И.Н. Ионов

КОРРЕКЦИЯ ТЕМПОРАЛЬНОГО РЕЖИМА И ПРОБЛЕМЫ ТЕОРИИ ИСТОРИИ
Статья 3[1]

В статье показано, как проблемы смены темпорального режима связаны с ситуацией дискурсивной гегемонии. Ретротопия, как назвал ее З. Бауман, попытки возродить идеальное прошлое, опасна лишь тогда, когда ее сопровождает отстаивание «прочной» (*solid*) модели времени. Тогда она порождает антиисторизм в разных его формах: идеалы исторической амнезии (Ф. Ницше), уход от историзма к этернализму и мифотворчеству (П. Сорокин), критику релятивизма как проявления архаики (З. Бауман). Однако в российской историографии мы сталкиваемся с другими вариантами ретротопии, связанными с процессом перехода от пассеизма к футуризму и проявляющими себя как мягкие формы контргегемонии. Примером ретротопии как самоидентификации с эксплуатируемым народом служит история староверчества, а терапевтического варианта времени – теория персональной ретротопии, «мерцающего времени» В. Набокова. Основа их развития – убежденность в «зыбкости» времени модернизации как нормы (А. Асмолов), а не признание отдельных ошибок государства или сциентизация исторического знания, связанная с идеей «прочного» времени.
***Ключевые слова*:** *темпоральный режим, гегемония, контргегемония, информализация, этернализм, зыбкое время, мерцающее время.*

Е.Н.Ш.: прошлой, настоящей и будущей

Актуализация исторической памяти, «прочные» модели времени и дискурсивная гегемония

Опасности коррекции темпорального режима в связи с кризисом прогрессизма и актуализацией исторической памяти, вслед за А. Ассман, обратившей внимание на утрату способности идентифицировать себя с жертвами прошлого, обозначил З. Бауман в книге «Ретротопия», отметив 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. Проявления нового пассеизма Бауман видит в разрушении позитивного образа не только будущего, но и настоящего; в разрыве публичной истории с традициями научного знания; в политике памяти, предполагающей «избирательное запоминание вперемешку с избирательным забыванием» и обеспечивающей «податливость и управляемость» прошлого; в новом «заколдовывании мира» в форме возрождения геополитики и теорий заговора; в борьбе с кризисом идентичности при помощи возврата к архаичным моделям самоидентификации племенного общества, воплощенным в национальных и имперских моделях государственного устройства, в возвращении от социальной политики к растущему имущественному неравенству[2].

[1] Продолжение. Начало см.: Ионов 2019(б) и Ионов 2020.
[2] Ассман 2017; Бауман 2019: 17, 22, 63, 67, 122.

Если рассматривать эти проблемы в контексте смены разных форм дискурсивной гегемонии, обращает на себя внимание одна из разновидностей ретротопии, связанная с идеалом «прочного» (*solid*) исторического времени. Ее кризис имеет давние корни и тесно связан с началом кризиса прогрессизма в 1870-е гг. Прогрессизм уже в это время оставался устойчиво нормативным только в странах Западной Европы. На фоне разочарования в философии истории Гегеля и идее прогресса, утратившей убедительность в условиях экономического кризиса, в Германии возникла «проблема историзма» – разочарование мыслителей в самой идее *историчности* всего сущего. В работе «О пользе и вреде истории для жизни» (1874) Ф. Ницше высказал идеи, сходные с критикой «зыбкости» времени у З. Баумана. Историчность подверглась им всесторонней критике во всех своих проявлениях, от священной до естественной истории. Неприемлемым для него оказался как универсализм истории, так и локалистский «карнавал религий, нравов и искусств»; как объективизм в форме «бессубъектности», так и субъективизм оценок историка как морально слабого человека; отвратительной предстала сама гротескная фигура историка-ученого, никак не совпадающая с величественным образом демиурга, который чудился философу[3]. На этом негативном эмоциональном фоне у Ницше появляются апокалиптические картины «затопляющего, оглушающего и насильственного историзирования», порождающего «захирение и вырождение жизни... гибель человека, народа или культуры»; зыбкость «безнадежной скептической бесконечности». Формулируется потребность в забвении как антитезе историзму, обосновывается стремление к неисторическому и антиисторическому. Формируется идеал историка как выдающейся личности, руководимой инстинктами, аморальной деятельности «необузданной натуры» человека, обладающей свойством эстетической возвышенности[4].

Возникает философия истории именно в той форме, которая смущает А. Ассман и З. Баумана – в форме ретротопии «белокурой бестии», возвышающей собственное видение истории в ущерб традициям презираемых ею слабых людей. В работе «К генеалогии морали», задуманной как развитие идей труда «По ту сторону добра и зла» (1886) историчность критикуется в форме философии истории христианства, которое рассматривается как крайнее проявление неприятия (рессентимента, от франц. *ressentiment* – злоба, злопамятность) по отношению к жизненной позиции героя Ницше – «хищного зверя, роскошной, похотливо блуждающей в поисках добычи и победы *белокурой бестии*». Тем самым философ обращается против тенденции к «самоприручению» человека, в которой Н. Элиас видел стержень процесса цивилизации. Для Ницше идеалом является фиксируемая им у гомеровских героев, древнерим-

[3] Ницше 1990. Т. 1: 180, 186, 191-195, 204, 206, 209-210, 213.
[4] Там же: 159, 163, 165-166, 187, 189-190, 195, 197-200, 203, 222, 227, 229.

ской, арабской, германской, японской знати, а также викингов «“смелость” благородных рас, безумная, абсурдная, внезапная в своих проявлениях... их ужасная веселость и глубина радости, испытываемой при всяческих разрушениях, всяческих сладострастиях победы и жестокости», которую древние греки идентифицировали как «варварство», а антиидеалом — «выведение из хищного зверя “человек” некой ручной и цивилизованной породы животного, *домашнего животного*»[5].

Важной ценностью при этом выступает отсутствие сопереживания со слабым, чем так уязвлена А. Ассман. Ницше оправдывает аристократию и «благородные расы» в том, что они, считая себя добрыми, прекрасными, счастливыми, «чопорно чураются» слабых, «недооценивают презираемую ими сферу, сферу простолюдина, простонародья». Ведь «вытесненная ненависть, месть бессильного» кажется ему еще отвратительнее, он видит в ней проявление негативной идентичности, противопоставляющей «злому врагу... “доброго” самого себя». Гегемония «благородных» кажется ему естественной, в то время как появление любой формы контргегемонии «гноится ядовитыми и враждебными чувствами»[6]. Отрицая существующие подходы к истории и провозглашая альтернативу забвения (зла, свершенного «бестией»?), Ницше упрекал своих христианских оппонентов в стремлении к выстраиванию контргегемонии и ее превращению в гегемонию. Ведь их образ истории основан на аскетическом идеале, на узких, свойственных только им «интересах человеческого существования», он «беспощадно налегает на все времена, народы, людей, подчиняя их этой единой цели, он не допускает никакого другого толкования, никакой другой цели, он бракует, отрицает, утверждает, подтверждает исключительно в смысле *своей* интерпретации...»[7]. Это позволяет ему критиковать идеалы морали, цивилизации, религии, науки. Но одновременно такая позиция, опирающаяся прежде всего на «варварский» идеал прошлого (ретротопию) обрекает ее носителя на самоизоляцию, а провозглашенную им гегемоническую позицию низводит до псевдогегемонии, исключающей сочувствие и диалог в обществе, что проявилось в трансформации идей Ницше о «белокурой бестии» и сверхчеловеке немецкими нацистами[8].

Подобного рода ретротопии возникали не раз. Они с годами все более походили на вариант З. Баумана в его критике релятивизации темпоральности. Наиболее последовательную версию можно найти у Питирима Сорокина, который, как и Ницше, обрушился на «зыбкость» современных ему общественных отношений и исторических представлений о времени. Задолго до Баумана Сорокин писал, что в современном ему американском обществе «все находится в текучем состоянии... бес-

[5] Ницше 1990. Т. 2: 428-429.
[6] Там же: 425-427.
[7] Там же: 513.
[8] Горшков 2011: 200-204.

форменном, неопределенном и расплывчатом». По его мнению, система человеческого знания как целое стала «разжижаться и ускользать из рук… не остается ничего прочного»[9]. В основе этого недовольства – кризис идеологии прогрессизма, связанных с ним эмпирических теорий «как надуманных и претенциозных экспонатов бесплодной эрудиции»[10].

Сорокин подобно Ницше считал, что таким образом разрушается ценностная ориентация человека и общества. Наука «перестает удовлетворять человеческую потребность в правильной ориентации во вселенной… общественные и гуманитарные науки… не способствовали ни нашему пониманию социально-культурных явлений, ни нашей способности предвидеть их будущее развитие»[11]. Реакция на этот естественный процесс релятивизации знания была парадоксальной. Вместо попытки адаптации к более современным, «мягким» моделям времени, представленным трудами М. Вебера, Э. Трельча, К. Маннгейма и др., Сорокин, как и Ницше, направлял свой взгляд в прошлое мировых цивилизаций и предвидел тотальную инверсию процесса релятивизации представлений о времени, возврат к ценности неисторического, т.е. вечного, которую он обозначил как *этернализм*[12].

Сорокин нападал при этом не только на позднее Новое время, постиндустриальное общество и ретротопию, как Бауман, но прежде всего на высокое Новое время (до 1920 г.), лишившееся представлений о сакральной истории; на экономическую жизнь вне традиционного общества, на непереносимое для него «проклятие темпорализма». Только религиозный этернализм, по его мнению, позволяет «приладить человеческое существование к чему-то твердому, надежному, способному устоять при всех штормах эмпирической реальности». Он рассматривал историзм Нового времени как патологическую ограниченность сознания: «Мы ни на что не можем смотреть иначе, чем исторически». В этом плане, как и для Ницше, для него оказывались равно неприемлемы исторические модели времени. Ведь темпоралистская культура «разрушает саму себя и подготавливает собственное уничтожение, постепенно становясь все более невозможной, отравляющей, смертоносной»[13]. «Прочный», нормативно заданный и ценностно укорененный этерналистский мир Сорокина настолько радикально антиисторичен, что не предполагает существования исторической науки и исторического сознания. В нем «прошлое, настоящее и будущее… безнадежно перепутаны, никакая подлинная история, никакое удачное развитие истории не предполагались и не могли случиться». Этернализм устраняет само измерение времени, разделение событий во времени, «поскольку излишни и сами события», как

[9] Сорокин 2000: 366, 362.
[10] Сорокин 1992: 485.
[11] Там же.
[12] Там же: 429, 474.
[13] Сорокин 2000: 359-364, 367-368.

в индийской культуре, где различие между историей и мифом стирается. Зато он дает человеку религиозную когнитивную карту, в центре которой Бог как «фиксированная точка отсчета». Он возвращает представления о вечных ценностях, о «незыблемой абсолютно достоверной истине»[14].

Эмоционально окрашенная концепция Питирима Сорокина, провинциального российского эсера, пережившего мировые войны и революции, безвозвратную потерю родины и идеалов, бросает яркий свет на позицию Баумана, с которым его связывают метафизическое макроисторическое мышление, левые взгляды и травматичный жизненный опыт. Бауман с его идеалом «утопии для реалистов»[15] из своей перспективы демонстрирует весьма *умеренную* степень отчаяния по сравнению с Сорокиным[16]. Но характерно и то, что наиболее радикальные идеи Сорокина после ряда «поворотов» исторического сознания 1960–1970-х гг. фактически утратили поддержку на Западе. Вместе с тем эти идеи неизменно служат фоном для рассуждений современных сторонников неоазианизма, стремящихся в интересах авторитарных властей Юго-Восточной Азии реанимировать идеалы традиционного общества[17].

Возникновение идей Ницше, Сорокина и Баумана можно связать с периодами перехода от господства строгих норм поведения, иерархизации обществ, империализма и самоизоляции (того, что Н. Элиас, К. Вутерс и М. Даннинг называют эпохами формализации и реформализации) к менее строгим нормам поведения и стиранию различий между истеблишментом и аутсайдерами (эпохами информализации[18]). Тенденции к таким переходам отмечались в 1870–1880-е, 1940–1950-е, 2010-е гг., на пороге «конца века» 1890-х и «революции самовыражения» 1960–1970-х.

Но можно заметить в их произведениях и следы исторических «поворотов». Солидаризируясь с Ницше и Сорокиным, Бауман описывает ситуацию кризиса прогрессизма как превращение будущего в «обитель кошмаров», уход от футуристского идеала к неопассеистскому, «приватизацию/индивидуализацию идеи прогресса», но совершенно определенно опирается при этом на достижения постмодернизма и релятивизма[19]. Бауман осуждает историцистский линейный подход к историческому времени и человеческому существованию, подчеркивает разницу между историческим и нарративным временем, рассуждает о роли фреймов (когнитивных карт) в познании и жизни[20]. Более того, в отличие от Сорокина, его не удовлетворяет «детемпорализация» социального

[14] Там же: 361-370.
[15] Бауман 2019: 117.
[16] Недаром травмированный модернизацией А.Г. Дугин в своей консервативной философии истории опирается на Сорокина, а не на Баумана: Дугин 2010. № 1: 22-30.
[17] Lau 2009.
[18] Civilisation... 2019.
[19] Бауман 2019: 19.
[20] Там же: 23-24, 74-75.

пространства в условиях глобализации[21]. Но архаичный стиль его мышления (влияние марксизма, объективизма, реанимация ценностей социальной утопии, адаптированной «для реалистов»)[22] делает для него релятивизм времени «зыбкого» модерна неприемлемым. Тот разрушает его финалистскую «мечту о совершенстве», порождает рост индивидуализма и связанную с ним «приватизацию» утопии и идеи прогресса. Восприятие этих процессов Бауманом катастрофическое: для него это возврат к обществу войны всех против всех из политической теории Т. Гоббса (пусть со знаком вопроса), движение «назад к племенам» и даже «назад в утробу». Отмечу, что эти претензии носят запутанный или метафорический характер. В конце концов Бауман возводит реакционную политику памяти к тому же релятивизму, «невозможности подвергнуть исторический нарратив окончательной проверке на истинность»[23].

В итоге в большинстве случаев речь идет об опасности развития научного знания и возникновения его неклассических форм, позитивную сторону «дерегулированности» которых Бауман не видит. Характерно его одностороннее отношение к описанию Элиасом «процесса цивилизации». Бауман замечает в нем только внешнее устранение актов насилия из поля зрения общества, связанное с процессом формализации поведения в XVI–XIX вв., но игнорирует нарастание самоконтроля, эмпатии и диалога в условиях возвратных эпох информализации поведения в конце XIX–XX вв.[24] Бауман видит «отказ от… непреложных, *sine qua non* черт цивилизованного порядка» там, где наследники Элиаса указывают на «высоко цивилизованную децивилизацию человеческих существ», подчеркивая, что «каждое движение в направлении к цивилизации сопровождается возвратным движением в децивилизационном направлении и наоборот», что «в формализационном и информализационном процессах нет абсолюта». Вутерс подчеркивает ошибочность взглядов исследователей, видевших в событиях 1960–1970-х гг. «упадок цивилизации», связывает процесс информализации с реакцией на эксцессы предшествующей формализации поведения[25].

Баумана раздражают недостижимость истины, «неполнота и спорность всякой попытки дать исчерпывающий и непротиворечивый рассказ “как это было на самом деле”», для него когнитивные карты истории «чересчур подвижны». Он верит в возможность «прочной», нормативной, ценностно укоренной темпоральности и надеется, что современность «даст миру четкую карту, разбитые дороги обозначит надежными, прочными, устойчивыми перед непогодой указателями»[26]. Прав-

[21] Kilminster 2019. P. 339.
[22] Бауман 2019: 21, 23, 62, 70, 126.
[23] Там же: 18, 21, 26, 56, 67, 70, 117.
[24] Там же: 26, 53, 84, 86; Civilisation... 2019.
[25] Бауман 2019: 22; Wouters 2019. P. 20, 25-27.
[26] Бауман 2019: 69-70.

да, это все же финалистская историческая, а не внеисторическая «амнистически-варварская» (у Ницше) или религиозно-этерналистская когнитивная карта (у Сорокина). Но за ней стоит сходная травма от нормативно-ценностной неопределенности и непредсказуемости нового мира, подспудное стремление к возвращению прозрачности мироздания, пусть не столь откровенное, как у Сорокина. Оно воплотилось в попытках реанимации концепций финализма, целевой причинности и детерминизма, нарушение которых Бауман воспринял как форму инверсии причинно-следственных связей, а также в ориенталистских, европоцентрических моделях истории (один из примеров он дает в конце книги), в чересчур серьезном отношении к теории столкновения цивилизаций Хантингтона. Все это уменьшает ценность перспективы диалога цивилизаций на основе католического социализма, предлагаемой З. Бауманом[27].

Ретротопия и историческая эмпатия в русской культурной традиции

Между тем история стран, в которых перелом исторического сознания от пассеизма к футуризму, описанный Р. Козеллеком[28], происходил медленно и противоречиво, таких как Россия, дает примеры успешного взаимодействия ретротопий и исторической эмпатии, противостояния которых боится А. Асманн, если это происходит в условиях информализации. Типичным случаем такого рода является ретротопия народа и особенно староверов как носителей его лучших черт, возникшая в 1850–1860-е гг., когда в России нарастала волна нигилизма, направленного против традиционного цивилизованного этоса, созданного в России дворянством и романтиками, переориентации на новый, разночинский и интеллигентский этос, связанный с социализмом, позитивизмом и критическим реализмом в искусстве.

Изучение староверов исследователями народнического направления, активизировавшееся в 1850-е гг., помогло возбудить чувство сочувствия и сопричастности к группе населения, самоидентификация с которой была до тех пор крайне маловероятна, если не невозможна, считавшейся изгоями («раскольниками»), подвергавшейся гонениям и отвечавшей на них самыми радикальными мерами (вплоть до самосожжений), противопоставлявшей себя российскому государству (как новоявленный идеал Беловодья/Иерусалима антиидеалу растленного Рима/Вавилона)[29]. Это происходило на фоне формировавшегося национального самосознания, поиска народных героев, роста чувства вины интеллигенции перед закрепощенным и страдающим народом, которое долго оставалось основой демократических тенденций в общественном движении. В определенном смысле эту тенденцию можно соотнести с отмеченной А. Ассман тенденцией самоидентификации немецкой молодежи поколения

[27] Там же: 145-147, 151-156.
[28] Koselleck 2004.
[29] Дутчак 2010: 163-172.

1968 г. (на пике эпохи информализации) с жертвами нацизма и прежде всего Холокоста, ставшей основанием для формирования новой немецкой нации и демократического государства[30]. В России все произошло иначе, что не в последнюю очередь было связано с эпохами реформализации 1900–1910-х и 1930–1950-х гг. Основная разница состояла в том, что нация здесь формировалась в условиях сужающейся, а не расширяющейся нормативной идентичности[31].

Базой для подобных процессов была самая настоящая ретротопия, сформулированная в книге А.П. Щапова «Земство и раскол» (1862), содержание которой О.Б. Леонтьева характеризует как «своеобразную историческую утопию. На страницах этой работы историк отстаивал идею, что русский народ по сути своей является народом-социалистом; что основой бытового строя народа со времен Древней Руси было земство – общественное устройство, где действует священное правило "вольному воля", где нет сословий, а есть лишь естественное разделение труда, где каждый человек имеет право на землю». Нарушение этого общественного идеала в XVII в. и породило раскол, «могучую, страшную общинную оппозицию податного земства, массы народной против всего государственного строя – церковного и гражданского». Сохранение крепостнического государства веками поддерживало актуальность протеста староверов. Эти идеи развил его ученик Н.Я. Аристов на примере Выговской общины беспоповцев в Олонецком уезде[32]. А.С. Пругавин писал: «Раскол, в лице передовых сект, путем критики современных отношений, вырабатывает идеал будущего и отношений в человечестве»[33].

Изучение темы староверов способствовало не только узким идеологическим задачам славянофилов и народников-социалистов, сводившимся к созданию контргегемонического дискурса, таким как расчленение уваровской формулы «православие, самодержавие, народность» с целью противопоставления государственнических идеалов самодержавия и православия идеалу народности как антикрепостническому и противостоящему официальной церковности, а также конкретизации образа носителей лучших черт русского народа (общинность, автономия, братство, трудолюбие, жертвенность, начитанность, страсть к дискуссиям, свободолюбие, вплоть до стихийного коммунизма). Оно глубоко повлияло на русскую культуру и идентичность в целом, вписало новые яркие страницы в историю народного и национального самосознания, для которого знаковыми стали образы протопопа Аввакума и боярыни Морозовой[34]. На их примере возвышалась такая универсальная, привлека-

[30] Ассман 2017: 22-32, 70, 188, 197, 219.
[31] Фицпатрик 2011.
[32] Леонтьева 2011: 304-305.
[33] Цит. по: там же: 306.
[34] Там же: 305-306, 310-323.

тельная для людей самых разных убеждений этическая ценность, как самоотверженность вплоть до самоотречения, способность «страдать с дерзновением»[35]. В результате староверы стали неотъемлемой частью разных гегемонических дискурсов о России.

Решалась и важная познавательная задача, близкая к актуальной для А. Ассманн: она заключалась в признании значения «непрошедшего прошлого» и проработке связанных с ним исторических травм[36]. О. Леонтьева пишет по этому поводу: «Существует некая диалектическая напряженность между задачами академической исторической науки и задачами исторической памяти общества: наука стремится конституировать прошлое как “Другое”, а память – превратить “Другое” в “свое”, далекое – в близкое. Но эти задачи могут и переплетаться друг с другом, если историческое повествование служит целям создания коллективной идентичности… формирования исторической памяти общества»[37].

Еще у С.М. Соловьева в рамках прогрессистского видения истории старообрядцы рассматривались как реакционеры, а потому оттеснялись из образа истории России в его фон. Но у А.И. Герцена, А.П. Щапова, А.С. Пругавина, Н.И. Костомарова и др. они оказались в самом центре истории России и были изучены в разных связях и проявлениях. Это помогло расширить представление о староверии, перейдя от картины конфессионально-церковных разногласий на уровень политических и социальных проблем древней Руси, а также ментальных особенностей русского народа[38]. Эта тенденция не ограничилась народнической историографией, так как староверы не только поддерживали общинные традиции, но и создавали мощные предприятия, а из их числа вышли многие крупнейшие промышленники России. Как выяснили некоторые дореволюционные и в полной мере современные историки и философы, староверческий уклад стал для нашей страны аналогом протестантской трудовой этики, впоследствии в значительной мере утраченной в процессе национализации промышленности, раскулачивания и коллективизации в сельском хозяйстве[39].

Для наших целей важнее всего зафиксировать, что образ староверчества трансформировал необратимый, отсекающий прошлое, линейный образ времени, который размывался под влиянием культурной памяти об этом трансисторическом феномене, «делающем прошлое современным»[40]. Этот образ существовал в мультитемпоральном хронотопе пересекающихся или противостоящих друг другу осциллирующих темпоральных измерений. Леонтьева перечисляет “широкий спектр образов

[35] Там же: 323-324.
[36] Ассман 2017: 190, 192, 211.
[37] Леонтьева 2011: 297.
[38] Там же: 300-328.
[39] Там же: 309-310; Уэст 2008: 130-143; Керов 2016; Крихан 2018: 1-125.
[40] Ассман 2017: 33.

раскольников-старообрядцев: от борцов против крепостнического Московского царства – до благочестивых консерваторов, последних хранителей истинно русской идентичности; от фанатиков-мракобесов – до носителей прогрессивной этики Нового времени»[41]. При этом ни одна идентичность не была устойчивой. Староверы постоянно порождали двоякие оценки, они разочаровывали революционеров как традиционалисты и пассивные начетчики, а славянофилов и реакционеров – как акторы капиталистической модернизации. Старообрядчество то пытались отсечь как принадлежность обрядоверия, темноты и архаики, преодолеваемых современностью, то порой представляли как идеал, соединяющий прошлое, настоящее и будущее. На примере староверов решали проблемы истории Древней Руси, национальной модели модернизации и социалистических идеалов[42].

Наиболее остро российские ретротопии стали развиваться с распадом традиционного общества, модернизацией, развитием революционного движения и особенно после 1917 г., в среде эмиграции, «приговоренной к жизни в прошлом»[43], когда нарастала аномия, а самоидентификация стала крайне проблемной. С ростом ощущения фантомности настоящего современность рассматривалась, как и у З. Баумана, как зыбкое эрзац-время, оторванное от подлинного, прочного, сакрализованного времени дореволюционного прошлого, распадавшегося на осциллирующие образы времен, соответствующих разным идентичностям. Было не так важно, насколько реальны эти времена. Экзистенциальные хронотопы смешивались с литературными, нарративными, воображаемыми. Большую роль в их создании играли образы жертв модернизации (начиная с обедневших помещиков[44]) или революции. Идентификационный боваризм[45] дополнялся темпоральным боваризмом, сотворением альтернативных воображаемых хронотопов. Отчасти это была компенсаторная реакция, отчасти – творческий ответ на непредсказуемость ситуации.

Жизнь в виртуальном времени сакральной истории стала инструментом обретения смысла жизни для религиозных философов зарубежья, достижения единственной общезначимой реальности. Но эта тенденция не была единственной. С.Л. Франк полагал, что в условиях гибели кумиров революции, политики, культуры, «идеи» и «нравственного идеализма» спасет лишь прямое обращение к любящему тебя Богу как высшей и единственной Реальности, противостоящей низкой действительности[46]. Напротив, Л.П. Карсавин и П.А. Флоренский считали, что частные воспоминания прошлого также интегрируют и преображают

[41] Леонтьева 2011: 311.
[42] Там же: 307, 325.
[43] Аверин 2003: 273.
[44] Терпигорев-Атава 1958.
[45] Ионов 2019[6]: 30.
[46] Франк 1990: 113-180, 488-497.

личность. Если последняя отказывается от «прошлого ее аспекта», но тем самым нарушается ее целостность. Память способствует воссозданию, а значит и воскрешению и воссоединению ипостасей личности, как бы вызывает ее из небытия, так что целостность личности может быть дана не во всякий момент жизни, а лишь в ее конце, когда контексты жизненной деятельности человека исчерпаны. На этой стадии личность достигает всевременности[47]. Таким образом прошлое и воспоминания о нем – не только чистилище, страдания в котором заставляют обратиться к Богу, но они имеют и положительное содержание.

Особенно ярко возрождение ушедшей реальности с ее надеждами и перспективами проявилось у И.А. Бунина, И.С. Шмелева и В.В. Набокова. По замечанию Б.В. Аверина, для последнего характерна стратегия тотального воспоминания, такое единство текста жизни, воспоминания и литературы, которые соединены единой «системой кровообращения»[48]. При этом картина времени, порой приобретавшего статус героя произведения, получалась противоречивой и даже зеркально-альтернативной, что нашло яркое выражение в романе «Ада, или радости страсти» (1969). В нем присутствует вставной текст «Ткань времени», над которым Набоков работал начиная с 1959 г. В нем мы находим образ весьма специфического времени иного мира, воображаемой планеты Антитерры, где в стране Эстотии (помесь дореволюционной России и США) живет его герой. Время в этом мире, отмечают И.В. Бибина и Л.М. Чук, прямо противопоставлено монохроническому, объективному, линейно-движущемуся «прочному» времени, которое так нравилось П. Сорокину, но ассоциируется у Набокова с «тяжким длением боли» и «черной глиной». Время Антитерры – это полихроническое проживаемое заново субъективное время, емя судьбы, которое обладает способностью сдвигаться и тем дарит автору свободу представлять прошлое из разных перспектив, почти обеспечивая ему бессмертие (как у Л.П. Карсавина)[49]. Это «зыбкое»[50] время, оно «переливчато мерцает в ином пространстве – воображаемом, а места, которое поможет нам перейти из одного в другое, не существует». Это *мерцающее время* воспоминания, соединяющего прошлое и настоящее, характеризуемое и как «нежное», «вуалевидное» или «дымчатое». Такая характеристика настолько важна для Набокова, что указана в имени одной из его идеальных героинь-читательниц, которые придают темпоральный объем его произведениям, Зины Мерц, и в определении некоторых своих произведений как «мерцающих»[51].

[47] Аверин 2003: 42-45, 80-96.
[48] Там же: 15; Набоков 2015.
[49] Бибина 2008: 57; Чук 2015: 284-302; Шапиро 2015: 45-46.
[50] Такое время именно зыбко, а не текуче, как иногда переводят слово «liquid». Набоков прямо возражал против представления о течении времени («текущего времени водяных часов и ватер-клозетов»). См. Бибина 2008: 56; Шапиро 2015: 46, 48.
[51] Аверин 2003: 310, 312-313, 337.

Это *терапевтическое* время романа, в котором Набоков ведет игры со своей актуальной живой памятью, несбывшимися, но сохранившими силу для автора привязанностями и надеждами прошлого, которым по силам творчески реконструировать для него историю, географию и космологию, которые порождают новые хронотопы, возможные миры. В центре этой терапии образы судьбы и любви, формирующих время таким образом, что «существует лишь Прошлое и мгновения Настоящего». И поэтому образ прошлого Антитерры, порожденный воспоминаниями и воображением автора, где ему являются лики его прежних возлюбленных, единственно реален и нагляден, несмотря на фантастическую географию и хронологию. Только он «обладает вкусом, цветом и запахом», его можно вновь пережить, а образ «прекрасной Терры», где происходят события, напоминающие мировую историю, абстрактен, недостоверен и не имеет реального смысла. Это не история, а извращенная больным сознанием пародия на нее, изучаемая психиатрией[52].

Тем самым В.В. Набоков дает пример борьбы с тем, что Г. Бейтсон называл «двойным посланием» в том, что касается восприятия времени: с противоречащими друг другу образами объективного и субъективного времени, настоящего и воспоминаниями о прошлом. Он предлагает «терапевтическое двойное послание», в котором бовариствский воображаемый образ времени, характерный для утопии будущего или ретротопии, ограничивается как жанрово – рамками литературного произведения, так и сущностно, связывается с личными воспоминаниями и фантазиями конкретного человека. Будущее в этих проекциях обладает разным смыслом. В объективном времени это лишь «вечность безвременья», в субъективном мире литературного произведения оно функционально и играет роли пролептического анахронизма[53]. Занимая сугубо эгоистическую позицию и не выражая сочувствия кому бы то ни было, Набоков гуманно предлагает другим эмигрантам (внешним и внутренним) пример работы с психологической травмой, с унижением, какими были для него утрата родины, имения, привычного бытового уклада, возлюбленных[54].

Это напоминает стратегию исторической амнезии Ницше, но это не борьба с историзмом и релятивизмом, как у последнего, а их использование для терапии травмы. Если память – «становой столб сознания», то каждый может пересоздать свое прошлое. Набокова роднит с П.А. Флоренским и Л.П. Карсавиным представление о роли непрошедшего и даже не состоявшегося прошлого в становлении личности. Для него время – не устремленная вперед прямая, а совокупность сложных узоров, которые могут совпадать и не совпадать с настоящим[55].

[52] Бибина 2008: 55, 58; Чук 2015: 290.
[53] Там же: 286-293.
[54] Бейтсон 2000: 232-233, 240, 294-300; Ионов 2020: 17-18.
[55] Аверин 2003: 94, 246, 265.

В данном случае мы имеем дело не с забвением или мифологией, а с иронической постмодернистской игрой с образами прошлого, отрицающей будущее и объединяющей их смакование и пародию на эти образы. Таким образом искажающему восприятие образу *зыбкого времени*, в котором человек не может найти собственную идентичность и собственное будущее, выдвинутому З. Бауманом, противостоит обогащающий возможности взаимодействия человека с памятью о прошлом образ *мерцающего времени*, который создал В. Набоков, адаптировавшийся в мире множества идентичностей и времен, разнообразных масок и внешних оценивающих взглядов, внимательно фиксирующий изощренные ловушки релятивизирующего сознания (что отметил еще Ж.-П. Сартр)[56].

В современной России данные тенденции получили продолжение. Это определяется как переходным характером развития страны, травмой от разрыва с советской исторической традицией разных периодов, а то и с дореволюционной имперской или культурной традицией. «Зыбкость» времени в этих условиях может рассматриваться как норма или проблема. В этих условиях важное значение приобретают сетевые сообщества, обращающиеся в персональной памяти («Одноклассники») или к коллективной памяти людей (региональные группы), а также организации историков (Российское историческое общество, Российское военно-историческое общество, Вольное историческое общество).

Психолог А.Г. Асмолов характеризует подобные жизненные стратегии как адаптацию к изменению условий развития в XXI в.:

> «Картина современности, как правило, оказывается травмированной историей, историческим прошлым человечества, Освенцимом и ГУЛАГом... Личностный и когнитивный диссонанс при освоении современности состоит в том, что современник, как бы он ни пытался овладеть современностью, неизбежно не успевает за бегущим днем. “Синдром современника” – синдром диссонанса со временем, с нелинейностью и безмерностью настоящего – вызывает эффекты... невроза современности… Заслуживает особого внимания высказанная Лиотаром гипотеза о том, что человечество в ответ на рост неопределенности, сложности и разнообразия все более дифференцируется на людей, готовых воспринимать сложное, и людей, склонных к упрощению реальности... Тогда цивилизованность может трактоваться как освоение сложности и неопределенности современности, а архаика – как тенденция социальных систем к адаптации, равновесию и избеганию неопределенности, к жизни в более простом мире»[57].

В современную эпоху Холокост выступил как явление, относительно которого рассматривается смысл истории и которое теолог П. Тиллих ассоциировал с понятием кайрос (время жизни Христа)[58]. Но особенностью периода после 1989 г., когда в Германии утвердилось современное отношение к Холокосту, а в России стало складываться современное

[56] Там же: 339-343.
[57] Асмолов 2018: 16-20.
[58] Лезов 1995: 461-471.

общественное устройство, было то, что тенденция к информализации вновь сменилась тенденцией к реформализации с ее возрождением имперских идеалов и наступлением «новых правых». В терминах теории цивилизации Н. Элиаса и дискурсивной гегемонии Э. Лаклау это было связано с *фазой замыкания* высшей группы под напором миграций аутсайдеров, претендующих на контргегемонию[59]. Возрождаются отстраненность, эксклюзивизм, стратегия «врачующего забвения», историки опускаются до характеристики уровня экономической эффективности как критерия сравнения колониальных и постколониальных обществ[60]. В этих условиях прежние формы гегемонии, прежде всего колониальные империи, оказываются предметом не столько покаяния и исследования, сколько исторического фантазирования.

В результате ретротопия в XX–XXI вв. совмещается с боваризмом, фантазиями на тему своей геополитической и дискурсивной гегемонии, идентичности и виртуального будущего. Для Запада это надежды «возродить величие Америки», для не-Запада – стремление «встать с колен» в ожидании будущего краха «старой» Европы и США. Характерно конструирование альтернативных моделей восприятия Европы, таких как образы «будущей Европы по ту сторону городской цивилизации», народно-демократической «подлинной Европы» коммунистов, консервативной «другой Европы» неоевразийцев, как потенциальных союзников СССР и России[61]. Подчеркну, что в отличие от художественного образа Антитерры Набокова, подвергающего терапии персональную травму, связанную с прошлым, эти модели их создатели пытаются маркировать как нормативные и истинностные, в то время как исконные староверческие ценности размываются и теряют свое цивилизационное значение[62].

Ретротопия может маскироваться под форму традиционной культуры. Так, созданный для поддержания колониальной гегемонии негативный образ деспотического Востока, деконструированный на излете эпохи информализации в 1978 г. Э. Саидом и обозначенный им как проявление идеологии ориентализма, в последнее время воссоздан в контргегемонической форме в странах, успешно осуществляющих модернизацию, в частности в Индии и Юго-Восточной Азии в варианте, который Л. Лау называет ре-ориентализмом. Перед лицом реанимации имперских представлений об истории ре-ориентализм призван обозначить суверенное место стран Востока в истории глобализирующегося мира и попутно легитимировать местные авторитарные и националистические режимы, дистанцируя их от неугодных им глобальных явлений, в частности, от универсализма прав человека[63].

[59] Элиас Н. 2001. Т. 2: 308.
[60] Ионов 2015: 337-339.
[61] Ионов 2019[a]: 163-169.
[62] Крихан 2018: 123.
[63] Lau 2009.

* * *

В этих условиях все большее значение приобретает и растущее сопротивление встречает деятельность организаций и лиц, направленная на активизацию индивидуальной памяти о жертвах репрессий в СССР, таких как международное историко-просветительское общество «Мемориал», которое приобрело статус «иноагента», актуализация у школьников семейной памяти о Великой отечественной войне путем написания сочинений об этом времени, движение «Последний адрес», стремящееся установить индивидуальную связь жителей городов и жертв репрессий как жильцов одного дома, а также многие другие. При данных обстоятельствах формальные признания российского государства в отдельных ошибках и сциентизация исторического знания (основанная на физикалистской модели «прочного» времени) могут стать лишь очередными средствами манипуляций. Не надо забывать, что новые повороты в исторических исследованиях не изобретаются, а рождаются на фоне изменившейся исторической реальности и мировоззренческих основ, путем внесения изменений в повестку дня исторических исследований и вопросник историка, как это было с возникновением в России социальной истории или истории культуры в XIX в., истории ментальностей в XX в.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

Аверин Б.В. Романы Набокова в контексте русской автобиографической традиции. СПб.: Амфора, 2003. 399 с. [Averin B.V. Romany Nabokova v kontekste russkoj avtobiograficheskoj tradicii. SPb.: Amfora, 2003. 399 s].

Асмолов А.Г. Психология современности: вызовы неопределенности, сложности и разнообразия [II приглашение к диалогу] // Mobilis in mobili. Личность в эпоху перемен. Междисциплинарный проект Александра Асмолова / Под ред. А.Г. Асмолова. М.: ЯСК, 2018. С. 16-20. [Asmolov A.G. Psihologiya sovremennosti: vyzovy neopredelennosti, slozhnosti i raznoobraziya [II priglashenie k dialogu] // Mobilis in mobili. Lichnost' v epohu peremen. Mezhdisciplinarnyj proekt Aleksandra Asmolova / Pod red. A.G. Asmolova. M.: YASK, 2018. S. 16-20].

Ассман А. Распалась связь времен? Взлет и падение темпорального режима Модерна / Пер. с нем. Б. Хлебникова. М.: НЛО, 2017. 272 с. [Assman A. Raspalas' svyaz' vremen? Vzlet i padenie temporal'nogo rezhima Moderna / Per. s nem. B. Hlebnikova. M.: NLO, 2017. 272 s.].

Бауман З. Ретротопия / Пер. с англ. В.Л. Силаевой. М.: ВЦИОМ, 2019. 160 с. [Bauman Z. Retrotopiya / Per. s angl. V.L. Silaevoj. M.: VCIOM, 2019. 160 s.]

Бейтсон Г. Экология разума. Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии / Пер. с англ. Д.Я. Федотова, М.П. Папуша. М.: Смысл, 2000. 476 с. [Bateson G. Ekologiya razuma. Izbrannye stat'i po antropologii, psihiatrii i epistemologii / Per. s angl. D.YA. Fedotova, M.P. Papusha. M.: Smysl, 2000. 476 s.]

Бибина И.В. Пространство и время в романе В.В. Набокова «Ада, или Радости страсти» // Известия Саратовского университета. Серия Филология. Журналистика. 2008. Т. 8. Вып. 1. С. 53-59. [Bibina I.V. Prostranstvo i vremya v romane V.V. Nabokova «Ada, ili Radosti strasti» // Izvestiya Saratovskogo universiteta. Seriya Filologiya. ZHurnalistika. 2008. T. 8. Vyp. 1. S. 53-59].

Горшков Ю.Е. Философия Ницше в идеологии германского нацизма // Вестник МГОУ. Серия «История и политические науки». 2011. № 3. С. 200-204. [Gorshkov YU.E. Filosofiya Nicshe v ideologii germanskogo nacizma // Vestnik MGOU. Seriya «Istoriya i politicheskie nauki». 2011. № 3. S. 200-204].

Дугин А.Г. Консервативная парадигма и критика прогресса в теории Питирима Сорокина: актуальность для современной России // Вестник Московского университета. Сер. 18. Социология и политология. 2010. № 1. С. 22-30. [Dugin A.G. Konservativnaya paradigma i kritika progressa v teorii Pitirima Sorokina: aktual'nost' dlya sovremennoj Rossii // Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. 18. Sociologiya i politologiya. 2010. № 1. S. 22-30].

Дутчак Е.Е. Геополитическая символика сквозь призму эсхатологии (Вопросы формирования социальной основы старовериа) // Общественные науки и современность. 2010. № 3. С. 163-172. [Dutchak E.E. Geopoliticheskaya simvolika skvoz' prizmu eskhatologii (Voprosy formirovaniya social'noj osnovy staroveriya) // Obshchestvennye nauki i sovremennost'. 2010. № 3. S. 163-172].

Ионов И.Н. Игры со временем: российские образы «другой Европы» // Общественные науки и современность. 2019(а). № 4. С. 158-173. [Ionov I.N. Igry so vremenem: rossijskie obrazy «drugoj Evropy» // Obshchestvennye nauki i sovremennost'. 2019. № 4. S. 158-173].

Ионов И.Н. Коррекция темпорального режима и проблемы теории истории. Ст. 1 // Диалог со временем. 2019(б). Вып. 67. С. 17-33. [Ionov I.N. Korrekciya temporal'nogo rezhima i problemy teorii istorii. St. 1 // Dialog so vremenem. 2019b. Vyp. 67. S. 17-33].

Ионов И.Н. Коррекция темпорального режима и проблемы теории истории. Ст. 2 // Диалог со временем. 2020. Вып. 70. С. 5-22. [Ionov I.N. Korrekciya temporal'nogo rezhima i problemy teorii istorii. St. 2 // Dialog so vremenem. 2020. Vyp. 70. S. 5-22].

Ионов И.Н. Мировая история в Глобальный век: Новое историческое сознание / Отв. ред Л.П. Репина. М.: Аквилон, 2015. 464 с. [Ionov I.N. Mirovaya istoriya v Global'nyj vek: Novoe istoricheskoe soznanie / Otv. red. L.P. Repina. M.: Akvilon, 2015. 464 s.]

Керов В.В. «Се человек и дело его…»: Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства России. М.: Экон-Информ, 2016. 654 с. [Kerov V.V. «Se chelovek i delo ego…»: Konfessional'no-eticheskie faktory staroobryadcheskogo predprinimatel'stva Rossii. M.: Ekon-Inform, 2016. 654 s.].

Крихан Д.Р. Особенности старообрядческого предпринимательства и его отношений с властью в современной России // Бизнес. Общество. Власть. 2018. № 2(28). С. 1-125. [Krihan D.R. Osobennosti staroobryadcheskogo predprinimatel'stva i ego otnoshenij s vlast'yu v sovremennoj Rossii // Biznes. Obshchestvo. Vlast'. 2018. № 2(28). S. 1-125].

Лезов С.В. Теология культуры Пауля Тиллиха // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М.: Юрист, 1995. С. 461-471. [Lezov S.V. Teologiya kul'tury Paulya Tilliha // Tillih P. Izbrannoe. Teologiya kul'tury. M.: YUrist, 1995. S. 461-471].

Леонтьева О.Б. Историческая память и образы прошлого в российской культуре XIX – начала XX в. Самара: Книга, 2011. 448 с. [Leont'eva O.B. Istoricheskaya pamyat' i obrazy proshlogo v rossijskoj kul'ture XIX – nachala HKH vv. Samara: Kniga, 2011. 448 s.].

Набоков В.В. Ада или Радости страсти / Пер. С. Ильина. М.: Азбука-Аттикус, 2015. 618 с. [Nabokov V.V. Ada ili Radosti strasti / Per. S. Il'ina. M.: Azbuka-Attikus, 2015. 618 s.]

Ницше Ф. Сочинения в 2 т. М.: Мысль, 1990 [Nietsche F. Sochineniya v 2 t. M.: Mysl', 1990].

Сорокин П. Социальная и культурная динамика: Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права, и общественных отношений. СПб.: РХГИ, 2000. 1056 с. [Sorokin P. Social'naya i kul'turnaya dinamika: Issledovanie izmenenij v bol'shih sistemah iskusstva, istiny, etiki, prava, i obshchestvennyh otnoshenij / SPb.: RHGI, 2000. 1056 s.].

Сорокин П. Кризис нашего времени // Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат, 1992. 543 с. [Sorokin P. Krizis nashego vremeni // Sorokin P. CHelovek. Civilizaciya. Obshchestvo. M.: Politizdat, 1992. 543 s.].

Терпигорев-Атава С.Н. Оскудение. В 2 т. М.: ГИХЛ, 1958. 426, 330 с. [Terpigorev-Atava S.N. Oskudenie. V 2 t. M.: GIHL, 1958. 426, 330 s.].

Уэст Д.Л. Старообрядцы и предпринимательская культура в царской России// Современная конкуренция. 2008. № 3 (15). С. 130-143 [West D.L. Staroobryadcy i predprinimatel'skaya kul'tura v carskoj Rossii// Sovremennaya konkurenciya. 2008. № 3 (15). S. 130-143].

Фицпатрик Ш. Срывайте маски! Идентичность и самозванство в России XX века. М.: РОССПЭН, 2011. 375 с. [Fizpatrik SH. Sryvajte maski! Identichnost' i samozvanstvo v Rossii XX veka. M.: ROSSPEN, 2011. 375 s.]

Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. 607 с. [Frank S.L. Sochineniya. M.: Pravda, 1990. 607 s.].

Чук Л.М. Время в романах Набокова // Вопросы литературы. 2015. № 1. С. 284-302. [CHuk L.M. Vremya v romanah Nabokova // Voprosy literatury. 2015. № 1. S. 284-302].

Шапиро А.Е. «Ада, или Радости страсти»: функции времени и пространства в творчестве В.В. Набокова // Вестник Российского университета дружбы народов. Сер. Литературоведение. Журналистика. 2015. № 3. С. 44-53. [SHapiro A.E. «Ada, ili Radosti strasti»: funkcii vremeni i prostranstva v tvorchestve V.V. Nabokova // Vestnik Rossijskogo universiteta druzhby narodov. Ser. Literaturovedenie. ZHurnalistika. 2015. № 3. S. 44-53].

Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. В 2 т. М.-СПб.: Университетская книга, 2001. Т. 2. 382 с. [Elias N. O processe civilizacii. Sociogeneticheskie i psihogeneticheskie issledovaniya. V 2 t. M.-SPb.: Universitetskaya kniga, 2001. T. 2. 382 s.].

Civilisation and Informalisation Connecting Long-Term Social and Psychic Processes / Eds. C. Wouters, M. Dunning. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2019. XXI, 390.

Kilminster R. Informalisation, Sociological Theory and Social Diagnosis // Civilisation and Informalisation Connecting Long-Term Social and Psychic Processes / Eds. C. Wouters, M. Dunning. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2019. P. 315-346.

Koselleck R. Futures Past. On the Semantics of Historical Time. N.Y.: Columbia U.P., 2004. 344 p.

Lau L. Re-Orientalism: The Perpetration and Development of Orientalism by Orientals // Modern Asian Studies. 2009. Vol. 43. Iss. 02. P. 571-590.

Wouters C. Civilisation and Informalisation: The Book. Six Chapters // Civilisation and Informalisation Connecting Long-Term Social and Psychic Processes / Eds. C. Wouters, M. Dunning. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2019. P. 1-184.

***Ионов Игорь Николаевич**, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Отдел историко-теоретических исследований, Институт всеобщей истории РАН; cih@igh.ras.ru*

Correction of the temporal regime and problems of the theory of history. Part 3

The article shows how the problems of the change of temporal mode, in particular the departure from self-identification with the victims of the Holocaust, are related to the situation of discursive hegemony. Retrotopy, as Z. Bauman called it, attempts to revive the ideal past and is dangerous only when it is accompanied by the upholding of a «solid» model of time. Then it gives rise to antihistoricism in its various forms: the ideals of historical amnesia (F. Nietzsche), the departure from historicism to aeternalism and mythmaking (P. Sorokin), criticism of relativism as a manifestation of archaism (Z. Bauman). However, in Russian historiography and cultural history, we come across other variants of retrotopy associated with the process of transition from passéism to futurism and manifesting themselves as mild forms of counter-hegemony. An example of retrotopia as self-identification with an exploited people is the history of Old Believers, and of a therapeutic version of time – the theory of personal retrotopia, «shimmering time» by V. Nabokov. The basis of their development is the conviction in the «fluidity» of the time of modernization as a norm (A. Asmolov), and not the recognition of some mistakes of the state or the scientization of historical knowledge.

Key words: temporal regime, hegemony, counter-hegemony, informalisation, aeternalism, fluid time, shimmering time

***Igor Ionov,** PhD (History), senior researcher, Department of Historical and Theoretical Studies, Institute of World History, Russian Academy of Sciences; cih@igh.ras.ru*