

**ДИСКУРСЫ О МОДЕРНОСТИ
И СОВРЕМЕННОМ КАПИТАЛИЗМЕ**
**DISCOURSES OF MODERNITY AND CONTEMPORARY
CAPITALISM**

М.Б. Хомяков

К КРИТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ МОНОЛИТНОЙ МОДЕРНОСТИ*

М. Khomyakov

TOWARDS A CRITICAL THEORY OF MONOLITHIC MODERNITY

Статья посвящена критическому анализу дискурса модернизации в модернистском видении модерности. Демонстрируется «метонимическая» логика связи основных дискурсов и нарративов «монолитной модерности», а также включенность в нее имперского цивилизационного дискурса. Анализируются принципиальные разрывы этой логики, открывающие интерпретативное пространство для развития теорий плюральной модерности. Доклад основан на богатом материале современной политической философии и социальной теории.

The paper is devoted to the critical analysis of modernization in modernist vision of modernity. A peculiar 'metonymic' logic of the connection between different discourses and narratives of the 'monolithic modernity' is demonstrated and the involvement of the imperial civilization discourse is analyzed. The paper also analyses some principal breaches in this logic, which open up interpretative space for the development of the theories of plural modernity. The paper is based on the rich material of contemporary political philosophy and social theory.

Ключевые слова: модерность, модернизация, цивилизационный дискурс.

Keywords: modernity, modernization, civilization discourse.

* Статья отражает некоторые результаты проекта, выполняемого автором по гранту РГНФ 10-03-00390а «Критическая теория модерности: от интерпретации к политическим решениям».

Риторика модернизации, доминирующая в политическом дискурсе современной России, ставит сегодня перед нами целый ряд вопросов, главный из которых — вопрос о том специфическом образе модерности, на который ориентируется подобного рода риторика. В самом деле, практически невозможно вообще говорить о какой-либо модернизации как процессе, не представляя себе хотя бы в общих чертах того, к чему она ведет, т. е. не имея в виду более или менее определенного идеального образа «модерности» как ее *télos*'а и идеала. Без подобного видения «модернизация» навсегда останется тем, чем она, как кажется, и является сегодня, — модным, но весьма туманным, а потому малосодержательным представлением о некоторых «инновациях», призванных «спасти» российскую экономику от газо-нефтяной наркозависимости.

Понятно, однако, что выработка такого видения цели модернизационных усилий российского общества не может осуществляться совершенно независимо, в отрыве от общей теории модерности, от понимания того, что вообще означает — быть «модерновым», относиться к модерности. В самом деле, ведь именно этот вопрос, по свидетельству Ч. Тэйлора, «с самого начала» был главной проблемой современной социальной науки — вопрос о «той исторически беспрецедентной амальгаме новых практик и институциональных форм (наука, технология, промышленное производство, урбанизация), новых способов жизни (индивидуализм, секуляризация, инструментальная рациональность) и новых форм болезни (отчуждение, бессмысленность, чувство грядущего распада общества)» (Taylor 2004: 1).

Но начнем с перевода. Довольно часто «модерность» передают на русском языке либо как «современность» (что не позволяет ухватить, кроме всего прочего, весьма важное отличие *modern* от *contemporary*), либо как «модерн» (что в силу неизбежных коннотаций сужает наше видение модерности, вызывая ассоциации с чем-то вроде Югендстиля или Арт Нуво). «Модерность», безусловно — вовсе не самое благозвучное для русского уха слово, но его принципиально технический характер позволяет наполнить этот (конечно, искусственный) термин более или менее точным содержанием. Исторически «слово *modern* в его латинской версии *modernus* впервые было употреблено в конце пятого столетия для того, чтобы отличить официально ставшее христианским настоящее от римского и языческого прошлого. Меняясь по своему содержанию, термин *modern* вновь и вновь выражает сознание эпохи, соотносящей себя с прошлым или античностью, чтобы увидеть себя как результат перехода от старого к новому» (Habermas 1985: 3). *Модерность*, тем самым, компаративна, отсылает к преодоленному (или, скорее, преодолеваемому) прошлому и потому характеризуется, в отличие от античного (круг) или средневекового (старение мира — *mundus senescit*) понимания времени своей направленностью в будущее. Удачная шутка Ньютона в споре с Хуком о том, что он видел «чуть дальше» него, поскольку сидел на плечах гигантов, неплохо иллюстрирует эту новую прогрессистскую направленность модерности...

Модерность формируется как тотальность, охватывая все сферы жизни общества: политику, экономику, собственно социальность. Направленность в будущее, идея прогресса и сопутствующая ей одержимость социальной критикой

не способны существовать в гетто и постепенно проникают во все области жизни, формируя постоянно меняющиеся ее образы, отвергая застывшие формы и содрогаясь в чреде самых различных революций, неизбежно сопутствующих модерности. Этот-то процесс «осовременивания», в сущности, и есть *модернизация*, т. е. процесс, благодаря которому модерность все более глубоко и широко входит в жизнь современного общества. Модернизация, тем самым, столь же тотальна, сколь и модерность, и внутренне связана с социальной критикой и революцией. В самом деле, «как бы ни понималась Современность более конкретно..., она неизменно отождествляется с качественно уникальной динамикой, не знающей и не признающей раз и навсегда положенных ей структурных или нравственных пределов. Поэтому, если говорить об этосе Современности, он определяется бесконечной самокритикой... Но если так, то модернизация оказывается ... собственным способом существования Современности... Но если бесконечная (в условиях Современности) модернизация способна устранять “все застывшие отношения”..., то чем она отличается от “революции”...?» (Капустин 2010: 134–135).

Модерность и родилась в результате революций — своеобразных «разрывов» исторического времени, запустивших этот вечный двигатель тотальной модернизации. Некоторые авторы относят ее рождение к XVI–XVII вв. и связывают его с появлением новых методов в естествознании и философии: с возникновением и развитием новой философии субъекта у Декарта, например, и с формулировкой эмпирического метода естественных наук у Фрэнсиса Бэкона. Другие, как М. Фуко, считают восемнадцатый и девятнадцатый века тем периодом, в который совершились главные дискурсивные изменения в науках, а именно, развилось триединство биологии, политической экономии и лингвистики (Foucault 1966: 355–356). С такой хронологией в принципе согласен и Р. Козеллек, говоря о повороте девятнадцатого века в области ключевых политических и философских идей (Koselleck 1972). Наконец, многие исследователи считают здесь определяющим тот разрыв, который можно обнаружить в политической жизни после американской и французской революций. Как бы то ни было, тотальность модернизации находит свое отражение в многообразии революций: буржуазных, породивших *политическую* модерность; научных и научно-технических, запустивших модернизацию *эпистемологическую*; индустриальной, заложившей *экономическую* основу современности. Питер Вагнер осмысляет эти революции как первый ответ модерности на три основных человеческих вопроса — которые он именуется французским словом *problématiques* — о том, каковы правила человеческого общежития (политическая проблематика), каким образом человек получает обоснованное знание (проблематика эпистемологическая), и о том, как удовлетворяются его потребности (экономическая проблематика) (Wagner 2008: 12–15). Сами эти вопросы, конечно, не новы — любая эпоха и любое общество так или иначе отвечали на них. Особенность модерности же заключается в уникальности ответа.

Этот уникально современный ответ на три основных вопроса, по мнению К. Касториадиса, определяется «двойным воображаемым значением» модерности, заключающемся в противоречивом единстве автономии и рационального

овладения миром (Castoriadis 1990: 17–19; Wagner 2001a: 4). Проще говоря, в ситуации модерности человечество само, не прибегая к какому-то внешнему авторитету, ищет ответы на эти вопросы (автономия), пытаясь при этом воплотить их в рационально найденных в критическом осмыслении прошлого формах. *Свобода* и *рациональность* становятся главными ориентирами, модернизация же, соответственно, определяется как *эмансипация* и *рационализация*. Уже здесь проявляется уникальная *диалектика модерности*, вечная борьба между бесконечностью эмансипации и стабильностью рациональных институциональных форм. Ведь «если институты модерности не просто увеличивают свободу, но предлагают особое отношение создания возможностей (*enablement*) и ограничений (*constraint*), сущность и распределение этих возможностей и ограничений приобретает особое значение» (Wagner 1994: xiv). Общественные институты одновременно дают содержание свободе, но и налагают на нее определенные (рациональные) ограничения, что, в свою очередь, неизбежно ведет к их модернизационному разрушению ради дальнейшей эмансипации...

«Двойное воображаемое значение» модерности, таким образом, определяет ответ современных обществ на три поставленных выше вопроса. В политической сфере, в области основных принципов организации совместной жизни, модерность, ориентируясь на автономию, порождает демократические процедуры и положения государственного суверенитета (автономия коллективности), но и либеральные принципы неотъемлемых прав человека, суверенитета индивида (индивидуальная автономия). В «эпистемологической» сфере модерность приводит к организации автономного производства знаний (современная наука), а свободный рынок (автономия экономического субъекта) становится главным ее выражением в области экономической. Таким образом, на этом этапе наших рассуждений, по крайней мере, кажется вполне очевидным, что модерность должна означать некоторое единство принципов суверенитета, демократии и прав человека (*политическая модерность*), современной эмпирической и аналитической науки (*эпистемологическая модерность*) и рыночного капитализма (*экономическая модерность*). Движение к более полному воплощению этих принципов в обществе тогда и есть не что иное, как тотальная модернизация.

История о модернизации, в таком случае — это единство нарративов эмансипации (одновременного содержательного расширения и пространственного распространения индивидуальных прав), демократизации и становления принципа суверенитета национального государства в политике, а также развития рыночных механизмов капитализма в экономике и прогресса современной науки. История главного предмета нашего анализа, политической модерности, таким образом, формируется нарративами демократизации, суверенитета и расширения индивидуальных прав.

Питер Вагнер описывает эти истории следующим образом. История демократии начинается с греческого *πόλις*'а, впервые воплотившего в жизнь идею коллективной автономии, а потому имеющего отношение к модерности. В самом деле, «модерность есть везде, где люди обретают понимание себя как автономных существ — древнегреческие демократии, например, были в этом

отношении высоко современными (*modern*)» (Wagner 2008: 4). В качестве следующего сюжета этого нарратива обычно описывают республиканскую демократическую организацию Римской, Флорентийской и Венецианской республик (сюда вполне можно добавить и свободную республику Великого Новгорода средневековой Руси). Современная же история демократии начинается в XVIII столетии с идеи Руссо о народном суверенитете, с одной стороны, и радикальной политической трансформации «старого режима» в Американской и Французской буржуазных революциях, с другой. Далее речь идет скорее о своеобразном «победоносном шествии» демократии в мире — от «первой волны» демократизации в Европе после Первой мировой Войны, через деколонизационную демократизацию стран «третьего мира» после Второй мировой Войны — к «третьей волне» демократизации после коллапса мировой коммунистической системы в 1991 г. От себя отметим, что, кто бы ни победил в результате арабских протестов 2011 г., по своей мотивации, они, безусловно, являются попыткой организации «четвертой демократизационной волны». Политическая модернизация этого нарратива предстает перед нами, таким образом, как всемирная демократическая революция.

Поскольку, однако, демократическая организация общества требует институционального оформления, а потому — как пространственно-географического, так и содержательного ограничения и защиты, нарратив демократизации дополняется историей развития еще одного выражения принципа коллективной автономии — идеи государственного суверенитета. Эта история начинается с установления принципа суверенитета, разработанного Жаном Боденом, Томасом Гоббсом и др. и воплощенного в политической практике в системе международных отношений, ставшей результатом Вестфальского мира (1648). В этой последней постепенно произошла замена идеи единства религиозно сплоченного общества и государственной власти как основного инструмента поддержания мира (выраженной еще в знаменитой формуле Аугсбургского сейма *cuius regio, eius religio*) на принцип национального единства суверенного государства как главную опору нового миропорядка. В дальнейшем эта история оформления принципа коллективной автономии, в сущности, сводится к поиску различных механизмов международной координации действий суверенных национальных государств — в Лиге Наций, ООН, а также разного рода межгосударственных и международных объединений, самым амбициозный из которых — безусловно, проект построения единого политического пространства Европейского Союза. Нарративы демократизации и развития идеи суверенитета, при этом, начинаются как вполне самостоятельные, логически не связанные друг с другом (и Боден, и Гоббс вовсе не симпатизировали демократии, да и Вестфальское соглашение не было договором либерально-демократических держав), но в XIX–XX вв. все более сходятся, превращаясь, в сущности, в одну историю — о развитии государственно-политической формы коллективной автономии (Wagner 2008: 48–61).

Отправным пунктом истории развития и расширения индивидуальных прав (нарратива эмансипации) могут служить Великая Хартия (1215) и Акт *Habeas Corpus* (1679), ограничившие власть правителя над подданными. Права

подданного, далее, превратились в права человека *qua* человека в 1789 г. во французской «Декларации прав человека и гражданина». Дальнейшее развитие истории здесь идет по пути расширения и углубления прав: под «человеком» перестают понимать только мужчин, развиваются социальные и экономические права, обретает всю полноту прав цветное население Америки и т. д. Основные вехи этого пути определяются движениями суфражисток и рабочих в начале XX в., Декларацией прав человека ООН 1946 г., движением в защиту гражданских прав в США в 1960-е гг., и, наконец, недавними дискуссиями о культурных, религиозных и пр. групповых правах.

Совершенно независимая от описанных ранее нарративов оформления коллективной автономии история индивидуальной эмансипации, однако, постепенно становится неотъемлемой частью повествования о политической модернизации. «Современные» политические режимы, таким образом, начинают все более и более пониматься как либеральные суверенные демократии. В результате к середине XX в. идеал политического модернизма вырисовывается вполне отчетливо, и, в общем, не удивительно, что место его в то время занимают Соединенные Штаты Америки. Марион Леви, например, называет «...систему модернизированной в соответствии со степенью, в которой она приближается к типу системы, существующей в современных западных обществах, беря Соединенные Штаты за достигнутый к настоящему времени предел» (Levi 1955: 449). Таким образом, в модернизационных теориях после Второй мировой войны политическое «осовременивание» рисуется как более или менее прямой путь из точки «А» (традиционное общество) в пункт «Б» (полития модерности, уже нашедшая свое воплощение в США). Теория модернизации позволяет выстроить все страны на своеобразной «модернизационной» линейке, где следом за США идет Великобритания, от которой, в свою очередь, несколько отстает континентальная Западная Европа, за коей далее, на значительном расстоянии располагаются все прочие страны, лишь вступившие на тернистый путь политических преобразований модерности.

Это видение политической истории современности значительно усиливается тем фактом, что с рассмотренными нарративами победоносного шествия коллективной и индивидуальной автономии в мире неразрывно сливаются другие дискурсы и нарративы: из наиболее важных отметим здесь историю о секуляризации обществ модерности и имперский по своей сути дискурс цивилизации.

История о секуляризации, «обмирщении» социальности, в подобного рода теориях часто попросту приравнивается к истории модернизации как таковой. Это и понятно: кровопролитные религиозные войны уже на заре Нового Времени отметили нарождающуюся модернность холодным ужасом перед религиозным конфликтом, в конечном итоге породив то, что Джудит Шкляр столь пронизательно назвала «либерализмом страха» (Shklar 1998: 3–20). Именно страх кровопролития и привел к зарождению основанной на секуляризации либеральной толерантности, объявившей религию частным делом каждого индивида и всячески пресекающей любое ее стремление выйти за пределы этой частной жизни. Ведь, по словам одного из современных либеральных теоретиков, «вполне можно сказать, что защищать людей на основании религии значит от-

крыть банку с пауками» (Barry 2001: 58). История секуляризации как приватизации религии, начинаясь с религиозных войн и аугсбургской формулы *Cuius regio, eius religio*, значительно радикализуется в Просвещении. Так, Коллинз, например, в своем «Рассуждении о свободомыслии» (1713) называл Нью-Джерси раем только потому, что там нет священников, докторов и адвокатов (Israel 2006: 109). Современный мультикультурализм с его защитой прав различных религиозных групп, «политиками различий» и пр. вроде бы поставил такую секуляризацию под сомнение. Вместе с тем идущие на протяжении десятилетий споры о допустимости ношения хиджаба в публичных французских школах, например, показывают, насколько глубоким является взаимопроникновение секуляризма и модерности.

Итак, «согласно так называемому “тезису секуляризации”, господствовавшему в социологической теории в середине двадцатого века, процесс модернизации включал несколько под-процессов, каждый из которых понимался как “носитель” (*carrier*) секуляризации. Эта теория утверждала, что общества, становясь более современными (*modern*), неумолимо становятся и более секулярными. То есть религии понимались как часть до-современного (*premodern*) мира, которая неизбежно разлагается и исчезает в свете современного (*modern*) прогресса» (Stackhouse 2011: 239). Интересно, что США, страна «победившего модернизма», в то же время представляет собой досадное исключение: уж чего-чего, а «разложения и упадка» религии в стране, где более половины населения отдает предпочтение креационизму перед дарвинизмом, никак не наблюдается.

И, наконец, цивилизационный дискурс, уравнивающий «модернизированные» (т. е. либерально-демократические, секуляризованные, суверенные) страны и общества с так называемыми «цивилизованными» странами и ставящий перед ними задачу скорейшего «воспитания» всех прочих в духе европейской модерности, окончательно цементирует рассмотренные выше нарративы в единую историю победы Цивилизации над варварством и Модерности над традиционализмом. Интересно, что викторанский колониализм через дискурс воспитания вполне логично связывался с идеей развития индивидуальной автономии. В самом деле, как рассуждал в свое время Дж. Ст. Милль, индивидуальная автономия, свобода требует умения ею пользоваться, которое дается, в свою очередь, лишь с развитием рациональности. Человеческая природа же заключает в себе такие энергии и импульсы, которые следует направлять в должное русло, иначе человек может нанести вред и самому себе, и другим людям. Ведь «о человеке, чьи желания и импульсы принадлежат ему самому, являются выражением его собственной природы, как она была развита и модифицирована его культурой, говорят, что он имеет характер. Тот же, чьи желания и импульсы не принадлежат ему самому, обладает характером не более, чем паровой двигатель» (Mill 2003: 125). Таковы дети (не обладающие в силу этого факта всей полнотой прав и свобод), таковы же и «варварские» общества, к воспитанию которых должны направить свои усилия «цивилизованные» страны.

Таким образом, «те, кто все еще находятся в состоянии, требующем заботы о них, должны быть защищены от своих собственных действий, так же, как и от

внешних опасностей. По той же причине мы можем не рассматривать те отстающие 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 недостижимой. Деспотизм является легитимным образом правления над варварами, при условии, что он преследует цель их улучшения и что средства оправдываются тем, что действительно ведут к этой цели. Свобода как принцип не имеет приложения к любому состоянию вещей до тех пор, пока человечество не стало способным к исправлению посредством свободной и равной дискуссии» (Ibid: 81). Цивилизацию отличает от варварства, таким образом, должный баланс «двух воображаемых означаемых» Касториадиса — автономии и рациональности — выразившийся в столь излюбленной викторианским обществом ценности «характера».

С уходом викторианской культуры, однако, дискурс цивилизации как воспитания народов в духе модерности вовсе не покинул исторической сцены. Так, например, в современном феминизме С. Окин «цивилизация», в сущности, приравнивается к овладению, господству индивида над патриархальной в своей сущности культурой. Для нее очевидно, что «хотя почти все мировые культуры имеют явно патриархальное прошлое, некоторые, главным образом ... западные либеральные культуры ушли от него дальше, чем другие...» — и именно в овладении своей собственной культурой (Okin 1999: 16). Как комментирует эту характеристику современного (модернистского, цивилизаторского) либерализма Уенди Браун, «... тогда как “культура” представляет собой то, чем, как это представляется, управляют... нелиберальные народы, 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 до тех пор, пока сама культура не подчиняется либерализмом» (Brown 2006: 150–151). Вполне логично, в таком случае, и заключение о необходимости либерального воспитания автономии... Как тут не вспомнить белых австралийцев, одно время забиравших детей у родителей-аборигенов для их должного воспитания в духе цивилизации. Вовсе не случайны, в таком случае, и «перестроечные» российские суждения о «цивилизованных» странах, ставшие в ту пору основой для модернизационных устремлений общества.

Главный результат такого слияния очень разных дискурсов и нарративов — тот образ модерности, который, за неимением лучшего термина, мы называем «монолитным». Для этого, окончательно сформировавшегося после Второй мировой войны образа, как кажется, характерны следующие основные свойства.

Во-первых, все рассмотренные нами выше нарративы и дискурсы в монолитной модерности слиты практически в неразличимое целое. При этом связь различных элементов в нем устанавливается с помощью очень своеобразной логики метонимического отождествления, когда разные вещи признаются идентичными лишь в силу их рядоположенности, совместного присутствия

в одной культуре. В такой логике попросту нет места для критики, для установления логических разрывов и внутренних противоречий. В результате формируется довольно длинная цепь некритических отождествлений, где современный или прогрессивный равняется либеральному, демократическому, секулярному, истинно суверенному, толерантному, цивилизованному и т. д. В этой логике отрицание одного лишь элемента такой цепи, в свою очередь, ведет к отрицанию и всех остальных, а потому не-либеральное не является демократическим, зачастую стремится к теократии, внутренне интолерантно, является в сущности варварским, а в силу всего этого — в конечном итоге — утрачивает легитимность и не может более претендовать на истинный суверенитет. Модерность, понимаемая как эмансипация, тем самым, превращается в удобное средство «дисциплинирования различий», в инструмент господства и элемент риторики империализма.

Во-вторых, этот образ модерности откровенно и даже цинично европоцентричен. «Младший брат» европейской культуры — США — признается здесь страной победившей современности, к которой, рано или поздно, должно прийти любое общество. В сущности, основная история уже свершилась — в Европе XVII—XVIII вв. — после чего любое социальное и политическое потрясение воспринимается лишь как элемент модернизационного (или, напротив, антимодернизационного) процесса. Ведь «как только возникает такое “общество модерности”, достигается высшая форма социальной организации, содержащая все необходимое для успешной адаптации к изменяющимся условиям. Таким образом, в дальнейшем не будет обширных социальных трансформаций» (Wagner 2001b: 9949). Евроцентризм, тем самым, оборачивается антиисторизмом в духе «Конца истории» Фрэнсиса Фукуямы. Как описывает такой «имперский модернизм» Питер Вагнер, «с конца Второй мировой войны, и, в особенности, в течение последних пятидесяти лет, социальная и политическая теория зачастую предполагала наличие некоей единственной модели “общества модерности”, к которой постепенно придут все общества из-за более высокой рациональности ее институциональных установлений. Точно так же политическая модерность уравнивалась с единственной институциональной моделью, основанной на избирательной демократии и наборе основных индивидуальных прав. Очень часто казалось, что имеется какой-то единый масштаб “политической модернизации”, по которому США и, возможно, Великобритания, находятся на самой вершине, от которых, в свою очередь, отстают континентальные европейские политии, не говоря уже о том, что сегодня часто именуется “остальным миром”» (Wagner 2007: 248).

Примеров подобного «дисциплинирующего» дискурса монолитной модерности привести можно множество: мы обнаруживаем его следы как в политических теориях, так и в реальной политической практике. В отношении последней достаточно вспомнить многочисленные рассуждения об «оси зла» времен «войны против терроризма» или защиту американско-центристской однополярности в международных отношениях республиканских политиков типа Кондолизы Райс (см., напр., Райс 2003). Что же касается теорий, довольно показателен пример отца современного либерализма, Дж. Роулза, разделившего в своей по-

следней книге «Закон народов» все общества на либеральные (и потому являющиеся полноценными участниками международных отношений), «достойные» (не слишком нарушающие права человека, а потому терпимые в семье цивилизованных народов), «обремененные» (в силу различного рода обстоятельств не имеющие ресурсов, необходимых для политической модернизации) и «беззаконные». Первые на равных участвуют в выработке законов международного общежития, вторые могут претендовать на довольно широкую толерантность, третьи имеют все права на международную помощь, а с четвертыми можно только бороться — вплоть до вооруженного вмешательства. Логика монолитной модерности, оборачивающаяся утратой суверенитета стран, не соответствующих либерально-демократическим нормам, здесь вполне очевидна (см. Rawls 1999).

В-третьих, важная черта монолитной модерности заключается в том, что можно назвать ее «финальностью», завершенностью. Под финальностью мы здесь понимаем ориентированность на некоторый законченный образ будущего, достижение которого останавливает дальнейший прогресс. Так или иначе финальными были все великие метанарративы современности — Просвещение, коммунизм, либерализм и пр. Все они подразумевали движение к «царству разума» или «царству свободы», достижение которых означало остановку дальнейшего развития или же переход его в какие-то качественно иные формы. Монолитная модерность в совершенном соответствии с этой логикой на определенном этапе подразумевает не только конец истории, но и завершение модернизации.

Наконец, финальность монолитной модерности выражается в некоем наборе институтов, а модернизация видится в их усовершенствовании. Эта «тяжелая» модерность, по выражению Зигмунда Баумана, ориентирована на «железо», а не на «софт» (Bauman 2000: 200). По описанию П. Вагнера, «модерность как набор институтов» представляет собой концептуальный взгляд на модерность «как социальную конфигурацию, состоящую из наборов функционально различных институтов» (Wagner 2008: 8), в которой эти «институты... видятся воплощением обещания свободы и разума» (Ibid: 11). Иными словами, жить в модерности, в таком понимании, означает жить в обществе, организованном с помощью институтов модерности.

Монолитный образ модерности в последнее время, однако, здорово пошатнулся. Так, современные общества отказались от финальности в пользу «ненаправленного» движения, подвижности и текучести, откуда и родился образ ориентированной на «софт» «текучей модерности» Баумана, который считает ее новой эрой современности. Поскольку «задача конструирования нового и лучшего порядка общества для того, чтобы заменить собой порядок старый и дефектный — в настоящее время не стоит на повестке дня...» (Bauman 2000: 5), модернизация не может более пониматься как усовершенствование данных институтов в заранее заданном направлении. Скорее, речь идет об изменении человеческого опыта, на основании которого общество дает ответ на вопросы современности, т. е. — о «модерности как опыте и интерпретации» (Wagner 2008). Модерность — не только «незавершенный» (Habermas 1985), но и «незавершаемый», вечно открытый проект.

Опыт же неизбежно относителен, субъективен, а значит — у каждого народа и каждой страны — свой, вполне уникальный. При признании всей значимости принципиально важных событий европейской истории вроде Великой Французской Революции, отметивших собой рождение политики Нового Времени, здесь нет места евроцентризму. Но, в таком случае, «не существует уникального ответа модерности» на вопросы, требующие интерпретации, как не может быть и одного специфически современного набора общественных институтов (Wagner 2008: 2–3). Иными словами, речь должна идти не об одной, уникальной, но о многих, плюральных модерностях. Это, конечно, подразумевает, что «модерность и вестернизация не идентичны; что западные модели модерности не являются единственно “аутентичными”, хотя и имеют историческое старшинство, продолжая быть референтной точкой для других» (Eisenstadt 2000: 2–3). Все эти новые теории, безусловно, кроме всего прочего вдохновлены и быстрым экономическим ростом стран, никак не укладывающихся в традиционную модель монолитной модерности, — и прежде всего стран БРИК.

Однако, несмотря на этот новый тренд исследований модерности, несмотря на развитие разного рода постколониальных исследований и т. п. и даже несмотря на то, что Китай, например, как-то очень быстро превратился во вторую по величине экономику мира, образ монолитной модерности (и связанной с нею модернизации) продолжает определять довольно многое в современном политическом дискурсе. Все дело, как нам представляется, — в удивительной устойчивости этого образа, спаянного воедино различными поддерживающими друг друга нарративами. Дело в самой логике метонимического отождествления, затушевывающей разрывы и противоречия. Дело, наконец, в циничном удобстве такого образа для управления различиями, и особенно в области международной.

Монолитная модерность может быть преодолена как естественным ходом вещей, так и напряженной интеллектуальной работой интерпретации, выискивающей тайные противоречия метонимического отождествления. Некоторые, кстати, лежат на поверхности. Например, истории развития индивидуальной автономии (права индивида) и автономии коллективной (демократия или групповые права) вовсе не беспроблемно сочетаемы друг с другом. Вспомним, например, Токвилля или Милля, выступавших против «тирании большинства» современных демократий в защиту суверенитета индивида и незаблестимости его индивидуальных прав (для Милля демократия может стать тираном куда хуже индивидуального монарха!). С другой стороны, можно привести точку зрения Майкла Уолцера, опасавшегося неоправданного расширения списка индивидуальных прав, ограничивающих собой коллективную автономию демократии (Walzer 1981). Можно указать на недавнее мнение одного из «отцов» теории секуляризации о том, что вовсе не религиозная Америка, но именно секулярная Европа представляет собой исключение из более или менее общего правила (Berger, Davie, Fokas 2008). Можно, наконец, обратить внимание на имеющуюся явную связь однополярной системы международных отношений, явно находящейся сегодня в состоянии кризиса, с концепцией монолитной модерности и однонаправленной модернизации (см., напр., Хомяков 2009).

Все это разрывает изнутри монолитную модерность, открывая пространство для ее интерпретации как всегда разной, всегда специфической *конstellation* весьма различных практик и дискурсов. Для этого, однако, абсолютно необходима более или менее систематическая *критическая теория* монолитной модерности. И лишь соединение интеллектуального и практического ее преодоления может удержать будущее открытым.

Литература

- Капустин Б. Революция и Современность // Критика политической философии. Избранные эссе. М.: Издат. дом «Территория будущего», 2010. С. 129–148.
- Райс К. Полносвободия и справедливости. Многополярность как теория соперничества // Россия в глобальной политике. 2003. № 3.
- Хомяков М.Б. Модерность: путь к открытости будущего // Журнал социологии и социальной антропологии. 2009. Т. XII. № 2. С. 58–83.
- Barry B. Culture and Equality: an Egalitarian Critique of Multiculturalism. Polity Press, 2001.
- Bauman Z. Liquid Modernity. Polity Press, 2000.
- Berger P., Davie C., Fokas E. Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations. Ashgate Publishing, 2008.
- Brown W. Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2006.
- Castoriadis C. Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III. Paris: Seuil, 1990.
- Eisenstadt S.N. Multiple Modernities // Daedalus. 2000. Winter. Pp. 1–29.
- Foucault M. Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines. Paris: Gallimard, 1966.
- Habermas J. Modernity — An Incomplete Project // Foster H. Postmodern Culture. London: Pluto Press, 1985. Pp. 3–15.
- Israel J. Enlightenment contested: philosophy, modernity, and the emancipation of man, 1670–1752. Oxford; New York: Oxford University Press, 2006.
- Koselleck R. 'Geschichte', 'Fortschritt' // Koselleck R., Brunner O., Conze W. (eds.) Geschichtliche Grundbegriffe. Stuttgart, Klett-Cotta, 1972. Vol. 1.
- Levi M.J. Some Social Obstacles to Capital Formation in Underdeveloped Areas // Capital Formation and Economic Growth / Ed. by M. Abramovitz. Princeton (NJ): National Bureau of Economic Research, 1955.
- Mill J.S. On Liberty. New Haven, CT, USA: Yale University Press, 2003.
- Okin S.M. Is Multiculturalism Bad for Women? / Ed. by J. Cohen, M. Howard and M. Nissbaum. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Rawls J. The Law of Peoples with the idea of public reason revisited. Harvard University Press, 1999.
- Shklar J.N. The Liberalism of Fear // Political Thought and Political Thinkers. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- Stackhouse J.G. Religious Diversity, Secularization, and Postmodernity // The Oxford Handbook of Religious Diversity / Ed. by Chad V. Meister. Oxford University Press, 2011. Pp. 239–249.
- Taylor C. Modern Social Imaginaries. Durham and London: Duke University Press, 2004.
- Wagner P. A Sociology of Modernity. Liberty and Discipline. London: Routledge, 1994.

Wagner P. Theorizing Modernity. Inescapability and Attainability in Social Theory. London: Sage, 2001a.

Wagner P. Modernity: History of the Concept // International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences / Ed. by N.J. Smelser and P.B. Baultes. Amsterdam, Paris et al.: Elsevier, 2001b.

Wagner P. Imperial Modernism and European World-Making // Varieties of World-Making. Beyond Globalization / Ed. by N. Karagiannis, P. Wagner. Liverpool University Press, 2007. Pp. 247–265.

Wagner P. Modernity as Experience and Interpretation. A New Sociology of Modernity. Cambridge: Polity Press, 2008.

Walzer M. Philosophy and Democracy // Political Theory. 1981. Vol. 9. No. 3. August.