2016, pp. 231-248.
15. Пьецух В. Новая московская философия. – М.: Московский рабочий, 1989. – 336 с.
16. Кураев М. Ночной дозор. – М.: Современник, 1989. – 325 с.
17. Пьецух В. Роммат. – М.: Вся Москва, 1990. – 160 с.
18. High-speed Society: Social Acceleration, Power and Modernity. Ed. by Hartmut Rosa and William E. Scheuerman. Penn State University Press, 2008. – 328 p.

19. Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттари; пер. с франц. и послесл. Д. Кралечкина; науч. ред. В. Кузнецов. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 672 с.
20. Лиотар Ж.-Ф. Либидинальная экономика. Пер.с фр. В.Е. Лапицкого. Науч. ред. С.Л. Фокин. – М., СПб.: Изд-во Института Гайдара; Факультет свободных наук и искусств СПбГУ, 2018. – 472 с.
21. Будрайтскис И. Диссиденты среди диссидентов. – М.: Свобмарксизд, 2017. – 152 с.
- 22.