

Й. Арнасон

**ПОНИМАНИЕ ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ ДИНАМИКИ:
ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ**

J.P. Arnason

**MAKING SENSE OF CIVILIZATIONAL DYNAMICS:
INTRODUCTORY REMARKS**

В статье освещаются основные положения цивилизационного анализа в исторической социологии, его актуальность в сегодняшнем мире, рассматривается роль цивилизационных факторов в формировании и динамике современных обществ. Характеризуется цивилизационный подход в работах классиков социологии и современных теоретиков: М. Вебера, Э. Дюркгейма и М. Мосса, Ф. Броделя, Ш. Эйзенштадта. Модерн определяется как новая цивилизация, опирающаяся на возрастание человеческой автономии. Отмечается, что факторы, порождающие множественность модерна, включают политические, экономические и культурные констелляции глобального и регионального характера. Диверсификация современных культур и обществ происходит в силу сложности новой цивилизационной модели и многообразия ее сочетаний с другими источниками.

The article begins with reflections on the basic aims and assumptions of civilizational analysis, moves on from there to the question of its relevance to the modern world and concludes with a brief reconsideration of civilizational factors in the constitution and the dynamics of contemporary societies. Insights into the civilizational dimension in the works of classical and post-classical authors such as Max Weber, Durkheim and Mauss, Braudel and Eisenstadt are discussed. Modernity is seen as a new and distinctive civilization based on a massively upgraded vision of human autonomy. It is argued that factors of the multiplication of modernity include political, economic and cultural constellations of the global or regional kind. The diversification of modern cultures and societies is happening due to the complexity of the new civilizational pattern as well as to the variety of its combinations with other sources.

Ключевые слова: цивилизационная динамика, множественность модерна, автономия.

Keywords: civilizational dynamics, multiple modernities, autonomy.

Основные понятия и ключевые допущения

Тема нашей конференции определена как «цивилизационная динамика современных обществ». Если мы обратимся к соответствующей литературе, где предпринимаются попытки дать диагноз нашего времени, объяснить недавнюю историю или сконструировать сценарии ближайшего будущего, там не будет недостатка в цивилизационной тематике, хотя уровень ее артикуляции и содержание будут различаться. Наиболее наглядным примером служит предложенное С. Хантингтоном видение постидеологического мира, более не являющегося биполярным, как арены столкновения цивилизаций, которые вернулись к своим истокам после временного распространения модернизационных процессов и их идеологических проекций. Здесь не место обсуждать утверждения Хантингтона, но следует отметить, что, хотя его понимание цивилизаций обладало существенными недостатками, его анализ мировой политики был не столь оторван от действительности, как это хотелось бы показать многим критикам. Его подход к данной проблеме находился в процессе развития и должен рассматриваться в контексте всего обширного наследия Хантингтона. Но среди его противников (включая тех, кто предлагал альтернативные модели, не вступая с ним в полемику) можно выделить тех, кто принимал цивилизационный подход всерьез, и тех, кто полностью его отвергал. Среди сторонников цивилизационного подхода сформировалось по меньшей мере три различных позиции. Есть те, кто подчеркивает «диалог цивилизаций» и следует оптимистическому взгляду на его перспективы. Возникающая в результате модель мирового порядка, по-видимому, может быть описана как расширенная версия мультикультурализма. Сторонники такой точки зрения — Анвар Абдель-Малеk и бывший президент Ирана Мухаммед Хаттами. Совершенно иной позиции придерживаются те, кто предсказывает возвышение глобальной цивилизации в результате процессов взаимодействия и интеграции, которые привели к более тесному контакту различных культурных миров. Такой подход, не всегда явно выраженный, встречается в описаниях глобализации. Наконец, интерес может быть сосредоточен на наследии цивилизаций, а не самих цивилизациях как целостностях. В этом случае выделяются социокультурные рамки, влияющие на ход модернизации и формирование модерна, а не самодостаточные единицы, вновь вышедшие на первый план. Иными словами, имеется в виду связь цивилизационной проблематики с дискуссиями о множественности модерна, о чем пойдет речь далее.

Другой набор цивилизационных подходов более тесно связан с критическим анализом современного общества. Размышления, вызванные кризисом 2008 г. и его последствиями, нередко сопровождались сомнениями относительно жизнеспособности всего цивилизационного комплекса, для которого характерна непрерывная экономическая экспансия. Но критика неолиберализма как неспособной к устойчивому развитию цивилизационной модели выдвигалась еще до начала кризиса (например, в работах норвежского экономиста С. Скирбека (Skirbekk 2005); она содержится и в трудах К. Касториадиса (Castoriadis 1997), хотя он и не использовал терминологию цивилизационного анализа). Другая разновидность цивилизационной критики встречается в экологическом

дискурсе о современном обществе, в частности, в тех его версиях, которые отвергают неспособную к устойчивому развитию форму жизни как источник сегодняшних экологических проблем.

Как показывает этот краткий обзор, анализ современных обществ часто приобретает цивилизационный уклон, а приводимая аргументация ранжируется от защиты доминирующих социальных и геополитических структур до более или менее радикальной критики существующего порядка. Частое, но далеко не всегда последовательное обращение к таким идеям свидетельствует о необходимости более тщательного изучения их оснований и способов оправдания. Это было бы первым шагом к лучшему пониманию и более адекватному использованию этих идей. Наше обсуждение начнется поэтому с размышлений об основных целях и положениях цивилизационного анализа, затем перейдет к вопросу о его значимости для современного мира и завершится кратким обзором влияния цивилизационных факторов на формирование и динамику современных обществ.

Наилучшим исходным пунктом для такого обсуждения является положение, сформулированное Ш. Эйзенштадтом в его поздней, но имевшей программный характер работе (Eisenstadt 2000). Как отмечал Эйзенштадт, «цивилизационное измерение человеческих обществ» может быть определено с точки зрения двух различных, но взаимосвязанных аспектов: с одной стороны, культурной артикуляции/интерпретации мира, а с другой, определения, разграничения и регулирования сфер (или, как называл их Эйзенштадт, «арен») социальной жизни. Обозначенное таким образом поле выходит далеко за рамки преобладающего в социологии акцента на культурных ценностях и социальных нормах. Для нас существенно, что утверждение Эйзенштадта вносит коррективы в более традиционные способы осмысления цивилизаций. Известные работы, посвященные данной проблеме, часто начинались в менее рефлексивном ключе: существование социокультурных или социально-исторических единиц, описываемых как цивилизации, предполагалось или иллюстрировалось, а случаи для сравнительного исследования затем выбирались на интуитивной основе (основной пример — список цивилизаций Хантингтона). Если вместо этого мы начнем с измерения, определенного на более абстрактном уровне, дальнейший анализ будет в меньшей степени искажен непроясненными понятиями и образами, которые часто сопровождали идею цивилизаций во множественном числе. Соединение двух вышеупомянутых аспектов скорее всего не приведет к какой-то единой модели. Поэтому допустимо предположить существование разнообразия цивилизационных формаций, причем некоторые из них будут в большей степени напоминать «цивилизации» в привычном значении этого термина, чем другие. Такой подход в определенной степени напоминает возражения против традиционного для социологии понятия общества, которые сформулировали ряд теоретиков в 1970-е и 1980-е гг. Для социологии в целом и цивилизационного анализа в частности важно выйти за пределы перегруженных понятий с оттенком тотальности, но это необходимо сделать, не потеряв из виду скрывающейся за ними проблематики. Сколь бы ни было открыто для критики понятие цивилизации, отказаться от него ничуть не проще, чем от понятия общества.

Предложенное Эйзенштадтом определение цивилизационного измерения — хороший исходный пункт для анализа, который стремится избежать некоторых традиционных ловушек. Но нам следует также выйти за его рамки и выделить соответствующий ему контекст. Первый шаг в этом направлении состоит в том, чтобы приблизить две взаимосвязанных определяющих характеристики к социально-историческим структурам и процессам. Соединения интерпретативных и институциональных образцов — это прежде всего констелляции культуры и власти, а на этом уровне достаточно беглого взгляда на цивилизационные исследования, а также на другие виды сравнительной истории, чтобы увидеть особое значение связи между религиозными и политическими структурами. Религиозно-политическая взаимосвязь становится поэтому преимущественной темой цивилизационного анализа.

С другой стороны, герменевтический подход к данной проблематике (с нашей точки зрения, только он является адекватным) должен связать программный тезис Эйзенштадта с традицией цивилизационного анализа. Мы должны, иными словами, учесть другие точки зрения на цивилизационное измерение, представленные в трудах классических и постклассических авторов. Во-первых, следует заметить, что уместным было бы более сбалансированное обращение к наследию классической социологии. Хотя было бы неверно рассматривать Эйзенштадта как веберianца в полном смысле слова, нет сомнений в том, что его концепция цивилизационного измерения представляет собой модифицированную и переформулированную версию тех идей, которые были наиболее плодотворно выражены в трудах Макса Вебера. Существенно дополняет эти идеи в меньшей степени применявшаяся в эмпирических исследованиях, но явно ориентированная на создание исследовательской программы французская традиция, которая формировалась в то же самое время. Э. Дюркгейм и М. Мосс определяли цивилизации как «семейства обществ» в синхронном, а также и кроссгенерационном смысле, т. е. как крупные совокупности обществ, существующие длительное время и отличающиеся особыми формами взаимодействия, интеграции и дифференциации. Такой подход, очевидно, основывался на европейском опыте, но столь же ясно, что Дюркгейм и Мосс предусматривали сравнительный анализ, который привел бы к типологии цивилизационных форм, конструируемых в соответствии с указанными принципами. Следует добавить, что последующее развитие науки не сопровождалось значительным прогрессом в этом направлении. Сфера, обозначенная Дюркгеймом и Моссом, может рассматриваться как внешняя сторона цивилизационного измерения, в отличие от выделенной Эйзенштадтом внутренней стороны.

Другое направление цивилизационного анализа также может быть выделено на основе французских источников. Фернан Бродель часто упоминается в качестве примера историка, который серьезно воспринимал цивилизации, но, насколько нам известно, систематических попыток прояснить и объединить его многочисленные ссылки на цивилизационное поле не предпринималось. Несомненно, это было бы весьма обескураживающим занятием. Броделевские цивилизации сложно определить. В некоторых случаях религии или ментальности явно выступают определяющим фактором. Но в данном случае

нас больше интересуют указания на другой конец спектра, которые представлены в контексте броделевского анализа «материальной жизни». Как помнят читатели его работ, этот термин использовался для описания экономических практик и институтов на самом элементарном уровне, т. е. до развития рыночных структур. Согласно Броделю, капитализм представлял третий уровень, логика которого отличалась от двух других. Цивилизационные характеристики упоминаются также в связи с сетями обмена, и для наших целей кажется оправданным соединить эти два уровня посредством понятия экономических форм жизни. Если мы интерпретируем Броделя таким образом, его исторический анализ предполагает альтернативу более редукционистским концепциям экономической сферы, будь то марксистское понятие способа производства, модели теории рационального выбора, которые отказываются от самой идеи институционализированного смысла, либо конструкции, опирающиеся на системную теорию. Сравнительные исследования экономических форм жизни видятся наиболее многообещающим подходом в той сфере, которая остается недостаточно развитой в рамках цивилизационного анализа. В связи с этим может оказаться полезным обращение к истории цивилизационной парадигмы.

Классический проект *par excellence* — сравнительное исследование цивилизационного треугольника Европы, Индии и Китая в трудах Макса Вебера — начинался с вопросов о хозяйственной этике, ее религиозных истоках и влиянии на экономическое поведение, а также и на более общее отношение к миру. Можно утверждать, принимая во внимание продолжающиеся дискуссии, что последующие вариации на веберовские темы породили сомнения относительно непосредственной связи между религией и экономикой и сделали больший акцент на других компонентах сложных социально-исторических констелляций, особо выделяя политическую сферу. Вебер в некоторой степени предвосхитил эту тенденцию. Хотя он сохранил понятие хозяйственной этики (*Wirtschaftsethik*) как общего обозначения для рассмотренных случаев, более близкий контакт с различными культурными мирами и разнообразным историческим опытом привел его к разработке более многостороннего подхода, который так и не получил адекватного выражения на уровне основных понятий. С другой стороны, его попытки усовершенствовать и адаптировать идею «хозяйственной этики мировых религий» до сих пор бросают вызов сторонникам цивилизационного анализа. Наше понимание цивилизационных аспектов экономической жизни отставало от других направлений исследований (если привести известный пример, в избранных трудах Эйзенштадта по проблемам цивилизаций и модерна значительно меньше говорится об экономической сфере, чем о культурной и политической).

Есть и еще одна причина, чтобы подчеркивать значение экономических образцов — они свидетельствуют о явной связи между цивилизационными проблемами и новыми подходами в экологической истории. Сближение этих двух направлений исследований является одной из наиболее неотложных задач в социальных науках. Оно принесло бы больший смысл экологическому подходу и большую объяснительную силу цивилизационному. Среди недавних дости-

жений экологической истории некоторые в большей степени открыты для такого сближения.

Чтобы завершить это обсуждение путей расширения и контекстуализации цивилизационного измерения, следует кратко упомянуть некоторые другие темы, а именно три направления сравнительной истории, которые пересекаются с цивилизационным анализом, но не сводятся к нему. Самый очевидный пример — сравнительное религиоведение (некоторая неопределенность относительно масштабов и статуса этой исследовательской программы, возможно, отражается в том, что в разных языках она называется по-разному — *Religionswissenschaft*, *religious studies* и т. д.). Как бы то ни было, одно из самых распространенных возражений против самой идеи цивилизационного анализа состоит в том, что он просто представляет собой новое название для *religious studies* и нам поэтому следует более точно определить отношение между ними. Конечно же, нельзя отрицать центральную роль религии в цивилизационном образе человеческих обществ. Вспоминаем ли мы Вебера и Дюркгейма или тех, кто возродил их проекты в последние десятилетия XX в., интерпретативные горизонты и практические следствия религии занимали центральное место в данной сфере исследований. Тем не менее, можно утверждать, на наш взгляд, достаточно убедительно, что мы имеем дело скорее с частичным пересечением, а не с полным совпадением.

С одной стороны, цивилизационный подход к религии выделяет ее роль как «метаинститута» в дюркгеймовском смысле, т. е. как рамок для формирования других институтов, развивая этот классический подход посредством идеи религиозно-политической взаимосвязи (как отмечалось выше) и допуская сдвиг в сторону политики. С другой стороны, цивилизационный анализ учитывает изменения, вызванные другими способами артикуляции (философскими размышлениями или научными исследованиями, если упомянуть лишь самые очевидные из них), вторгающимися в сферу, которая ранее принадлежала религии, а также и более двусмысленные трансформации, которые происходят, когда иные социокультурные сферы заменяют религию, но в то же самое время приобретают сакральные черты (это относится к проблематике «секулярных религий»). Вместе с тем сравнительное религиоведение выходит за рамки сравнительного изучения цивилизаций и дополняет его, и этот более широкий спектр становится наиболее очевидным, когда мы имеем дело с «мировыми религиями». Не вдаваясь в дискуссии вокруг этого понятия, можно заметить, что обозначаемые таким образом формы религии ставили особенно значимые проблемы перед сторонниками цивилизационного анализа. Их исторические судьбы и динамика могут быть поняты только в цивилизационном контексте, но в то же время они сами по себе образуют макроисторические единицы и не существует простого ответа на вопрос об их отношении к цивилизационным формациям. В этом отношении траектории ислама, христианства и буддизма действительно выглядят совершенно различными.

Однако существует и другая сторона трансквилизационного значения исследований религии. Если эта различным образом именуемая дисциплина сталкивается с вопросом об общих антропологических ориентациях и характе-

ристиках, которые определяют религиозную сферу, она объединяется с другими подходами к общим основаниям, лежащим за множественностью цивилизаций. Проведенные исследования говорят о том, что неявные антропологические допущения столь же неизбежны в этой сфере, как и в других, но чрезвычайно сложно прийти к соглашению о точных определениях. В этом смысле сравнительное религиоведение непосредственно включено в дискуссии об антропологическом введении в цивилизационный анализ.

Можно упомянуть и два других направления сравнительной истории. С нашей точки зрения, они во многом аналогичны обсуждавшейся выше религиозной сфере, но они привели к формированию подобных ей специализированных направлений исследований. Сравнительная история — или историческая социология — империй сыграла важную роль в возрождении цивилизационного анализа. Книга Ш. Эйзенштадта о политических системах империй (опубликованная в 1963 г., она по сей день остается наиболее значительной монографией по этой теме) выросла из попыток преодолеть налагающее ограничения понятие традиционного общества и проложила путь к цивилизационному повороту. Эйзенштадт пришел к выводу, что цивилизационные образцы являлись ключевыми факторами, определявшими форму имперских проектов, традиций и режимов. Он никогда не возвращался к систематическому изучению этого предмета, но общий подход виден в его более поздних работах, и он остается верным. Империи в очень значительной степени зависят от цивилизационных предпосылок и контекста. Другая сторона медали — постоянное формирование и очень значительное историческое влияние империй, охватывающих несколько цивилизаций. Очевидным примером служит Римская империя не только в силу греко-римского дуализма, который отличал ее зрелую стадию, но и ввиду цивилизационного столкновения с иудаизмом и цивилизационного компромисса с христианством. Другим примером может служить империя Цин (1644–1911), которая стала не только окончательной версией китайской империи, но синтезом китайской и центрально-азиатской имперских традиций. Это относится и к трансокеанским империям, созданным в ходе европейской экспансии, в особенности к Британской империи с ее индийскими владениями. Коротко говоря, сравнительная история империй должна отводить соответствующее место их особой мультисоциетальной структуре, не сводимой к структуре цивилизаций, и глобальным притязаниям, которые развиваются по мере их экспансии. Кроме того, здесь есть определенная параллель с антропологическим подтекстом исследования религий. Более тщательное изучение имперской власти может пролить свет на власть как таковую и привести к выводам, которые не были бы получены другим способом.

Наконец, есть третья категория, относящаяся к этой сфере, и она возвращает нас к Броделю. Он создал понятие «мир-экономика» (*economies-mondes*) для описания мультисоциетальных и не имеющих единого центра единиц, интегрированных посредством сетей обмена, которые возникают в различные моменты времени в разных частях земного шара (как Средиземноморье в некоторые периоды своей истории, Индийский океан, а европейская экспансия

создала новый масштаб мир-экономики). Перевод «мировая экономика» часто используется, но вводит в заблуждение, поскольку он подразумевает эволюционные шаги на пути к современной и действительно мировой экономике. В любом случае суть в том, что мы имеем дело с крупномасштабными и существующими длительное время формациями, несомненно, определяемыми цивилизационными факторами (цивилизации различаются своей способностью создавать и поддерживать мир-экономики), но также основанными на межцивилизационных связях и динамике. Значение этих мир-экономик состоит не в последнюю очередь в открытии новых возможностей экономического развития с соответствующим видением богатства и механизмов накопления. Если упомянуть лишь самый известный пример, прорыв к промышленному капитализму, несомненно, может анализироваться с цивилизационной точки зрения, т. е. как результат внутренней европейской динамики, но он должен быть также помещен в контекст мир-экономики раннего модерна, которая выросла из европейской экспансии и ответов на нее. Соперничающие «интерналистские» и «экстерналистские» подходы слишком часто разделяли эти два аспекта сложной картины.

Эти общие замечания относительно цивилизационной парадигмы должны помочь прояснить вопрос о ее значении для теории и сравнительного анализа модерна. Данная проблема чаще всего поднималась в связи с дискуссиями о множественности модерна, но в этом контексте возникли и недопонимания, которые нам следует преодолеть. Три момента кажутся здесь существенными. Во-первых, сама идея множественности модерна иногда понимается таким образом, как если бы она была сводима к аргументам о цивилизационном наследии и его длительном воздействии на модернизационные процессы. Но различные цивилизационные основания — это лишь один из нескольких факторов, которые следует принимать во внимание. Силы, вовлеченные в умножение числа форм модерна, включают (если упомянуть лишь наиболее очевидные случаи) геополитические, геоэкономические и геокультурные констелляции глобального или регионального характера, но также борьбу и альянсы внутри отдельных обществ, наконец, случайные исторические события также часто имеют значительный вес. Иллюстрацией здесь может послужить обращение к современной истории. Страны, относящиеся к группе БРИК, часто рассматриваются сегодня как столпы многополярного мира. Как нам думается, было бы легко показать, что они представляют различные версии общества модерна и модернизационной динамики, и по меньшей мере интуитивно кажется допустимым, что роль и сравнительный вес цивилизационных факторов существенно различаются от случая к случаю. Они особенно заметны в формировании китайского модерна; в случаях Индии и России картина более сложная (по причине колониального опыта Индии и длительной истории вестернизации России); в обществах переселенцев, как Бразилия и Южная Африка, совсем не просто выделить цивилизационные аспекты, а вопрос об этом до сих пор едва ли когда-то ставился должным образом.

Коротко говоря, множественность модерна включает в себя не только цивилизационный фактор. Но и последний включает в себя больше, чем эффект

умножения. Цивилизационный подход может — и это второй из выделенных нами моментов — пролить свет на отношение между понятиями модерна в единственном и множественном числе. Критики концепции множественности модерна часто утверждали, что она предполагает понимание модерна в единственном числе, но не высказывает этого. Ответ на данное возражение, по нашему мнению, может быть найден — но лишь в неразвитом состоянии — в размышлениях Эйзенштадта о цивилизационном измерении модерна. Это идея модерна как новой цивилизации или нового типа цивилизации (Эйзенштадт использовал обе формулировки и вторая из них представляется более радикальной, чем первая). Следует сказать несколько слов об основных последствиях такого подхода. Новая цивилизация прежде всего основывается на новой культурной ориентации такого масштаба, что она изменяет всю структуру человеческого бытия в мире. Если использовать термин, который встречается в работах Эйзенштадта, но не применяется в них систематическим образом, определяющей ориентацией модерна является значительно возросшее видение человеческой автономии. Это следует понимать в очень широком смысле, включая осознанное воздействие на мир и методическое стремление к пониманию его устройства, расширившееся господство над миром и радикальную реконструкцию общества. Видение автономии становится вполне сформировавшимся цивилизационным образцом посредством его транслирования в политические и, более опосредованно, в экономические институты и практики. В то же время лежащая в основании культурная ориентация достаточно сложна, чтобы поддерживать различные интерпретации, артикулируемые на нескольких уровнях: как философские концепции, идеологические и политические проекты и институциональные модели. Эти расходящиеся интерпретации достигают своей высшей точки в «антиномиях модерна», которые особенно интересовали Эйзенштадта. Наконец, новый цивилизационный образец взаимодействует с сохраняющимися более или менее длительное время логикой и наследием прежних образцов. Диверсификация культур и обществ модерна, таким образом, происходит благодаря сложности нового цивилизационного образца, а также и многообразия его комбинаций с другими источниками.

Третье и последнее замечание относится к связи множественности форм модерна в целом и их цивилизационных компонентов в частности с глобализационными процессами. Неверно описывать идею множественности модерна как диаметрально противоположную понятию глобализации; скорее нам следует думать о различных глобализирующих подходах, тенденциях и стратегиях, связанных с разными версиями модерна и их цивилизационными структурами. Идея глобализации как антагониста и разрушителя множественности модерна особенно активно отстаивается теми, кто предполагает существование или близкую победу единой мировой цивилизации, которая обычно считается основанной на слиянии науки и технологии (хотя индивидуализм иногда рассматривается как общий знаменатель). Альтернативный подход, который также в общих чертах обозначен Эйзенштадтом, допускает возможность множественности глобализаций и продолжающееся соперничество между ними. Как отмечалось нами в другой работе, советская модель модерна была помимо всего

прочего неудавшейся формой глобализации (Arnason 1995). Восточную Азию следует рассматривать здесь как основной пример для сравнительного анализа.

Цивилизационное видение автономии

Дальнейший анализ модерна как новой и особой цивилизации следует начинать с понятия автономии. Оно кажется предпочтительным по сравнению с более идеологизированным понятием свободы. Но его не следует смешивать с нормативной идеей автономии, которая широко представлена в философских дискуссиях, чаще всего в более или менее кантианских версиях. Цивилизационное понимание автономии, как уже отмечалось, является значительно более широким, и оно не допускает нормативного использования. С другой стороны, представляется недостаточным различие нормативистских и ненормативистских концепций модерна, часто предлагавшееся теми, кто считал нормативистские подходы слишком ограничивающими. Понятие автономии, которое требуется для целей цивилизационного анализа, можно было бы обозначить как метанормативное в том смысле, что оно содержит ценностные коннотации, которые неизбежно преобразуются в противоборствующие нормативные принципы. Эти множественные проекции (один из источников множественности модерна) играют двойную роль (создавая и трансформируя существующий порядок) в историческом разворачивании модерна. Один из способов понимания характерного для модерна возрастания автономии заключается в том, чтобы рассматривать его как переход к более высокому уровню способности к самоопределению, которую Чарльз Тэйлор выделял в качестве фундаментальной категории гуманитарных наук. Но другой стороной такого перехода представляется возрастающее осознание проблематичности человеческого существования. Переход к модерну может, таким образом, рассматриваться как новая стадия в «возникновении проблематичности», если использовать термин, который Ян Паточка предложил для изобретения философии в античной Греции.

Чтобы указать на исторические масштабы этой заново определенной автономии, можно отметить некоторые ориентиры. В нашем понимании это понятие охватывает глобальное стремление к власти и богатству, наиболее впечатляюще проявившееся в европейской экспансии, также как и видение основанного на знании господства над природой. Более спорно, что формы артикуляции автономии включают новые направления аккумуляции богатства и власти, но также и возросшую способность человеческих обществ к самотрансформации. Стремление к автономии играет центральную роль в процессах демократизации, которые занимают значительное место в политической истории модерна; более косвенным образом оно присутствует в тоталитарных проектах. В целом мы могли бы сказать, что спектр инноваций модерна служит примером (но в более крупном масштабе) близости автономии и высокомерия (*hubris*), — знакомой тем, кто обращался к опыту античной Греции. Представить это таким образом, конечно же, означает поставить нормативный вопрос: как отличить подлинную автономию от крайностей высокомерия? Цивилизационный подход с его акцентом на фундаментальной амбивалентности, заложенной в самом понятии автономии, не позволяет дать какой-то простой или

определенный ответ, но это не означает, что исключаются любые нормативные соображения. Они могут стать предметом обсуждения в качестве производных и в более экспериментальной форме, чем это имело место в нормативистских интерпретациях модерна. Но прежде чем перейти непосредственно к этому вопросу, следует больше сказать о социальных тенденциях и структурах, которые сформировали историю модерна. Любые утверждения о лежащих в основе цивилизационных предпосылках должны быть уточнены в этом контексте.

Одна из ключевых тем социологической традиции, различным образом разрабатывавшаяся классиками и выделенная в качестве общей для них историками этой дисциплины, заключается в парадоксе человеческого действия: одновременное расширение возможностей трансформации посредством человеческого действия и формирование массивных структур, которые подавляют стремящихся к свободе индивидов. Огромные «машины» модерна (капитализм, бюрократия, организованная наука), к которым обращался Макс Вебер, воплощают вторую из данных тенденций. Что отличает эту загадку модерна от более общей проблемы действия и структуры, так это поляризующаяся радикализация обеих сторон. Если этим была обеспокоена уже классическая социология, мы могли бы задать вопрос о том, что может добавить к такой картине интерпретация модерна как новой цивилизации. Ответ, по-видимому, состоит в том, что она помогает объяснить попытки преодоления этой дилеммы. Они включают утопию классового сознания, способного заполнить разрыв между частными и общими интересами, которая была возведена на уровень научного знания и тем самым позволила захватить власть аппаратам, остававшимся вне контроля снизу. Совсем иной вариацией на данную тему стал образ, точнее призрак, харизматического лидера, обладающего миссией и последователями, достаточно сильными, чтобы подчинить силы безличной рациональности и организационные ограничения. Размышления Макса Вебера на эту тему хорошо известны и в критических комментариях к ним нередко отмечалось вызывающее беспокойство сходство с реальными диктаторами. Наконец, неолиберальное понятие предустановленной гармонии между индивидуальными интересами и рыночными механизмами, сопровождающейся отступлением государства, также принадлежит к идеологическому семейству проектов, направленных на преодоление вышеупомянутой дилеммы. Во всех трех случаях, сколь бы они ни различались между собой, цивилизационная тема автономии развита в виде дилеммы господства над противоречиями модерна.

Эти противостоящие друг другу, но взаимосвязанные идеологические модели порождают еще один вопрос. Их конфликты служат примером антиномий модерна. Как уже отмечалось, Эйзенштадт часто подчеркивал этот аспект современного мира, но требуется некоторое прояснение данной идеи. Общепринятая философская идея антиномии, очевидно, неприменима в этом контексте; данный термин используется здесь менее строго и может быть понят как относящийся к противоречащим друг другу интерпретациям общих культурных предпосылок. Основным примером для Эйзенштадта выступал конфликт между тотализирующей и плюралистической концепциями рациональности: первая порождает парадигмы когнитивной закрытости и всеобъемлющей органи-

зации, тогда как вторая допускает существование особых форм рациональности различных социокультурных сфер и продолжающуюся конфронтацию между ними. Кажется очевидным, что это обсуждение включает автономию наряду с рациональностью: стремление артикулировать определенные рамки, холистские или плюралистические, предполагает утверждение способности к самоориентации. Более непосредственным образом автономия становится полем столкновения между индивидуалистическими и коллективистскими интерпретациями, и их воздействие на соперничающие версии модерна было очень значительным.

Следует по крайней мере упомянуть еще один плюрализирующий фактор. Множественность социокультурных сфер (миропорядков, как называл их Макс Вебер), которая не является характерной исключительно для модерна, но значительно более выражена в эту эпоху, чем когда-либо ранее, выступает не просто чертой, усиленной определенными интерпретациями. На более фундаментальном уровне она является источником различных значений, которые могут транслироваться в соответствующие образы модерна. Экономическая, политическая и интеллектуальная/научная сферы социальной жизни — если упомянуть лишь наиболее важные — также могут рассматриваться как рамки опыта, интерпретации и воображения; в таком качестве они создают основу различных способов понимания человеческого бытия в мире и его современных трансформаций. Это было очевидно уже в различных версиях классической теории модернизации и стало более явным с переходом к теориям модерна. На уровне исторических формаций эта порождающая разнообразие динамика взаимодействует с другими источниками множественности модерна, включая наследие домодерновых цивилизаций. Но дальнейшее исследование данной сферы выходит за пределы этого краткого очерка.

Перевод с английского М.В. Масловского

Литература

Arnason J. The Soviet Model as a Mode of Globalization // Thesis Eleven. 1995. Vol. 41. Pp. 36–53.

The Castoriadis Reader. Oxford: Blackwell, 1997.

Eisenstadt S. The Civilizational Dimension in Sociological Analysis // Thesis Eleven. 2000. Vol. 62. Pp. 1–21.

Skirbekk S. Dysfunctional Culture. Lanham (Maryland): University Press of America, 2005.