

*М.Б. Хомяков*

## МОДЕРНОСТЬ: ПУТЬ К ОТКРЫТОСТИ БУДУЩЕГО

*Статья посвящена рассмотрению различных теорий модерности в современной социальной и политической теории. Следуя концепции выдающегося исследователя модерности Питера Вагнера, в статье выделяются теории модерности как эры и набора институтов, как этоса и опыта, как интерпретации, а также критические подходы к модерности. Далее в статье автор вводит в научный оборот термин «монолитная модерность», который, по его мнению, в области конкретной международной политики связан с однополярной организацией международных отношений. Наконец, в статье проводится анализ сравнительных преимуществ плюральной концепции «модерности как опыта и интерпретации» Питера Вагнера перед традиционными теориями модернизации.*

**Ключевые слова:** модерность, модернизация, многополярный мир, толерантность, индивидуальная автономия, демократия, цивилизация.

**Keywords:** modernity, modernization, multi-polar world, toleration, individual autonomy, democracy, civilization.

### Введение

К сожалению, английское *modernity* не имеет русского эквивалента. *Современность* не подходит прежде всего потому, что, в отличие от *modernity*, имеет чисто временной, а не содержательный смысл. Империя Каролингов была столь же со-временна для прочих обществ IX века, сколь со-временными являются Россия, США и, например, Никарагуа начала XXI столетия. Все люди, живущие на земле в настоящее время, являются со-временниками, хотя, вероятно, не все в одинаковой степени причастны тому, что именуется *модерностью*. Ничего не дает здесь и различие того, что некоторым образом соответствует тенденциям развития, то есть «прогрессивного», от того, что живет «вчерашним днем», «отсталого», или же «развивающегося». Тенденции трудно уловимы и, во всяком случае, подвержены постоянным изменениям: на их интерпретации сложно построить сколько-нибудь содер-

жательную теорию, — и то, что считалось «прогрессивным» вчера, сегодня легко попадает в категорию «реакционного» или, в лучшем случае, «отста-лого». *Модерность* же, претендуя на концептуальность, не имеет отношения к интеллектуальной, технологической или какой-либо другой *mode*. Наконец, важно и то, что новые европейские языки имеют особое слово для выражения чисто временной со-временности — *con-temporary* и *со-временный* лингвистически калькируют друг друга.

Ничуть не лучше и термин *Новое Время*, специально предназначенный для описания исторической модерности, *Modern Times*. Во-первых, потому, что имеется еще и *Время Новейшее*, выражение, предназначенное для обозначения последних, более или менее со-временных нам исторических процессов. Во-вторых же, он неприемлем именно в силу своих чисто исторических коннотаций — термином этим обозначают скорее период в истории, а не тот или иной набор содержательных характеристик социума, что кажется столь характерным для *modernity*. Вообще говоря, модерность имеет гораздо меньше отношения к историческому времени, чем это иногда полагают, — и в некоторых своих аспектах Афинское общество расцвета греческой демократии может считаться причастным ей более некоторых вполне современных обществ. Калька *модерн* несколько лучше выражает такой, содержательный аспект термина *modernity*, но отягощена узкими литературно-искусствоведческими коннотациями — здесь слишком ощущается присутствие *Art Nouveau* и *Jugendstil* и совсем нет Шекспира, Хогарта или Давида — и уж, в любом случае, она обозначает какой-то вполне состоявшийся стиль, то есть нечто уже закончившееся, прошедшее, сменившееся другим, новейшим.

Весьма показательно, однако, что выражаемое в английском языке существительным *modernity* в социальных науках по-русски можно обозначить через причастие *модернизированный*. Здесь есть несколько очень интересных моментов. Во-первых, как и всякое причастие, это слово обозначает качество, приобретенное в результате некоего особого процесса — в данном случае *модернизации*. Модерность тогда есть не что иное, как квинтэссенция этого качества, то, что делает модернизированное таковым, а потому — некий идеал, *телос* модернизации. Во-вторых, процессуальность модернизации дает возможность расположить все общества на некоей более или менее прямой линии, пути, ведущем к такому идеалу. Модерность, в таком случае, позволяет организовывать различия, и, тем самым, их дисциплинировать, четко различая отсталые общества, еще не приступившие к модернизации; общества развивающиеся — до сих пор находящиеся в дороге; и «развитые», модернизированные общества, являющие собой некий идеал на этом более или менее прямом пути. Это, конечно, весьма упрощенная картина того, что было в середине двадцатого столетия одной из доминирующих теорий общественного развития — теории модернизации — но упрощение и карикатура могут все же оказаться полезными для более четкого уяснения главных характеристик исследуемого феномена, по крайней мере, в первом приближении к нему.

Как бы то ни было, модернизация имеет совершенно «прогрессистский» характер, устремлена к более ли менее логически связному, непротиворечивому идеалу «современного (*modern*) общества». И, согласно этой истории, «как только установилось такое “современное общество”, была достигнута высшая форма социальной организации, содержащая все необходимое для того, чтобы успешно адаптироваться к изменяющимся условиям. Таким образом, больше не будет какой-либо обширной социальной трансформации» (Wagner 2001a: 9949). В качестве идеального воплощения такого «общества модерности», в свою очередь, после окончания Второй мировой войны, западным социальным наукам видится главным образом Северная Америка. В это время мир «... все более и более понимался с точки зрения его прогрессирующей американизации, которая, в конце концов, привела бы к гомогенной системе индустриальных обществ модерности» (Nolte 2001: 9955). Модернизация, приравненная к американизации, понималась как более ли менее прямой путь к единому для всех идеалу. Сама же модерность при этом интерпретировалась как довольно непротиворечивое институциональное единство — как набор институтов, само наличие которых делает данное общество причастным модерности. Этот институциональный набор общеизвестен: рыночная экономика; либерально-демократическое государство, или, точнее, *полития* (то есть политическое общество) и автономные институты производства знания. Подобные институты, с одной стороны, дают человеку возможность реализовывать свою автономию, то есть *освобождают* его, а с другой — увеличивают эффективность его влияния на мир, позволяя рационально овладеть им. По наблюдению Питера Вагнера, такая концепция модерности является «социологизированной версией просвещенческой комбинации свободы и разума, или субъективности и рациональности» (Wagner 2001a: 9951). Итак, вновь цитируя П. Вагнера, «начиная со времени окончания Второй мировой войны и, в особенности, на протяжении последних пятнадцати лет, социальная и политическая теория зачастую предполагала существование единой модели “общества модерности”, к которой постепенно придут все общества по причине более высокой рациональности ее институциональной организации. Точно так же политическая модерность, в таком случае, уравнивалась с единственной институциональной моделью, основанной на выборной демократии и наборе основных индивидуальных прав. Это часто представлялось таким образом, как если бы существовал единый масштаб “политической модернизации”, по которому США и, быть может, Великобритания, всегда находились бы наверху, а политики континентальной Европы — не говоря уже о том, на что сегодня часто ссылаются как на “остальной мир” (*the rest of the world*) — безнадежно запаздывали» (Wagner 2007: 248).

Во многом именно против этой классической (модернистской) теории модернизации, в которой многие авторы вполне справедливо видели выражение дискурса американского империализма, и была направлена критика развившегося в восьмидесятых годах двадцатого века постмодернизма, одним из программных текстов которого стало «Постмодернистское условие»

Жана-Франсуа Лиотара (Lyotard 1979). Подобно тому, как из теории «Третьего Рима», после которого «не быть четвертому», напрямую вытекала апокалиптичность русских староверов, в постмодернизме, обнаружившим возможность новых общественных трансформаций, родилась мысль о конце модерности. Параллельно были поставлены под сомнение и ее географические границы. «Подъем японской и других восточно-азиатских экономик ... соревнующихся с западными экономиками в рамках глобального рынка, привели к мысли о возможности существования не-западных форм модерности. Иранская революция, в свою очередь, открыла возможность для идеи о том, что модерность вполне может быть поставлена под сомнение в обществах, которые, казалось бы, твердо встали на долгий путь “модернизации”» (Wagner 2008: 6). Так, мало-помалу, закатилась звезда классической теории модернизации. Однако и постмодернизм, как оказалось, слишком поторопился с объявлением о гибели современности — по всей видимости, концепция эта вовсе еще не исчерпала своего потенциала — но, в любом случае, здесь уже возникла настоятельная необходимость в радикальном переосмыслении прежних теорий.

Отсюда, собственно, и начинается разговор о модерности (*modernity*) как таковой — постепенно заменяющей в общественных науках понятие «современного общества» (*modern society*). Активное использование этого термина, таким образом, началось сравнительно недавно и связано, главным образом, с тем переосмыслением модернизации, которое можно обнаружить в работах Шмуэля Айзенштадта, Питера Вагнера, Йохана Арнасона, Чарльза Тэйлора и других сторонников теорий «множественных» (*multiple*), «плюральных» (*plural*) и прочих модерностей. Конечно, относительная новизна термина не означает новизны концепта, и переосмысление модерности неизбежно начинается с критики прежних теорий.

Главной задачей этого небольшого очерка является введение русскоязычного читателя в эту, довольно широко обсуждаемую сегодня, проблематику. Рассуждения здесь будут основываться прежде всего на подходах, разработанных указанными выше авторами, и, прежде всего, Питером Вагнером. Так, я начну с краткого описания основных способов понимания модерности по Вагнеру и постепенно перейду к критике сложившегося в социальных науках и политической практике под влиянием теории модернизации того образа модерности, для обозначения которого мне придется ввести особый термин — «монолитной модерности». Наконец, в заключение я кратко опишу основные параметры предложенной П. Вагнером новой концепции модерности, которая, как представляется, лучше соответствует изменившейся реальности современного мира.

### **Способы понимания модерности**

Практически все теоретики модерности сходятся в том, что она является результатом сложнейших радикальных трансформаций западного общества, некоторых «разрывов» (*ruptures*) исторического времени. Иными словами, модерность, характеризующая собой какой-то совершенно новый уклад

жизни человека, возникает в истории в результате революций, знаменующих собой радикальный разрыв с прошлым. Прежде всего, меняется само ощущение времени — то, что в древности представлялось вечным круговоротом (так что нет ничего нового под Солнцем), а в Средневековье — старением мира (поскольку *mundus senescit*, то всякое новое есть лишь деградация и упадок), теперь становится действительно прогрессивной «стрелой времени», когда все новое лучше старого, хотя бы и только потому, что карлики, стоящие на плечах гигантов, неизбежно видят дальше и лучше них. Затем возникает идея рациональной критики старого и утверждение необходимости рационального овладения миром, соединенные с идеей свободы (автономии) нового человека. А такие идеи просто не могли не перевернуть мира. В ряде революций возникла новая политика (или *политическая модерность*), новая экономика (или *экономическая модерность*) и новое знание (*эпистемологическая модерность*). Так, демократические Французская и Американская революции знаменуют собой разрыв со старой организацией общества и начало модерности политической; индустриальная революция постепенно порождает экономическую модерность свободного рынка, а научная революция открывает эпоху автономного производства знания, составляющего суть эпистемологической модерности. Мир становится современным.

Конечно, такое превращение старого мира в новый не завершается, но лишь начинается революциями; они являются только отправными пунктами длинного пути *модернизации* — нескольких волн демократизации (последняя из которых пришлась на 90-е годы прошлого века) и постепенного распространения прав человека на все новые и новые группы (гендерные, расовые, этнические, культурные) в политической жизни, постепенной эмансипации экономики от всех прочих сфер жизни общества и целой череды научно-технических революций, в которых знание становится все более и более рациональным. Но цель задана уже в начале и заключается в том, чтобы человеческий мир становился бы более и более демократическим и либеральным в политике, капиталистическим (свободный рынок) в экономике, и автономно-рациональным в области производства знаний. Модерность, таким образом, есть некоторый *период* в истории человечества, но также и определенный набор *институтов*. Как характеризует такое понимание модерности П. Вагнер, «концептуальная образность “современного общества” (*modern society*), развитого в доминирующих направлениях социологии, для которой характерны основанная на рынке экономика и основанная на идее нации демократическая полития, нацелена на примирение исторического воззрения на модерность как историю Европы, и, позднее, Запада с концептуальным видением модерности как социальной конфигурации, составленной из наборов функционально дифференцированных институтов. Она имеет своим результатом ... первый из множества возможных способов концептуализации модерности, а именно, *модерность как эру и как набор институтов*» (Wanger 2008: 8). Это понимание довольно хорошо известно, и, несмотря на обоснованную критику и многочисленные внутренние проб-

лемы, продолжает доминировать в социальных науках. Одной из главных характеристик этого образа является его безудержный оптимизм: модернность приветствуется как освобождение человека, позволяющее ему рационально овладеть как природным, так и собственно человеческим, общественным миром. Иначе говоря, данный образ модерности сам является предельно *модернистским*.

Модерность, однако, осмыслялась не только модернизмом. Более осторожный, пессимистичный взгляд на нее привел тем не менее к довольно радикальной критике обещаний модернистов, нашедшей свое выражение у таких великих (и столь разных) социальных критиков, как К. Маркс, М. Вебер, представители философии жизни и Франкфуртской школы. Каждый из них, конечно, критиковал что-то свое: Маркс — экономическую систему капитализма, которая, будучи основана на автономии индивида, тем не менее, ведет к отчуждению, и потому, в конечном итоге, к уничтожению самой этой автономии; Вебер — рациональную организацию и бюрократию, которые, хотя в целом и повышают эффективность деятельности, в то же время заключают ее в жесткие рамки организованных бюрократических структур; наконец, *Lebensphilosophie* и Франкфуртская школа в лице Макса Хоркхаймера и прочих ранних ее представителей с разных позиций выступили с критикой рационализма. Этот список, конечно, можно продолжать и далее. Важно, однако, то, что эта критика выявила существенное напряжение в самой модерности, напряжение между свободой, автономией и рациональным овладением миром, то есть между субъективностью и разумом. Согласно этой критике, институты модерности, воплощающие автономию (свободный рынок, бюрократические организации, институты управления и пр.), рационально упорядочивая мир и овладевая им, ведут постепенно к порабощению индивида, то есть к отмене самой этой автономии, и, значит, к самоуничтожению модерности. Как комментирует такую интерпретацию модерности Вагнер, «в историческом развитии модерности как “либерального” общества, обнаруживается ... возникновение общих структур, таких как капитализм и рынок, организация и бюрократия, современная (*modern*) философия и наука, а также разделение труда. Эти структуры влияют на индивидов и возможность их самореализации — вплоть до угрозы самоуничтожения модерности. Чем более обобщенными (*generalized*) становятся практики модерности, тем больше они сами могут подорвать возможность реализации модерности как исторического проекта» (Wagner 2001a: 9952).

Великие критики модерности, однако, отличаются от модернистов лишь знаком — то, что вторые приветствуют, у первых вызывает законные сомнения. И те, и другие, однако, понимают модерность как тотальность, целостность, недооценивая ее амбивалентность и внутреннюю противоречивость. В последнее время в анализе модерности на первый план выходит индивидуальный опыт само-осмысления, освобождения от случайности мира, то есть именно опыт автономии. Так, в своей знаменитой лекции «Что такое Просвещение?» М. Фуко противопоставляет понимание модерности как набора институтов, предполагающее выполнение индивидом установленных



правил, видению модерности через опыт индивида. К этому же прочтению модерности, которое П. Вагнер называет «модерность как этос и как опыт», относится и теория Чарльза Тэйлора, понимающая институты модерности как некоторое выражение особого морального порядка (этоса). А именно, по Тэйлору, «западная модерность ... неотделима от определенного рода социального воображения, и различия между множественными модерностями сегодня должны пониматься с точки зрения отличающихся друг от друга социальных воображений... Моя основная гипотеза состоит в том, что для западной модерности центральной является новая концепция морального порядка общества. Вначале она была лишь идеей в умах некоторых влиятельных мыслителей, но позднее стала оформлять собой социальное воображение широких слоев, и затем, постепенно, целых обществ. Мутация этого воззрения по поводу морального порядка в наше социальное воображение имеет своим результатом определенные социальные формы, существенным образом характеризующие западную модерность, и, среди прочих, рыночную экономику, публичную сферу и самоуправляемый народ» (Taylor 2004: 1).

Наконец, последний способ понимания модерности, по Вагнеру, состоит в «интерпретативном походе», суть которого можно выразить следующим образом. Согласно знаменитому утверждению К. Касториадиса, ссылка на автономию и рациональное овладение миром представляет собой двойное «воображаемое значение (*imaginary signification*)» социальной жизни (Castoriadis 1990: 17–19). Любое общество выстраивает свой воображаемый мир через создание образа окружающего мира, народа, группы, личности и пр. «Воображаемое значение» — то, что конституирует эту картину и служит основой для дальнейших ее интерпретаций. Как объясняет этот термин Й. Арнасон, «воображаемые значения могут — по крайней мере, в отношении своей конституирующей мир способности — быть описаны как творческие интерпретации» (Arnason 1989: 325). Модернистское понимание модерности («Модерность как эра и как набор институтов») выводит институты современного общества напрямую из воображаемого значения модерности (например: государство должно быть демократическим, а экономика рыночной, *потому что* только они способны обеспечить *как* свободу, *так* и эффективное рациональное управление). Касториадис же, а вслед за ним и Й. Арнасон и П. Вагнер, подчеркивают противоречия и напряжения в этом самом «двойном обозначении», что в значительной мере открывает пространство различным интерпретациям модерности. Так, по Вагнеру, «отношение между автономией и овладением определяет то интерпретативное пространство, которое должно быть особым образом заполнено в каждой социально-исторической ситуации через борьбу по поводу основанного на конкретной ситуации ... значения. Внутри этого пространства теоретически, по крайней мере, всегда имеется плюральность и разнообразие интерпретаций» (Wagner 2008: 10). Это довольно просто: в каждой конкретной исторической ситуации каждый народ самостоятельно интерпретирует через свободную дискуссию, политическую борьбу или философскую и социологическую теорию соотношение между автономией и овладением миром, между свободой и правилами

общежития — а потому модерность вовсе не существует в какой-то одной, заранее заданной институциональной форме, но всегда открыта дальнейшим ее интерпретациям. Легко заметить, что такой интерпретативный подход к модерности соединяется с ее пониманием как «этоса и опыта», поскольку и то, и другое сосредотачивается на творческой открытости модерности — как различным интерпретациям, так и различным формам опыта. Не случайно последняя книга Вагнера — «Модерность как опыт и интерпретация» (Wagner 2008) ищет соединения этих двух подходов к модерности в противовес доминирующему в социологии структурно-институциональному анализу. Ведь, по его мнению, «интерпретативный подход к модерности показал широту возможных самоинтерпретаций модерности. Концепция модерности как этоса и как опыта подчеркнула нормативные и субъектные (*agential*) характеристики модерности. В смысле этоса она делает упор на отсутствие любых данных оснований и постоянную возможность продвижения “проекта модерности” еще дальше. В значении опыта она подчеркивает творчество и открытость» (Wagner 2008: 11–12).

Теоретические преимущества такой модели очевидны: кроме того, что она гораздо более чувствительна к истории и конкретному контексту, нежели модернистское воззрение, претендующие на трансцендирование и того, и другого, подход к модерности как к опыту и интерпретации открывает возможность концептуального осмысления одного из наиболее загадочных свойств проекта модерности — его принципиальной незавершенности и открытости будущему (о преимуществах интерпретативного подхода в этом смысле по отношению к теории модерности как «незавершенного проекта» Хабермаса см., например, Arnason 1989: 326–328). Не менее интересен, однако, и другой вопрос — о *политических следствиях* этих подходов, особенно в контексте современных глобальных политических процессов. А именно: какая политическая модель соответствует «тотализирующему» модернистскому пониманию модерности? Что нового в современные политические процессы может внести переосмысление модерности в духе новейших подходов? Как вообще концепция модерности оформляет современный политический дискурс? Постановке этих и им подобных вопросов и будет посвящено дальнейшее изложение.

### **Монолитная модерность — однополярный мир**

В политической сфере тотализирующему холистскому пониманию модерности лучше всего соответствует строгая однополярность — идея о существовании единого центра силы, призванного объединить «людей доброй воли» в борьбе за конечное глобальное воплощение свободы как основной ценности модернизма. Замечательны в этой связи многочисленные заявления защитников однополярности недавно ушедшей с высокой политической сцены команды Дж. Буша Младшего, воплощенные, кроме всего прочего, в известной доктрине «защиты национальных интересов» США. Подробный анализ интеллектуальных истоков и практических результатов этой доктрины не входит в мою задачу (впрочем, см., например Brenkman 2007



и Mamdani 2004). Иллюстрации ради приведу лишь слова залуженного воина холодной войны — Кондолизы Райс: «Реальность же состоит в том, что многополярность никогда не была объединяющей идеей. Она представляла собой необходимое зло и поддерживала состояние без войны, но никогда не способствовала победе мира. Многополярность — это теория соперничества, теория конкурирующих интересов и — хуже того — конкурирующих ценностей. ... Если сила служит делу свободы, то это необходимо приветствовать, и державы, преданные делу свободы, могут — и должны — создать единый фронт против врагов свободы» (Райс 2003). Для подобного рода рассуждений все совершенно очевидно: защитники многополярности — за соперничество систем, за холодную войну, против того, кто в этой войне победил, а значит, и против всех, связанных с модерностью ценностей.

Правда, здесь стоит отметить, что время холодной войны вовсе не было торжеством многополярности. В би-полярном мире нет и речи о «множественных модерностях»; мир соперничества двух систем, в сущности, не был даже «двуполярным» — но лишь двумя однополярными мирами, не «двойной», но «расколотой» модерностью. Конечно, с одной стороны, верно, что «с начала восемнадцатого века Соединенные Штаты Америки, а после начала двадцатого века — советский социализм давали нам особые варианты модерности» (Wagner 1994: X). С другой стороны, само наличие железного занавеса означало принципиальный раскол — так что не было никакой би-полярности, но именно два однополярных мира. В эту эпоху «расколотой модерности» каждая из противоборствующих версий объявляла себя действительно современной, тогда как другая обвинялась в недостаточной модернизованности. Вспомним, например, что с точки зрения советских теоретиков, коммунистическим постепенно станет весь мир, поскольку капитализм неизбежно переходит в социализм, и, затем, в коммунизм — последнее воплощение современности. Точно так же, с точки зрения либерально-демократических идеологов Запада, советский строй представлял собой какую-то странную *аберрацию модерности*, уничтожившую самую ее основу — свободу и автономию — и превратившую индустриальное общество в какую-то полуфеодальную олигархическую республику. Причину этой аберрации многие были склонны видеть именно в недостаточной модернизованности России, в знаменитых идеях Ленина о «слабом звене» в империалистической цепи и о возможности «перепрыгивания» прямо из феодализма в социализм. Как бы то ни было, идеолог Буша лукавит, ссылаясь при критике многополярности на времена холодной войны; однополярность 1990-х гг. 20 столетия — лишь следствие и результат прежней би-полярности.

Чтобы лучше понять логику модернизма и вместе с ней — однополярного мира, сравним пангерик однополярности Райс с не менее страстным обличением этой логики у Хабермаса: «“Ценности” — включая претендующие на глобальное признание — не парят в воздухе, но получают обязывающую силу только внутри нормативных структур и практик особенных культурных форм жизни. Когда тысячи шиитов в Назирии выходят на демонстрацию против как Садама, так и американской оккупации, они выражают тот факт,

что не-западные культуры должны усвоить универсальное содержание прав человека своими собственными ресурсами и в своей собственной интерпретации, той, которая устанавливает убедительную их связь с местными опытом и интересами» (Habermas 2007). У Райс ценности ясны и логически связаны друг с другом: ценности упорядочены в одну систему, так что конкуренция возможна лишь между сторонниками свободы и ее врагами. Хабермас же, хотя и не является, строго говоря, сторонником идеи *ценностного плюрализма (value-pluralism)*, говорит о необходимости интерпретации ценностей местными, сформированными конкретным историко-культурным контекстом, ресурсами.

Итак, образ политической модерности в агрессивном модернизме современной нео-консервативной политики — это холистский образ логически связанного целого, подразумевающий единый для всего человечества идеал и более или менее понятные способы его воплощения. Совершенно различные ценности в этом идеале видятся непротиворечиво связанными в нерушимое единство: свобода, равенство, толерантность, рациональность, и, в конечном итоге, *цивилизованность* просто и непосредственно подразумевают друг друга, так что выступать против, скажем, равенства будет означать вести себя интолерантно, быть врагом свободы и рациональности, а значит — исключать себя из числа членов «цивилизованного человечества». В таком образе модерности нет интерпретативного пространства — все элементы единства столь плотно прилегают друг к другу, требуют друг друга столь непосредственно, что никакого места для интерпретации просто не остается. Конечно, столь тесная связь элементов не может быть логической, это скорее *метонимическая связность* — когда один элемент влечет за собой другой просто в силу рядоположенности, нахождения где-то поблизости. Точно так же в этом образе модерности связаны политическая, экономическая и эпистемологическая проблематика, так что выступления против, например, свободного рынка признаются во-первых, не-либеральными и не-демократическими, а, во-вторых, не соответствующими рациональности, то есть ненаучными. Примеры можно множить до бесконечности. Суть дела от этого не меняется: между метонимически связанными элементами такой целостной модерности не существует места для интерпретации. Именно это свойство такого образа модерности я и пытаюсь выразить, называя его «монолитным».

Для полноты картины необходимо хотя бы кратко указать на те основные дискурсы, которые входят составными частями в монолитную политическую модерность, определяя собой как основные ее ценности, так и главные характеристики ее функционирования в качестве политического инструмента дисциплинарного характера. Это описание вовсе не претендует на полноту, но имеет своей целью проиллюстрировать природу метонимической связи дискурсов, характерную для монолитной модерности.

Итак, во-первых, одним из основных дискурсов модерности является дискурс эмансипации, освобождения, имеющий в модернистской интерпретации смысл неуклонного расширения индивидуальных прав человека. Свобода трактуется здесь классически — по Миллю — как суверенитет ин-

дивида над своей собственной жизнью (Mill 1947 [1859]: 12–13), или, по Берлину, — как «негативная» свобода невмешательства (Berlin 1971 [1958]). Права же, собственно, и есть то, признание чего защищает эту индивидуальную свободу. Или, как в одном месте говорит об этом Нозик, «индивиды имеют права, и есть такие вещи, которые никакой человек или группа не может совершать в отношении них» (Nozick 1974: IX). Свобода (а, значит, и поддерживающие ее права) — абсолютна, и либеральное государство обязано защищать ее прежде выполнения прочих своих задач. А значит, «...единственной целью, ради которой человечество может, индивидуально или коллективно, вмешиваться в свободу действия любого своего члена, является самозащита» (Mill 1947 [1859]: 9). Поэтому, согласно современному классическому либерализму, принцип свободы является «лексически приоритетным» по отношению к прочим принципам справедливости, не говоря уже об эффективности и благосостоянии (Rawls 1972 [1971]: 541–548). Лексический приоритет же как раз и означает необходимость исполнения этого принципа прежде самой постановки вопроса о любой другой достойной стремления цели. Самозащита, далее, способная оправдать нарушение индивидуальной свободы, трактуется как «принцип вреда» (*harm principle*), согласно которому свобода индивида может быть ограничена, лишь если она наносит идентифицируемый вред другим индивидам, то есть, в сущности, нарушает их права.

Прогресс в такой свободе, отождествляемой с индивидуальными правами, видят в историческом движении от первых, средневековых еще ограничений прав государя к «Декларации прав человека и гражданина» Французской революции — и вплоть до движения суфражисток конца XIX в. и движений за защиту гражданских прав в Соединенных Штатах Америки середины прошлого столетия. Многие полагают, однако, что это движение не завершено до сих пор и в самых либеральных обществах — и говорят, как феминисты, о необходимости реформирования самой структуры общества мужского доминирования, либо — как мультикультуралисты — о необходимости включения коллективных прав в систему прав человека. Впрочем, последнее уже значительно усложняет картину, ставя под сомнение ту индивидуалистическую интерпретацию прав (и, значит, свободы), которую они получили в классическом либерализме. Как бы то ни было, универсализм индивидуальных прав человека и абсолютность свободы предполагают необходимость глобального их признания и глобальной же защиты — процесс, который, конечно, вовсе не может считаться завершенным в мире, где страны, в которых проживает много более половины населения земного шара, вовсе не склонны признавать либерально-индивидуалистическую их интерпретацию. А это, согласно модернизму классического либерализма, означает «отсталость» этих стран и, значит, настоятельную необходимость их политической модернизации.

Индивидуальная автономия, выраженная в правах человека, однако, есть лишь одна сторона свободы. Другой ее стороной является автономия коллективная — положение о том, что «народ» или «нация» обязан подчиняться

лишь тем законам, которые он сам для себя устанавливает. Речь, конечно, идет о демократии — со всей ее сложной и долгой историей от греческого *полиса* и городов-государств типа Венеции, Флоренции или нашего Великого Новгорода до новейших «волн» демократизации двадцатого века, начавшихся уже после окончания Первой мировой войны и достигших небывалого размаха после падения коммунизма в Европе. Одним из центральных моментов здесь были теоретические положения Руссо, превратившего концепцию государственного суверенитета в идею о суверенитете народном. Сегодня ценность демократии даже и не подвергается сомнению: в политическом дискурсе процесс демократизации видится единым с процессом эмансипации индивида, так что выражения типа «либеральная демократия» слишком часто звучат как тавтология.

Между тем противоречия между коллективной и индивидуальной автономией, то есть между свободой индивида и политическим самоопределением коллектива, между правами человека и демократией, были очевидны для многих политических теоретиков. Для Милля, например, бесспорен тот факт, что «... когда само общество является тираном — общество коллективно, над отдельными индивидами, его составляющими — средства этой тирании не ограничены теми действиями, которые оно может осуществлять руками своих политических функционеров. Общество может руководствоваться и действительно руководствуется своими собственными указаниями: и если его указания ошибочны, или когда оно вообще указывает, что нужно делать в вещах, в которые оно не должно вмешиваться, оно практикует социальную тиранию более жесткую, нежели многие виды политического угнетения, так как ... оно оставляет гораздо менее средств для исхода, проникая много глубже в детали жизни и поработывая саму душу» (Mill 1947 [1859]: 4). «Тирания большинства» (*tyranny of majority*) видится Миллю более опасной для индивидуальной свободы, нежели тираническая власть монархов. Тема противоречий между коллективной и индивидуальной автономией широко распространена в истории либеральной мысли — размышления по этому поводу можно найти и у Берлина, Хайека, Уолцера... Одни, как Милль, при этом считают необходимым значительно ограничить власть общества над индивидом, другие же, как Уолцер, полагают, что постоянное расширение конституционно защищенных прав человека, особенно в системах с судебным контролем (*judicial review*), где интерпретация Конституции является прерогативой судей верховного суда, руководствующихся часто не демократическими принципами, но идеями того или иного направления в политической теории и философии, серьезно подрывает основу демократического самоуправления и коллективной автономии (Walzer 2007). Как бы то ни было, политический дискурс модерности сегодня, как кажется, довольно некритически объединяет коллективную и индивидуальную автономию, демократию и индивидуальные права с помощью разного рода концепций конституционных демократий, так что «свобода» в понимании людей типа Кондолизы Райс означает просто и то, и другое, и самоопределение народа, и защиту индивидуальных прав.

Тем сложнее, однако, для такого рода воззрений проблемы, связанные с мультикультурализмом. Именно здесь сегодня проблемы противоречия коллективной и индивидуальной автономии проявляются наиболее остро. В самом деле, с одной стороны, оказывается, что индивидуальную автономию попросту невозможно осуществлять вне стабильной социетальной культуры, являющейся результатом реализации автономии коллективной (Raz 1998), с другой же, коллективные права различных культурных групп неизбежно приходят в противоречие с индивидуальными правами, и, в особенности, правами женщин (Okin 1999) и «внутренних меньшинств» (Kumlicka 1996, Kumlicka 2001: 23–31). Казалось бы, непротиворечиво объединенные в политическом дискурсе монолитной модерности элементы начинают расходиться, открывая пространство для интерпретаций и компромиссов. Во всяком случае, очевидно, что монолитная модерность не может справиться с мультикультурным вызовом, вновь обнажившим противоречивую взаимозависимость групповой и индивидуальной свободы.

Но если как демократия, так и либеральные права человека функционируют в монолитной политической модерности как дисциплинирующие дискурсы, отделяя «прогрессивное» от «отсталого», то не удивительно, что монолитная модерность включает в себя в качестве своей интегральной части колониальный (а сегодня — постколониальный) *цивилизационный дискурс*. Это лишь на первый взгляд кажется странным в контексте стремления модерности к свободе, которую, конечно, цивилизационный дискурс значительно ограничивает в отношении «варваров». Дело в том, что модерность рождается на вполне определенной культурно, географически, политически и пр. ограниченной территории. Все рассказы об истории политической модерности являются на удивление евро- (или американо-)центричными. Ни Индия, ни Китай, ни Россия, ни арабский мир в них просто не фигурируют. Но если прогресс модерности состоит в ее глобализации (либерализации и демократизации всего мира), то становится совершенно понятным внутренне присущее этому дискурсу разделение стран и культур на «первый» и «второй» миры — на цивилизованные западные страны модерности и варварские «прочие» страны.

Варваров характеризует прежде всего неспособность к самоуправлению. Дело в том, что умение пользоваться своей свободой не дается человеку от природы, являясь скорее плодом культуры и воспитания. Оправдание колониального господства всегда было довольно привлекательным с моральной точки зрения, полагая задачу колониальной власти в воспитании местного населения в духе свободы и демократии. Когда же население Индии или Египта станет похожим на белых английских господ, когда эти народы действительно возвысятся в своих мыслях и поступках до автономного мышления и поведения цивилизованных людей, тогда, конечно, правящая Британия (Франция, Германия, Бельгия, Голландия и даже несправедливо лишенная колоний Италия — в Эфиопии) будет рада уступить бразды правления своим повзрослевшим воспитанникам. Цивилизационный дискурс, таким образом, есть, в сущности, *дискурс воспитания* и основан на многочисленных его тео-



риях, разработанных еще модернистами эпохи Просвещения. То, каким образом видела свою моральную задачу и свой долг перед человечеством колониальная власть, видно хотя бы из довольно широко распространенной в эпоху колониализма практики отбирать детей у местного цветного населения и отдавать их на воспитание в семьи белых людей — чтобы, конечно, воспитать из них достойных своей страны цивилизованных граждан. В Австралии, например, эта практика в одно время имела даже статус государственной политики. Образ туземца во многих романах колониальной эпохи — Пятницы в «Робинзоне Крузо», например, — это образ наивного, честного, но совершенно не способного к самостоятельной цивилизованной жизни ребенка. Стоит немного ослабить любящий родительский контроль — и добрый наивный туземец тотчас же вернется к первобытной дикости и людоедству. Поэтому, говоря о том, что принцип суверенитета Вестфальской системы является одним из главных принципов построения международных отношений в модерности, нужно не забывать и о дискурсе цивилизации, накладывающем на суверенитет значительные ограничения. Лишь цивилизованные, «взрослые», «совершеннолетние» народы суверенны, удел же всех прочих — внимательно слушать старших.

Успех освободительных движений двадцатого века не означал совершенного разрушения цивилизационного дискурса. Он и поныне является крайне влиятельным и в политической мысли, и в политической практике. Точно так же, как и в девятнадцатом столетии, он вызывающе асимметричен, основан на отделении «мы» (цивилизованные народы Северной Америки и Европы) от «они» — прочие, варварские народы, «враги свободы». При этом замечательно, что варварство характеризуется от противного — через простое отрицание основных составляющих монолитной модерности. Причем, поскольку модерность именно *монолитна*, здесь вполне достаточно одного-единственного несовпадения, чтобы объявить тот или иной народ противником цивилизации. Так, если модерность основана на либеральных правах человека (включающие в себя равные права женщин), то «варвары» их более или менее систематически нарушают (заставляя, к примеру, женщин носить *хиджаб* как символ подчиненного статуса женского пола); если модерность характеризуется приверженностью демократии, то варварство склонно к диктатуре; если модерность секулярна, то варварским способом правления является теократия; если модерность основана на индивидуализме, то любое органическое понимание общества вызывает естественные подозрения; наконец, если модерность толерантна, варвары, конечно, нетерпимы. И еще: поскольку каждое из этих свойств в монолитном дискурсе влечет за собой все другие, ношение мусульманского платка почти автоматически означает склонность к терроризму. А, по словам Дж. Буша Младшего, сказанным в его выступлении 18 мая 2004 года, «каждый террорист находится в состоянии войны с цивилизацией... Таким образом, Америка выступает за распространение человеческой свободы».

С этой точки зрения весьма показательна статья Томаса Фридмана, опубликованная 2 июня 2002 г. в *New York Times*: «У Америки и Запада есть по-



тенциальные партнеры в этих [то есть исламских — М. Х.] странах, которые стремятся помочь нам переместить борьбу в надлежащее место, сделав ее войной *внутри* ислама за его духовное содержание и идентичность, а не войной с исламом ... войной между прошлым и будущим, между развитием и недоразвитостью, между создателями безумных теорий заговора и авторами, проявляющими рациональность. Только арабы и мусульмане могут победить в этой внутренней войне, но мы можем открыто побуждать их к прогрессу. Единственным западным лидером, страстно встретившим этот вызов, был голландский политик Пим Фортуйн... Фортуйн поставил под сомнение мусульманскую иммиграцию в Нидерланды ... не потому, что он был против мусульман, но потому, что он чувствовал, что ислам не прошел через Просвещение и Реформацию, которые отделили церковь от государства на Западе и подготовили его к тому, чтобы принять модернность, демократию и толерантность. Будучи геем, Фортуйн действительно нуждался в толерантности, и его вызов мусульманам-иммигрантам состоял в вопросе: я хочу быть толерантным, но хотите ли вы? Или ваша авторитарная культура не может быть ассимилирована и потому угрожает либеральному, мультикультурному этосу моей страны?». Эти слова показательны, потому что великолепно иллюстрируют дискурс монолитной политической модерности. Здесь либеральное = мультикультурное = толерантное = основанное на Просвещении и Реформации = секулярное = прогрессивное = демократичное = свойственное модерности противопоставляется безумному, интолерантному, недоразвитому, авторитарному и т.д. и т.п. И, конечно, отсюда уже недалеко до утверждения, что «тех, кто ненавидит всю цивилизацию и культуру и прогресс [вновь сплошные знаки равенства — М.Х.], нельзя игнорировать, им нельзя потакать. Мы должны с ними бороться» (Bush 2001). Образ наивного дружелюбного дикаря-людоеда восемнадцатого столетия превращается в образ исламского бородатого террориста, вооруженного «Калашниковым», но сам по себе цивилизационный дискурс *воспитания* никуда не уходит — строптивых детей наказывают, а послушных поощряют. Это, в общем-то, и означает лозунг сделать войну с исламом войною *внутри* него.

Дискурс политической практики в этом отношении неплохо подкрепляется теорией. Широко известно, что отец-основатель англоамериканского либерализма Дж. Локк оправдывал колониальную экспансию в Америке, утверждая, что не обрабатывающий свою землю народ не имеет на нее никакого права (Locke 1823: 118–120; Waldron 2002: 165–168). По Миллю же, индивидуальная автономия требует такого умения ею пользоваться, которое дается лишь с развитием рациональности. Человеческая природа заключает в себе энергии и импульсы, которые следует направлять в должное русло, иначе человек может нанести вред и самому себе, и другим людям. «О человеке, чьи желания и импульсы принадлежат ему самому, являются выражением его собственной природы, как она была развита и модифицирована его собственной культурой, говорят, что он имеет характер. Тот же, чьи желания и импульсы не принадлежат ему самому, имеет характер не более, чем паровой двигатель» (Mill 1947 [1859]:60). Именно поэтому опасно предоставлять

полную свободу детям. Потому же и на ранних ступенях развития общества совершенно необходимо было принуждение к повиновению через «закон и дисциплину, как папы, борясь с императорами, утверждали власть над всем человеком, претендуя на контролирование всей его жизни для того, чтобы контролировать его характер... Но общество в настоящий момент господствует над индивидуальностью, и опасность, угрожающая человеческой природе, заключается не в излишнем развитии, но в недостатке личных импульсов и предпочтений» (Ibid). Последнее, правда, относится лишь к западному миру, и более всего — к викторианской Британии. В следующем отрывке из сочинения Милля «О свободе» хорошо просматривается связь автономии и цивилизационного дискурса: «Тех, кто все еще находятся в состоянии, которое требует, чтобы о них заботились, должно защищать от их собственных действий, так же как и от внешних опасностей. По той же причине мы можем не рассматривать те отсталые общества, в которых сама раса может считаться не вышедшей из состояния детства. Ранние трудности на пути спонтанного прогресса столь велики, что редко имеется какой-то выбор средств для их преодоления; и правитель, исполненный духа усовершенствования, имеет право использовать любые средства для достижения этой цели, быть может, иначе не достижимой. Деспотизм является легитимным образом правления над варварами, при условии, что целью является их улучшение и что средства оправдываются тем, что действительно ведут к этой цели. Свобода как принцип не имеет приложения к любому состоянию вещей до того времени как человечество стало способным к исправлению посредством свободной и равной дискуссии» (Ibid: 10). Это действительно замечательный в своем роде отрывок: быть может, как доказывают некоторые авторы, Милль и имел в виду не современные ему колонии, а деспотические режимы древности, но связь автономии с необходимостью воспитания как индивидов, так и обществ, здесь выражена как нельзя более ясно. Индивидуальное воспитание называется образованием, а воспитание обществ — исполнением цивилизаторской миссии. Важна также и связь с культурой — лишь культура (и притом культура определенного — индивидуалистического, рационального — типа) способна унять бунтующие инстинкты, приведя их в гармонию с разумом и порождая специально британскую добродетель характера (*character*).

В современной политической теории цивилизационный дискурс выражен не менее ярко. Показателен Хантингтон: «во всемирном масштабе цивилизация, как кажется, во многих отношениях уступает варварству, порождая образ беспрецедентного явления, глобальных темных веков, возможно, опускающихся на человечество». При этом из дальнейшего контекста становится понятно, что под упадком цивилизации автор понимает упадок именно западной либеральной демократии (Huntington 1996: 321). Совершенно в духе цивилизационного дискурса также и Окин приравнивает культуру — любую культуру вообще — к тому, что является антилиберальным, антидемократическим, антифеминистским, и, в конце концов, направленным против модерна. Но «хотя почти все мировые культуры имеют, очевидно, патриар-

хальное прошлое, некоторые, главным образом ... западные либеральные культуры ушли от него дальше, чем другие...» (Okin 1999: 16). При чтении возникает стойкое впечатление, что «наша» либеральная культура позволяет «нам» как индивидам властвовать над нею и ею управлять, тогда как «они» (все прочие) являются рабами своих обычаев, что, собственно и отличает варваров от людей более ли менее цивилизованных. Это дает нам возможность требовать защиты «нашей» культуры, отрицая при этом ценность «их» культуры. Эту диалектику культуры в современном либерализме очень хорошо описывает Уэнди Браун: «...тогда как “культура” является тем, что, как это представляется, управляет ... нелиберальными народами, либеральные народы считаются *имеющими* культуру. ... Скорее, “мы” имеем культуру, тогда как культура имеет “их”, или же мы имеем культуру, а они суть культура. Эта асимметрия основана на воображаемой противоположности между культурой и индивидуальной автономией, в которой первая подавляет последнюю, покуда либерализм не подчинит саму культуру» (Brown 2006: 150–151). Цивилизационный дискурс, таким образом, совершенно сливается с дискурсом модерности.

Перечень дискурсов и нарративов монолитной модерности можно множить. Питер Вагнер, например, совершенно справедливо говорит о суверенитете и революции как двух интегральных составляющих самопонимания общества модерности. Суверенитет, наряду с демократией, есть, конечно, выражение коллективной автономии, тогда как революция является характерным для модерности способом осуществления политики. «Нарратив политики как революции фокусируется на использовании сознательного коллективного действия для создания нормативно более высокого, нежели существующее, состояния политики» (Wagner 2008: 42).

Неотъемлемой характеристикой модернизации, далее, считалась секуляризация, понимаемая как ограничение сферы влияния религии и церкви, и, в конечном счете, как вытеснение религии из публичной сферы, как приватизация религии. Глубоко травматический опыт европейских религиозных войн породил как секуляризацию, так и новоевропейские принципы религиозной толерантности, основанные, в конечном итоге, на все той же «стратегии приватизации» (Wagyu 2001: 17–62). Здесь, конечно, все не так уж просто, и чувствительные к культурным различиям исследователи в последнее время заговорили об уникальности Европы в этом отношении. Ведь не только исламский мир, но и США, в строгом смысле слова, вовсе не являются секулярными обществами (Berger, Grace, Fokas 2008). Но эта линия мысли вновь выводит нас за пределы строго модернистского понимания монолитной модерности, для которого совершенно очевидно, что «давать людям особую защиту на основании их религии значит выпускать джина из бутылки» (Wagyu 2001: 58).

Интересно, что, начав с секуляризации и стремясь к рациональному управлению миром, модерность приходит к идее автономии различных сфер общественной жизни при утверждении роли либерального государства как основного гаранта этой самой автономии. Публичная и частная сферы, эко-

номика и политика и пр. должны оставаться разделенными: лишь полная автономия этих сфер может служить гарантом осуществления автономии индивидуальной. В самом деле, с этой точки зрения вмешательство политики в экономику, например, ведет к уничтожению свободного рынка — главной опоры экономической модерности, а допуск частных религиозных или философских воззрений в сферу публичной политики нарушает принципы «публичного разума» (*public reason*), а потому — подрывает и без того хрупкий консенсус, необходимый для стабильного существования современной демократической политики (Rawls 1993: 212–254). Эта идея автономии различных сфер общества находит свое крайнее выражение в концепции «сложного равенства» Майкла Уолцера, согласно которой принципы справедливого распределения должны различаться в разных сферах общества согласно конкретному значению распределяемых благ. Ошибка коммунизма была в попытке установления «режима простого равенства», направленного против монопольного владения основными благами. Такой режим, по Уолцеру, может поддерживаться лишь неоправданно сильным государством, что, в конечном итоге, и привело к вырождению коммунизма в тоталитаризм. «Сложное» же равенство направлено не против монополии, но против доминирования, то есть против возможности обмена одного блага на все другие. В самом деле, по Уолцеру, главная проблема капитализма состоит не в том, что некоторые люди являются слишком богатыми, то есть обладают монополией на деньги, но в том, что деньги могут быть обменены не только на вещи, но на политическую власть, образование или лучшее медицинское обеспечение. Задача государства — не допускать последнего, то есть внимательно следить за автономией различных «сфер справедливости», не допуская незаконного нарушения их границ. Как описывает такой режим сам Уолцер: «вообразим общество, в котором имеется монополия на различные социальные блага ... но в котором ни одно конкретное благо не является конвертируемым в общем смысле... Это — сложное эгалитарное общество. Хотя здесь и будет существовать много маленьких неравенств, неравенство не станет умножаться через процесс конвертации. Оно не будет и суммироваться через различные блага, поскольку автономия распределения будет иметь тенденцию к созданию множества местных монополий различных групп людей. Я не хочу сказать, что сложное равенство необходимо будет более стабильным, нежели равенство простое, но я склонен полагать, что оно открывает путь для более рассеянных партикуляризированных форм социального конфликта. А сопротивлялись бы здесь конвертируемости в большей степени обычные люди внутри их собственных сфер компетенции и контроля без крупномасштабного государственного действия» (Walzer 1983: 17). Конечно, модель Уолцера — лишь одна из возможных в рамках модерности, свидетельством чему республиканизм, возрожденный Квентином Скиннером и Кембриджской школой в качестве альтернативного либерализму проекта политической модерности (Van Gelderen 2002). Республиканизм, однако, есть именно альтернативный проект, которому места в строго монолитной модерности, конечно, не находится.

Наконец, еще одним важным дискурсом модерности является также связанная с европейскими религиозными войнами и секуляризацией толерантность. Толерантность сегодня пропагандируется как условие свободы, как то, что, подобно разделению сфер распределения, является гарантом развития индивидуальной автономии. Здесь не место для подробного анализа этого весьма интересного дискурса. Интересно, однако, что идея эта начиная с XVII в. претерпела очень серьезные изменения. Так, если на заре модерности она применялась исключительно к сфере спекулятивных верований, сегодня ее предлагают в качестве панацеи для решения основных проблем, связанных с идентичностью (Van der Burg 1998). Верования, между тем, *аналитически отличны* от идентичности. Первые, по крайней мере, в теории, отделимы от самости их носителя (ибо то, во что я верю, отлично от того, кто я есть). Идентичность же как раз и является тем, что определяет самость. В результате толерантность начинает функционировать как замена принципа равенства (Brown 2006). В самом деле, толерантно относиться к той или иной расе или же к той или иной этнической группе означает, с одной стороны, не принимать против них насильственных действий, но, с другой стороны, — стигматизировать эти группы как «только терпимые», как не-равные, иные. В рамках монолитной модерности, тем самым, толерантность превращается в эффективный инструмент дисциплинирования, классификации различий, то есть в орудие управления идентичностями. Здесь вновь видна фундаментальная для модерности амбивалентность, двойственность эмансипации, освобождения и дисциплинирования, управления, рационального упорядочивания.

Подробный анализ всех этих дискурсов, однако, не входит в наши задачи. Здесь важнее другое — в рамках монолитной модерности все эти весьма различные дискурсы и нарративы так связаны в одно целое, что просто не остается места для какого-либо интерпретативного усилия. Мы уже видели это — и в заявлениях Кондользы Райс, и в статье Томаса Фридмана. Похожих примеров современный политический дискурс предоставляет достаточно как на уровне политических практик, так и в области многочисленных академических теорий политики. Здесь простым некритическим образом уравниваются свобода, толерантность, секулярность, демократия, права человека, рациональное управление, цивилизованность и пр., так что нарушение хотя бы одного из этих принципов означает обвинение и во всех прочих грехах. К примеру, противники западной версии демократии объявляются врагами свободы и толерантности, за чем сразу же следует отрицание прав человека, варварство и отсталость, которые, конечно, в свою очередь приводят к коррупции, и, в целом, к крайне нерациональной организации жизни. Именно эта логика монолитной модерности применяется для иерархического выстраивания стран и политических культур в области международных отношений однополярного плана, и, в частности, для определения пресловутой «оси зла». Приводя менее одиозный пример, можно указать на разделение субъектов международных отношений у Дж. Роулза на: «хорошо организованные» либеральные страны, являющиеся полноправными признанными



членами международного сообщества; «пристойные» (*decent*) иерархические общества, к которым эти страны относятся толерантно, но которые, конечно, не могут приниматься на абсолютно равных условиях просто потому, что либеральными не являются; «общества вне закона» (*outlaw societies*), с которыми можно только бороться, и, наконец, общества, испытывающие серьезные трудности (*burdened societies*), которым необходимо оказывать всевозможную гуманитарную помощь. Здесь очень хорошо видно, как у Ролуза толерантность в соединении с прочими дискурсами модерности (права человека, рациональность, демократия и пр.) становится инструментом классификации культур и народов (Rawls 1999: 55–74).

Между тем, в силу целого ряда причин концепция монолитной модерности, служащая основанием для однополярной организации международного сообщества, сегодня кажется весьма проблематичной. Во-первых, бурное развитие азиатских стран, а также стран БРИК ставит под сомнение не только географические, исторические и культурные границы модерности, но и содержательное ее наполнение. Насколько политически модернизированными, например, являются современный Китай или нынешняя Россия? Понятно, что тот ответ, который дает на этот вопрос концепция монолитной модерности, вряд ли может считаться совершенно удовлетворительным. Во-вторых, очевидно, что эта концепция несостоятельна ни с исторической, ни с теоретической точки зрения. Мы уже видели, что различные дискурсы, некритически объединенные в монолитной модерности, на самом деле аналитически ограничивают друг друга. Так, например, полная реализация коллективной автономии (демократия, групповые права, государственный суверенитет) часто противоречит осуществлению автономии индивидуальной (права человека). С исторической же точки зрения, можно обнаружить альтернативные проекты политической модерности (республиканизм, например), которые, хотя и не были в достаточной степени реализованы в ходе исторического развития современных обществ, всегда остаются в качестве *возможностей* иной организации политической жизни. Эти соображения исторического и аналитического плана открывают пространство для интерпретаций, и, значит, возможность плюрализации модерности. Таким образом, как политическая жизнь, так и политическая теория явно свидетельствуют в пользу необходимости радикального переосмысления модерности. Интеллектуальное критическое усилие при этом должно сосредотачиваться на тех противоречиях и моментах напряженности, которые позволяют разрывать метонимическую связь различных элементов целого монолитной модерности, раскрывая тем самым пространство для ее интерпретации и плюрализации. Один из вариантов такого переосмысления и был реализован в современной политической и социальной теории в концепции модерности как опыта и интерпретации Питера Вагнера.

### **Модерность как опыт и интерпретация**

Новая критическая теория модерности Питера Вагнера понимает ее не как строго определенный набор институтов, по наличию которого можно



сразу ясно и четко определить, насколько модернизированной является та или иная страна, но скорее как способ, которым люди осмысляют свое бытие в мире. Как таковая, модернность есть специфический поиск ответа на вопросы об управлении общественной жизнью, об удовлетворении основных потребностей и о способах производства знания. Другими словами, речь идет о поиске ответов в рамках политической, экономической и эпистемологической проблематики (*problématiques*). При этом важно отметить тот факт, что речь идет именно о специфическом поиске ответа на вопросы, а не об особых раз и навсегда данных ответах. «Модернность характеризуется проблематиками (*problématiques*), которые остаются открытыми, а не специфическими решениями данных проблем» (Wagner 2001b: 8). Иными словами, специфичность модерности лежит в самих вопросах и особых способах поиска ответа на них. Эти вопросы и этот поиск, далее, фундаментально изменяют человеческий мир: теперь человек уже совершенно иначе интерпретирует внешний мир, свое общество, свою собственную самость (*self*). Поэтому вполне обоснованно говорить об историческом «разрыве» (*rupture*) модерности, о радикальной новизне зародившегося в XVII–XVIII в. мира. Теоретическая ошибка модернистов состоит в другом: в принятии особых форм политической и экономической жизни Западной Европы и Северной Америки за единственно верные ответы на вопросы модерности. Таким образом, уже само понимание модерности как совокупности вопросов, как определенной проблематики открывает возможности для интерпретации, разрывая целостную картину непротиворечиво объединенных дискурсов монолитной модерности.

Специфичность же, радикальная новизна модерности состоит, как мы уже это видели, «в приверженности автономии: в том, чтобы самому давать себе закон. Таким образом, современные (*modern*) ответы на эти вопросы не могут быть выведены из какого-либо внешнего авторитетного источника. Косвенным образом это означает, что любой предложенный ответ открыт для критики и дискуссии» (Wagner 2008: 2). Принципиально важно здесь то, что автономия определяет не только способ ответа на предложенные модерностью вопросы, но и сами вопросы совершенно немислимы без идеи коллективной и индивидуальной автономии. В самом деле, ставить проблемы организации политической и экономической жизни, а также задаваться вопросами о достижении надежного знания может лишь человек автономный — если все ответы приходят извне, то и вопросов попросту не возникает. «Без некоторого допущения автономии человека, то есть способности людей давать самим себе свои законы, эти вопросы не возникли бы. Вот почему они являются фундаментальным образом современными (*modern*). Но это допущение не может считаться доказанным и не ведет к каким-либо решениям напрямую. Вот почему модернизм незаконно ограничивает разнообразие возможностей понимания этих проблематики» (Ibid: 8). Иными словами, автономия означает не только особые вопросы и не только специфический вид поиска на них ответа, но и принципиальное отрицание возможности окончательных ответов. Проблематика всегда должна оставаться

открытой — и в этом заключается специфически современный (*modern*) способ ее интерпретации. А это, в свою очередь, означает совершенно особую роль свободных творческих усилий человека.

Таким образом, «не существует единственного уникального современного (*modern*) ответа на эти вопросы». Поэтому хотя «многие социологи модерности, от Эмиля Дюркгейма до Талкотта Парсонса и современных неомодернизационных теорий утверждали, что они идентифицировали одну институциональную структуру общества, являющуюся специфически современной (*modern*)», и хотя многие философы от Канта до Роулза и Хабермаса считали, что они нашли такой уникальный ответ на проблематику модерности, «...сами трансформации, которые продолжает претерпевать модерность, предполагают существование разнообразия современных (*modern*) ответов на эти вопросы» (Ibid: 2–3). К существенным свойствам модерности, таким образом, относится плюрализм, что открывает возможность разговора о «множественных модерностях».

Различие между модерностями, далее, определяется различием ответов, которые разные общества дают на поставленные вопросы. Наиболее очевидным образом это различие укоренено в том, что Шмуэль Айзенштадт назвал «культурными программами» — то есть особой культурной средой, в рамках которой разрабатываются те или иные конкретные ответы. Между тем, культурный детерминизм такой модели, по Вагнеру, забывает о приверженности модерности автономии, которая «делает принятие любых предшествующих ответов трудным и дискуссионным». Поэтому «предполагать, например, что современная (*contemporary*) японская модерность определяется долговременным культурным наследием японского общества, означает недооценивать динамизм модерности...» (Ibid: 3). Но отрицание детерминизма не означает и без-основности; модерность вовсе не является постоянным ниспровержением основ, вечной революцией. У Вагнера скорее речь идет о постоянном творческом усилии интерпретации в условиях конкретного исторического опыта данного общества. Поэтому у него получается, что «ответы на эти вопросы, которые вырабатывает любой данный коллектив людей ... могут быть прослежены вплоть до значимых моментов их общей истории» (Ibid).

Таким образом, история становится принципиально важной для любой интерпретации модерностей. С одной стороны, это означает, что в противовес постколониальным исследованиям, которые усматривают евроцентризм в любой ссылке на события европейской истории, а также тем направлениям в историографии, которые сосредотачиваются скорее на микрособытиях, забывая о масштабных исторических трансформациях, теория Вагнера не подвергает сомнению значимость важнейших исторических событий, знаменующих собой «разрыв» модерности со своим прошлым, как, например, в политической истории — Французской и Американской революций. Но этим сходство с модернизмом заканчивается. Ведь модернизм, в конечном итоге, всегда трансцендирует историю, видя в этих событиях, в сущности, начало ее завершения. Для модернизма разрыв модерности с традицией

означал появление новых принципов, которые последующий ход времен лишь эксплицирует, разворачивает, развивает. История масштабных трансформаций заканчивается с приходом модерности. Многие в современной (особенно англоязычной) политической философии строятся на этом предположении конца истории. Радикальным примером здесь, конечно, является Фукуяма, но внимательный наблюдатель увидит ту же тенденцию к принципиальному антиисторизму и в учениях философов типа Б. Бэрри, Р. Дворкина или Дж. Роулза. Понимание модерности у Вагнера, напротив, предполагает постоянное усилие интерпретации, а потому и «включенность», вовлеченность в реальный исторический процесс. Лишь осмысляя то, что с ними происходило и происходит в реальном историческом времени, того, что означают для них значимые моменты истории, люди вырабатывают свои ответы на вопросы модерности.

Поэтому «коллективные интерпретации опыта этих значимых моментов и есть то, что придает форму специфической вариации модерности: а именно, опыт не имеет своего “голоса” — ему необходимо быть интерпретированным и получить свое значение в человеческой интеракции» (Ibid: 4). Даже одни и те же значимые моменты европейской истории — Французская революция или, например, Вторая мировая война — интерпретируются различными обществами по-разному, но при этом ни одна интерпретация не является окончательной, все они проблематизируются с самого начала — и в этом постоянном процессе интерпретации и ре-интерпретации различные общества обретают свое самопонимание в рамках модерности.

В сущности, именно эта теоретическая программа развивается Вагнером в трех фундаментальных его трудах, посвященных модерности: «Социология модерности. Свобода и дисциплина» (Wagner 1994), «Теоретизируя модерность. Неизбежность и достижимость в социальной теории» (Wagner 2001b) и «Модерность как опыт и интерпретация. Новая социология модерности» (Wagner 2008), а также в многочисленных статьях по этой теме. Конечно, в рамках одной статьи невозможно не только сколько-нибудь подробно проанализировать сильные и слабые стороны этой теории, но и просто в деталях изложить основные ее идеи. Можно, однако, еще раз подчеркнуть те свойства этой концепции, которые делают ее более соответствующей современному мировому политическому ландшафту, нежели классическая теория модернизации.

Прежде всего, сильной стороной этой концепции является ее принципиальный *плюрализм*. Каждое общество дает, по Вагнеру, *свою собственную интерпретацию* своего уникального опыта модерности. Поэтому если с политической точки зрения монолитная модерность является основанием строго однополярной конфигурации международных отношений, то идея множественных модерностей, конечно, может служить теоретическим основанием многополярного мира. Говоря о современной России, например, только концепция плюральной модерности может стать основой для внятной интерпретации места российского (и, кстати, советского) опыта в мире. Монолитная же модерность обрекает российское обществознание на раз-

личные вариации на тему либо пресловутой «догоняющей модернизации» (которая, в сущности, есть учение об обреченности на отсталость), либо ставшей популярной в 1990-е гг. транзитологии. Самому Вагнеру его концепция дает такую же возможность осмысления уникальности континентального европейского опыта политического строительства в противоположность опыту американскому. Акценты здесь Вагнер расставляет радикально и предельно четко: «имперский модернизм ... утверждает, что имеется единственная — индивидуалистически-инструменталистская интерпретация модерности, которая, однажды определенная и развитая, может быть применена и экспортирована в любой представимой ситуации. То, что это ошибочно не только с точки зрения политического мышления, но и в политической истории, сегодня стало ясно — и притом с пагубными последствиями — в Ираке. Политическое развитие в Европе ... является примером противоположного положения ... утверждая — что имеет глобальное значение — возможность существования более одной интерпретации модерности. Хотя пока еще есть надежда на успех в разработке и конструировании такой альтернативы в Европе, эта борьба все еще страдает от утверждений своего превосходства, которые продолжает делать ее младший брат [*то есть США — М.Х.*]. Сомнения в европейском развитии, быть может, можно было бы и уменьшить, если бы были предприняты постоянные интеллектуальные усилия по сопротивлению такому утверждению превосходства» (Wagner 2007: 263). Политическая релевантность подобной повестки дня не только для Европы, но для стран БРИК, например, совершенно очевидна.

При всем плюрализме, однако, — и это необходимо помнить — здесь совсем нет крайностей релятивизма. Модерность действительно относительна: конкретные ответы на ее проблематику разнятся от общества к обществу, от опыта к опыту. Но эта разность вовсе не подразумевает того, что все такие ответы равнозначимы и равноценны. Коллектив, как и индивид, вполне может заблуждаться в своих интерпретациях, и из того, что, в конечном счете, все есть интерпретация, никак не следует того, что не бывает интерпретаций лучших или худших. А это, в свою очередь, открывает возможность для социальной критики. Более того, поскольку модерность привержена автономии, все ответы являются проблематичными с самого начала. А значит, социальная критика в рамках плюральной модерности не просто возможна, но и необходима, то есть, вообще говоря, входит в качестве неотъемлемой составной части в само понятие о модерности. Вместе с тем, критика эта не может исходить из каких-то абстрактных соображений общего порядка. Критик должен быть, выражаясь словами Грамши или Уолцера, «связанным» (*connected*), то есть быть участником данного общества. В самом деле, если всякое общество разрабатывает свои ответы на проблематику модерности, опираясь на интерпретации своего уникального опыта, любая критика, для того, чтобы быть действенной, должна, как минимум, исходить из того же опыта и ссылаться на понятные в этом конкретном контексте интерпретации. Ни «первоначальное положение» (*original position*) Роулза, ни «идеальная речевая ситуация» Хабермаса не могут служить основой для раз-

работки принципов такой критики. Кстати, весьма похожим образом говорит о социальной критике и Майкл Уолцер: «Если ... не существует (как я полагаю) единственно верной максималистской идеологии, то большинство дискуссий, во всяком случае, большинство споров по поводу распределения, которые возникают в особенных обществе и культуре, должны быть разрешены — и нет здесь другого выбора — изнутри. Не без предложений извне, не без отсылок к другим максималистским моральным системам, но в целом через ... аргументы интерпретации...» (Walzer 1994: 49).

Во всяком случае — подчеркну это еще раз — социальная критика в теории Вагнера является не только возможным, но именно существенно необходимым элементом приверженной принципам автономии модерности. Но тогда будущее рождается в творческом поиске современности, и, во всяком случае, действительно должно оставаться открытым.

### **Литература**

Райс К. Полюс свободы и справедливости. Многополярность как теория соперничества // Россия в глобальной политике. 2003. № 3.

Arnason J.P. The Imaginary Constitution of Modernity // *Autonomie et auto-transformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis* / G. Busino et al. (ed.). Geneva: Droz., 1989. Pp. 323–337.

Barry B. Culture and Equality: an Egalitarian Critique of Multiculturalism. Polity Press, 2001.

Berger P., Grace D., Fokas E. Religious America, Secular Europe? A Theme and Variation. Aldershot, Burlington: Ashgate, 2008.

Berlin I. Two Concepts of Liberty // *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1971 [1958].

Brenkman J. The Cultural Contradictions of Democracy. Political Thought since September 11. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2007.

Brown W. Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2006.

Bush. President Says Terrorists Tried to Disrupt World Economy. Shanghai, Office of the Press Secretary, 20 October 2001 (<http://www.whitehouse.gov/news/releases/2001/10/20011021-5.html>).

Castoriadis C. Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III. Paris: Seuil, 1990.

Habermas J. Interpreting the Fall of a Monument // J. Habermas. The Divided West. Cambridge: Polity Press, 2007.

Hantington S. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. New York: Simon and Schuster, 1996.

Kymlicka W. Two Models of Pluralism and Tolerance // *Tolerance. An Elusive Virtue* / D. Heyd (ed.). Princeton University Press, 1996. Pp. 81–105.

Kymlicka W. Western Political Theory and Ethnic Relations in Western Europe // *Can Liberal Pluralism be Exported? Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe* / W. Kymlicka, M. Opalski (eds.). Oxford: Oxford University Press, 2001. Pp. 13–105.

Locke J. Two Treatises on Government // *The Works of John Locke*. In X vols. V. 5. London, 1823.

- Lyotard J.-F. *La Condition postmoderne*. Paris: Minuit, 1979.
- Mamdani M. *Good Muslim, Bad Muslim. America, the Cold War and the Roots of Terror*. New York: Pantheon Books, 2004.
- Mill J. St. *On Liberty*. Wheeling, Illinois: Harlan Davidson, 1947 [1859].
- Nolte P. *Modernization and Modernity in History // International Encyclopedia of the Social and Behavioural Sciences / N.J. Smelser, P.B. Baltes (eds.)*. Amsterdam, Paris et. al.: Elsevier, 2001. Pp. 9955–9962.
- Nozick R. *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.
- Okin S.M. *Is Multiculturalism Bad for Women? // Is Multiculturalism Bad for Women? / J. Cohen, M. Howard (eds.)*. Princeton University Press, 1999. Pp. 9–24.
- Raz J. *Multiculturalism // Ratio Juris*. 1998. Vol. 11. No. 3. September. Pp. 193–205.
- Rawls J. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1972 [1971].
- Rawls J. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- Rawls J. *The Law of Peoples*. Harvard University Press, 1999.
- Taylor C. *Modern Social Imaginaries*. Durham and London: Duke University Press, 2004.
- Van Gelderen M., Skinner Q. (eds.) *Republicanism: a Shared European Heritage*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2002. Vols. 1–2.
- Van der Burg W. *Beliefs, Persons and Practices: Beyond Tolerance // Ethical Theory and Moral Practice*. Amsterdam: Kluwer Academic Publishers, 1998. No 1. Pp. 227–254.
- Wagner P. *A Sociology of Modernity. Liberty and Discipline*. London: Routledge, 1994.
- Wagner P. *Modernity: History of the Concept // International Encyclopedia of the Social and Behavioural Sciences / N.J. Smelser, P.B. Baltes (eds.)*. Amsterdam, Paris et. al.: Elsevier, 2001a. Pp. 9949–9954.
- Wagner P. *Theorizing Modernity. Inescapability and Attainability in Social Theory*. London: Sage, 2001b.
- Wagner P. *Imperial Modernism and European World-Making // Varieties of World-Making / N. Karagiannis, P. Wagner (eds.)*. Liverpool University Press, 2007. Pp. 247–265.
- Wagner P. *Modernity as Experience and Interpretation. A New Sociology of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2008.
- Waldron J. *Locke, God and Equality. Christian Foundations of John Locke's Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Walzer M. *Spheres of Justice*. Oxford: Martin Robertson, 1983.
- Walzer M. *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*. Notre Dame, London: University of Notre Dame Press, 1994.
- Walzer M. *Thinking politically: essays in political theory*. New Haven: Yale University Press, 2007.