

*В.Н. ФУРС*

## **«КРИТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ ПОЗДНЕГО МОДЕРНА» ЭНТОНИ ГИДДЕНСА**

Если задача интеллектуалов состоит в том, чтобы понимать, что происходит и объяснять это другим, следует признать, что выполнение данной задачи стало проблематичным. Это обстоятельство обусловлено в первую очередь высоким темпом изменений, вызывающим «шок столкновения с настоящим»: новые реалии, инородные привычкам мысли и действия, пробивают бреши в смысловой непрерывности жизненного мира, который тем самым становится в своей непосредственности все более необычным. Главное состоит не в том, что социологическая теория уже не успевает ассимилировать новые явления, а в том, что трансформации социальной жизни делают неактуальными проверенные временем теоретические модели: последние реконструируют социальную реальность, которой больше нет.

За последние три десятилетия в западной теоретической социологии создан ряд оригинальных, хорошо развитых концепций. Эта активизация теоретического поиска в социологии была составной частью нового всплеска «большой теории», приведшего к глубоким трансформациям социально-гуманитарного знания [1]. Стимулом теоретической работы явились как раз кардинальные изменения жизненного мира, в которых западные общества были первопроходцами.

Глубокая перестройка концептуальных оснований в западной социологии может быть понята как реакция на «декомпозицию идеи общества» [2]. Доминирующая ориентация в социологической традиции основывалась на убеждении в том, что конечным предметом социальной теории является «общество», которое мыслилось как квазисубъект, обладающий специфической самодостаточностью: подразумевалось, что социальная жизнь может и должна рассматриваться по существу во внутренней перспективе «общественного организма». Утрата «сильным» понятием общества самоочевидного характера, вызванная деконвенционализацией социальной жизни после распада «организованного модерна» на рубеже 60–70-х годов XX века, привела к глубокому кризису репрезентации в социальной теории. Предельно остро встали вопросы о том, что, собственно, представляет собой реальность, изучаемая социологией, и возможно ли вообще ее теоретическое описание.

Если в 70-е годы поиски новых путей в социальной теории осознавались прежде всего как попытки преодоления дилеммы объективизма и субъективизма, то в 80-х годах полемика об основаниях социологии стала центрироваться вопросом о постмодерне и включилась в общекультурный контекст

---

**Фурс Владимир Николаевич** — кандидат философских наук, доцент факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета. Адрес: Беларусь 220004 Минск, ул. Короля 14, – 4. Телефон: +00375 172 204357. Факс: +00375 172 227922. Электронная почта: vladimir\_fours@rambler.ru

Статья выполнена при поддержке Института «Открытое общество».

дискуссий на данную тему. Это было вызвано, прежде всего, более глубоким осмыслением проблемной ситуации внутри самой социальной теории. Благодаря осознанию предпосылочного характера идеи модерна для социальной теории, представляющей собой по существу теорию обществ современного типа, стало ясно, что «сильное» понятие общества возникает именно в исторической перспективе перехода от «механической» к «органической» солидарности, от *Gemeinschaft* к *Gesellschaft*, от отношений личной зависимости к отношениям вещной зависимости и т. п., то есть генерируется концепцией модерна. Отсюда следовала необходимость критического переосмысления феномена модерна для такой перестройки концептуальных оснований социологии, которая позволила бы теоретикам воссоздать исчезнувшую реальность. Именно эта задача стала почвой для принципиальной дивергенции современной социологии, в которой оформились две полемически противостоящие друг другу стратегии теоретического поиска. Постмодернистская стратегия (представленная Ж. Бодрийяром, З. Бауманом, М. Маффесоли и др.) основана на отождествлении декомпозиции идеи общества с «исчезновением социального» вообще и вытекающем отсюда тезисе о «завершении модерна», в исторической перспективе которого только и возникает само понятие социального [5]. Социальная теория, в которой объяснительные модели более неуместны, принимает в рамках данной стратегии форму «спекулятивного эмпиризма» [6] или интерпретации, уже не берущей на себя «законодательных» функций, а опосредующей взаимодействие автономных локальных традиций, своеобразие которых не сводимо ни к какому общему знаменателю [7]. Вторая линия — назовем ее «неомодернистской» (Ю. Хабермас, Э. Гидденс, А. Турэн и др.) — представляет собой попытку такого кардинального переосмысления феномена модерна, которое позволяет определить наличное состояние дел не как постмодерн, а как продолжение и радикализацию модерна и, тем самым, задает новый горизонт для построения общей теории социальной жизни уже вне рамок «сильного» понятия общества [8, 9, 10].

Если «постмодерн» был ключевым понятием, содержащим радикальную диагностику времени и поэтому центрировавшим дискуссии по основным вопросам социогуманитарного знания в 80-е годы, то в 90-е годы на подобный статус по праву претендует «глобализация». Этот расхожий термин используется для обозначения различных и не всегда непосредственно связанных между собой явлений: сверхбыстрого развития электронной коммерции, скоординированности финансовых рынков, развития наднациональных организаций, глобального трансфера вкусов, а то и просто утверждения глобального доминирования США, ставших после краха Советского Союза единственной сверхдержавой. Речь идет о комплексе процессов, представляющем первостепенный теоретический интерес. Этот феномен, требуя глубокого пересмотра целого ряда представлений о социальной жизни, казавшихся самоочевидными, бросает серьезный вызов современной социальной теории [11]. Осмысление феномена глобализации также привело к дивергенции в социологии: одна версия, представленная, прежде всего, Гидденсом, изображает глобализацию, переживаемую в настоящее время, лишь как более интенсивную реализацию тех тенденций, которые были уже изначально

заложены в самой природе модерна. Глобализация, таким образом, предстает как сегодняшняя фаза развертывания единого и универсального «проекта модерна» [9, р. 63–78.]. В рамках альтернативной версии, предложенной Р. Робертсоном [12], выдвигается тезис о формировании глобалистского измерения человеческого сознания, позволяющего рассматривать социальные процессы в глобальной системе координат и радикально меняющего образ модерна. По Р. Робертсону, не глобализация представляет собой одно из «следствий модерна», а само возникновение современных обществ может быть правильно понято лишь на основе идеи глобального характера социальной жизни, уходящего своими корнями во времена, далеко предшествующие модерну. Иными словами, возникновение модерна на Западе должно рассматриваться, в первую очередь, не как продукт внутренней истории самого Запада (так или иначе трактуемого перехода от «общности» к «обществу»), а как результат взаимодействия (военно-политического, колонизаторского, торгово-технологического, культурно-религиозного и т. п.) Запада с остальным миром. Развертывание этого подхода к проблеме глобализации приводит к идее «глобальных модерностей» (global modernities), то есть принципиальной множественности проектов модернизации социальной жизни, возможно, существенно отличающихся от западного образца. Тогда образ единого и универсального модерна, развертывание которого определяется лишь его внутренней логикой, предстает как этноцентрическая по своему характеру идеологическая видимость, навязываемая фактическим доминированием Запада и легализуемая социальными науками. Глобализация же возвещает завершение символической монополии западного модерна. Переключка с постмодернистской теорией не случайна: последняя может реинтерпретироваться в глобальной системе координат как радикальная постановка под вопрос фундаментальных ценностей западной культурной традиции, осуществленная в замкнутых горизонтах самой этой традиции [13, р. 12.].

Распад «организованного модерна», постмодерн и глобализация — так можно предельно схематично обозначить основные вызовы быстро меняющегося мира, на которые западная социальная теория отвечала перестройкой категориальных структур, пересмотром собственных предпосылок, переопределением статуса и задач теоретического знания. В данной статье мы рассмотрим одну из версий теоретического описания современного социального мира, предложенную Э. Гидденсом. В работах 70–80-х годов [14, 15, 16, 17] он развил оригинальную концепцию, названную им «теорией структурирования». Ее пафос состоял в «снятии» дилеммы структурного функционализма и «понимающей социологии» и построении систематической социальной теории на новых основаниях. В работах конца 80–90-х годов, в значительной мере представляющих собой полемическую реакцию на постмодернистскую диагностику времени, Э. Гидденс использует понятийный аппарат теории структурирования для переосмысления модерна [18, 19, 20, 21, 22]. Он исходит из убеждения, что «переосмысление природы модерна должно быть тесно взаимосвязано с пересмотром фундаментальных предпосылок социологического анализа» [19, р. 1]; современное состояние западных обществ определяется им не как «постмодерн», а как «поздний (также: высокий или радикализированный) модерн», одной из основных характери-

стик которого является глобализация социальной жизни. Таким образом, в концепции Гидденса интегрируются ключевые темы современных социально-теоретических дискуссий. В основу своего образа модерна Гидденс положил идею высокого динамизма социальной жизни, в связи с чем его концепция может служить образцовым примером социально-научной теории быстро меняющегося мира.

Осуществленное Гидденсом переосмысление модерна направляла теория структурирования, которая хронологически предшествовала концепции «позднего модерна» в качестве общетеоретического горизонта. Преодолевая рамки «сильного» понятия общества, Гидденс утверждает аналитическую первичность «социальных практик» относительно общественных систем: социальная жизнь должна концептуализироваться по своему существу как сплетение повседневных практик. На элементарном уровне она представляет собой непрерывность существования индивидуумов в конкретных контекстах. Большая часть жизнедеятельности людей состоит из привычных действий, рутинный характер которых позволяет объяснить практическую природу социальных структур. Упорядоченность практик является имманентной: она порождается не включенностью человеческого действия в макросоциальный порядок, а его рутинизацией в среде повседневности благодаря схемам практического сознания и наличному распределению ресурсов. Таким образом, Гидденс принципиально отказывается от идеи предположенного макросоциального институционального порядка и пытается теоретически реконструировать производство и воспроизводство множественных порядков социальными практиками в среде повседневности. Упорядоченные практики конституируют социальные системы и, в частности, общества, которые утрачивают у Гидденса свой фундаментальный характер и уподобляются барельефам, выступающим над бесконечно сложным сплетением практик. По Гидденсу, социальные системы представляют собой общества или социальные тотальности, если они удовлетворяют следующим критериям: а) ассоциация социальной системы с определенной «территорией обитания»; б) наличие легитимированных прерогатив относительно занимаемого пространства (особенно на использование материальной окружающей среды для получения еды, питья и крова); в) институциональная кластеризация практик среди участников в социальной системе; г) общее сознание (как дискурсивное, так и непосредственно практическое) принадлежности к инклюзивному сообществу с определенной идентичностью [16, р. 45, 46].

Стремясь очистить социальную теорию от организмических интуиций, Гидденс отказывается от понятия общественной дифференциации, которое в социологической традиции имело фундаментальное значение как для анализа современных обществ, так и для реконструкции социально-исторического развития, представлявшегося как эволюция от «примитивных» к «развитым» (то есть дифференцированным) обществам. Именно концепция общественной дифференциации была одним из конститутивных элементов «сильного» понятия общества: благодаря ей «общество» в дескриптивном плане оказывалось абсолютной системой отсчета, отнесение к которой позволяло идентифицировать любой социальный феномен. Достигалось это при помощи понятий, представляющих собой производные «общества»: «подсистема», «уровень», «слой», «класс», «субкультура» и т. п. Определить действительное

социальное содержание того или иного явления значило определить его координаты в дифференцированной общественной системе. Далее, воспроизводство общественного целого выступало в качестве основополагающего объяснительного принципа: определение функциональной нагрузки того или иного элемента в рамках общественной системы являлось способом объяснения как его существования, так и динамики; само же общество при этом понималось как *causa sui*. Гидденс предлагает в качестве замены понятия общественной дифференциации понятие пространственно-временной дистанциации (*distanciation*), введение которого, по его мнению, предполагает существенное расхождение с социологической традицией. Обычно время и пространство рассматривались в социальном анализе как «вместилища», в которых функционирует общественная система. Временные и пространственные характеристики социальной жизни не только не включались в теоретическое изображение общества, но и разделялись, относясь к областям дисциплинарной компетенции, соответственно, истории и географии. «Не существует никаких универсальных социологических законов, независимых от времени и места, — замечает Гидденс, — все социологические генерализации правомерны в пределах определенных исторических контекстов» [16, р. 166]. Понятие пространственно-временной дистанциации позволяет по-новому концептуализировать феномен институциональных порядков: любая социальная система «растягивается» (*stretches*) в пространстве и времени, определенным образом связывая удаленных участников интеракции, и проблема порядка в социальной теории состоит в том, как социальные системы осваивают время и пространство. Отсюда следует, что общества различаются не степенью дифференциации, а формой и масштабом пространственно-временной дистанциации.

Таким образом, в рамках «теории структурирования» Гидденс предлагает понятийный инструментарий, порывающий с «идеей общества» и, тем не менее, позволяющий построить теоретический образ социальной жизни. В соответствии с этим образом социальная материя образована сложным сплетением повседневных практик, размещенных в пространстве и времени и генерирующих множественность социальных систем, анализ которых ведется в терминах пространственно-временной дистанциации. Лейтмотивом «теории структурирования» является идея имманентности институциональных порядков повседневным практикам, закрепленная в постулате «дуальности структуры», в соответствии с которым структуры являются как объективированным продуктом социальных практик, так и медиумом, организующим повседневную жизнь людей. Это значит, что социальный анализ, начинающийся как вполне объективный анализ институциональных форм, должен вести к реконструкции определяемых ими особенностей непосредственного опыта людей, который в результате предстает как неразрывное единство объективного и субъективного аспектов.

Однако вся проделанная Гидденсом теоретическая работа оказалась поставленной под вопрос постмодернистскими концепциями, в соответствии с которыми универсальные теории социальной жизни, являвшиеся одним из проявлений отличавшей современный разум «тоталитарности», как таковые вообще становятся анахронизмом в постмодерные времена, вызывающие к жизни уже иные формы репрезентации. Соответственно, для того чтобы от-

стоять свое право на теоретическое существование, Гидденсу потребовалось так модифицировать образ модерна, чтобы в него можно было вписать и те феномены, которые послужили почвой для постмодернистской диагностики времени. В этом смысле концепция «позднего модерна» представляет собой форму дальнейшего развития и одновременно средство самообоснования «теории структурирования». Солидаризируясь с Хабермасом и Турэнном, Гидденс считает постмодернистскую критику по существу некорректной, поскольку ее представители находятся во власти тех же унаследованных от Просвещения предрассудков, что и прежние модернисты. Отсюда следует, что основные постмодернистские констатации представляют собой лишь превратное выражение нового образа модерна, корректное построение которого требует пересмотра ряда идейных иллюзий Просвещения при сохранении его рационалистического духа.

В частности, заявляемый постмодернистами антифундаментализм в эпистемологии лишь помогает правильнее понять суть рефлексивности, внутренне присущей модерну с самого начала и до настоящего времени. Отождествление роста знания о социальных процессах с ростом контроля над ними было одним из основных элементов того наследия провиденциализма, от которого еще не избавилось наивное Просвещение. Рефлексивность, отличающая модерный тип социальной жизни, в действительности заключается в том, что социальные практики постоянно критически оцениваются и трансформируются в свете нового знания, выступающего в самых разных формах (включая социологическое знание). Но выставить, исходя из этого, пугало «тоталитарного разума» нет никаких оснований, поскольку, во-первых, рефлексивность релятивизирует любое наличное знание как принципиально открытое для пересмотра: «Модерная рефлексивность в действительности подрывает разум по крайней мере там, где разум понимается как получение достоверного знания. (...) Мы живем в мире, организованном рефлексивно применяемым знанием, но, в то же время, мы не можем быть абсолютно уверены ни в каком элементе наличного знания» [18, р. 39]. Во-вторых, безостановочный рефлексивный пересмотр наличных практик задает высокий темп социальных изменений с непреднамеренными последствиями, так что рост рефлексивности социальной жизни вовсе не означает роста ее подконтрольности: увеличение знания о социальном мире парадоксальным образом оборачивается уменьшением его предсказуемости.

Далее, наряду с развенчанием фундаментализма в эпистемологии постмодернистская теория провозглашает наступление «конца Истории». Однако этот тезис является лишь превратно выраженной констатацией изжитости телеологической модели истории, восходящей к христианскому историзму и нашедшей свое деистическое воплощение в просветительской идее грядущего «царства разума» как конечного результата всемирно-исторического прогресса человеческого рода.

Критическое переосмысление модерна предполагает профанирующее «снижение» идеи прогресса, закономерно ведущего к так или иначе трактуемому «светлому будущему», до идеи непрерывного изменения: историчность, характерная для модерна типа социальной жизни, обращает людей к будущему, которое понимается как принципиально открытое и непредопределенное.

Наконец, постмодернистская теория, констатируя растворение человеческой личности фрагментирующим характером сегодняшнего социального опыта, провозглашает «смерть субъекта». Однако данный тезис представляет собой лишь искаженное осознание того, что личностная идентичность не является естественной данностью, а имеет социальную конституцию. При этом не следует рассматривать личность лишь как точку пересечения внешних социальных воздействий и забывать о том, что процессы массового рефлексивного формирования людьми собственной идентичности стали возможны именно благодаря модерну. Таким образом, резюмирует Гидденс, разрыв с рядом иллюзий наивного Просвещения, превратным выражением которого была постмодернистская теория, вполне может восприниматься как дальнейшее самопрояснение современной мысли. А это обстоятельство позволяет утверждать, что мы не только не вышли за пределы модерна, но, напротив, являемся свидетелями радикализации его принципов. Развернутой демонстрацией данного тезиса и является концепция модерна, развитая Гидденсом.

Действуя в горизонте теории структурирования, Гидденс осуществляет, прежде всего, институциональный анализ модерна в терминах пространственно-временной дистанциации; тем самым он осознанно помещает себя в методологическую оппозицию к постмодернистской теории, которой присущ культуралистский уклон [18, р. 1]. Принципиальной чертой предложенного Гидденсом концептуального образа является институциональная многомерность модерна: последний характеризуется четырьмя взаимосвязанными, но не сводимыми друг к другу «институциональными осями». Первая — это индустриализм, который определяется Гидденсом как система социальных отношений, основанных на широкомасштабном использовании материальной силы и машинерии в производственных процессах. Вторым институциональным измерением модерна является капитализм, то есть система производства товаров, основанная на конкурентных рынках продукции и на коммодификации рабочей силы. Третью ось образуют институты надзора (*surveillance*), являющегося основой существенного роста организационной власти, отличающей современный тип социальной жизни. Выделение этого аспекта вызвано тем, что некоторые существенные характеристики современного государства должны объясняться независимо от природы капитализма и индустриализма. В частности, его административную систему следует рассматривать именно в терминах контроля над населением, осуществляемого на основе сбора и использования информации. Наконец, четвертое институциональное измерение охватывает формы монопольного контроля современного государства над средствами насилия в пределах своих четко определенных территориальных границ.

Идея институциональной многомерности модерна представляет собой еще одну попытку Гидденса деконструировать «сильное» понятие общества как «анонимную предпосылку» прежней социальной теории. Социология, отмечает он, традиционно определялась как изучение человеческих обществ, при этом «общество» всегда понималось по образцу нации-государства (*nation-state*) — специфического образования, которое характерно только для эпохи модерна и природа которого обычно оставалась вне рассмотрения [18, р. 13]. Следуя Гидденсу, можно сказать, что в результате такой молчаливой

подстановки институциональный анализ современного типа социальной жизни вписывался в узкие рамки понятий капиталистического или индустриального общества, ущербность которых состоит, во-первых, в том, что реалии нации-государства, стоящие за мнимой самопонятностью идеи общества, никак не сводятся к капитализму или индустриализму, а во-вторых, в том, что эти понятия порождали фиктивные образы «докапиталистических» или «доиндустриальных» обществ. Проводимая Гидденсом идея принципиальной многомерности современных институтов демонстрирует сложную природу нации-государства, представляющего собой продукт случайной констелляции множества исторических процессов и обстоятельств, и тем самым открывает возможность высвобождения концепции модерна из прокрустова ложа «сильного» понятия общества.

Гидденс подчеркивает, что самой очевидной отличительной характеристикой современного типа социальной жизни является ее динамизм, беспрецедентный как по темпу изменений, так и по их масштабу и глубине: современный мир воистину является миром с «отказавшими тормозами». Исключительно динамичный характер современной жизни объясняется Гидденсом следующими тремя взаимосвязанными факторами. Первым из них является «разделение времени и пространства» (separation of time and space). Известно, что и в предшествующих социальных системах существовали развитые системы исчисления времени и стандартизированной маркировки пространства, однако при этом время и пространство оставались существенно связанными посредством того или иного «локуса» действия: пространственно-временные характеристики действия были здесь органически связаны с самой конкретной «субстанцией» социальных практик. Отличающее современное разделение пространства и времени предполагает прежде всего образование измерения «пустого» времени, эмблемой которого являются механические часы. «Опустошение времени» является условием и предпосылкой «опустошения пространства»: темпоральная координация социальных практик является основой контроля над пространством. Социальное утверждение пустого пространства интерпретируется Гидденсом в терминах отделения социальных отношений от «локуса» благодаря развитию связей с «отсутствующими» другими. В условиях модерна «локусы» все в большей мере становятся фантазмагорическими: они пронизываются и формируются социальными влияниями большого масштаба, их «видимая форма» скрывает дистанцированные отношения, определяющие их действительное социальное содержание [18, р. 18-19]. Опустошение времени и пространства — не линейный, а диалектический процесс, включающий рекомбинацию пространства и времени, которая позволяет координировать социальную деятельность вне привязок к локальным контекстам действия. Современная социальная организация предполагает точную координацию действий многих людей, значительно удаленных друг от друга в пространстве и времени; при этом временные и пространственные характеристики действия существенно связаны, но уже не через посредство места.

Процесс опустошения пространства и времени имеет решающее значение для второго ключевого фактора современного динамизма — «открепления» (disembedding) социальных институтов, означающего «отрыв» («lifting out») социальных отношений от локальных контекстов и их реструктурирование

на сколь угодно больших отрезках пространства и времени [19, p. 17-18]. Именно подобный отрыв вызывает беспрецедентное ускорение пространственно-временной дистанциации в эпоху модерна. Гидденс выделяет два основных механизма «открепления»: «символические значки» (symbolic tokens) и экспертные системы, представляющие собой две основные разновидности «абстрактных систем». «Символические значки» являются средствами обмена, обладающими стандартной ценностью и благодаря этому способные циркулировать в неопределенно большом множестве практических контекстов. Прежде всего, это деньги, заключающие в скобки время (поскольку они являются средством кредита) и пространство (поскольку их стандартизированная ценность позволяет осуществлять трансакции между множеством индивидуумов, которые, вполне возможно, лицом к лицу вообще никогда не встретятся). Экспертные системы заключают в скобки время и пространство посредством специализированного знания, обладающего значимостью независимо от личности пользователя. В условиях модерна абстрактные системы, проникающие во все аспекты социальной жизни, получают универсальное развитие.

Наконец, третьим фактором, определяющим беспрецедентный динамизм модерна, является специфичная для него рефлексивность. В широком смысле слова рефлексивность представляет собой универсальное свойство человеческого поведения: человек рутинным образом «в курсе» того, что он делает, и постоянный «рефлексивный мониторинг поведения» является интегральным моментом любого человеческого действия. С началом модерна рефлексивность получает особый характер: рефлексивность современной социальной жизни состоит, по Гидденсу, в том, что социальные практики постоянно критически оцениваются и трансформируются в свете поступающей о них информации. Во всех типах социальных систем практики изменяются в свете новых знаний, однако только в эпоху модерна пересмотр практических конвенций осуществляется столь радикально, что прилагается в принципе ко всем аспектам человеческой жизни. Когда говорят, что модерн характеризуется стремлением к новизне, то это, по Гидденсу, не вполне корректно: то, что действительно специфично для модерна, — это презумпция всеобъемлющей рефлексивности [18, p. 38-39].

Принципиальная установка Гидденса, заявленная уже в теории структурирования, состоит в том, что социальное исследование, которое начинается как институциональный анализ, завершается как теоретическое изображение повседневного социального опыта людей, имманентная упорядоченность которого воплощена в институциональных формах. Соответственно, анализ институциональных параметров модерна открывает дорогу реконструкции экзистенциальных характеристик современного социального опыта, зафиксированных в структурах практического сознания. Практическое сознание, вплетенное в рутины повседневности, в когнитивном и эмоциональном планах является основным генератором того чувства онтологической безопасности (ontological security), которое обычно испытывается людьми и антонимом которого является экзистенциальный ужас, рождаемый столкновением с хаосом (Angst в смысле Кьеркегора и Хайдеггера). Обладать чувством онтологической безопасности означает, указывает Гидденс, располагать на уровне непосредственного практического сознания «ответами» на основные эк-

зистенциальные вопросы, неизбежно встающие перед каждым человеческим существом: о конечности человеческой жизни, о сосуществовании с другими, об обеспечении непрерывности личностной идентичности и др. [19, p. 47–55]. Ядром этого чувства безопасности является «базисное доверие» (basic trust), обычно формирующееся у ребенка на основе отношений с воспитывающими его взрослыми: взаимность с воспитателями образует исходную бессознательную социальность, ту первичную связь, из которой впоследствии вырастают сложные эмоционально-когнитивные ориентации индивида в отношении других людей, вещного мира и самого себя [19, p. 38–39]<sup>1</sup>. В дальнейшем переживание онтологической безопасности формируется и поддерживается механизмами рутинизации человеческого поведения в среде повседневности, благодаря чему индивиды от одной ситуации к другой несут на себе своеобразный «защитный кокон», который обеспечивает чувство «неуязвимости», блокирующее негативные возможности в пользу позиции надежды. Иными словами, чувство онтологической безопасности рождает уверенность в том, что на улице первый встречный не пырнет вас ножом, что водитель затормозит перед переходящим улицу пешеходом, что в проблемной ситуации в итоге все устроится благоприятным образом, хотя обратное в этих и всех других подобных случаях никоим образом не исключено.

Таким образом, присущий модерну исключительный динамизм социальной жизни кардинальным образом дестабилизирует и существенно трансформирует чувство онтологической безопасности: рутинизация человеческой практики здесь уже не обеспечивается в полной мере механизмами традиции, а опосредуется все возрастающей рефлексивностью. В современном мировосприятии порядок человеческих действий освобождается от связи с религиозными космологиями, прихотливая игра случая заменяет божественное предопределение. В этом смысле Макиавелли может рассматриваться не только как основоположник современной политической философии, но и как образцовый выразитель самоощущения современного человека, живущего в случайном мире. Опираясь на концепцию Ульриха Бека, Гидденс определяет современный тип социальной жизни как «общество риска» [25]. Хотя Гидденс и говорит о том, что модерн лишь изменил «профиль риска», в соответствии с духом и буквой его концепции риск как ключевая характеристика социальной жизни людей является специфически современным феноменом: понятие риска в практическом сознании людей приходит на смену понятию судьбы. Принимать риск как таковой означает признавать, что ни один аспект нашей деятельности не следует безусловно предустановленной линии, а все определяется сочетанием случайных событий. Современный тип социальной жизни существенно характеризуется «созданной неопределенностью» (manufactured uncertainty) — такой, которая вытекает не из стихийности природных процессов, а из социализации природной среды и значительного возрастания трансформативного потенциала человеческого действия. Понятие риска относится не только к плану индивидуального действия: в эпоху модерна образуются обширные «среды риска» (risk environments),

<sup>1</sup> В данном случае Гидденс опирается на концепции, предложенные Эриксоном и Винникотом [23, 24].

охватывающие большие массы людей, а некоторые из них — все человечество (например, связанные с возможностью экологической катастрофы или ядерной войны). «Понятие риска становится центральным в обществе, которое порывает с прошлым, с традиционными образами действия и которое открывается проблематичному будущему» [18, p. 111].

Феномен риска подрывает онтологическую безопасность, характерную для традиционных форм социальной жизни: тот, кто действует в ситуации неопределенности, подвергает себя опасности, состоящей в угрозе желаемым последствиям. Вместе с тем, риск и опасность — не синонимы, неопределенные горизонты ситуации риска содержат определенное сочетание опасностей и шансов (Гидденс подчеркивает модерную природу идеи «шанса», связанной с пониманием будущего как принципиально непредопределенного). Поэтому жить в обществе риска означает практиковать калькулятивную позицию относительно открытых возможностей действия, как позитивных, так и негативных, с которыми люди рутинно сталкиваются в своей жизни [19, p. 28].

Вместе с тем, деятельность практического сознания, направляющая социальное поведение людей, в современном мире не может быть сведена к рациональной калькуляции: его фундаментальная установка определяется Гидденсом как позиция доверия (trust). Доверие представляет собой преимущественно современный феномен: оно связано с отсутствием во времени и пространстве, недостатком информации, непредопределенностью последствий. Доверием облакаются не только личности, но и «абстрактные системы» (будь то экспертное знание, представляющее собой «темный лес» для профанов, или финансовая система). «Доверие, — формулирует Гидденс, — может быть определено как уверенность в надежности некоторой личности или системы относительно данного комплекса последствий или событий, где эта уверенность выражает веру в честность или любовь другого лица или в правильность абстрактных принципов (технического знания)» [18, p. 34]. Доверие опосредуется исчислением опасностей и шансов, однако рациональный расчет не устраняет фундаментальную неопределенность, характеризующую жизнь в «средах риска», поэтому всякое доверие неизбежно является до некоторой степени «слепой верой». Рациональный расчет, опирающийся на знание, определяет «приемлемый риск», однако само рисковое действие направляется решимостью, основанной на авансированном доверии. Таким образом, доверие выступает в концепции Гидденса как интегральная установка практического сознания, организующая и направляющая действия людей в «обществе риска»; механизмы доверия становятся основным средством формирования чувства онтологической безопасности в эпоху модерна. «Мы можем определить «безопасность» как такую ситуацию, в которой определенный комплекс опасностей нейтрализован или минимизирован. Опыт безопасности обычно опирается на баланс доверия и приемлемого риска», — пишет Гидденс [18, p. 35–36].

Понятийный аппарат, разработанный Гидденсом для описания особенностей социальных практик современного типа, служит деконструкции еще одного (наряду с «сильным» понятием общества) концептуального фантома — образа рационального индивида как модельного действующего лица современной социальной жизни. Этот образ, нашедший свое концентрированное

выражение в веберовском понятии «целерационального действия»<sup>2</sup>, был конститутивным элементом того «наивного Просвещения», которое дезавуируется постмодернистской теорией и на смену которому должна прийти рефлексивная концепция модерна. Продолжая ход мысли Гидденса, можно сказать, что образ рационального индивида стал «анонимной предпосылкой» прежней социальной теории как раз потому, что она не тематизировала среду повседневных практик: именно социально-теоретическое обращение к последним позволило показать, что под поверхностным контуром целерационального действия простирается толща экзистенциального опыта социального взаимодействия, а рациональный расчет всегда осуществляется в до-рефлексивном контексте практического сознания. О радикальности переосмысления модерна, осуществленного Гидденсом, свидетельствует то, что «концептуальным персонажем», задающим современный тип личности, у Гидденса оказывается уже не капиталистический предприниматель, рационально реорганизуемый производство, не преобразователь природы, опирающийся на мощь науки и техники, и не борец с невежеством или социальной несправедливостью, а азартный игрок. Солидаризируясь с И. Гофманом [27], Гидденс указывает на то, что именно человек, склонный к культивируемому риску (*cultivated risk-taking*), способен усматривать непредсказуемую игру случая в тех обстоятельствах, которые другими людьми воспринимаются как совершенно шаблонные и бессобытийные, и тем самым предлагать новые образы действия в рутинных практических контекстах. Там, где обнаруживается случайность, ситуации, которые казались закрытыми или предопределенными, оказываются неожиданным образом открытыми; в этом смысле культивируемый риск созвучен фундаментальным установкам современного сознания: эта стратегия поведения основана на уверенности в том, что опасности, которым сознательно (но отнюдь не безрассудно) идешь навстречу, будут успешно преодолены, и является средством, испытав себя, установить, что ты в состоянии выстоять в трудных обстоятельствах.

Таким образом, пересмотр иллюзий «наивного Просвещения», осуществленный по подсказкам теории структурирования, по мнению Гидденса, выводит идею модерна из-под огня постмодернистской критики. Тогда ближайшая задача состоит в том, чтобы, основываясь на переосмыслении понятия модерна и определяя состояние современного мира уже не как постмодерн, а как поздний модерн, построить его развернутый концептуальный образ. Ключевой институциональной характеристикой позднего модерна является глобализация. В соответствии с представлениями Гидденса тенденция глобализации вообще внутренне присуща модерну, что явствует уже из основных характеристик современных институтов, прежде всего, из их «открепленности» (*disembeddedness*). Гидденс подчеркивает, что именно переход от использования «сильного» понятия общества к использованию понятийного аппарата пространственно-временной дистанциации открывает дорогу органичному включению проблематики глобализации в социальную

<sup>2</sup> По М. Веберу, «целерационально действует тот, кто ориентирует свои действия на цели, средства и побочные результаты и при этом рационально соотносит как средства с целями, так и цели с побочными последствиями и, наконец, различные возможные цели друг с другом...» [26].

теорию. Концепция дистанциации обращает наше внимание на сложные отношения, существующие между локальной включенностью (*local involvement*), то есть обстоятельствами со-присутствия действующих лиц, и социальным взаимодействием на расстоянии, то есть взаимосвязью присутствия и отсутствия. В современную эпоху достигается намного более высокий, чем в любую другую эпоху, уровень пространственно-временной дистанциации, и отношения между локальными и дистантными социальными формами становятся соответствующим образом «растянутыми» (*stretched*). «Глобализация существенно связана с этим процессом растягивания, поскольку способы связи между различными социальными контекстами или регионами становятся сплетенными в сеть в масштабе всей земной поверхности как единого целого.

Таким образом, глобализация может быть определена как интенсификация социальных отношений всемирного масштаба, которые связывают удаленные локальности таким образом, что события, происходящие в одном месте, формируются тем, что происходит за много миль от него, и наоборот» [18, p. 64].

Поскольку глобализация трактуется Гидденсом как естественное продолжение изначальных тенденций модерна, систематический анализ этой реалии сегодняшнего социального мира осуществляется им на основе рассмотренной выше четверичной институциональной модели модерна и включает выделение четырех основных измерений глобализации. Первое из них представляет собой то, что И. Валлерстайн назвал «мировой системой» [28], — глобальную взаимосвязанность экономических процессов, определяемую в первую очередь капиталистическими механизмами и формируемую главным образом корпорациями. Второе измерение глобализации образует система международных отношений между нациями-государствами. Гидденс указывает на то важное обстоятельство, что данная система была одной из важных характеристик модерна с самого начала. Ведь сама идея государственного суверенитета является рефлексивной: суверенитет над данной территорией опосредуется признанием территориальных границ данного государства другими государствами. Именно это обстоятельство делает сам феномен международных отношений сугубо современным. Третье измерение глобализации — это мировой военный порядок. Уже мировые войны свидетельствовали о том, что военная сила приобретает глобальный характер: исходно локальный конфликт в итоге втягивает в себя весь мир. Другим зримым проявлением глобализации военной силы являются «оркестрованные войны» в периферийных зонах, моделируемые противостоянием сверхдержав. Четвертое измерение глобализации связано с индустриальным развитием. Наиболее очевидным моментом здесь является развитие глобального разделения труда, которое включает дифференциацию между более и менее индустриализованными областями планеты. Современный индустриализм изначально был основан на разделении труда не только на уровне трудовых операций, но и в плане региональной специализации по профилю промышленности, производству сырья или готовой продукции и т. п. Глобальная взаимозависимость в разделении труда окончательно оформилась после Второй мировой войны.

Одним из самых важных последствий индустриализма является, по Гидденсу, трансформация технологий коммуникации. Это обстоятельство

ведет к пятому и воистину фундаментальному аспекту глобализации, который стоит за четырьмя перечисленными институциональными измерениями и может быть обозначен как «культурная глобализация». Механизированные технологии коммуникации оказывали, начиная с внедрения механической печати в Европе, определяющее влияние на усиление глобализации во всех ее аспектах. Поэтому предложенное выше определение глобализации можно дополнить: «Я определяю ее как *действие на расстоянии* и связываю ее интенсификацию в последние годы с появлением средств мгновенной глобальной коммуникации и массовых перевозок» [20, р. 4].

Важно не упускать из виду, подчеркивает Гидденс, что глобализация — не линейный процесс, а диалектический комплекс, включающий противоположным образом направленные процессы. С одной стороны, глобализация ведет к развитию транснациональных форм социальных практик: в условиях усиления глобализации нация-государство стала «слишком маленькой для больших проблем жизни и слишком большой для ее малых проблем» (Д. Белл). С другой стороны, в то самое время, когда социальные отношения обретают глобальную протяженность, мы наблюдаем растущую потребность в локальной автономии и региональной культурной идентичности. Ослабление националистических чувств, связанных с классическими формами нации-государства, сочетается с возрождением локального национализма. Таким образом, глобализация представляет собой сложное взаимодействие глобального и локального измерений социальных практик; будучи далеко не однозначным процессом, она может порождать новые формы конфликтов, разобщенности и неравенства.

Как явствует из трактовки глобализации, предложенной Гидденсом, социальный мир позднего модерна понимается им как продолжение тенденций, характерных для модерна в целом, а его своеобразие связано прежде всего с радикализацией действия современных принципов. Дальнейшее развертывание этого тезиса предполагает переход от институционального анализа к реконструкции особенностей повседневной жизни людей. В этом плане фундаментальной характеристикой позднемодерного типа социальной жизни является у Гидденса его определение как «посттрадиционного», и первой реакцией на такое определение естественным образом является недоумение: разве модерн сам по себе не является антонимом к традиции и разве современное общество не является уже давным-давно посттрадиционным? Дело в том, что, по Гидденсу, простое противопоставление модерна и традиции является некорректным, да и само понятие традиции нуждается в более точном определении. «Я буду употреблять понятие традиции в следующем смысле: традиция тесно связана с памятью ... она содержит элемент ритуала; она имеет дело с тем, что я назвал бы *формульным понятием истины (formelhaften Wahrheitsbegriff)*; она имеет своих «хранителей»; и она обладает, в отличие от простой привычки, обязывающей моральной и эмоциональной силой» [22, р. 124]. Коллективная память является активным социальным процессом постоянного воспроизводства образов прошлого, благодаря чему обеспечивается непрерывность опыта людей. Интегрированность традиции является продуктом непрерывной «работы» интерпретации, с помощью которой определяются узы, связывающие настоящее с прошлым. «Формульная истина», характерная для традиции, основана не на референ-

циальных, а на перформативных свойствах языка: язык ритуала содержит слова и практические действия, которые говорящий или его слушатель могут и не понимать и которые, тем не менее, считаются обладающими каузальной действенностью. К «формульной истине» имеют полный доступ лишь определенные люди — хранители, являющиеся медиумами действенности ритуала. Хранителей традиции отчасти можно уподобить экспертам в современных обществах; однако между теми и другими существует принципиальная разница: первые характеризуются скорее не своей компетенцией, а своим социальным статусом, между ними и профанами сохраняется непреодолимая граница, тогда как в современном обществе профан, которому речи экспертов кажутся чем-то таинственным, сам беспрепятственно может стать экспертом. Наконец, традиции обладают нормативным или моральным содержанием, которое придает им обязывающую силу. Аффективная насыщенность традиции связана с обеспечением у ее приверженцев чувства онтологической гарантированности.

Итак, по Гидденсу, отношения модерна и традиции достаточно сложны и не сводятся к их простому противопоставлению. Действительно, в ходе своей истории модерн разлагал многие традиции; вместе с тем, некоторые важные элементы социальной жизни людей (в частности, семья и сексуальная идентичность) до недавнего времени находились под определяющим влиянием патриархальных традиций. Более того, институты предшествующего модерна не только использовали уже существующие традиции, но и предполагали создание новых: на феномен «изобретения традиций», связанных с нацией как базисной формой социальной идентичности эпохи модерна, обратил внимание Э. Хобсбоум [29]. Такие — «искусственные» — традиции использовались для сугубо современных целей — нерелигиозной легитимации систем власти национального государства. Можно сказать, что предшествующая история модерна характеризовалась сложным балансом рефлексивности и традиции, которая в значительной мере сохраняла свою непрерываемость и обеспечивала тем самым прочные формы индивидуальной и коллективной идентичности. Соответственно, определение поздне-модерного общества как посттрадиционного указывает на разрушение этого баланса и радикализацию современной рефлексивности, которая становится воистину всепроникающей. Однако это вовсе не означает, что традиции в эпоху позднего модерна вообще сходят со сцены социальной жизни: становясь рефлексивно опосредованными, традиции лишь кардинально меняют свой статус. Гидденс подчеркивает, что само понятие традиции предполагает определенную дистанцированность восприятия: люди, живущие под непосредственной властью традиции, осознают ее просто как естественный порядок вещей. Поэтому посттрадиционное общество — это не общество без традиций, а общество, где культурные традиции осознаются как таковые — как предмет сознательного сохранения и трансляции во времени. (При том, что рассуждения Гидденса относительно традиции являются вполне здравыми, применяемую им терминологию нельзя не признать довольно двусмысленной: действительно, в так называемых традиционных обществах, строго говоря, может вообще не быть традиций — они появляются лишь в оптике внешнего наблюдателя. В свою очередь, поздне-модерное общество, в кото-

ром культурные традиции осознаются как таковые, должно в таком случае определяться именно как традиционное.)

Коль скоро уходит в прошлое нерелексивное отношение к традициям, последние утрачивают свою беспрекословность; отсюда — центральная характеристика посттрадиционной социальной жизни, которую можно определить, используя удачное выражение М. Вебера, как «ценностный политеизм»: сегодня мы живем в мире неустранимой множественности авторитетов, ни один из которых не вправе претендовать на безусловность. Сказанное в полной мере относится и к науке, в значительной мере утратившей свою ауру монопольного источника истины и осознаваемой в своих притязаниях как не более чем одна из культурных традиций наряду со многими другими. В позднемодерном обществе традиции могут выжить лишь в той мере, в какой они в состоянии дискурсивно оправдаться и вступить в открытый диалог с другими традициями и прочими ценностными системами. А их неготовность к диалогу рождает фундаментализм — не только религиозный, но и националистический, этический или гендерный. «Под фундаментализмом, — поясняет Гидденс, — я понимаю не «возврат к прошлому» или «настаивание на базовых принципах», а защиту переданных традицией формульных истин» [22, S. 325]. Фундаментализм — это нерелексивная защита традиций в условиях неограниченной релексивности.

Двойное действие глобализации и дестрадиционализации социальной жизни приводит к тому, что мы живем сейчас в таком мире, который не могли себе представить самые выдающиеся мыслители эпохи модерна, на чьих трудах основываются современные социальные науки (в связи с чем Гидденс предрекает новое рождение социологии, стоящей перед «неоткрытой Америкой второго модерна»). Они исходили из казавшегося самоочевидным представления о том, что человечество посредством роста знания о мире сможет господствовать над ним и преобразовывать его для достижения своих целей. Однако «созданная неопределенность», характерная для модерна в целом, но проигнорированная «верой в Разум», становится в посттрадиционном обществе ключевой характеристикой всех аспектов социальной жизни и делает феномен риска фундаментальным элементом непосредственного опыта людей.

Трактуя феномен риска как отличительную особенность современного типа жизни в целом, Гидденс предлагает различать в развитии этого феномена две стадии. Первая относится к эпохе раннего модерна, когда природная окружающая среда и регулируемые традицией формы социальной жизни еще предполагались в значительной степени данными в готовом виде. Здесь риск представлял в качестве составной части рационального расчета: именно в такой форме риски статистически исчисляются страховыми компаниями, и высокая точность, обычно достигаемая при таких расчетах, кажется доказательством эффективного господства над будущим. В социальном мире позднего модерна происходит радикальная дестрадиционализация (в рассмотренном выше смысле) и «исчезновение природы», где под природой понимается среда, независимая от человеческого действия и не являющаяся его продуктом. Благодаря этому на передний план выходят риски перед лицом «неколонируемого будущего». Человеческая деятельность основывается на сценарном мышлении — исчислении возможных последствий по модели «ес-

ли ...», то ...», и лишь в исключительных случаях мы можем с достаточной достоверностью предвидеть будущее. Причем это относится как к индивидуальному поведению, так и к человечеству в целом: глобальные риски означают, что, с одной стороны, открываются неограниченные горизонты действия, с другой — угрожающе близкой становится возможность тотальной катастрофы. «Тем самым модерн стал экспериментом, проводимым во всемирном масштабе. Хотим мы того или нет, но мы все втянуты в большой эксперимент, в котором мы, как человеческие акторы, хоть и участвуем, но который при этом в некоторой неопределенной степени является нам неподконтрольным» [22, S. 117].

Новый характер рисков требует соответствующего изменения механизмов доверия, обеспечивающих в эпоху модерна формирование чувства онтологической безопасности: по Гидденсу, в посттрадиционном обществе социальные отношения формируются на основе «активного доверия». Плюралистический мир требует активной ангажированности индивидуумов; это значит, что доверие абстрактным системам и другим индивидуумам инвестируется ими с учетом возможных альтернатив. В условиях отсутствия безусловных авторитетов «профаны» должны самостоятельно принимать решения о том, мнению какого из спорящих экспертов отдать предпочтение. Мир неограниченной рефлексивности — это мир умных людей, причем именно clever, а не intelligent, то есть дело не в том, что «профаны» повально становятся интеллектуалами, а в том, что для того, чтобы вообще выжить в мире без абсолютной системы отсчета, индивиды в своей повседневной жизни должны самостоятельно интерпретировать происходящее и активно адаптировать экспертное знание к профилю собственной ситуации. «Активное доверие — это доверие, которое должно завоевываться, а не следовать из предустановленных социальных позиций или гендерных ролей. Активное доверие предполагает автономию, а не препятствует ей, и является мощным источником социальной солидарности, коль скоро согласие свободно дается, а не навязывается традиционными принуждениями» [20, p. 14].

Феномен активного доверия, по Гидденсу, является ключом к пониманию трансформаций интимной жизни (intimacy), существенно характеризующих сегодняшний социальный мир. Одна из ведущих «теорем» концепции позднего модерна состоит в том, что существует прямая (хотя и диалектическая) связь между современной тенденцией глобализации социальной жизни и трансформацией интимных отношений в контексте повседневности; последняя же должна анализироваться именно в терминах формирования новых механизмов доверия. Трансформация интимности в областях дружбы, сексуального поведения и супружеской жизни заключается главным образом в том, что межличностные и эротические связи формируются здесь как «чистые отношения» (pure relationships). Отношение является чистым в том смысле, что в его формировании какие бы то ни было внешние ему обстоятельства социальной или экономической жизни не играют определяющей роли: отношение держится именно тем, что приносит его участникам оно само. Чистое отношение строится на добровольно принятых обязательствах (commitments), приходящих на смену внешним обязанностям и представляющих собой разновидность доверия. Это доверие никогда не бывает «даным», оно активно достигается путем взаимного самораскрытия участников;

это значит, что оно рефлексивно организовано. Интимная жизнь является важным элементом самореализации личности; причем в «чистом отношении» индивид не просто признает другого и в его ответной реакции находит подтверждение своей идентичности, скорее сама личностная идентичность индивидуума обретается в развитии интимных отношений, основанных на активном доверии.

Ключевой характеристикой посттрадиционной социальной жизни, отражающей в себе ценностный политеизм, некалькулируемость рисков и механизмы активного доверия, является изменение структуры личностной идентичности (self-identity): в период позднего модерна «самость» (self) становится рефлексивным проектом. По Гидденсу, рефлексивный характер самости является отличительной чертой всего модерна, однако только в посттрадиционном обществе она проявляется в полной мере: на предшествующем этапе модерна экспансия рефлексивности сдерживалась и организовывалась традицией. «Личностная идентичность, — отмечает Гидденс, — не является характерной чертой или набором черт, которыми обладает индивидуум. Она представляет собой самость, рефлексивно понимаемую индивидуом в терминах ее или его биографии. Идентичность предполагает непрерывность в пространстве и времени, однако самоидентичность является таковой непрерывностью, будучи рефлексивно интерпретируемой агентом. (...) Быть «личностью» означает не только быть рефлексивно действующим лицом, но и обладать понятием личности (прилагаемым к себе и другим)» [19, р. 53]. Иными словами, идентичность личности не является каким-то объективным свойством человека — она порождается и поддерживается продолжающимся нарративным движением, интегрирующим события, поступки и переживания в связную биографию. В этом широком смысле личностная идентичность во все эпохи человеческой истории имела рефлексивный характер (равно как и «рефлексивный мониторинг поведения» является универсальной чертой человеческой практики); вопрос, однако, состоит в том, как социально организовано нарративное производство идентичности. В до-модерные времена это процесс существенно определялся традицией, прежде всего, посредством контроля над «судьбоносными моментами» (fateful moments) человеческой жизни. Рождение и смерть, переход из одного возраста в другой, изменение семейного и общественного статуса оформлялись специальными переходными обрядами, обеспечивающими строго определенную социальную идентификацию (и самоидентификацию) индивидуума.

Детрадиционализация, отличающая социальную жизнь позднего модерна, означает не только закат непосредственной власти традиций, но и вообще разложение прочных форм социальной идентичности — национальной, классовой, гендерной и т. п. Этот процесс дополняется тем, что мы могли бы назвать «социализацией тела» — психофизического субстрата личностной идентичности. Человеческое тело все в меньшей степени является природной данностью: «В сферах биологической репродукции, генетической инженерии и разнообразных медицинских вмешательств тело становится предметом выбора и опций» [19, р. 8]. То, что некоторые современные теоретики называют склонностью к нарциссизму [30], по мнению Гидденса, является одним из внешних проявлений более глубокого желания рефлексивно контролировать и деятельно конструировать форму собственного тела без ка-

ких-либо ограничений. В результате в эпоху позднего модерна человеческое тело все в большей мере становится включенным в рефлексивную организацию социальной жизни. Тело уже не является лишь некоторой физической сущностью, которой мы «обладаем», но представляет собой рефлексивную схему практики, и его включение в реальные контексты повседневной жизни является важным фактором формирования связного чувства самоидентичности.

Вследствие открытости сегодняшней социальной жизни и плюрализации ценностей и авторитетов, возрастающее значение в конституции личностной идентичности приобретает выбор стиля жизни. Это понятие обычно связывается с поверхностным конsumerизмом, порождаемым иллюстрированными журналами и рекламными образами, однако оно вполне может быть наполнено серьезным социально-теоретическим содержанием: «Стиль жизни может быть определен как более или менее интегрированный комплекс практик, который индивид выбирает не только потому, что эти практики удовлетворяют утилитарные потребности, но потому, что они придают материальную форму специфическому нарративу самоидентичности» [19, р. 81]. Это понятие вообще не приложимо к традиционным культурам, поскольку стиль жизни предполагает выбор в рамках множества возможных опций. Он включает рутинизированные практики, которые рефлексивно открыты для изменений в свете подвижной природы самоидентичности. На выбор стиля жизни оказывают определяющие воздействия все повседневные решения (что есть, что надевать, как передвигаться и т. п.), коль скоро они касаются вопроса о том, «кем быть». И чем более посттрадиционной становится среда, в которой живет индивид, тем в большей мере стиль жизни затрагивает самое ядро самоидентичности, ее производство и изменение.

Тезис о «самости» как рефлексивном проекте является оптимистической альтернативой постмодернистскому тезису о «смерти субъекта»: по Гидденсу, постмодернистская теория усматривает лишь часть истины, и, принимая ее за целое, приходит к ложным обобщениям. Действительно, ставшая безудержной рефлексивность приводит к разложению квазиестественных форм идентичности; личность, утрачивающая прочную определенность, подвергается фрагментирующему и моделирующему воздействию абстрактных систем. Но это — лишь одна сторона дела, ведь ситуация риска содержит не только опасности, но и шансы: тот же самый рост рефлексивности, рождающий опасность «потерять себя», позволяет индивидам самостоятельно формировать те аспекты личностной идентичности, которые прежде предопределялись влиянием традиций.

Таким образом, Гидденс предложил оригинальную, категориально развитую и последовательно рационалистическую концепцию современности как продукта двух взаимосвязанных процессов: глобализации и радикальной дотрадиционализации социальной жизни. Кардинальное переосмысление природы модерна, предполагающее прежде всего размежевание с элементами провиденциализма, сохранявшимися в «наивном Просвещении», позволило определить наличный тип социальной жизни не как постмодерн, а как поздний модерн, основными характеристиками которого являются посттрадиционность, ценностный политеизм, глобальность рисков, активность доверия, инвестируемого индивидам и абстрактным системам, наконец, рефлексивная проективность «самости».

Интригующим является при этом то обстоятельство, что Гидденс загадочным образом определяет свою концепцию не просто как «социальную теорию» позднего модерна, а именно как его «критическую теорию». Загадочность этого определения следует из того, что критическая теория обычно связывается с так называемой Франкфуртской школой — одним из течений западного марксизма. С этой традицией левой социально-философской мысли Гидденс — типичный представитель чисто академической социологии — вообще никак не связан. В более широком смысле слова под критической теорией может пониматься одна из стратегий современного философствования, родственная по духу установкам франкфуртцев [см.: 31]; однако словопотребление Гидденса это обстоятельство также не проясняет. Можно предположить, что в данном случае мы имеем дело с весьма любопытным примером «стихийной» критической теории, которая не обусловлена идейной преемственностью или левыми политическими взглядами, а «самопроизвольно зарождается» в самой академической социологии как выражение внутренних трансформаций социально-теоретической установки. Впрочем, посмотрим, каким именно содержанием наполняет Гидденс свою «критическую теорию».

Ее исходным определением является, по-видимому, указание на то, что критическая теория сейчас, как и прежде, связана с радикальной политикой; важно при этом не упускать из виду, что смысл последней следует сегодня понимать в принципе по-новому. Идея политического радикализма в течение продолжительного времени связывалась с социалистической мыслью: быть радикальным означало ориентироваться на разрыв с оковами прошлого на основе представления о возможностях, имманентных самому ходу истории. Многие радикалы были революционерами, поскольку с их точки зрения именно революции позволяли радикально порвать с прошлым. «И, тем не менее, понятие революции никогда не было отличительной чертой политического радикализма; такая черта заключалась в его прогрессизме» [20, р. 1]. Ход истории надлежало «взять в свои руки» и организовать в соответствии с нашими собственными желаниями таким образом, чтобы то, что раньше воспринималось как данное богом и бывшее прерогативой немногих, могло создаваться самим человеком и для пользы всех. Радикализм означал не просто стимулирование исторических изменений, а контроль над этими изменениями в целях дальнейшего поступательного движения истории, и именно этот проект сегодня кажется исчерпавшим себя, поскольку осознается деструктивный характер попыток «делать историю». Кажется, что эта идея, окончательно подтвержденная крушением социалистического мира и закатом коммунистической идеологии, переориентирует общественное сознание прочь от политического радикализма — к консерватизму. Однако сегодня мы являемся свидетелями удивительных превращений: консерватизм, отличительным признаком которого было недоверие к изменениям, выступает именно за то, что он прежде пытался предотвратить: за те процессы драматических изменений, которые влечет за собой неограниченный конкурентный капитализм. Многие консерваторы сегодня являются активными радикалами в отношении феномена, бывшего прежде самым дорогим для них — традиции. И этому консерватизму, ставшему радикальным, противопоставит социализм, ставший консервативным: сегодня многие социалисты направ-

ляют свои усилия на защиту государства всеобщего благосостояния перед лицом тех напряжений, которым оно подвергается. Социалисты большей частью переходят в оборону, их претензия на статус «авангарда истории» превращается в более скромную задачу защиты институтов общества благосостояния. Перед лицом такого консервативного перерождения социалистов некоторые левые радикалы обращают взор надежды на новые социальные движения, связанные с феминизмом, экологией, антимилитаризмом или правами человека. Однако эти движения не выступают за социализм: в отличие от пролетариата былых времен, они не являются «тотализующими», чреватými новой «стадией» общественного развития за пределами существующего порядка.

Гидденс полагает, что социализм и как таковой, и в форме (про)советского коммунистического строя на Востоке, и в форме кейнсианского социального компромисса на Западе был относительно жизнеспособен тогда, когда риски были большей частью внешними, а не «созданными», а уровень глобализации и рефлексивности — относительно низким. Социализм основывался на «кибернетической модели» социальной жизни, предполагающей отождествление роста информации с ростом контроля. Поэтому неудивительно, что в условиях глобализации и глубокой детрадиционализации социальной жизни социализм или коллапсирует, или переходит в глухую защиту. «Все смешалось в доме политиков»: правые стали радикалами (в форме неолиберализма), а левые — консерваторами. Эти забавные трагедии позволяют Гидденсу предположить, что понятия политического радикализма и консерватизма сегодня обретают новый смысл вне былых партийных привязок. Хотя традиционное разделение на «правых» и «левых» по-прежнему сохраняется в связи с деятельностью политических партий, можно, договаривая и отчасти додумывая за Гидденса, сказать, что их «потешные баталии» являются лишь кривым зеркалом действительной политической жизни. Сама постановка вопроса о политике «по ту сторону левого и правого», заявленная в названии книги Гидденса, указывает на фундаментальную «трансфигурацию политического», которая характеризует сегодняшний социальный мир и которая связана, прежде всего, с перенесением центра тяжести политической жизни из области «высокой политики», организованной представительством социальных интересов, в сферу повседневности. Политизация повседневности, новые формы политической жизни, не вправленные в рамки публичной сферы нации, адекватный язык для их самовыражения и социально-научного описания — это ключевые темы современной социальной теории, разрабатываемые с самых разных позиций [32].

Отсюда следует, что радикальная политика вполне возможна и сегодня, просто ее не следует ассоциировать с классическими левыми ориентациями; ее принципиальная позиция в самом общем плане может быть определена как «утопический реализм». Тезис о «завершении эпохи утопий», основанный на крахе социализма, по Гидденсу, неправомерен: понимание самой природы модерна (осознание случайностного характера истории, фундаментальности риска для социальной жизни и т. п.) неизбежно обращает нас к утопической мысли. Модерн по существу ориентирован в будущее, которое не предопределено, и поэтому возможен лишь утопический его образ. Однако контрфактическое предвосхищение будущего, становясь достоянием соз-

нения людей, способно активно влиять на его формирование в настоящем, и это влияние является тем более действенным, что «утопический реализм» предполагает сочетание этически нагруженного идеального образа с объективным анализом наличных институциональных тенденций. Таким образом, резюмирует Гидденс, утопический реализм — это единственно возможная позиция для критической теории, избавившейся от провиденциализма и не предоставляющей поэтому никаких фиктивных гарантий.

Дальнейшей конкретизацией установки критической теории позднего модерна является ее переориентация с традиционной политики эмансипации на политику жизни (*life politics*). Действительно, динамизм современных институтов изначально стимулировался идеями человеческой эмансипации. При этом первоначально имелась в виду эмансипация от догматических императивов традиции и религии, впоследствии на передний план вышли социальная несправедливость и эксплуатация одних людей другими. «Я определяю политику эмансипации как общую точку зрения, связанную прежде всего с освобождением индивидуумов и групп от ограничений, которые оказывают неблагоприятное воздействие на их жизненные шансы» [19, p. 210]. Мобилизирующий принцип поведения, стоящий за большинством версий политики эмансипации, — это принцип автономии. Эта политика предполагает, что индивид способен к свободному и ответственному действию в социальной среде, однако находится в фактических условиях подавления, от которого и надлежит избавиться. Хотя и было бы некоторым упрощением считать, что в центре политики жизни находятся вопросы, возникающие тогда, когда индивидуумы уже достигли определенного уровня эмансипированности, но в принципиальном плане их соотношение можно определить именно так. В то время как политика эмансипации является политикой жизненных шансов, политика жизни, являющаяся характерной чертой позднего модерна, — это политика стиля жизни; именно для эмансипированных индивидов на передний план выходит вопрос собственной идентичности. «Дадим формальную дефиницию: политика жизни касается политических проблем, порождаемых процессами самоактуализации в посттрадиционных контекстах, где глобализующие влияния глубоко проникают в рефлексивный проект самости, и, наоборот, где процессы самореализации оказывают воздействие на глобальные стратегии» [19, p. 214].

Таким образом, вопросы политики жизни приобретают для критической теории первостепенное значение в результате объединенного воздействия глобализации и детрадиционализации; более того, политика жизни вообще становится центральным феноменом политической сферы позднего модерна. Для адекватного восприятия этого тезиса следует учитывать, что забота о самореализации вовсе не тождественна нарциссическому бегству от неподконтрольного индивиду и чуждого ему мира, она означает установку на позитивное присвоение обстоятельств, в которых глобальные влияния воздействуют на повседневную жизнь. Политика жизни не имеет также ничего общего с неолиберальным восхвалением индивидуализма, понимаемого по образцу рыночного поведения, ориентированного на максимальную прибыль. Действительно, политика жизни предполагает индивидуальную автономию, которая, однако, не тождественна эгоизму: она предполагает взаимность и взаимозависимость.

Сегодня, отмечает Гидденс, преобладает скептицизм в отношении самой возможности универсальных ценностей, и это умонастроение кажется совершенно оправданным опытом множественности культурных традиций и этических систем. Однако фрагментация и плюрализация — это лишь одна сторона сегодняшней социальной жизни, другой стороной которой являются как раз универсально разделяемые ценности, вытекающие из ситуации глобальной взаимозависимости, которая предполагает космополитическое принятие различий. Мы живем в мире, говорит Гидденс, где много иных, чем мы сами, но где в то же время вообще нет совершенно чужих: мир без чужих — это мир, где все люди имеют общие интересы уже просто в силу того, что они сталкиваются с глобальными рисками, общими для всех. Отсюда следует, что универсальные ценности, формирующиеся сегодня и являющиеся «приводными механизмами» радикальной политики, рождаются опытом глобального космополитизма: новая этика предполагает признание святости человеческой жизни и всеобщего права на счастье и самореализацию в сочетании с обязанностью содействовать развитию космополитической солидарности и сохранению среды человеческого существования. Как видим, универсальные ценности вовсе не исчезают в глобализующемся посттрадиционном обществе; напротив, возможно, впервые в человеческой истории они получают реальную точку опоры [20, р. 253].

Таким образом, критическая теория, ориентированная на политику жизни, понимает личностную самореализацию как новый способ формирования социальной солидарности посредством диалектики автономии и взаимозависимости. Следующий вопрос, который нуждается в прояснении, состоит в том, как такая теория может быть связана с материальной практикой? Для прежней радикальной мысли, связанной с идеями социализма, ответ казался простым: история, дескать, сама создала средства для преодоления иррациональности, характеризующей ее современный этап, «загадка истории» разрешается революционным действием угнетенного класса. В основе такого решения вопроса лежала провиденциалистская концепция, глубоко укорененная в европейской культуре; как же может решить вопрос о соотношении теории и практики критическая теория, очищенная от провиденциализма? Для этого следует вспомнить, что в соответствии с предложенным Гидденсом пониманием политического радикализма мыслить радикально вовсе не обязательно означает мыслить «прогрессивно» и совсем не предполагает нахождения в «авангарде» социальных изменений. Тезис о том, что историю творят прежде всего обездоленные, является соблазнительным, но ложным. Новые социальные движения (экологическое, феминистское, за права сексуальных меньшинств и т. п.) действительно играют важную роль в проведении радикальной политики, но не столько в связи с тем, чего они стремятся достигнуть, сколько благодаря тому, что они вводят в дискурсивное поле вопросы, которые прежде не обсуждались или регулировались традицией, и тем самым демонстрируют многомерность публичной сферы. Однако было бы ошибочным придавать этим новым движениям или группам самопомощи, также являющимся важным элементом сегодняшней социальнополитической жизни, характер исполнителей радикальных программ: ведь в посттрадиционном социальном универсуме никакая социальная группа не обладает монополией на радикальную мысль или действие [20, р. 250]. Или

(что то же самое): проводниками радикальной политики являются все эти и любые другие движения и группы именно в той мере, в какой их деятельность совпадает с программой «утопического реализма», начертанной критической теорией позднего модерна. Как видим, у Гидденса критическая теория обладает своего рода самодостаточностью (она не должна ассоциировать себя ни с каким-то одним движением, ни со всей их разнородной совокупностью), но, несмотря на это, наделяется практико-политической эффективностью. Такая трактовка является не просто отголоском известного тезиса Теодора Адорно: «критическая теория сама является формой практики», то есть не результатом влияния идей Франкфуртской школы как классической формы критической теории. Ее почвой являются новые реалии социальной жизни, в которых социально-теоретическое знание оказывается разновидностью концептуализированной Пьером Бурдьё «символической власти» — власти, действующей через моделирование сознания благодаря выработке и внедрению стандартов восприятия и оценки. Превращая хаос происходящего в упорядоченный и понятный «космос», знание — еще до какого бы то ни было идеологического его использования — существенно предопределяет горизонты социального действия.

Итак, критическая теория позднего модерна выступает не как идеология борьбы за освобождение тех или иных угнетенных групп: будучи обращенной «ко всем имеющим уши», она ограничивается определением контуров современной радикальной политики и тем самым становится (в качестве формы «символической власти») единственным идентифицированным субъектом осуществления этой политики. Привычное отношение «теории и жизни» здесь меняется местами: не теория получает политическое значение, солидаризируясь с социальными интересами тех или иных групп, а индивиды и группы становятся субъектами радикальной политики, принимая определенные теоретические положения. Наконец, в завершение всех этих парадоксов, которые, конечно, вовсе не следует некритически принимать, но которые, несомненно, имеют под собой вполне реальную почву, — последний: подлинной формой политического радикализма является сегодня консерватизм. Понятия радикализма и консерватизма следует, по мнению Гидденса, освободить от былой привязки к понятиям левого и правого. Соответственно, как радикализм, так и консерватизм наполняются новым содержанием. Что касается радикализма, то его пафос состоит не в стимулировании изменений, а в контроле над изменениями в целях поступательного улучшения человеческой жизни. И сегодня любая радикальная политическая программа должна исходить из того, что жизнь в условиях глобальных рисков, являющихся продуктом собственных действий человека, не может строиться по принципу «еще больше того же самого» и естественным образом принимает форму «философского консерватизма», исповедующего философию защиты среды обитания, сохранения самой человеческой жизни и нового развития нарушенной солидарности.

Конкретное содержание предложенной Гидденсом радикальной политической программы, включающей вопросы экологического кризиса, роста фундаментализма, судьбы государства всеобщего благоденствия и т. п., представляющее скорее политологический, чем теоретический интерес, мы оставим вне рассмотрения. Эта программа представляет собой не что иное,

как проекцию базовой концепции модерна, разработанной Гидденсом, в плоскость злободневных жизненных проблем. Основные слагаемые радикальной политики принципиально определяются четырьмя институциональными измерениями модерна: борьба с абсолютной и относительной нищетой, порождаемой или усугубляемой капитализмом, защита окружающей среды от деградации, вызываемой безудержным индустриализмом, сопротивление административному произволу власти, снижение роли силы и насилия в социальной жизни — вот приоритеты, ориентирующие «утопический реализм». Из позитивного его содержания упомянем лишь два ключевых момента: во-первых, это «генеративная политика», которую можно определить как политику предоставления возможностей. Это программа своего рода переориентации государства на защиту публичной сферы, которая позволяла бы индивидам и группам оказывать реальное влияние на происходящее и создавала бы материальные условия и организационные рамки для проведения ими политики жизни. Во-вторых, это идея «диалогической демократии», в соответствии с которой демократия сегодня должна быть не просто средством репрезентации социальных интересов, а средством создания и развития публичной арены, на которой спорные вопросы могут разрешаться или хотя бы рассматриваться диалогически, а не путем нерелексивного использования власти. В этом смысле можно говорить о необходимости демократизации самой демократии, причем далеко за пределами формальной политической сферы социальной жизни: применительно к отношениям в семье, к деятельности групп самопомощи и т. п.

Почему рассматриваемая социально-теоретическая картина современности принимает у Гидденса форму именно критической теории. Теоретически реконструируя современный тип социальной жизни, он изображает его не как плоский результат «общественного прогресса» — перехода от «общности» к «обществу», — а в виде объемной «диалектической феноменологии повседневности», учитывающей как разложение традиционных взаимосвязей повседневной жизни абстрактными системами, так и рефлективную ассимиляцию последних самими повседневными практиками. Отличающая модерн универсальная дистанциация не может быть сведена к простому разложению локальных сообществ и замене близости отдаленностью — эти феномены лишь по-новому связываются: действие по-прежнему выполняется в каком-то месте, но артикулируется удаленными обстоятельствами. Переживание близости, принципиально важное для чувства онтологической безопасности, сочетается здесь с пониманием того, что находящееся вблизи скорее «вмещено» в локальный контекст, чем органически выросло в нем. Аналогичным образом применительно к модерну можно говорить о сложном пересечении личностного доверия и безличных социальных связей: экспансия абстрактных систем не ведет к тому, что в условиях модерна люди оказываются в «мире чужаков», хотя отношения между людьми и строятся здесь нетрадиционным образом. Более того, само социальное существование абстрактных систем возможно лишь благодаря личностному доверию, инвестируемому им индивидами. Наконец, экспертное знание, с одной стороны, декартифицирует «профанов», тогда как с другой — оно активно осваивается и самостоятельно используется последними для своих целей; более того, в условиях отсутствия непререкаемых авторитетов именно «профаны» в ко-

нечном счете определяют, «что есть истина». В эту диалектику, характеризующую эпоху модерна, органично вписывается установка критической теории, предстающая как простое теоретическое выражение той амбивалентности, которая и так непосредственно испытывается людьми в их повседневной жизни: в своей негативной составляющей критическая теория представляет собой критику форм социального отчуждения как продуктов экспансии абстрактных систем, а в позитивном плане ориентирует действия по их рефлексивному присвоению людьми во имя личностной самореализации.

Критическая теория позднего модерна, ассимилирующая концептуальные ресурсы общей теории социальной жизни (теории структурирования) и общей концепции модерна, представляет собой своего рода интегральный результат пути теоретического развития, пройденного Гидденсом за четверть века. Единство принципиальных методологических установок, которое сохранялось при всех изменениях тематических приоритетов и понятийных акцентов, а также органическая взаимосвязь всех основных элементов его концепции, по нашему мнению, лишают смысла критический разбор тех или иных отдельно взятых положений, выдвинутых Гидденсом: мы имеем дело с целостной социально-теоретической позицией, развитой в ответ на самые значительные «вызовы времени», с которыми вообще сталкивалась современная социология. Критическое восприятие этой целостной позиции бессмысленно строить в режиме вопроса: прав Гидденс или нет, то есть соответствует ли его концепция действительности? Скорее ее следует рассматривать как весьма поучительный интеллектуальный опыт, из которого можно извлечь ценные уроки, то есть ответы на вопрос: что такое социальная теория сегодня, каковы ее рамочные условия?

«Уроки Гидденса» можно свести к трем основным пунктам. Первый из них непосредственно продолжает завершающие мотивы рассмотрения его концепции: социальная теория сегодня естественным образом принимает форму критической теории; если же этого не происходит, данная версия социальной теории недостаточно продумана или недостроена до логического завершения. Основная причина такой внутренней трансформации социально-теоретической установки состоит в упомянутой выше политизации повседневности, означающей, что феномен политического уже не локализован в одной из областей «общественного организма», а многолико расплывлен по социальной жизни во всех ее ипостасях и измерениях и является ее конститутивным элементом. Иными словами, любой социальный феномен как таковой одновременно является политическим; соответственно, теория социальной жизни неизбежно становится ангажированной теорией политического процесса. Мнимой альтернативой этому является «реакция страуса»: спрятать голову в «сильное» понятие общества и довольствоваться политологическим пониманием политического. Добавим, что усвоение социальной теорией критической установки происходит тем более органично, что оно позволяет «снять» старую методологическую дилемму объясняющего объективизма и «понимающего» субъективизма в социологии: критическая позиция предполагает как включенность исследователя в изучаемую им социальную жизнь (отсюда необходимость герменевтических процедур, проясняющих очевидности сознания «наивных акторов», неустранимо разделяемые исследователем), так и дистанцированность от ее фактического проте-

кания (что делает возможным ее объективный анализ и построение обобщенных моделей, обладающих объяснительным потенциалом).

Второй урок Гидденса состоит в том, что социальная теория сегодня — это критическая концепция модерна, в центре которой находится его современный перелом. По-видимому, именно на постмодернистскую критику модерна как на своего рода эпистемический образец прежде всего и ориентировался Гидденс, придавая своей социологической концепции характер критической теории (само собой разумеется, при принципиальном расхождении с ее пафосом и выводами): критическая теория в ее современном облике, отмечает Гидденс, должна признавать проблемы, порожденные Просвещением, не скатываясь при этом в релятивизм или иррационализм [21, р. xviii]. Как именно последняя определяется — «рефлексивный модерн», «постмодерн» или как-то еще — зависит от выбранной концептуальной стратегии, но в любом случае осуществляются: (а) экспликация идеи модерна как предпосылки социальной теории; (б) критика модерна, образ которого восходит к Просвещению и запечатлен в категориальных структурах классической социологии; (в) определяемая этой критикой (тотальной или дифференцированной) концептуальная идентификация современности. Иными словами, социальная теория сегодня — это акцентированный анализ наличных форм социальной жизни, ориентиры которого задаются радикальным переосмыслением модерна. Почему это так? По всей видимости, дело в том, что понятийное схватывание кардинально новых реалий жизненного мира предполагает глубокий пересмотр представлений о социальном, наработанных в социологической традиции, а это, в свою очередь, требует последовательного размежевания с той идеей модерна, в свете которой эти представления возникали. Тогда можно утверждать, что именно переосмысление модерна открывает перспективу выработки нового образа социального.

Третий урок, на наш взгляд, состоит в том, что такое переосмысление модерна, выполненное надлежащим образом, должно включать преодоление «всемирно-исторической точки зрения». При всем уважении к «играющему тренеру» современной социальной теории, следует признать, что концепция Гидденса в этом отношении представляет собой яркий *Gegenbeispiel* (негативный образец). Представление об истории как едином процессе развития всего человеческого рода, сущностно связанное с феноменом нации, являлось одной из импликаций «сильного» понятия общества. Порывая с последним в теории структурирования, Гидденс по существу ограничился борьбой с организмическими интуициями, оставив практически незатронутыми те идеи, которые эти интуиции как раз и генерировали. Сказанное справедливо даже в отношении социального эволюционизма (понимаемого по модели перехода от «общности» к «обществу»), который Гидденс ругательно ругал, но за рамки которого так и не вышел, сохранив, пусть и в модифицированном виде, генетическую оппозицию традиционных и современных форм жизни. Это тем более верно относительно «всемирно-исторической точки зрения»: Гидденс, явно противореча собственному утверждению о том, что не существует никаких универсальных социологических законов, предлагает теоретический инструментарий, позволяющий, по его мнению, одинаково эффективно объяснять любые формы социальной жизни безотносительно к конкретным пространственно-временным обстоятельствам их

существования. Представляется, что введение пространственно-временных характеристик в социальную теорию, которое Гидденс считал одним из основных достижений концепции дистанциации, оказалось половинчатым: не было выполнено рефлексивное пространственно-временное позиционирование самого теоретика, которое позволило бы понять его установки (в частности, претензию на универсально значимое знание) как сущностно связанное со вполне определенными формами жизни.

Непоследовательность преодоления «сильного» понятия общества в предложенной Гидденсом альтернативной теории социальной жизни обернулась тем, что «всемирно-историческая точка зрения» оказалась определяющей при трактовке им модерна и глобализации, равно как и при разработке «радикальной политической программы». Модерный тип социальной жизни, получивший в XX веке всемирное распространение, характеризуется Гидденсом при помощи универсального набора черт, исключая множественность и своеобразие региональных «проектов модерна». Гидденс всемерно подчеркивает историческую беспрецедентность современного типа социальной жизни. «Четверица» институциональных осей определяются им как *modern discontinuities* — моменты разрыва, принципиально отделяющие модерн от любых предшествующих форм жизни [18, р. 4–6]. В результате такой суггестивно навязанной «беспредпосылочности» модерн, слепленный по образу и подобию нации-государства классического европейского типа, задает некую абсолютную систему отсчета для интерпретации всего происходящего во всем мире, начиная с XVII века и вплоть до самого последнего времени. Парадокс: в мире беспрестанных и глубочайших изменений, о которых несколько надоедливим рефреном говорит Гидденс, не происходит и в принципе не может произойти ничего действительно нового, то есть того, что не вписывалось бы в изначально принятую модель. Следует еще раз подчеркнуть «самозащитный» характер переосмысления модерна Гидденсом: сформированный в горизонте теории структурирования новый образ модерна, не затрагиваемый постмодернистской критикой, задним числом легитимирует саму универсалистскую теорию — ведь социология определяется как одно из проявлений отличающей модерн рефлексивности. Не случайно, что и глобализация не застаёт Гидденса врасплох: мол, чему ж тут удивляться — тенденция глобализации уже изначально была заложена в самой природе современных институтов. Это вписывание глобализации во всемирно-историческую систему координат<sup>3</sup> оборачивается тривиализацией данного процесса, порождающего новые формы социальной жизни и бросающего серьезный вызов социальной теории [33]. Наконец, та умиленная картина «всеобщего дискурсивного замирения», которое Гидденс упорно называет «радикальной политической программой», вовсе не является плодом его личного прекраснодушия: сама идея всеобъемлющей «дискурсивной

<sup>3</sup> Это можно наблюдать даже на микроуровне терминологических подстановок: Гидденс молчаливо отождествляет глобализацию (*globalisation*) социальной жизни, порождаемую «электронным капитализмом» и ростом массовых миграций, с глобализацией модерна (*globalising of modernity*), то есть с тем, что безудержная экспансия институтов западного модерна наконец-то охватывает весь мир без остатка.

демократии» имплицитно подразумевает принципиальную гомогенность мира «позднего модерна» вопреки всем восклицаниям о его разнородности и многообразии. Действительная «инаковость» обнаруживается в нем лишь тогда, когда кто-то не желает переубеждаться под воздействием «дискурсивного демократа»; определяется же она как разновидность «фундаментализма». Что делать с подобными строптивцами, Гидденс прямо не говорит, однако ратные подвиги «крестоносца» Блэра в Югославии отчасти заполняют теоретический пробел в концепции его советника.

Критика концепции Гидденса никоим образом не означает, что он «не прав»: напротив, совершенно прав, если принимать за истину некоторые предпосылки; задача же критического анализа состоит именно в том, чтобы эти предпосылки выявить и поставить под вопрос, выясняя границы их правомерности; затем же следует определить, из каких предпосылок нам самим следует исходить, практикуя социальную теорию. В этой связи уместно еще раз вспомнить о концепции «глобальных модерностей»: именно глобальная система координат делает зримой этноцентрический характер «всемирно-исторической точки зрения» в социологии и может обеспечить точное рефлексивное позиционирование теоретика.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Skinner Q.* Introduction: The return of Grand Theory // The return of Grand Theory in the human sciences / Ed. by Q. Skinner. Cambridge: Cambridge University Press. P. 5-6.
2. *Touraine A.* Le retour de l'acteur: Essai de sociologie. Paris: Fayard, 1984.
3. *Wagner P.* A sociology of modernity: Liberty and discipline. London: Routledge, 1994.
4. *Фурс В.Н.* Философия незавершенного модерна Юргена Хабермаса. Минск: Экономпресс, 2000.
5. *Baudrillard J.* A L'ombre des majorités silencieuses, ou La fin du social. Paris: Denoël/Gonthier, 1982.
6. *Maffesoli M.* La contemplation du monde: Figures du style communautaire. Paris: Grasset&Fasquelle, 1993.
7. *Bauman Z.* Legislators and interpreters: On Modernity, Postmodernity and Intellectuals. Ithaca, New York: Cornell Univ. Press, 1987.
8. *Habermas J.* Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1-2. Frankfurt: Suhrkamp, 1981.
9. *Giddens A.* The consequences of Modernity. Cambridge: Polity Press, 1990.
10. *Touraine A.* Critique de la modernité. Paris: Fayard, 1992.
11. *Фурс В.Н.* Глобализация жизненного мира в свете социальной теории: к постановке проблемы // Общественные науки и современность. 2000. № 6.
12. *Robertson R.* Globalization. London: Sage, 1992.
13. *Featherstone M.* Undoing culture: Globalization, postmodernism and identity. London: Sage, 1995.
14. *Giddens A.* New rules of sociological method. London: Hutchinson, 1974.
15. *Giddens A.* Central problems in social theory. London: Macmillan, 1979.
16. *Giddens A.* A contemporary critique of historical materialism. London: Macmillan, 1981.
17. *Giddens A.* The constitution of society. Cambridge: Polity Press, 1984.
18. *Giddens A.* The consequences of modernity. Cambridge: Polity Press, 1990.
19. *Giddens A.* Modernity and self-identity: Self and society in the Late Modern Age. Cambridge: Polity Press, 1991.

20. *Giddens A.* Beyond Left and Right: The future of radical politics. Cambridge: Polity Press, 1994.
21. *Giddens A.* Preface to the second edition // *Giddens A.* A contemporary critique of historical materialism. 2nd ed. London: Macmillan Press, 1995.
22. *Giddens A.* Leben in einer posttraditionalen Gesellschaft // Beck U., Giddens A., Lash S. Reflexive Modernisierung: Eine Kontroverse. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
23. *Erikson E.* Childhood and society. New York: Norton, 1950.
24. *Winnicott D.* The maturational processes and the facilitating environment. London: Hogart, 1965.
25. *Beck U.* Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
26. Wirtschaft und Gesellschaft. 5. Auflage. Tübingen: Paul Siebeck, 1972. S. 13.
27. *Goffman E.* Interaction Ritual. London: Allen Lane, 1972.
28. *Wallerstein I.* The Modern World System. New York: Academic Press, 1974.
29. The Invention of Tradition / Ed. by E. Hobsbawm, E. Ranger. New York: Columbia University Press, 1983.
30. *Lash Ch.* The Culture of Narcissism. London: Abacus, 1980.
31. Фурс В.Н. Парадигма критической теории в современной философии: попытка экспликации. Логос. 2001. № 1.
32. *Maffesoli M.* La Transfiguration du politique: La tribalisation du monde. Paris: Grasset&Fasquelle, 1992.
33. *Appadurai A.* Modernity at large: Cultural dimensions of globalization. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.