

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

СОВРЕМЕННОСТЬ. НЕСОВРЕМЕННОСТЬ. АНАХРОНИЗМ (ПЕРЕКРЕСТЬЯ ИСТОРИИ И ПОЛИТИКИ)

Федорова Мария Михайловна, доктор политических наук, главный научный сотрудник
Институт философии РАН
Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, 12, стр. 1
E-mail: mf57@yandex.ru

Рассматривается понятие современности (как актуальности, сегодняшнего дня), смыслы которого формировались на стыке философии истории и политико-философской рефлексии. Показано, что это понятие было концептуализировано в Новое время и играло существенную роль в становлении самосознания Модерна как радикально новой эпохи, открытой к будущему, что и определило его роль в формировании политических стратегий. При этом, как демонстрирует исследование, понятие современности было ориентировано на (лучшее) будущее, на развитие общей прогрессивной линии развития, и с этой точки зрения все то, что относится к прошлому, представляется не-современным, анахронизмом, вредным для политической практики и способным привести лишь к тяжёлым политическим последствиям (якобинская диктатура). Постепенно с развитием трагического политического опыта XX столетия понятие современности приобретает новые смыслы, становится многоуровневым, «многоголосым». Сегодня концепция современности и выстраивания политических практик не может не учитывать того факта, что сама современность не является однородной и однозначной. Сегодня мы имеем дело с ситуацией, когда дискурс современных традиционных обществ обнаруживается в какой-то мере как оборотная сторона современности, он существует и говорит как мир досовременный, но в то же время вписан в настоящее и активно влияет на него.

Ключевые слова: современность, историчность, историческое сознание, политический проект, анахронизм, архаизм

MODERNITY. TIMELESSNESS. ANACHRONISM (CROSSROADS OF HISTORY AND POLITICS)

Fedorova Maria M., D. Sc. (Policy), Chief Researcher
Institute of Philosophy of the RAS
bld. 1, 12 Goncharnaya St., Moscow, 109240, Russian Federation
E-mail: mf57@yandex.ru

The article considers the concept of modernity (as relevance, today), the meanings of which were formed at the junction of the philosophy of history and political-philosophical reflection. It is shown that this concept was conceptualized in the New Age and played a significant role in the formation of the identity of Modernity as a radically new era open to the future, which determined its role in the formation of political strategies. Moreover, as the study demonstrates, the concept of modernity was focused on the (better) future, on the development of a common progressive line of development, and from this point of view everything that relates to the past seems to be non-modern, an anachronism harmful to political practice and capable of lead only to grave political consequences (Jacobin dictatorship). Gradually, with the development of the tragic political experience of the twentieth century, the concept of modernity takes on new meanings, becomes multi-level, "multi-voice". Today, the concept of modernity and building political practices cannot but take into account the fact that modernity itself is not homogeneous and unambiguous. Today we are dealing with a situation where the discourse of modern traditional societies is revealed to some extent as the flip side of modernity, it exists and speaks like a premature world, but at the same time it is integrated into the present and actively influences it.

Keywords: modernity, historicity, historical consciousness, political project, anachronism, archaism

Понятие актуальности сегодня становится знаковым, обозначающим ту мерку или планку, с которой мы соизмеряем наши действия. Любое из них признается эффективным лишь в той мере, в какой оно отвечает *современным* требованиям, решает одну из *актуальных* задач, вписано в ткань *новейших* процессов. Но что такое эта современность как наш способ бытия

во времени? И как определить, что действительно отвечает *духу времени*, а что безнадежно отстаёт от него? И отстаёт ли? Ведь человек, живущий во времени, не обладает лёгкостью выносящего свои суждения *postfactum* историка, когда совершает выбор смысла своего существования или будущего общества; его выбор сталкивается с выбором других современников, нередко обнаруживающих иные смыслы и принимающих противоположные решения. Его жизненные схемы, образы мысли и действия располагаются в ограниченном секторе ментального пространства, огромная часть которого просто от него ускользает. Можно ли таким образом допустить, что существует не-современное современного? Каково отношение не-современного к современному? И каким образом тождественное и иное образуют некое единое сосуществование?

Проблема современности, т. е. особого характера переживаемой эпохи была сформулирована и поставлена в полной мере историческим сознанием Нового времени. Впервые соскальзывание от культа прошлого (античности, в первую очередь), столь характерного для эпохи Возрождения, к проблематизации настоящего проявляется уже в знаменитом споре Древних и Современных в XVII в.¹ По мнению известного французского историка Поля Азара, рубеж XVII–XVIII столетий (он говорит конкретно о периоде 1680–1715 гг.) стал поворотным пунктом в истории западноевропейской культуры, когда возникла убежденность в девальвации прошлого и сосредоточенность на постижении настоящего, актуального, сегодняшнего. Была поставлена под вопрос сама историчность, познание прошлого казалось несостоятельным и даже ложным, поскольку прошлое труднопостижимо. Настоящее должно заниматься настоящим, а не прошлым, ибо только настоящее, жизнь, будущее, а не ветхие древности зовут и волнуют, таков смысл известной поговорки «*ratio vicit, vestutascenscit*» [21, с. 31–46].

Ю. Хабермас связывает концептуализацию современности с эпохой модерна и именем Г. В. Ф. Гегеля. И хотя знаменитый вопрос «Что такое Просвещение?» был сформулирован И. Кантом, по мнению Хабермаса, «только ретроспективно Гегель смог понять философию Канта как решающее самоистолкование модерна». Именно у Гегеля, утверждает Хабермас, современность, обозначенная Просвещением и Великой французской революцией, «понимает себя из горизонта нового времени как актуализацию новейшего времени» и «должна реализовать, осуществить в виде *непрерывного обновления* разрыв нового времени с прошлым» [17, 19, 12].

Быть современным в эту пред- и революционную эпоху значит решительно порвать с прошлым, расчистить место от предрассудков и, начав с чистого листа (знаменитая просвещенческая идея *tabularasae*), построить новое свободное общество в соответствии с требованиями Разума². Новое пространство, порожденное вызовом чистого разума, брошенным установленным обычаям, открывает и новую темпоральность. В понимании революционеров история не длится больше – она начинается заново благодаря переходу из царства тьмы в царство света и свободы. В отличие от Старого порядка с его монотонным течением жизни, ритмичным исполнением традиционных жестов и действий, время современности ускоряется и уплотняется, каждое событие приобретает неожиданное значение и смысл, происходит обновление всех ценностей. Просвещенческая идея совершенствования человека здесь входит в своеобразный резонанс с секуляризированным христианским пониманием линейной однонаправленности истории и приводит к формированию концепции обновленного времени человечества, времени

¹ О современных реминисценциях и интерпретациях этого спора см. [20, 22].

² Жан Антуан Кондорсе, представитель последнего поколения французского Просвещения, группы так называемых «идеологов», автор широко известного труда «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума», в небольшой заметке, написанной в 1793 г. незадолго до трагической гибели, писал: «Когда встал вопрос об установлении свободы на обломках деспотизма, а равенства – на остатках аристократии, мы поступили очень мудро, отказавшись искать основание наших законов в капитуляциях Карла Великого или рипуарских законов; мы положили в их основание вечные законы разума и природы. / ... / Древние законы почти у всех народов представляют собой лишь происки силы против справедливости и нарушение прав всех в пользу интересов немногих...» [7]. Можно привести пример и из отечественной философской мысли этого периода – горестную констатацию Петра Чаадаева из написанных по-французски «Писем о философии истории»: «...мы живем исключительно настоящим в самом узком смысле. Мы пришли в этот мир словно внебрачные дети, без наследия, без связи с другими людьми, которые жили до нас, мы не храним в сердцах ничего из того, что предшествовало нашему собственному существованию» [18].

бесконечного прогресса, времени, в котором человеческая способность к совершенствованию утверждает свое поистине космологическое значение. «С этого момента, – пишет Рейнхард Козеллек, – стремление к возможному совершенству, ранее достижимому только в потустороннем мире, служило улучшению земного бытия, что позволяло отказаться от учения о Страшном суде в пользу риска открытого будущего. / ... / С этого времени всю историю можно рассматривать как процесс постоянного и ускоряющегося совершенствования, который, несмотря на все провалы и отклонения, в конечном счёте планируется и осуществляется самими людьми. Цели определялись каждым последующим поколением, и планируемый эффект стал основой легитимации политического действия. Итак, с этого времени и далее горизонт ожиданий получил прогрессирующий коэффициент изменения» [6, с. 161].

Тема прогресса, таким образом, была связана с осознанием человеческой реальности как конституирующей автономную целостность в перспективе автономного развития. О настоящем нельзя судить как о некоем абсолюте; настоящее – это момент перехода предшествующих событий в последующие, и прогресс мы имеем тогда, когда эта темпоральная последовательность соответствует движению возрастания могущества и богатства в совокупной человеческой реальности. Развитие времени – вектор истины. Мы разоблачаем ошибки прошлого, чтобы построить лучшее будущее; изменить жизнь к лучшему – долг человеческой доброй воли. Иными словами категория прогресса подразумевает историчность человеческого существования и эффективность человеческих действий. Совершенно очевидно, что понимаемая таким образом современность решительно не приемлет всё то, что не относится к этому временному порядку и выходит за его пределы. Речь здесь идёт прежде всего об архаике, подчинённой онтологическому детерминизму (мир должен оставаться таким, каким его создали боги, а человеческое поведение – заключаться в повторении неких ритуальных моделей, что является залогом порядка и равновесия).

Конечно, было бы большим упрощением полагать, что Новое время дало нам только революционный вариант исторического сознания, обращённый к будущему и отказывающийся прошлому в возможности оказывать какое-то влияние на настоящее и тем более на будущее. Нельзя забывать о том, что философия Просвещения и выход на интеллектуальную сцену романтизма – это не последовательные в историческом плане события, а два соотносимые друг с другом аспекта одной и той же эпохи. Романтизм и консерватизм были иным, нежели либерализм и Просвещение, ответом на вызовы того же исторического времени. «Просвещённые умы» и «чувствительные души» сосуществовали в одном ментальном пространстве, а порой и в одном человеке. Но при этом эпоха Нового времени стремилась к формированию целостного, тотального знания и к превращению истории во владычицу смысла (вне зависимости от того, какое из ее темпоральных измерений формирует этот смысл).

Но, так или иначе, именно в Новое время формируется и укрепляется осознание современности, со-причастности определённому историческому периоду, т. е., используя определение Дж. Агамбена, «уникальные отношения со своим временем, соединяющие с ним и, вместе с тем, от него дистанцирующиеся; точнее, это отношения со временем, которые соединяют с ним через несоответствие и анахронизм» [1, с. 47]. В господствующем дискурсе Нового времени опыт прошлого и ожидание будущего не пересекаются, они постепенно отдаляются друг от друга; проекция человеческих планов и действий в будущее осуществляется в разрыве с прошлым. Именно поэтому сознание открытой к будущему современности признает любую апелляцию к прошлому анахронизмом, крайне вредным не только для политической практики, но и вообще для любого человеческого действия.

Как убедительно показал в своей очень интересной и информативной статье А. А. Олейников, понятие анахронизма не является изобретением Нового времени: несовместимость прошлого и настоящего начинает осознаваться уже с XV в. Он раскрыл теоретические предпосылки и указал *вехи историко-культурной рефлексии* анахронизма, а также воспроизвел выводы немецкого историка, профессора средневековой и ранней современной европейской истории Константина Фазолта о том, что анахронизм неправильно было бы рассматривать только как ошибку в контекстуализации явлений прошлого, что он является *политическим* изобретением, более того – анахронизм одновременно конституирует историческое мышление и определяет его границы [13, 19]. Именно этот политический момент в его взаимосвязи

с моментом историческим и интересуется нас здесь в первую очередь. Выражая в целом согласие с указанной точкой зрения, хотела бы подчеркнуть, что анахронизм – не просто культурно-исторический феномен, изобретённый Возрождением в политических целях. Анахронизм в эпоху Модерна сам превращается в важнейший элемент политического мышления, нарушающий логику современности, препятствующий её нормальному развитию.

Один из наиболее ярких примеров, раскрывающих одновременно и стремление Нового времени осмыслить себя в качестве современности, отличной от древности, и крайнюю опасность вторжения этой самой древности в новейшие политические процессы, – лекция Бенжамена Констана¹ «О свободе у древних в ее сравнении со свободой у современных людей» [8; 15]. В этой лекции Констан высказывает убежденность, что трагедия Великой французской революции, открывшаяся в виде якобинской диктатуры, связана именно с анахронизмом: переносом в сегодняшний день классических античных понятий и – главное – схем политического действия и их использованием в новейшую революционную эпоху. «Люди, потоком событий вознесенные во главу нашей революции, – говорил Констан, – в силу полученного ими образования были пропитаны идеями античности, ныне ставшими ложными». Кроме того революционеры опирались на идеи Ж.-Ж. Руссо, который «переносит в наши времена понятия общественной власти и коллективного суверенитета, принадлежащие другим эпохам...», создал тем не менее пагубные предпосылки для нескольких видов тирании». В результате благородные идеалы античной свободы обернулись своей противоположностью и «лишь свободные институты, опирающиеся на знание духа эпохи, смогли выжить. / ... / Поскольку мы живем в другое время, я желаю соответствующей этому новому времени свободы», – заключает писатель [8, с. 100, 102].

Такое восприятие прошлого в его отношении к современности как раз и проявляется в гегелевской философии истории и в ее марксовской интерпретации. В «Лекциях по философии истории», относящихся практически к тому же временному отрезку, что и Лекция Б. Констана о свободе, Гегель почти дословно повторяет выводы французского писателя: «В каждую эпоху оказываются такие особые обстоятельства, каждая эпоха является настолько индивидуальным состоянием, что в эту эпоху необходимо и возможно принимать лишь такие решения, которые вытекают из самого этого состояния. В сутолоке мировых событий не помогает общий принцип или воспоминание о сходных обстоятельствах, потому что бледное воспоминание прошлого не имеет никакой силы по сравнению с жизненностью и свободой настоящего. В этом отношении нет ничего более нелепого, как столь часто повторяемые ссылки на греческие и римские примеры в эпоху французской революции. Нет ничего более различного, как природа этих народов и природа нашего времени» [5, с. 7–8]. И, наконец, Маркс в «Восемнадцатом брюмера Луи Бонапарта» также возвращается к примеру заимствования античных образов французскими революционерами, которые «осуществляли в римском костюме и с римскими фразами на устах задачу своего времени – освобождение от оков и установление современного буржуазного общества». И при этом он убежден, что «социальная революция XIX века может черпать свою поэзию только из будущего, а не из прошлого. Она не может начать осуществлять свою собственную задачу прежде, чем она не покончит со всяким суеверным почитанием старины» [11, с. 120–121]. Более того, в Письме к Ф. Лассалю он утверждает, что «любое достижение каждого предшествующего периода, усваиваемое периодом более поздним, представляет собой неправильно понятое старое» [12, с. 504]. Подчеркнём, что все упомянутые нами авторы относятся к различным направлениям идеологического спектра: Констан – либерал, выступающий за ограничение всевластия государства, Гегель – мыслитель консервативного толка и Маркс – основоположник научного социализма и коммунизма. Но при этом они едины в своей оценке современности в ее отношении к прошлому и будущему.

Иными словами, модерновская линейная и телеологическая концепция истории в её взаимоотношении с политическим питала онтологически однородное, тотализирующее понимание современности в рамках которого создавалась известное напряжение и внутреннее противоречие. Коль скоро современность – это не просто временное сосуществование индивидов

¹ Заметим, что Бенжамен Констан как раз являет собой пример человека, поразительным образом сочетавшего в себе противоречивые тенденции революционной эпохи: он был писателем-романтиком и теоретиком романтизма как литературного жанра, но одновременно и ярким политическим мыслителем либерального толка.

данного сообщества, но и активное осознание ими принадлежности данной эпохе и действительное участие в формировании её ценностей, норм, моделей поведения, то нельзя не признать, что далеко не все социальные акторы одного исторического периода разделяют видение этого периода, его господствующие ценности и нормы.

Осознание этого противоречия и поиски его разрешения начались еще на почве марксистской концепции истории и стали определенной реакцией на события начала XX в. – Первая мировая война, революции в России, наступление национал-социализма. Немецкий философ и социолог Э. Блох попытался осмыслить кризисные политические явления с помощью понятия не-современности. В 1935 г. в Цюрихе выходит сборник его очерков и эссе (1923–1934 гг.) под названием «Наследие нашего времени», предмет которых – подъем национал-социализма в Германии в период Веймарской республики. В своем исследовании он философски эксплицирует различные взаимопересекающиеся логики политического кризиса. Проблематика книги конструируется вокруг рефлексии о формах оппозиции инструментальному разуму и связанных с ними типах темпоральности. Блох ставит перед собой задачу постижения временного измерения исторического действия и объективной дисфункциональности символических структур, проявляющихся в разрушении единого темпорального континуума. На самом деле, убежден Блох, современность неоднородна: «не все существуют в настоящем», – говорит он; современность «устроена» таким образом, что в ней сосуществуют разнообразные символические пространства и темпоральности, ориентированные различным образом. Концептуально он оформляет эту идею в понятии *несовременности*, особо оговаривая при этом, что несовременность – явление, характеризующее не только пространство символического, но и имеющее вполне реальное материальное воплощение в обществе. Несовременными своей эпохе ему представляются некоторые классы и социальные группы (например, если говорить о Германии 30-х гг. XX в., это крестьянство или разорившиеся представители среднего класса), стремящиеся убежать от негативного опыта капитализма, выражающегося в нигилизме, релятивизме, отчуждении, превращении человека в товар и проч. Блох видит в них «бунт старых социальных слоев против цивилизации». Вместе с этими группами «старые времена» вторгаются в современность, прошлое смешивается с настоящим [19, с. 112, 95]. Это бегство возрождает к жизни примитивный атавизм, миф, язычество и оно – реальный аспект исторической актуальности, такой же способ человеческого бытия во времени, как и современность. Настоящее может включать в себя прошлое в виде традиций, которые сохраняются или изобретаются вновь, в виде анахронизмов стиля жизни.

Таким образом, существуют темпоральности, идущие вразрез с современностью, но они продолжают оказывать существенное влияние на политическую практику. Блох здесь фиксирует очень важную проблему исторической динамики общества, вся сложность и многоплановость которой раскрывается в полной мере в наши дни. Он показывает нам здесь новые формы конфликтности в обществе, порожденные разными временными отношениями, в которых оказываются акторы, и которые существенным образом влияют на формирование их символических идентичностей. Понятие несовременности указывает на отсутствие единого темпорального плана и на переплетение множества отношений к времени, что очень важно для выявления социополитических характеристик мультикультурного общества, при описании которого используется скорее идея ризомы, нежели единого корня.

Блоха как философа интересует герменевтика этих новых конфликтов, связанных с символизацией политики насилия. Обратная и довольно жестокая сторона Модерна в том, что он сформировал множество символов прошлого, обращенных против своего иного, против инакости как таковой. Они представляют ресурс конфликтности, причины которой далеко не всегда носят экономический характер и порой бывают обусловлены конструированием открытой гражданственности. Как известно, конфликты, связанные с идентичностью, подразумевают воображаемую реконструкцию другого, тесно увязанную с реконструкцией прошлого. Несовременность – это совокупность социальных механизмов регрессивного изобретения самого себя.

Для Блоха примером такого вторжения несовременного в современность, причём примером крайне значимым и тревожным, стало использование нацистами элементов, конституирующих историческую актуальность, но укорененных в иррациональных глубинах прошлого. С другой стороны, его волнует неспособность политических левых, в первую очередь, марксистов,

противостоять несовременности. Блох полагает, что марксистам следует не просто разоблачать ретроградные и иррациональные элементы современного политического дискурса, но в этих элементах нужно усматривать и симптомы серьезного кризиса, глубинной болезни, и выражение коллективных аффектов и реальных желаний. К этим несовременным элементам современности нужно отнестись со всей серьезностью, осмыслить их и включить в марксистское прочтение истории и в практику политического действия. Для марксистов речь идет о том, чтобы сделать несовременность диалектической (именно так звучит подзаголовок одной из глав во второй теоретической части книги). И Блох пытается обозначить основные элементы этой диалектики. Во-первых, следуя в этом направлении, нужно отделить реальную и подлинную несовременность от ложной, неаутентичной. Он называет «дурным анахронизмом» амальгаму несовременных элементов, искусственно осуществленную нацистами вследствие их непонимания исторической ситуации [19, с. 106]. И напротив – можно выделить реальные несовременные противоречия, вытекающие из исторического процесса, из еще живого прошлого, которое исторический процесс не сумел пока еще трансформировать.

Во-вторых, по Блоху, эти подлинные несовременные элементы, продолжающие свое существование в современности, имеют два аспекта – внутренний (субъективный) и внешний (объективный). Внутренняя субъективная несовременность проявляется как отрицательное отношение и открытое сопротивление со стороны исторических субъектов их исторической неактуальности. Внешняя или объективная несовременность – это следы или своеобразные капсулы прошлого, которые история пока еще не способна интегрировать. Субъективная реактивация этих остатков порождает специфическую энергию, которая может быть использована как в революционных, так и в реакционных целях. «Объективно несовременное, – пишет Блох, – далеко от настоящего и чуждо ему, а значит, оно объемлет исчезающие пережитки, и главное – прошлое, которое не было еще обновлено, “преодолено” с позиций капитализма. Противоречие субъективно несовременное активизирует объективно несовременное противоречие таким образом, что оба они объединяются – противоречие, лишенное всякой опоры, этот бунт с трудом сдерживаемого гнева, и противоречие, объективно чуждое бытию и сознанию другой эпохи. И здесь элементы старого общества и его относительного порядка продолжают свое существование в обществе беспорядка и хаоса настоящего времени, и субъективно несовременное противоречие удивительным образом негативно и позитивно подпитывает эти элементы. Домашний очаг, почва, народ – вот объективно обособленные противоречия, противопоставляющие традицию настоящему времени капитализма, на почве которого они все больше и больше подвергались разрушению и не находили никакой замены. Это противоречия, противопоставляющие традиционный порядок настоящему капитализму, и еще не отмершие элементы старого общества» [19, с. 107–108].

В-третьих, весь этот комплекс несовременных противоречий Блох отличает от противоречий современных, связанных, прежде всего с классовой борьбой. Сложные взаимоотношения между ними могут быть как отношениями противостояния, так и взаимодополнения.

Таким образом, в этих рассуждениях о сложной диалектике современности / несовременности Блох фиксирует прежде всего кризис современного ему исторического мышления. Совершенно очевидно, что он ощущает недостаточность того, что сегодня мы называем нарративом или «большим рассказом», в форме которого выступало диалектико-материалистическое видение истории, хотя он и не отказывается от наиболее существенных его моментов (субъект-центричность, проективность, телеологизм и т. п.) и остается в поле модерновского видения истории. Его критическое внимание привлекает главным образом проблема линейности исторического времени, требующая, по его мнению, более тонкого и взвешенного диалектического подхода (многоуровневая или многоголосая диалектика [19, с. 114, 122]), способного осмыслить историческое время, в котором разворачивается гетерогенность многих темпоральностей в форме противоречий несовременности.

В этот же период и на марксистской же почве появляются высказывания, ставящие под вопрос исторический оптимизм современности и тесную увязку современности и прогрессизма. И тут возникает целый комплекс вопросов. Можно ли считать, что критики прогресса противопоставят модерну? Являются ли они, следовательно, несовременными? Ведь противостоять прогрессу можно по-разному: есть реакционеры в прямом смысле этого слова, но есть и революционеры.

Но это вовсе не означает, что первые целиком обращены к прошлому, тогда как вторые – к будущему только в нем черпают резервы для выстраивания своих политических стратегий. Наиболее яркий пример такого непростого отношения к времени истории и времени политики – Вальтер Беньямин, чьи тезисы «О понятии истории» оказали колоссальное влияние как на историософскую, так и на политико-философскую мысль всего XX столетия. Он – противник концепции исторической длительности, линейной истории, которым противопоставляет открытое время, «время возможностей» как антитезу «времени необходимости». Вслед за Ф. Ницше и А. Бергсоном в философии, с Ш. Бодлером и М. Прустом в литературе и искусствоведении Беньямин выступает против механического восприятия темпоральности. Как политический мыслитель Беньямин критикует присущее социал-демократии и коммунизму своего времени восторженное восприятие идеи прогресса. С его точки зрения, такое видение исторического процесса мешает политическому действию, создавая иллюзию лучшего будущего, которое непременно должно наступить. Поэтому отказ от идеи прогресса для Беньямина – это своеобразный призыв к переосмыслению смысла политического действия и всего революционного проекта в целом. Кроме того, даже будучи горячим сторонником революционного проекта, он является противником превращения прошлого в *tabularase*: прошлое живо, нужно только иметь мужество встретиться с ним. Но, пожалуй, главное для немецкого философа это то, что «представление о прогрессе человеческого рода в истории неотделимо от представления о его поступательном движении, осуществляющемся в пустом и гомогенном времени. Критика этого представления о поступательном движении должна служить основанием критики представления о прогрессе вообще» [3, с. 87].

Именно поэтому Беньямин стремится создать свою версию исторического материализма, свободную от мифов модерна и догм безграничного прогресса, отказавшись от «пустого и гомогенного» времени историзма. При этом основное внимание уделяется как раз современности, которая представляет собой не просто точку перехода от настоящего к будущему: «Исторический материалист не может рассматривать современность как переходное состояние, она для него включена в понятие времени, которое остановилось, – гласит 16 тезис. – Ибо это понятие определяет как раз современность, когда он пишет историю для себя самого. Историзм рисует “вечный” образ прошлого, исторический материализм – встречу с ним, единственную в своем роде» [3, с. 87].

Пытаясь разрешить эту проблему, Беньямин размышляет о двойственности исторического становления модерна с его мифом о прогрессе. Ведь, с одной стороны, идея прогресса, рожденная Новым временем, кладет начало темпоральному измерению общественной жизни, т. е. собственно человеческому восприятию временного порядка во всех его внутренних различиях. С другой – это восприятие основано на том, что каждое мгновение есть становление, определяющее необратимо ориентированную последовательность; и все мгновения организованы в соответствии с одной логикой, подчиненной будущему: нет ни одного мгновения, действительно отличного от других. Это, по Беньямину, и есть конфигурация времени в качестве континуума. Сама логика формирования этого континуума, как мы видим, гомогенизирует время и опустошает его от всякого радикального революционного содержания (различия между тем, что предшествует, и тем, что следует). С этой точки зрения фантазмагория – символ бессилия времени современности, буржуазного мира, отождествившего ход времени с Историей и ловко скрывающего это за идеологической натурализацией социально-политических отношений и институтов [см.: 4]. Возникает парадоксальная ситуация, когда новизна вещей препятствует какой бы то ни было субстанциональной модификации «лица мира». Для разрешения этой апории философ предлагает открыть для революционного проекта время мессианское, артикулируя надежду на будущее и необходимость нового обретения прошлого. С этой целью он вводит понятие *Jetztzeit* («время сейчас», «теперешнее время»), основная функция которого как раз и состоит в том, чтобы порвать с пустым и гомогенным временем современности, освободив его от закрытости, вписать качественное различие в ход времени обозначить точку особой интенсивности, выпадающую из гомогенного континуума, выявить событие, которое не выводимо из предшествующих по законам каузальности. То, что реально творит Историю, не принадлежит этому континууму, как бы выпадает из него, идет наперекор времени.

Таким образом, и Блох, и Беньямин высказывают серьёзные сомнения в линейности исторического процесса и утверждают роль дисконтинуальности, прерывистости, событийности для понимания истории. Тем самым они закладывают основания новой оптики видения исторического и политического процессов, в которой будущее социально-политических трансформаций не означает отказа от принадлежащих прошлому общественных форм, отбрасываемых прогрессизмом. В рамках этой концепции выстраивание иного будущего с опорой на прошлое не выступает признаком архаизма или культа консервативной традиции. В отличие от консервативного романтизма, стремящегося к восстановлению прошлого как основы политического проекта в данном случае мы имеем дело со своеобразным диалогом с прошлым. Не случайно в XX столетии представители феноменолого-герменевтической традиции приложили немало усилий для неконсервативной реабилитации традиции [см.: 16]. Сегодня мы имеем дело с ситуацией, когда дискурс современных традиционных обществ обнаруживается в какой-то мере как оборотная сторона современности, он существует и говорит как мир досовременный, но в то же время вписан в настоящее и активно влияет на него.

История уже не воспринимается как прямая стрела прогресса, она составлена из многих возможностей, получивших свое развитие или потерпевших провал, забытых или актуализированных и востребованных. Она соткана из различных не совпадающих друг с другом ритмов, взаимопереплетающихся темпоральностей, которые делают невозможной единую Историю, устремленную в предустановленное будущее.

Как представляется, эти положения имеют огромное значение сегодня, когда в обществоведении ведутся обширные дискуссии о массивном вторжении архаичных структур и процессов в ткань современности. Тем более что, по мнению одного из ведущих специалистов в этой области Ч. Ламажаа, «в наиболее общих чертах современные научные исследования проблемы архаизации базируются на отношении к архаике, которое сложилось в XVIII–XIX вв.» [9, с. 44]. Так, например, в работах известного российского обществоведа А. С. Ахиезера, начавшего свои исследования проблемы еще в 70-е годы прошлого века и создавшего оригинальную концепцию архаизации как своеобразного ответа на усложнение общественных отношений, на рост угроз выживаемости экстенсивными методами, сложившимися в относительно простых условиях, вторжение архаики рассматривается как регресс, т. е. проблема решается опять-таки в терминах противопоставления прогресса и регресса [см.: 2]. Однако, развивая его концепцию, Ч. Ламажаа уже приходит к выводу, что архаичные формы и институты представляют собой «адаптивное свойство социума», «один из социальных механизмов, обеспечивающих его выживание и развитие»; реализуют «функцию самосохранения системы в условиях кризиса социальной трансформации», а потому могут носить как деструктивный, так и конструктивный характер» [10, с. 38, 41].

Так или иначе, сегодня концепция современности и выстраивания политических практик не может не учитывать того факта, что сама современность не является гомогенной и однозначной. Подобно тому, как в пространственном плане политическое действие должно принимать во внимание не только универсальные факторы (общечеловеческие ценности), но также и локальные (этнические требования), и национальные (особенности местной культуры), во временном отношении оно должно исходить из плюрализма темпоральностей. В этом отношении можно согласиться с А. Олейниковым, высказавшим на круглом столе по проблеме современности и анахронизма верную, на наш взгляд, мысль, что к анахронизму нужно относиться «как к ситуации, характеризующей в строгом смысле **современный** способ обращения с историей, – ситуации, возникающей из опыта незавершенности тех событий, которые могут восприниматься как конститутивные для возникновения нашего настоящего, ситуации, которая затрудняет возможность проводить уверенное, эпистемологически безукоризненное различие между прошлым и настоящим, хотя и не отменяет такую возможность совершенно» [14]. Речь здесь идет не о постмодернистской критике исторического сознания модерна в его отношении к политике, но о необходимости выделить горизонт ожидания, который не был бы укоренен исключительно в пространстве опыта (как это было в традиционном обществе), но который не исключал бы непривычные темпоральные сочленения, остерегаясь при этом консервативной ностальгии по утраченному раю.

Список литературы

1. Агамбен, Дж. Что современно? / Дж. Агамбен. – Киев : Дух і Літера, 2012. – 78 с. – Режим доступа: https://issuu.com/duh-i-litera/docs/agamben_extract, свободный. – Заглавие с экрана. – Яз. рус. (дата обращения: 26.02.2020).
2. Ахиезер, А. С. Archaization in Russian society as a methodological problem / А. С. Ахиезер // *Общественные науки и современность*. – 2001. – № 2. – С. 89–100. – Режим доступа: <http://ecsocman.hse.ru/data/407/860/1231/009aHIEZER.pdf>, свободный. – Заглавие с экрана. – Яз. рус. (дата обращения: 26.02.2020).
3. Беньямин, В. О понятии истории / В. Беньямин // *Новое литературное обозрение*. – 2000. – № 46. – С. 81–90. – Режим доступа: <https://shraibman.livejournal.com/516588.html>, свободный. – Заглавие с экрана. – Яз. рус. (дата обращения: 26.02.2020).
4. Володько, И. М. «Современность» как предмет философии культуры Вальтера Беньямина / И. М. Володько // *Историко-философские исследования*. – 2007. – № 4. – С. 38–41. – Режим доступа: <http://elib.bsu.by/handle/123456789/8526>, свободный. – Заглавие с экрана. – Яз. рус. (дата обращения: 26.02.2020).
5. Гегель, Г. В. Ф. Философия истории / Г. В. Ф. Гегель // Гегель, Г. В. Ф. Соч. – Москва– Ленинград, 1935. – Т. 8. – 468 с.
6. Козеллек, Р. «Пространство опыта» и «горизонт ожиданий» – две исторические категории / Р. Козеллек // *Социология власти*. – 2016. – Т. 28, № 2. – С. 149–171.
7. Кондорсе, Ж.-А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума / Ж.-А. Кондорсе. – Москва : Соцэкономгиз, 1936. – Режим доступа: https://fr.wikisource.org/wiki/Sur_le_sens_du_mot_R%C3%A9volutionnaire, свободный. – Заглавие с экрана. – Яз. рус. (дата обращения: 26.02.2020).
8. Констан, Б. О свободе у древних в ее сравнении со свободой у современных людей / Б. Констан // *Полис*. – 1993. – № 2. – С. 97–106.
9. Ламажаа, Ч. К. Проблема архаизации общества / Ч. К. Ламажаа // *Знание. Понимание. Умение*. – 2009. – № 4. – С. 44–48. – Режим доступа: http://www.zpu-journal.ru/zpu/contents/2009/4/Lamazhaa/4_2009_4.pdf, свободный. – Заглавие с экрана. – Яз. рус. (дата обращения: 26.02.2020).
10. Ламажаа, Ч. К. Архаизация общества в период социальных трансформаций / Ч. К. Ламажаа // *Знание. Понимание. Умение*. – 2011. – № 3. – С. 35–42.
11. Маркс, К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта / К. Маркс // Маркс, К. Соч. – 2-е изд. – Москва : Политиздат, 1957. – Т. 8. – С. 115–217.
12. Маркс, К. Письмо Ф. Лассалю 22 июля 1861 г. / К. Маркс // Маркс, К. Соч. – 2-е изд. – Москва : Политиздат, 1963. – Т. 30. – С. 503–505.
13. Олейников, А. А. Анахронизм и границы истории / А. А. Олейников // *ШАГИ / STEPS*. – 2018. – Т. 4, № 3–4. – С. 9–25.
14. Политика времени: анахронизм и современность : мат-лы круглого стола «Политика времени: анахронизм и современность». – Нижний Новгород : Арсенал, 2015. – Режим доступа: <http://gefeter.ru/archive/16924>, свободный. – Заглавие с экрана. – Яз. рус. (дата обращения: 26.02.2020).
15. Федорова, М. М. Об анахронизмах в политике: публичная лекция Б. Констан «О свободе у древних в ее сравнении со свободой у современных людей» / М. М. Федорова ; под ред. Ю. В. Синеокой // *Анатомия философии: как работает текст*. – Москва : ЛСК, 2016. – 968 с.
16. Федорова, М. М. Традиция в контексте политико-философских дискурсов / М. М. Федорова // *Философский журнал*. – 2017. – Т. 10, №3. – С. 74–92.
17. Хабермас, Ю. Философский дискурс о модерне / Ю. Хабермас. – Москва : Весь мир, 2003. – 416 с.
18. Чаадаев, П. Я. Lettrespourla philosophie de l' histoire. Lettre premiere : в 2 т. / П. Я. Чаадаев ; под ред. Гершензона. – Москва, 1913. – Т. 1. – С. 74–93. – Режим доступа: <http://e-heritage.ru/ras/view/publication/general.html?id=46923145>, свободный. Заглавие с экрана. – Яз. рус. (дата обращения: 26.02.2020).
19. Bloch, E. Héritage de ce temps / E. Bloch. – Paris : Klincksieck, 2017. – 353 p.
20. Fumaroli, M. Des Modernes aux Anciens / M. Fumaroli. – Paris : Gallimard, 2013. – 733 p.
21. Hazard, P. Lacrise de la conscience européenne (1680–1715) / P. Hazard. – Paris : Le livre de poche, 1994. – 359 p.
22. La Querelle des Ancienstet des Modernes (XVII–XVIII siècles). – Paris : Gallimard, 2001. – 898 p.

References

1. Agamben, Dzh. *Chto sovremenno?* Available at: https://issuu.com/duh-i-litera/docs/agamben_extract.
2. Axiezer, A. S. *Archaization in Russian society as a methodological problem*. Available at: <http://ecsocman.hse.ru/data/407/860/1231/009aHIEZER.pdf>.
3. Benyamin, V. *O ponyatii istorii*. Available at: <https://shraibman.livejournal.com/516588.html>
4. Volodko, I. M. "Sovremennost" kak predmet filosofii kultury Valtera Benyamina. Available at: <http://elib.bsu.by/handle/123456789/8526>.
5. Gegel, G. V. F. *Filosofiya istorii. Gegel, G. V. F. Sochineniya*. Moscow – Leningrad, 1935, vol. 8, 468 p.
6. Kozellek, R. "Prostranstvo opyta" i "gorizont ozhidaniy" – dve istoricheskie kategorii. *Sociologiya vlasti*, 2016, vol. 28, no. 2, pp. 149–171.
7. Kondorse, Zh.-A. *Eskiz istoricheskoy kartiny progressa chelovecheskogo razuma*. Available at: https://fr.wikisource.org/wiki/Sur_le_sens_du_mot_R%C3%A9volutionnaire.
8. Konstan, B. O svobode u drevnikh v ee sravnenii so svobodoy u sovremennykh lyudey. *Polis*, 1993, no. 2, pp. 97–106.
9. Lamazhaa, Ch. K. *Problema arkhazitsii obshchestva*. Available at: http://www.zpu-journal.ru/zpu/contents/2009/4/Lamazhaa/4_2009_4.pdf.
10. Lamazhaa, Ch. K. Arkhazitsiya obshchestva v period sotsialnykh transformatsiy. *Znanie. Ponimanie. Umenie*, 2011, no. 3, pp. 35–42.
11. Marks, K. Vosemnadcatoe bryumera Lui Bonaparta. *Marks, K. Sochineniya*. Moscow, Politizdat Publ., 1957, 2th ed., vol. 8, pp. 115–217.
12. Marks, K. Pismo F. Lassalyu 22 iyulya 1861 g. *Marks, K. Sochineniya*. Moscow, Politizdat Publ., 1963, 2th ed., vol. 30, pp. 503–505.
13. Olennikov, A. A. Anaxronizm i granieby istorii. *ShAGI / STEPS*, 2018, vol. 4, no. 3–4, pp. 9–25.
14. Politika vremeni: anaxronizm i sovremennost. – Available at: <http://geftr.ru/archive/16924>
15. Fedorova, M. M. Ob anaxronizmakh v politike: publichnaya lektsiya B. Konstana "O svobode u drevnikh v ee sravnenii so svobodoy u sovremennykh lyudey". Ed. by Yu. V. Sineokaya. Moscow, LSK Publ., 2016, 968 p.
16. Fedorova, M. M. Traditsiya v kontekste politiko-filosofskikh diskursov. *Filosofskiy zhurnal*, 2017, vol. 10, no. 3, pp. 74–92.
17. Khabermas, Yu. *Filosofskiy diskurs o moderne*. Moscow, Ves mir Publ., 2003, 416 p.
18. Chaadaev, P. Ya. *Lettres pour la philosophie de l'histoire. Lettre premiere*. Available at: <http://e-heritage.ru/ras/view/publication/general.html?id=46923145>.
19. Bloch, E. *Héritage de ce temps*. Paris, Klincksieck Publ., 2017, 353 p.
20. Fumaroli, M. *Des Modernes aux Anciens*. Paris, Gallimard Publ., 2013, 733 p.
21. Hazard, P. *La crise de la conscience européenne (1680–1715)*. Paris, Le livre de poche Publ., 1994, 359 p.
22. *La Querelle des Anciens et des Modernes (XVII–XVIII siècles)*. Paris, Gallimard Publ., 2001, 898 p.