

И. Н. Ионов

**СМЕНА ТЕМПОРАЛЬНЫХ РЕЖИМОВ
И ПРОТИВОРЕЧИВЫЕ ОБРАЗЫ НАЦИОНАЛЬНОГО**

doi: 10.30759/1728-9718-2022-3(76)-24-33

УДК 930.2

ББК 63.1(0)

В статье описывается и анализируется явление интерференции разных культурных практик, транслируемых в пространстве и времени: темпоральных режимов, образов времени как сферы возможных в данное время историй и образов, связанных с национальным самосознанием и национализмом. Оценивается связь между описанным Р. Козеллеком прогрессистским переломом в восприятии времени, когда происходит отрыв ожидания от опыта, и формированием национального самосознания в конце XVIII — XIX в., а также между описанным З. Бауманом постпрогрессистским переходом от «прочного» (*solid*) к «зыбкому» (*liquid*) времени и трансформацией национальной идентичности в многообразные формы коллективной самоидентификации, самопонимания и политики идентичности в конце XX — XXI вв. Рассматривается роль в этих процессах трансформации отношения ко времени воплощения смысла истории (кайрос): от неизменного, общего и эксклюзивного, связанного с жизненным путем Христа и идеей второго пришествия, до изменяющегося, множественного и эксклюзивного (прогресс цивилизации в данной стране как кайрос) и далее, в условиях релятивизации понятия «цивилизация», до взаимодействующих инклюзивных смыслов времени, мультитемпоральности связанных или перекрестных историй, соответствующих разноуровневым способам самоидентификации населения (синаксис или со-бытие, соборное время). Именно эти темпоральные структуры создают предпосылки сначала для создания и укрепления национального самосознания, а затем для его размывания.

Ключевые слова: «прочное» (*solid*) время, «зыбкое» (*liquid*) время, мультитемпоральность, кайрос, синаксис, самоидентификация, нация, методологический национализм, политика идентичности, глокализация, эксклюзивный, инклюзивный

Коллективные идентичности и соответствующие им формы исторической памяти и исторического сознания, порожденные культурными «практиками установления социальных границ»,¹ транслируются во времени из поколения в поколение. На протяжении веков своего существования они переживали существенные изменения, были инструментами разделения на своих и чужих, определяющего основные направления эмпатии и агрессии — и постепенного размывания этого разделения. Их трансфер во времени был тесно связан с представлениями о самом времени, с разнообразным, сменяющимся смысловым наполнением этого «пустого означающего», с борьбой за гегемонию в темпоральном дискурсе. Как и в пространственном культурном трансфере, это было связано с изменением отношений коллективов, их интеграцией или схизмогенезом (Г. Бейтсон).² На протяжении

веков представления о времени и идентичности становились все более широкими (от масштабов племенных верований и аграрных культов до эсхатологии мировых религий и периодизации имперских династий). Наиболее осмысленный и завершенный характер они приобрели в период господства прогрессизма, национальных государств и цивилизационного самосознания в XVIII — начале XX в. Тогда возникла идеология национализма, способствовавшая мобилизации населения Западной Европы в многочисленных войнах, сопровождавших процесс перекройки мира колониальных империй и религиозных конфессий. Именно в это время создалась картина мира, основанная на делении на национальные государства. Она была сугубо идеологизированной и во многом утопичной и мифологичной. Как пишет Л. Гринфельд, «основная структура современной политической реальности — мир, разделенный на нации, — является просто осуществлением мыслимого образа национализма, она была создана национализмом». Но эта тенденция не могла быть вечной. Это и не мудрено: данная культурная практика была

¹ Бауман З. Ретротопия. М., 2019. С. 76.

² См.: Ионов И. Н. Теория культурного трансфера Мишеля Эспаня и трансдисциплинарный анализ цивилизационных

почти повсеместно заимствованной (порой навязанной) и распространялась сначала в виде территориального (и только затем темпорального) трансфера. На это обстоятельство прямо указывает Гринфельд: «Развитие национальных идентичностей было по существу интернациональным процессом, а источники этого процесса во всех случаях, кроме первого (Англия), находились вне возникающей нации».³

Если в период расцвета национальных государств и прогрессистских представлений об истории в конце XVIII — начале XX в. трактовка национальной идентичности на основе идеала органической солидарности (в ее этнической или гражданской форме, на основе социальной общности, как у Ф. Тенниса, или общественного разделения труда, как у Э. Дюркгейма)⁴ казалась достаточно непротиворечивой, то уже с 1980–1990-х гг. у Э. Геллнера, Э. Хобсбаума, Б. Андерсона под влиянием критики периода Модерна начинается деконструкция соответствующих представлений. С этого времени стало возможным изучать национальное государство и сознание не как естественные, примордиальные феномены, а как культурную практику, основанную на создании и трансляции определенной мифологии. Один из компонентов такого мифа — интерпретация нации как межпоколенческого культурного сообщества с претензиями на совместное культурное наследие, то есть особый тип трансляции культурных практик, в рамках которого нация выступает как *привилегированный канал* такого рода трансляции.

Внимание исследователей в XXI в. под давлением процессов глобализации и глокализации все чаще перемещается на космополитическое и локальное самосознание, а также на противоречия, несостыковки и тупики в процессе «изобретения» наций и их воспроизводства. Проблематизируется само представление о национальной идентичности, как в практическом (у С. Хантингтона), так и в теоретическом плане (у Р. Брубейкера).⁵ Американский политолог Б. Як отстаивает представление о нациях как «случайно сложившихся сообществах» и обращает внимание на несостыков-

ки в трактовках таких исконных оснований идеи нации, как гоббсовская и локковская традиции понимания общественного договора. Подобные отношения характеризуют и националистическое сознание, основанное на постулате совместного наследования ценностей, и либеральное, основанное на ценностях индивидуализма и свободы; внутренний и внешний суверенитет национальных государств; национальный суверенитет и культурное многообразие государств, монархический, постколониальный и демократический варианты лояльности по отношению к национальным интересам.⁶

Нетрудно увидеть, что период расцвета идеи нации приходится на период высокого Нового времени, а с его угасанием и переходом к позднему Новому времени подвергается все большей критике идея национальных суверенитета и идентичности, распространяются различные варианты космополитической и множественной самоидентификации (прежде всего дискурс прав человека, дистанцированный от прав подданного или гражданина). Кажется очевидным, что вне представлений о прогрессе, цивилизации, модернизации идея нации теряет свой блеск, ее противоречия обнажаются. Насколько это верно? Как переломное время перехода от темпорального пассаизма Средних веков и раннего Нового времени к темпоральному футуризму расцвета Нового времени, обозначенное Р. Козеллем, и его последствия способствовали консолидации наций и соответствующей идентичности? И как конкретно их кризис, который З. Бауман обозначил как трансформацию образа времени из «прочной (*solid*)» его модели в модель «зыбкого (*liquid*)» времени и «ретротопий», мог способствовать проблематизации идеи нации?

Особенностью темпорального режима Нового времени в странах Западной Европы, где он родился, помимо сдвига с пассаизма на футуризм, была его сбалансированность, встроенность в традицию темпоральных представлений. Он был связан не столько с идеей *хроноса* (формального времени), сколько с идеей *кайроса* как соединения Божественного порядка с человеческой историей, воплощенного в жизненном пути Христа, с христианскими идеями о Страшном суде и тысячелетнем

³ Гринфельд Л. Национализм. Пять путей к современности. М., 2008. С. 18, 462.

⁴ См.: Теннис Ф. Общность и общество. Основные понятия чистой социологии. СПб., 2002; Дюркгейм Э. О разделении труда: метод социологии. М., 1991. С. 71, 109, 222, 271, 376.

⁵ См.: Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М., 2004; Брубейкер Р. Этничность без групп. М., 2012.

⁶ См.: Як Б. Национализм и моральная психология общества. М., 2017. С. 166, 210, 305, 450–458.

Царстве Христовом. В прогрессистской концепции времени эти идеи воплотились в идее «суда над историей», осуществляемой историками в рамках национального самосознания с высоты современных ценностей, а также в идее цивилизации, воплощающей просвещенческий и позитивистский идеал благосостояния, научно-технического знания и буржуазных нравственных добродетелей. Характеризуя понятие *кайрос*, П. Тиллих писал в 1948 г.: «...классическая философия истории может быть охарактеризована изречением: “Всякое время — Божье”. В каждую эпоху человеческая природа развивает полноту своих возможностей; в каждую эпоху, в каждой нации реализуется вечная идея Бога».⁷ Идея цивилизации как *кайроса* прочно связывала идеи времени, прогресса и нации. Цивилизация рассматривалась с точки зрения воплощения в общественном устройстве и культуре определенной нации. Эта идея оставалась квазирелигиозной, *экслюзивистской*, могла быть инструментом дискурсивной гегемонии, позволявшей историкам разных наций подгонять идею времени как «пустое означающее» под потребности местного национального самосознания и создавать картину мира с точки зрения данной нации как избранной, высшего воплощения идеи цивилизации.⁸

Так, Ф. Гизо в первой половине XIX в. соединял идею прогресса и образ Франции через понятие цивилизации, в котором он видел проявление «естественного закона». Прогресс вообще — прежде всего прогресс цивилизации, «развитие строя общественного и развитие строя интеллектуального». Совершенная цивилизация — общество, в котором связи социального и умственного прогресса осуществляются легко и быстро, а несовершенная — общество, в котором эти два потока истории разделены.⁹ Воплощение этого идеала Гизо прослеживал в разных странах. Но именно Франция, с его точки зрения, это «та страна, цивилизация которой является наиболее законченной, наиболее способной к передаче, и всего сильнее поразившей воображение Европы», она «всех цивилизованнее».¹⁰ Подоб-

ным же образом поступали другие создатели цивилизационных представлений о нациях (М. Ж. А. Кондорсе, Г. В. Ф. Гегель, Г. Т. Бокль, А. Гобино, Н. Я. Данилевский), зачастую не историки, а националистически ориентированные дилетанты.¹¹ Таким образом, каждая нация получала возможность создавать собственный проект мира и истории, подкрепляя его ссылкой на присущие ей ценности. Они воплощались в расплывчатом, но авторитетном представлении о месте нации в «прогрессе цивилизации». Это позволяло четко делить мир на своих и чужих, выделять из зоны эмпатии население незападных стран (даже интересуясь их культурой — ориентализм), а также собственные общественные низы (социальная гигиена), признавать полный суверенитет только за колониальными империями (дипломатия канонеров). Такого рода противопоставление побуждало к ощущению «фундаментальной тождественности» граждан нации как своего рода коллективного индивида или квазиестественного вида людей — носителей универсального цивилизационного идеала. Теории националистов носили перформативный характер, они не столько описывали свою нацию и ее роль в прогрессе цивилизации, сколько творили и сплывали ее.¹²

По мере формирования исторического и социального знания ведущей его основой становился *методологический национализм*, позволявший придавать картине мира, производимой передовой цивилизованной нацией, научный, объективный, детерминистский характер. Методологический национализм делал возможным естественным образом «анализировать общество, исходя из представления, будто оно поделено на нации». В этой логике государство создает нацию (политическое общество), а не наоборот. «Национальное государство в одно и то же время выступает и создателем, и гарантом гражданских прав». Изучение истории осуществлялось преимущественно в национальных границах. Так, пишет У. Бек, возникли «“национальные социологические учения”, определявшие конкретные общества в терминах, связанных с национальной государственностью. С этой точки зрения, национальное государство создает и контролирует “контейнер” для общества, одновременно

⁷ Тиллих П. Кайрос // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 217, 224, 226.

⁸ См. подробнее: Ионов И. Н. Игры со временем: российские образы «другой Европы» // Общественные науки и современность. 2019. № 4. С. 158–173.

⁹ См.: Гизо Ф. История цивилизации в Европе. Минск, 2005. С. 17–19, 27; Он же. История цивилизации во Франции. М., 1877. Т. 1. С. 12, 13.

¹⁰ Там же. С. 11, 20.

¹¹ См.: Ионов И. Н. Цивилизационное сознание и историческое знание: проблемы взаимодействия. М., 2007. С. 177–297.

¹² См.: Брубейкер Р. Указ. соч. С. 17, 19, 25, 27, 28.

предписывая определенные границы и для «социологии»».¹³

Однако такое органическое взаимодействие идей времени и нации существовало недолго. Уже в начале XX в. Э. Трельч опровергал претензии подобных концепций на объективность и научность, не считая, что эти представления о времени и прогрессе можно называть законами природы и истории. Он доказывал, что они локальны и субъективны, что «нет необходимости проследить отдельные различия между Сен-Симоном, Контом, Джоном Стюартом Миллем, Гербертом Спенсером... они всегда заключают в себе идеалы Французской революции или английского джентльмена, американской демократии».¹⁴ Такая позиция была подготовлена появлением первых признаков изменения темпорального режима, того, что З. Бауман обозначил как «зыбкость» времени. В темпоральных воззрениях все более проявлялось коренное противоречие: прогресс предполагал отрицание традиции, а следовательно, и эсхатологических моделей, свойственных христианству. На этом фоне в Германии второй половины XIX в. возникает «проблема историзма». Релятивизм и презентизм, будучи все менее уравновешенными футуристской догматикой прогресса, разрушали привычную жесткую структуру когнитивной карты истории. В ответ среди мыслителей рождалось разочарование в идее историчности, изменчивости всего сущего. На этом негативном эмоциональном фоне у Ф. Ницше в 1874 г. появляются апокалиптические картины «затопляющего, оглушающего и насильственного историзирования», порождающего «захирение и вырождение жизни... гибель человека, народа или культуры». Формулируется потребность в забвении как антитезе историзму, обосновывается стремление к неисторическому и антиисторическому.¹⁵

В условиях конца XIX в. понятие цивилизации из инструмента гегемонии превращалось в инструмент утверждения дискурсивной контргегемонии, его смысл трансформировался, возникло представление о незападных локальных цивилизациях (российской, китайской, японской). Оно было связано с уси-

лением культурного национализма, апеллировавшего к задаче морального возрождения нации, не сводимого к политическому национализму, заточенному на борьбу за полный национальный суверенитет.¹⁶ В начале XX в. утопический идеал цивилизации как цели истории сменился ее прагматическим восприятием как эволюционного процесса. Это постепенно выравнивало поле обществ, признаваемых цивилизованными. В него вступали нации, имеющие разные религиозные традиции, в том числе колониальные страны (Индия). Кайрос из единого и общего превращался во все более множественный и разнородный, инструменты для его интеграции, которые предлагал П. Тиллих, становились все менее эффективными.

Соответственно, современный образ времени терял свою комфортность и привлекательность для национальной самоидентификации. Равным образом разрушалось представление о нации как некоей сущности, воплощенной во времени. П. Сорокин задолго до З. Баумана писал, что в современном ему американском обществе «все находится в текущем состоянии... бесформенном, неопределенном и расплывчатом, наподобие первичной протоплазмы, сонмища бесформенных теней». В основе этого недовольства — кризис идеологии прогрессизма, связанных с ним ценностей и когнитивных карт. Сорокин считал, что гуманитарное знание «не способствовало ни нашему пониманию социально-культурных явлений, ни нашей способности предвидеть их будущее развитие».¹⁷ Реакция на этот естественный процесс релятивизации знания была парадоксальной. Вместо попытки адаптации к более мягким моделям времени или частичного возвращения к секуляризованной эсхатологии времени в какой-то новой форме Сорокин развернул радикальную критику относительности исторического знания с точки зрения ценности неисторического, то есть вечного, которую он обозначил как ценность этернализма. Именно последнему противостоит историзм Нового времени, рассматриваемый П. Сорокиным как патологическая ограниченность сознания: «Мы ни на что не можем смотреть иначе, чем

¹³ Бек У. Космополитическое мировоззрение. М., 2008. С. 3, 39, 40.

¹⁴ Трельч Э. Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории. М., 1994. С. 124.

¹⁵ См.: Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Сочинения Ницше Ф.: в 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 159, 163–179, 187, 189, 190, 195, 197–200, 203, 222, 227, 229.

¹⁶ См.: Як Б. Указ. соч. С. 201.

¹⁷ Сорокин П. Социальная и культурная динамика: Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права, и общественных отношений. СПб., 2000. С. 366, 362; Он же. Кризис нашего времени // Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 429, 474, 485.

исторически». Он отрицал исторические идеи становления, изменения, прогресса, эволюции, течения, трансформации, мутации, революции.¹⁸ Сорокин рисовал перспективу мира, где отсутствует историческое сознание, где «прошлое, настоящее и будущее... безнадежно перепутаны, никакая подлинная история, никакое удачное развитие истории не предполагались и не могли случиться». Он устранял и само измерение времени, разделение событий во времени, «поскольку излишни и сами события», как в индийской культуре, где различия между историей и мифом стираются. Этернализм зато дает человеку религиозную когнитивную карту, в центре которой Бог как «фиксированная точка отсчета», основа вечных ценностей, «незыблемой абсолютно достоверной истины», окончательности знания.¹⁹

Эволюцию темпоральных представлений в этом направлении довершил З. Бауман. Он стоит в ряду мыслителей, переоформивших идею модернизации из оптимистического в пессимистический ее вариант, таких как социолог У. Бек и создатели представлений о VUCA, о современном мире нестабильности, неопределенности, сложности, неоднозначности. Бауман выдвинул идею «зыбкого» времени (*liquid time*: перевод «текучее время» соответствует картине эволюционного движения вперед, а не хаотичной турбулентности времени). В книге «Ретротопия» (2017), солидаризируясь с Ф. Ницше и П. Сорокиным в ощущении непереносимой зыбкости социальных и темпоральных явлений, Бауман описывал превращение будущего в «обитель кошмаров» и безнадежности, уход от футуристского идеала к неопассеистскому идеалу «ретротопии», то есть «картины утраченного/покинутого и призрачного прошлого». Вслед за литературоведом С. Бойм, Бауман совершенно справедливо отмечал растущее разочарование в глобализации и переход от «эпидемии безумия прогресса» к «глобальной эпидемии ностальгии», порождающей «антимодерное мифотворчество истории», связанное с реставрационными и просто реакционными националистическими движениями. Особенно пугала его борьба с кризисом идентичности при помощи возврата к архаичным моделям самоидентификации племенного общества, на которые опираются националистические и имперские представле-

ния о государственном устройстве.²⁰ При этом Бауман глубоко верил в возможность нормативной, ценностно укоренной темпоральности и надеялся, что современность наконец «даст миру четкую карту, разбитые дороги обозначит надежными, прочными, устойчивыми перед непогодой указателями».²¹ Эта вера воплотилась в его надеждах на уход от зыбкого к более прочному времени, на реанимацию утопии, пусть адаптированной для реалистов, и в попытках реанимации концепций финализма, целевой причинности и детерминизма.²²

Ощущение кризиса темпорального режима Нового времени побуждало многих исследователей в корне пересмотреть представления о современном образе времени. Ф. Бродель, К. Помян и Р. Козеллек с разных сторон обсуждали проблему многослойности времени. Сейчас скорее речь идет о кризисе современного режима историчности (Ф. Артог), десинхронизации (Х. Роза) и множественном времени. Х. Йордхайм, признавая, что однонаправленное время продолжает доминировать в культуре, обращает внимание на то, что если раньше образ исторического времени универсализировался, то теперь возникают «пронизывающие друг друга темпоральные режимы... множество темпоральных шкал».²³ Это шкалы первого, второго и третьего мира, развитых и развивающихся стран, Западной и Восточной Европы, движущихся «на разных скоростях», разных областей и местностей одной страны, даже разных семей и индивидов. Для нас наиболее важно утверждение Х. Йордхайм о том, что «на локальном, национальном, региональном и глобальном уровнях акторы, действующие в самых различных областях, пытаются адаптироваться к этой множественности времен, обнаруживаемой в событиях, ситуациях или контекстах».²⁴ Западный темпоральный стандарт деконструируется в рамках постколониальной критики (Х. Баба, Д. Чакраборти). Одно и то же событие может происходить в разных хронологиях, периодах, занимать разное место на когнитивных картах времени. Это не позволяет выстроить единую причинно-следственную связь, определить, «является ли событие звеном каузальной

¹⁸ См.: Он же. Социальная и культурная динамика. С. 359–364, 367, 368.

¹⁹ См.: Там же. С. 361–370.

²⁰ См.: Бауман З. Текучая современность. СПб., 2008; Он же. Ретротопия. С. 17–19, 22, 63, 67, 122.

²¹ Там же. С. 69, 70.

²² См.: Там же. С. 117, 145–147, 151–156.

²³ Йордхайм Х. Множественное время и стратиграфии истории // Логос. 2021. Т. 31, № 4 (143). С. 95–118.

²⁴ Там же. С. 98.

цепочки или разрывом в ней», и создает множественность образов «мирового времени», в которых господствуют сюжетные линии, представляющие собой зигзаг, цепь или ветвящееся дерево.²⁵

В этих условиях идея цивилизации, как связанная с воплощением смысла истории, претерпела процесс релятивизации. Она стала не только множественной, но разноуровневой и даже разнородной. Вместе с мировой и национальными появились региональные, узко-локальные и групповые цивилизации, а с ними — множество частных самоидентификаций. Стал возможен многоуровневый цивилизационный анализ, сопровождающийся сменой исследовательских перспектив. Он включает анализ не только местных особенностей, но прежде всего словоупотребления, места понятия цивилизации в построении дискурсивной гегемонии или научном исследовании. Само понятие отчасти утратило ценностный характер. В концепции наследников Н. Элиаса позитивный смысл приобрело понятие «децивилизации» (информализация поведения). В то же время смешение государственного и цивилизационного аспектов («дисцивилизация») стало оцениваться негативно.²⁶ В итоге смысл истории стал выражаться не в отдельном периоде или процессе, а в их совокупности, как со-бытие, соборность, место встречи (синаксис). Тем самым он приобрел *инклюзивный* характер, а понятие нации стало утрачивать признаки маркировки своего рода секты.

Представления об идентичности и особенно о национальной идентичности параллельно претерпели сильные изменения. Большинство авторов все же продолжают верить в актуальность понятий нации и национализма, в их укорененность в базовых потребностях людей, в «нашу расположенность образовывать сообщества, вырабатывать связи взаимного попечения и лояльности с людьми, с которыми у нас есть что-то общее».²⁷ Однако мера релевантности этих понятий современной ситуации позднего Нового времени непредсказуемо изменяется в соответствии с его нестабильностью, неопределенностью, сложностью, неоднозначностью. Коренным обра-

зом трансформировались базовые механизмы межпоколенческого переноса культурных практик и их усвоения. Прежде всего, это связано с переходом от стремления к конструированию национальной идентичности к более сложным отношениям личности и общества, которые Р. Брубейкер связывал с самоидентификацией, категоризацией, самопониманием и социальной локализацией. В этом контексте национальность, этнос и раса оказываются не вещами в мире, а точками зрения на мир, то есть прежде всего объектами интеллектуальной истории. На этом фоне констатирование факта конструируемости наций на основе конституирующей мифологии и памяти сменяется интересом к конкретному процессу конструирования и перестройки, его движущим силам и препятствиям на его пути. Последние включают «встроенное в институциональную рутину и практики», критически не освоенное фоновое, предпосылочное знание, сумму составляющих его когнитивных схем, определяемые ими способы видения и игнорирования, честного объяснения и обманных уловок, продуцирования верных и нарочито нелогичных выводов, воспоминаний и забвения, «через которые люди воспринимают предметы, места, лица, действия и ситуации, как... национально окрашенные или значимые».²⁸

На этом фоне возникает представление о том, что нация как социальная группа — один из модусов социальной организации, «переменная, а не константа, из нее невозможно исходить... она может прибывать или истощаться, достигая пика в исключительные — но краткие — моменты коллективного подъема... влияя через категории, схемы, столкновения, идентификации, языки, рассказы, институты, организации, сети и события».²⁹ При этом меняется роль дискурса, нарратива как способов терминологического оформления (фреймирования) событий. Если для Ф. Гизо народные и научные представления о нации почти равноценны, то Р. Брубейкер резко противопоставляет «банальный национализм», трактующий нацию как исторического актора («примордиализацию участников» и «психологический эссенциализм») и научное отношение к образу нации как способу фреймирования определенных событий (не национальный конфликт, а национально фреймированный конфликт).

²⁵ См.: Там же. С. 99, 103.

²⁶ См.: Ионов И. Н. Мировая история в глобальный век: Новое историческое сознание. М., 2015. С. 264–305; Он же. «Процесс цивилизации»: унификация поведения и диверсификация идентичностей // Феномен унификации в истории. М., 2019. С. 301–320.

²⁷ Як Б. Указ. соч. С. 498.

²⁸ Брубейкер Р. Указ. соч. С. 19, 42.

²⁹ Там же. С. 18.

Поэтому он предлагал изучать нацию (а также расу и этнос) как «способы, какими <эти> категории предлагаются, распространяются, насаждаются, институционализируются, дискурсивно формулируются, организационно защищаются и вообще встраиваются в многообразные формы “ментальности управления”... как практические категории, ситуативные действия, культурные идиомы, когнитивные схемы, дискурсивные фреймы, организационные устои, институциональные формы, политические проекты и случайные события».³⁰ Таким образом, нация представляет собой не субстанцию, а совокупность дискурсивных процессов, осуществляемых в условиях мультитемпоральности в разных временных измерениях. Особенно интересными с этой точки зрения представляются разница в категориальной политике, проводимой верхами и низами, и неудавшиеся попытки национальной мобилизации.³¹

В глоболизирующемся, транснациональном мире нация сохраняет определенное значение, являясь полем глокализации или индигенизации, то есть соединения глобального и локального, приспособления достижений западной культуры к местным условиям и традициям в незападном мире. При этом надо учитывать, что это понятие было заимствовано из японской культуры Р. Робертсоном, который был культурологом, критиком теории модернизации как однолинейной и конвергентной. Он придавал большое значение культурным различиям, влиянию местных культур и религий и противопоставлял идее модернизации понятие глобализации как многолинейное или нелинейное. Он считал понятия универсализации и партикуляризации взаимопроникающими. В работах социологов утвердилось мнение о том, что параллельно развиваются глобализация локального и локализация глобального. Анализировались как макролокализация, возрождение местных верований и идентичностей, так и микроглобализация, реставрация и распространение местных стратегий выживания в рамках феминистского и экологического движений. Основой глокализации является определенная автономия истории и культуры, придающая уникальность историческому опыту обществ и наций. Это оставляет место для «методологического национализма» в работе исследователей. Ведь

каждая страна может изучаться в собственном культурном контексте и в рамках методологии, созданной на ее земле. Но границы этого контекста теперь скорее принимаются во внимание, чем служат преградой.³²

Поэтому космополитическое мировоззрение, развивающееся наряду с национальным в период глобализации и связанное в основном с представлением о правах человека как универсальной ценности, не разрушает представление о нации, а усложняет его. Возникают альтернативные контексты или формы перспективизации. Так, У. Бек отмечает, что «методологический космополитизм подразумевает не одно видение происходящего, а несколько. Выражаясь точнее, мы можем и должны наблюдать и исследовать преодолевающее и стирающее границы “мультивидение” социальных и политических агентов сквозь различные “линзы”. Так, отдельно взятый феномен — транснациональность — можно и даже нужно анализировать одновременно с местной, национальной, транснациональной, транслокальной и глобальной точек зрения... транснациональные исследования посвящены способам... преодоления границ между людьми, текстами, дискурсами и репрезентациями». При этом меняется и логическая форма методологии: «противопоставление национальных “потоков”, “сетей” и “осей”, исходящее из принципа “либо-либо”, заменяется типологией, основанной на принципе “и то, и другое”». В итоге «социология сможет концептуализировать и детализировать понятия транснационального, глобально-локального, глобально-национального, национально-глобального и глобально-глобального».³³ «Зыбкому» времени соответствуют зыбкие, перетекающие друг в друга образы национального.

Однако эта зыбкая картина не удовлетворяет потребностям националистов и империалистов, чье мировоззрение неотделимо от идеи примордиализма национального устройства общества. Свою потребность в мифах и утопиях они удовлетворяют при помощи того, что З. Бауман называл ретротопией, среди важнейших черт которой он выделял «реабилитацию племенной модели общества, возврат к понятию исконного/первобытного самосознания, определенного внекультурными, или

³⁰ Ионов И. Н. Цивилизационное сознание... С. 223; Брубейкер Р. Указ. соч. С. 16, 25, 26, 34.

³¹ См.: Брубейкер Р. Указ. соч. С. 31–34.

³² См.: Khondker H. H. Glocalization as Globalization: Evolution of a Sociological Concept // Bangladesh e-Journal of Sociology. 2004. Vol. 1, № 2. P. 14, 16, 19.

³³ Бек У. Указ. соч. С. 123–125.

невосприимчивыми к культуре факторами, и в целом отказ от сложившихся к настоящему времени представлений (и в социальной науке, и в обществе) о важнейших, непреложных, *sine qua non* чертах цивилизованного порядка». Ретротопия создается в результате «избирательного запоминания вперемешку с избирательным забыванием». В результате «то ли истинные, то ли мнимые черты прошлого предстают проверенными временем, незаслуженно забытыми и опрометчиво преданными разрушению и служат ориентирами/реперными точками при разработке сценария ретротопии».³⁴ Ретротопия — это сложное по происхождению образование, не сводимое к чистому традиционализму или архаизации. Бауман указывал на его родство с «зыбким» временем и релятивизмом, создавшими условия для «податливости и управляемости» прошлого при помощи политики памяти с ее (по умолчанию принятым) согласием на постоянную реконструкцию событий. «Зыбкость» времени для националиста олицетворяет прежде всего порожденное глобализацией и эмансипацией изобилие иноземцев, инородцев, мигрантов, а также людей, произвольно играющих со своими идентичностями, то есть соседей-чужаков, из-за которых все «ускользает из рук... ненадежно, нестабильно и непредсказуемо... они отравляют повседневное существование <националистов> ощущением собственного бессилия и наполняют бессонные ночи кошмарными предчувствиями». Для преодоления бессилия и кошмаров используется концепт исторического наследия, «царство веры, а не фактов», «прославления того, что есть наше и что исключает других», «берется образ из прошлого (каким его можно было бы себе представить, не испорченное “их” навязчивым присутствием), чтобы направить усилия на построение такого государства».³⁵

Надо подчеркнуть, что это лишь один из аспектов воздействия исторического релятивизма. А. Г. Асмолов, также характеризуя «диссонанс со временем» и «невроз современности», отмечал, что негативная реакция на него не является единственной. Ей противостоит стратегия «освоения сложности и неопределенности современности».³⁶ Скорее у националистов

мы наблюдаем то, что З. Бауман связывал с *относительной депривацией*. В отличие от абсолютной депривации, порожденной неудовлетворенными витальными потребностями, относительная депривация является следствием неудовлетворенности растущих ожиданий политических элит. В процессе обогащения и сосредоточения власти в своих руках они постоянно завышают свои запросы, и им кажется, что они попали не в мир процветания, а в мир безысходности. «Потребности удовлетворяются все меньше... Этот разрыв в конечном счете становится невыносимым и превращается в подмостки, на которых разыгрывается протест против социальной системы, не выполнившей свои обещания».³⁷ В глобализирующемся мире реальность заведомо не соотносится с привычными национальными рамками, а потому для националистического мировоззрения оказывается по природе конфликтной. Ведь идеал объединения нации тесно связан с идеалом размежевания, «дружелюбие внутри общества с отчуждением, подозрительностью и осторожностью за его пределами». Как писал еще Г. Зиммель, необходимо, «чтобы враги — неважно, какие именно — непременно наличествовали... с их помощью сохраняется действительное единство членов группы и сознание группой того, что единство есть ее жизненный интерес». Это позволяет заставлять народы привыкнуть к «хронической неудовлетворенности подлинных потребностей» при помощи «призрачного удовлетворения потребностей иллюзорных».³⁸

В итоге тревога от наступления «зыбкого» позднего Нового времени подчас компенсируется путем лихорадочного пересмотра границ, реанимирующего и возбуждающего в разных концах мира национальное самосознание. Размежевание и объединение, прорисовка новых границ, пересмотр подразделения на своих и чужих невротизируют внешнюю политику и приводят к неспособности дополнить, по словам У. Бека, космополитическую ситуацию в мире космополитической сознательностью. Мультикультурный и мультиполярный мир делается все более мультиконфликтным. Это еще более усиливает зыбкость современной ситуации, воспроизводит непредсказуемость будущего, последовательно и неуклонно разрушает

³⁴ Бауман З. Ретротопия. С. 21, 22.

³⁵ Там же. С. 65–67.

³⁶ Asmolov A. G. Psychology of Modernity: Challenges of Uncertainty, Complexity, and Diversity. URL: https://www.academia.edu/14510720/Psychology_of_Modernity_Challenges_of_Un

certainty_Complexity_and_Diversity?auto=download (дата обращения: 15.03.2022).

³⁷ Бауман З. Указ. соч. С. 98, 100.

³⁸ Там же. С. 74, 75, 80, 120.

ту стабильность, о которой грезят жертвы относительной депривации, делает их кошмары реальностью. Неслучайно, что З. Бауман противопоставлял «раннемодерную, позитивную, победоносную и самоуверенную утопию... пораженческой и робкой ретропии сегодняшнего дня».³⁹

Таким образом, трансляция во времени культурной практики проведения национальных границ была тесно связана с религиозной традицией и конфессиональным эксклюзивизмом, воплощенными в специфике когнитивных пространственно-темпоральных карт Западной Европы Нового времени. Идея жесткости национальных границ во многом зиждилась на прочности эксклюзивистских темпоральных моделей, позволявших при помощи идеи цивили-

лизации выстраивать дискурсивную гегемонию и представление об избранности данной нации даже в условиях секуляризации. Ее до поры до времени не подрывала идея множественности цивилизационных идеалов, позволявшая каждой нации иметь собственную мифологию. Лишь переход к «зыбким» моделям времени в конце XX в., многообразие стратегий самоопределения, мультитемпоральности и инклюзивизму как гуманистическому идеалу, связанному с правами человека, привел к затруднению трансляции культурных практик такого рода. Сама идея границы была отчасти дискредитирована. Она стала связываться не столько с реальностью, сколько со стратегиями фреймирования, рассматриваться как часть дискурсивных процессов, трансляции совокупности когнитивных карт, тесно зависимых друг от друга.

Igor N. Ionov

Candidate of Historical Sciences, Institute of World History of the RAS (Russia, Moscow)

E-mail: igorioinov@gmail.com

CHANGES OF TEMPORAL REGIMES AND CONTRADICTIONARY IMAGES OF THE NATIONAL

The article describes the phenomenon of interference of different cultural practices broadcast in space and time: temporal regimes, images of time as a sphere of possible stories at a given period, and images associated with national self-consciousness and nationalism. The measure of the connection is analyzed between the progressive change in the perception of time described by R. Koselleck, when expectations are separated from experience, and the formation of national self-consciousness at the end of the 18th–19th centuries, as well as between the post-progressive transition from “solid” to “liquid” time described by Z. Bauman and the transformation of national identity into diverse forms of collective self-identifications, self-understandings and identity politics at the end of the 20th–21st centuries. The role in these processes of the transforming attitude to the time of the embodiment of the meaning of history (kairos) is considered: from the unchanging, general and exclusive, associated with the life path of Christ and the idea of the Second Coming, to the changing, multiple and exclusive (the progress of civilization in a given country as kairos) and beyond, in the conditions of relativization of the “civilization” concept — to interacting inclusive senses of time, multi-temporality of connected histories or *histoire croisée* corresponding to multi-level ways of self-identification of the population (synaxis or co-existence, conciliar time). It is these temporal structures that create the prerequisites, first for the creation and strengthening of national self-consciousness, and then for its erosion.

Keywords: “solid” time, “liquid” time, multitemporality, kairos, synaxis, self-identification, nation, methodological nationalism, identity politics, glocalization, exclusive, inclusive

REFERENCES

- Asmolov A. G. Psychology of Modernity: Challenges of Uncertainty, Complexity, and Diversity. Available at: https://www.academia.edu/14510720/Psychology_of_Modernity_Challenges_of_Uncertainty_Complexity_and_Diversity?auto=download (accessed: 15.03.2022). (in English).
- Bauman Z. *Retrotopiya* [Retrotopia]. Moscow: VTsIOM Publ., 2019. (in Russ.).
- Bauman Z. *Tekuchaya sovremennost'* [Liquid modernity]. Saint Petersburg: Piter Publ., 2008. (in Russ.).

³⁹ Там же. С. 121, 151, 155.

- Beck U. *Kosmopoliticheskoye mirovozzreniye* [The Cosmopolitan Vision]. Moscow: Tsentr issledovaniy postindustrial'nogo obshchestva Publ., 2008. (in Russ.).
- Brubaker R. *Etnichnost' bez grupp* [Ethnicity without groups]. Moscow: NIU "Vysshaya shkola ekonomiki" Publ., 2012. (in Russ.).
- Grinfeld L. *Natsionalizm. Pyat' putey k sovremennosti* [Nationalism: Five Roads to Modernity]. Moscow: PER SE Publ., 2008. (in Russ.).
- Huntington S. *Kto my? Vyzovy amerikanskoy natsional'noy identichnosti* [Who Are We? The Challenges to America's National Identity]. Moscow: AST, Tranzitkniga Publ., 2004. (in Russ.).
- Ionov I. N. ["Process of civilization": unification of behavior and diversification of identities]. *Fenomen unifikatsii v istorii* [Phenomenon of unification in history]. Moscow: IVI RAN Publ., 2019, pp. 301–320. (in Russ.).
- Ionov I. N. [Games with time: Russian images of "Another Europe"]. *Obshchestvennyye nauki i sovremennost'* [Social sciences and Contemporary World], 2019, no. 4, pp. 158–173. DOI: 10.31857/So86904990005823-7 (in Russ.).
- Ionov I. N. [The theory of cultural transfer of Michel Espagne and the transdisciplinary analysis of civilizational ideas]. *Obshchestvennyye nauki i sovremennost'* [Social sciences and Contemporary World], 2020, no. 1, pp. 148–163. DOI: 10.31857/So86904990008520-4 (in Russ.).
- Ionov I. N. *Mirovaya istoriya v global'nyy vek: Novoye istoricheskoye soznaniye* [World History in the Global Age: New Historical Consciousness]. Moscow: Akvilon Publ., 2015. (in Russ.).
- Ionov I. N. *Tsivilizatsionnoye soznaniye i istoricheskoye znaniye: problemy vzaimodeystviya* [Civilizational consciousness and historical knowledge: problems of interaction]. Moscow: Nauka Publ., 2007. (in Russ.).
- Jordheim H. [Multiple time and stratigraphies of history]. *Logos* [Logos], 2021, vol. 31, no. 4 (143), pp. 95–118. DOI: 10.22394/0869-5377-2021-4-95-116 (in Russ.).
- Khondker H. H. Glocalization as Globalization: Evolution of a Sociological Concept. *Bangladesh e-Journal of Sociology*, 2004, vol. 1, no. 2, July, pp. 12–20. (in English).
- Sorokin P. [The Crisis of Our Age]. *Sorokin P. Chelovek. Tsivilizatsiya. Obshchestvo* [Sorokin P. Man. Civilization. Society]. Moscow: Politizdat Publ., 1992, pp. 427–504. (in Russ.).
- Sorokin P. *Sotsial'naya i kul'turnaya dinamika: Issledovaniye izmeneniy v bol'shikh sistemakh iskusstva, istiny, etiki, prava, i obshchestvennykh otnosheniy* [Social and cultural dynamics: A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships]. Saint Petersburg: RKhGI Publ., 2000. (in Russ.).
- Tennis F. *Obshchnost' i obshchestvo. Osnovnyye ponyatiya chistoy sotsiologii* [Community and society. Basic concepts of pure sociology]. Saint Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2002. (in Russ.).
- Tillich P. [Kairos]. *Tillich P. Izbrannoye. Teologiya kul'tury* [Tillich P. Selected works. Theology of culture]. Moscow: Yurist Publ., 1995, pp. 216–235. (in Russ.).
- Troeltsch E. *Istorizm i yego problemy. Logicheskaya problema filosofii istorii* [Historicism and its problems. The logical problem of the philosophy of history]. Moscow: Yurist Publ., 1994. (in Russ.).
- Yak B. *Natsionalizm i moral'naya psikhologiya obshchestva* [Nationalism and the moral psychology of community]. Moscow: Institut Gaydara Publ., 2017. (in Russ.).

Для цитирования: Ионов И. Н. Смена темпоральных режимов и противоречивые образы национального // Уральский исторический вестник. 2022. № 3 (76). С. 24–33. DOI: 10.30759/1728-9718-2022-3(76)-24-33.

For citation: Ionov I. N. Changes of temporal regimes and contradictory images of the national // Ural Historical Journal, 2022, no. 3 (76), pp. 24–33. DOI: 10.30759/1728-9718-2022-3(76)-24-33.