

Шмуель Эйзенштадт, Вольфганг Шлюхтер

ПУТИ К РАЗЛИЧНЫМ ВАРИАНТАМ РАННЕЙ СОВРЕМЕННОСТИ:

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ ОБЗОР¹

Данная статья развивает некоторые идеи, впервые представленные летом 1996 года на конференции в Уппсале в рамках программы «Коллективная идентичность, публичная сфера и политический порядок: культурные основания и институциональное строение современных обществ». Эта конференция фокусировала свое внимание прежде всего на трансформации политического порядка в эпоху ранней современности. В европейском контексте ранняя современность охватывает период с XVI до XVIII столетия, в течение которых территориальные государства стали главными двигателями процессов ресурсной мобилизации и конструирования коллективных идентичностей. Возникшие в этот период идеи политического порядка как национального государства, образованного соотечественниками, или конституционной республики сограждан, достигли зрелости и сменили старые представления о нем. На институциональном уровне это был период постепенной замены того или иного старого политического порядка — иерархических империй или городов-государств — сначала национальными монархиями и позже национальными государствами и конституционными республиками.

Мы ставим своей целью подойти к ранней современности с более широкой сравнительной перспективой. Конечно, можно было бы ограничиться весьма важным анализом различных траекторий и результатов европейского развития, который, однако, упускал бы некоторые важные вопросы, являющиеся для нас ключевыми: наблюдалось ли аналогичное развитие в других цивилизациях, и если да, то в каких? Если такое развитие все-таки происходило, то вызывалось ли оно внутренними процессами или диффузией извне? Наконец, относится ли термин «ранняя современность» лишь к какой-то определенной цивилизации или он может использоваться более широко?

1. Shmuel N. Eisenstadt and Wolfgang Schluchter «Paths to Early Modernities—A Comparative View», DAEDALUS, vol. 127, No. 3, Summer 1998, “Early Modernities”, pp. 1–18.

Вопросы подобного рода требуют переоценки всего сложившегося после Второй мировой войны корпуса сравнительных исторических исследований, достигшего в этот период значительной степени зрелости. Такая переоценка должна привести нас к выработке какого-то нового подхода в этой сфере. В конечном итоге, мы убеждены в том, что такой новый подход необходим, так как он может способствовать преодолению трех основных ошибок: во-первых, представления о том, что существовал только один вариант современности; во-вторых, что при сравнении Запада и Востока уместно понятие «ориентализма»; в-третьих, что глобализация и мультикультурализм должны быть рассмотрены как сигналы рождения новой эпохи Осеевого времени, которая приходит к нам под названием постсовременности. Хотя постсовременность не имеет для нас ключевого значения, однако первая и вторая проблемы являются именно таковыми.

II

Теории модернизации и современности, как они были сформулированы в 1950–1960-е годы, основывались на идее конвергенции. Предполагалось, что процесс модернизации должен стереть все культурные, институциональные, структурные и ментальные различия и беспрепятственно привести к однородному современному миру. Хотя небольшие различия могли бы сохраниться, в первую очередь, как считали эти теории, в силу сопротивления досовременных факторов, они, однако, в конечном счете должны были постепенно исчезнуть.

Сегодня существует гораздо меньше уверенности в том, что современный мир движим процессами конвергенции. Действительно, по мере приближения к концу XX столетия, все более распространяются новые представления о сущности современной цивилизации—не только в Европе и США, где впервые возникла культурная программа современности, но также и в Азии, Латинской Америке и Африке. Все они призывают к комплексной переоценке прежних представлений о современности и модернизации, которая основывается на следующих соображениях. Прежде всего мы должны признать, что экспансия современности за пределы Европы должна быть рассмотрена не как вторичный процесс копирования, а как оригинальная кристаллизация новых цивилизаций, во многих отношениях имеющая сходство с процессами экспансии великих мировых религий и империй в досовременную эпоху. Так как экспансия современности почти всегда объединяет структурные, институциональные и культурные факторы, ее воздействие на эти общества оказалось более интенсивным, чем при аналогичных процессах в досовременную эпоху.

Эта экспансия современности породила более сильную, чем когда бы то ни было ранее, тенденцию к построению всеобщих структурных, институциональных и культурных рамок человеческого бытия. Она также породила новые международные рамки взаимодействия, основанные на определенных фундаментальных предпосылках, уходящих в глубь ее институциональ-

ных измерений. Возникло несколько мультицентричных и гетерогенных современных цивилизаций, каждая из которых движима своей собственной динамикой развития. Более того, так как взаимодействие между ними никогда не отличалось стабильностью, их положение по отношению друг к другу постоянно изменялось.

Так же, как экспансия досовременных цивилизаций подрывала культурные, институциональные и структурные основания инкорпорируемых в них обществ, то же самое происходило и с современными цивилизациями, создающими новые возможности и пути дальнейшего развития. В конечном итоге возникло несколько вариантов современных обществ, имеющих между собой как много общего, так и отличного. Во-первых, это собственно первоначальный вариант Модерна, возникший в Европе и имевший несколько четко выраженных структурных измерений: дифференциацию, урбанизацию, индустриализацию, построение современных коммуникаций и т. д. Все эти черты были выявлены и достаточно подробно проанализированы еще в первых исследованиях по модернизации сразу после Второй мировой войны. С институциональной точки зрения этот вариант современности предполагал построение национального государства и рациональной капиталистической экономики. Со стороны культурной — создание новых коллективных идентичностей, связанных с этим национальным государством, но вплетенных в культурную программу, которая устанавливала различные способы структурирования главных сфер общественной жизни.

Теории модернизации 50-х и 60-х, как и классические теории Маркса, Дюркгейма и, в определенном отношении, Макса Вебера (по крайней мере, одного варианта прочтения его трудов) явным или неявным образом соединяли в себе все эти измерения. Большинство этих теорий даже в своих более мягких вариациях предполагало, что основополагающая раннеевропейская констелляция институциональных факторов вместе с сопутствующей культурной программой должна быть воспроизведена всеми модернизирующимися обществами. Исследователи модернизации предполагали, что гомонизирующие и экспансионистские тенденции проекта Модерна должны охватить не только Запад, но и распространяться и преобладать по всему миру. Реальность оказалась, однако, существенно иной — действительное развитие не подтвердило предположения о конвергенции даже на Западе. Вопрос, который Вернер Зомбарт сформулировал в начале первого десятилетия XX века — «почему в Соединенных Штатах отсутствует социалистическое движение?», — в этом отношении демонстрирует разницу между Европой и США. Не только различные институциональные сферы проявляют свою относительную независимость, но даже вариации их сцепления между собой чрезвычайно разнообразны среди модернизирующихся обществ и, еще более определенно, в различные периоды их развития. Это справедливо также для теорий, рассматривающих взаимодействие структурных, институциональных и культурных измерений в тех или иных обществах. Выдвинутое многими теоретиками модернизации предположение о том,

что культурные предпосылки западного Модерна необходимо и обязательно связаны с такими же структурными и институциональными предпосылками, в настоящее время все более подвергается сомнению. Хотя различные измерения первоначально западной кристаллизации Модерна образуют ключевую отправную точку и исходный пункт для тех процессов, которые происходили в разных обществах по всему миру, эти процессы тем не менее не могут быть сведены к гомонизирующему и экспансионистскому воздействию исходной модели современности.

Современность распространилась по всему остальному миру, однако она не вызвала рождение единой общечеловеческой цивилизации. Серьезные изменения, которые выходили за рамки исходной модели современности, происходили даже в самих западных обществах. Исходные коды европейской модели современности—активная роль человека в универсуме, различные взаимоотношения ценностной и целевой рациональности, космического и исторического времени, индивидуального и коллективного, разума и чувств, вера в прогресс и его взаимосвязь с историческим процессом—не только изменялись, но и модифицировались. Не конвергенция, а скорее, дивергенция управляла историей современности. Эти различия не просто носят культурный характер, они имеют и институциональное измерение. Возьмем только один пример—динамика взаимоотношений между утопическим и гражданственным, революционным и нормальным, всеобщей волей и волей всех породила не только множество различных способов институционализации политических полномочий и ответственности, но также и различные способы политического протеста и политических действий.

Культурные коды Модерна изменялись не столько благодаря эволюционным возможностям обществ, естественному разворачиванию их традиций или новой международной обстановки, сколько в первую очередь благодаря продолжающемуся взаимодействию между культурными кодами этих обществ и теми новыми ответами, которые были даны на их внутренние и внешние вызовы. Эти взаимодействия порождали новые интерпретации взаимоотношений между космическим и социальным, социальным и политическим порядком, между властными полномочиями, иерархией и принципом равенства, они вовлекали в себя элиты и контрэлиты, генерировали гетеродоксию, ереси и движения протеста. Развитие таких групп никогда не было единообразным: новые элиты находились под воздействием уже существующих традиций реакции на изменения в гораздо большей степени, чем это обычно предполагают; аналогичным образом старые элиты подвергались изменению значительно больше, чем обычно думают.

Хотя общей отправной точкой многих из этих сдвигов была, конечно, та культурная программа современности, которая возникла в Европе, ее творческое восприятие в других точках мира ознаменовало рождение «множественных современностей». Хотя эта множественность в конце концов подорвала веру в конвергенцию современных обществ, она оказалась тесно связанной с глобализацией культурных связей и каналов взаимодействий, которая пошла значительно далее того, что существовало ранее. Странно,

но это не создает ситуации, которую можно было бы собственно назвать постсовременной. Парадоксальным образом идея последней лишь усиливает высокомерную претензию Просвещения по поводу центральной роли евроцентристской модели современности.

III

Если существует множество различных вариантов Модерна («множественные современности»), то возникает вопрос о том, в какой степени они были сформированы историческим опытом своих собственных обществ? Постановка этого вопроса сразу вызывает следующий: являются ли понятия, разработанные в западной социальной науке, прежде всего в научной литературе по современности и модернизации, адекватными для анализа этого исторического опыта?

Поднятые нами вопросы очень тесно подводят нас к дебатам об «ориентализме». В центре этих дебатов находится тезис, заключающийся в том, что понятие «ориентализм», используемое западной наукой, выражает не просто культурное разграничение, но и является орудием возвеличивания западной культурной модели над незападными обществами. Теории современности и модернизации, утверждается в этих аргументах, являются отнюдь не нейтральными и невинными понятиями, а — ни много ни мало — инструментами западного культурного империализма. К этим утверждениям необходимо отнестись очень серьезно, ибо в них заключена глубокая проблема, далекая от своего решения. Интересно, что те, кто выдвинул этот аргумент, не считают — возможно, из-за собственных идеологических пристрастий — достаточно важным тот конструктивный вызов, который был выдвинут концепцией множественных современностей: как учесть внутреннюю динамику неевропейских современных цивилизаций без принесения в жертву сравнительного подхода? Большинство из этих исследований, опровергающих «ориентализм», движутся в одном из двух направлений. Первое охватывает так называемые специальные страновые исследования, второе же, более новое, направление в определенной степени оппонирует первому, критикуя его акцент на современном национальном государстве как основной единице анализа. Его сторонники явно или неявно критикуют страновой подход из-за использования западных категорий, даже если они рассматриваются чисто негативным образом. Самостоятельный статус таких понятий, как регион или народная культура, отвергается или оспаривается на основании того, что они явно или неявно делают акцент на национальном государстве. Ни одна из этих «школ» не обращается к центральной проблеме — внутренней динамике этих цивилизаций. Фундаментальная работа Маршалла Ходжсона «Замысел и путь ислама», как и его некоторые весьма колкие статьи, могут послужить образцом для тех, кто желает выйти за рамки как «ориентализма», так и «антиориентализма».

Утраченные возможности антиориенталистского подхода с его скрытым вестероцентризмом могут быть проиллюстрированы ошибочным прочтением и непониманием Макса Вебера, которого стремятся изобразить в качестве одного из евроцентристов, увлеченного анализом происхождения современного капитализма и демонстрирующего превосходство Запада. Однако они упускают из вида другую сторону его аргументации, которая подчеркивает непрерывную внутреннюю динамику различных цивилизаций. В его «Избранных работах по социологии религий» — прежде всего той их части, которая акцентирует роль гетеродоксии, ересей и сект в цивилизационной динамике, — Вебер разворачивает теоретические построения, к сожалению, до сих пор не привлечшие себе значительного внимания исследователей.

IV

Признание множественности современностей несет в себе антиэволюционные выводы. Однако подразумевает ли она тот тип историцизма или культурного релятивизма, в соответствии с которым каждая современная цивилизация имеет, как говорится, своего Бога и должна быть проанализирована в своих собственных терминах? Здесь необходимо краткое методологическое разъяснение — мы не разделяем позиции ни эволюционного, ни историцистского подхода. Любая эволюционная концепция вне зависимости от того, основывается ли она или нет на отделении формы (структуры) от содержания, предполагает ту или иную стадийную модель, где отклонения рассматриваются в качестве недостатка. Чем выше, тем лучше — любой из выбранных критериев все равно оправдывает существование этой вертикальной иерархии. Сравнительный подход может предохранить нас от ловушек стадийности, основанных на принятии определенных ценностных суждений. В противоположность историцизму, он интерпретирует отклонения в качестве вариаций — но не от идеальной нормы, а от идеального прототипа, используемого исключительно в эвристических целях. Такого общего знаменателя не избежать в сравнительных исследованиях, если мы, конечно, не хотим встать в позу и банально изрекать трюизмы о том, что все существующее отличается между собой, а значит, является различным. Европейская раннесовременная констелляция как раз и служит нам такой исходной мерой вариаций, идентифицирующей различия, наблюдаемые в других цивилизациях. В противоположность высокомерным претензиям многих историко-социологических исследований о том, что развитие Запада должно быть главным критерием оценки развития других цивилизаций, основное предположение нашего подхода заключается в том, что каждая цивилизация вырабатывает собственные институциональное строение и культурные основания. По нашему мнению, специфические особенности этих цивилизаций должны быть проанализированы не только с точки зрения приближения к западной модели, но также и в своих собственных рамках.

V

Если использовать европейскую констелляцию как отправную точку в указанном выше смысле, то можно выделить те специфические институциональные и культурные компоненты, которые связаны с кристаллизацией этого первого варианта современности. Обычная картина изображает европейскую дорогу к Модерну таким образом, что выпячивается значение образования абсолютистского территориального государства, а также его трансформации на гребне Великих буржуазных революций в современное национальное государство конституционного или демократического типа. Этому сопутствует установление — в основном через развитие гражданского общества и капиталистической экономики — новых отношений между государством и обществом. В тесной связи с этими процессами выковываются новые коллективные идентичности, связанные с развитием национального государства. В их конструировании подчеркивается значение территориальности, секуляризации и гражданственности, которые не только идеологизируются, но и требуют иногда для своего закрепления харизматического авторитета.

Эти новые акценты устанавливают прочное сцепление между определенной конструкцией политического порядка и тем коллективным целым, что находится под ним, которое со временем будет кратко выражено посредством понятия национального государства. Кристаллизация идеи национального государства обеспечивает совпадение политической и культурной идентичности населения данной территории, провозглашает серьезные символические и эмоциональные обязательства по отношению к его центру, также замыкая на него исконные примордиальные измерения человеческого существования и социальной жизни.

История конструирования такого нового типа коллективной идентичности, начавшаяся в XVI столетии и закончившаяся кристаллизацией территориального и, в конечном счете, национального государства, уже достаточно подробно изучена. Параллельное развитие может быть прослежено в исламском мире при Оттоманской империи, Персии Сефевидов и Империи Великих Моголов в Индии, в Китае при династиях Минь и Цинь, в Японии при династии Токугава, во Вьетнаме и даже Юго-Восточной Азии. Но такое параллельное развитие не обязательно означает, в противоположность предположениям многих современных исследователей, что модель взаимосвязи между определенными территориальными границами и другими компонентами коллективной идентичности (особенно примордиального типа), а также их отношение к центрам обществ, принимает в точности тот же самый вид, что и в Европе. Данные различия тесно связаны с долгосрочными процессами, воздействующими на все великие цивилизации Европы и Азии в течение последнего тысячелетия. Они включают сдвиг к постепенно возрастающему использованию местных народных языков, перестройку коллективных идентичностей, а также значительную модификацию природы политического порядка. Например, в Европе про-

исходил медленный, но постоянный рост использования местных народных языков, который сопрягался со сдвигом от имперских к национально-государственным типам политического порядка. Индологи также сообщают о подобном росте использования местных народных языков, имевшему, однако, характер скорее взаимодополнения, чем простого вытеснения священных языков санскрита и пали в различных частях индийского субконтинента и не связанному с возникновением четко выделенных, территориально ограниченных политических порядков, по крайней мере, в европейском смысле этого слова. С другой стороны, на Дальнем Востоке как классический китайский язык, так и китайский имперский порядок, выстояли во всех потрясениях и бурях этих столетий.

VI

Это заставляет нас заново продумать адекватность понятий, используемых для анализа европейского варианта Модерна при изучении других цивилизаций. Так как необходимость критического взгляда не вызывает сомнения, мы предприняли попытку построения иного подхода, который лучше всего может быть продемонстрирован на примере двух понятий: гражданского общества и национализма.

Понятие гражданского общества было предложено и разработано в различных европейских контекстах в XVII и XVIII столетиях, однако более всего в рамках интеллектуальной традиции, которая получила наименование Шотландского Просвещения, хотя были и гораздо более ранние попытки подобного рода у различных ученых, например, Пуфендорфа. Современное оживление научного интереса к этому понятию было в значительной степени и отчасти курьезно ограничено специфической концептуализацией этого понятия в континентальной Европе периода перехода от абсолютистских монархий к нациям и государствам Нового времени. Данная концептуализация в наиболее яркой форме была выражена, прежде всего, Гегелем. Таким образом, специфическое гегелевское определение гражданского общества стало господствующим его видением для многих поколений ученых вплоть до сегодняшнего дня. Эта концепция, жестко привязанная к особенностям германского общества конца XVIII — начала XIX столетий, напоминает идею Вильгельма фон Гумбольдта об институциональной обусловленности феномена интеллектуальной свободы в современном университете. Это проливает свет и на закономерности возникновения относительно автономной сферы по отношению к традиционно всеохватывающему, монархическому и абсолютистскому «*Polizeystaat*», управляемому монаршими указами и полицейскими мерами, которые охватывают все сферы социальной деятельности. Однако любой подход типа гегелевского может не много нам рассказать об обществах за пределами Европы или даже внутри ее, например, о Скандинавии, где тесное взаимодействие между государством и обществом не мешало значительному воздействию последнего на первое. Для того, чтобы проникнуть во все эти очень серьез-

ные отличия, понятие публичной сферы гораздо полезнее, по нашему мнению, чем понятие гражданского общества

Понятие публичной сферы предполагает, что есть еще как минимум две других сферы, отделенных от нее как институционально, так и культурно: официальная и частная. При этом публичная сфера размещается между ними. Публичная сфера выносит на суд всех представление об общественном благе, сформулированное коллективными усилиями всех. Тон здесь задают группы, которые, скорее всего, не принадлежат к правящему официозу. Напротив, публичная сфера черпает своих участников преимущественно из приватной сферы: она то расширяется, то сокращается в зависимости от притока таких сил, как хорошо продемонстрировал Альберт Хиршман в своем анализе капиталистического развития.

Публичная сфера скорее активно выражает свой «голос», чем пассивно демонстрирует свою «лояльность», если использовать знаменитое хиршмановское различие. Сила «голоса» зависит от его институционального локуса, — распылен он или объединен, исходит из центра или периферии системы. Публичная сфера может использовать как устные, так и письменные каналы коммуникации, а ее влияние заключается в праве интерпретировать сущность общественного блага и в этом смысле противостоять как правящему официозу, с одной стороны, так и приватной сфере, с другой стороны. Понятие публичной сферы, следовательно, подчеркивает существование таких пространств действия, которые не только автономны от существующего политического порядка, но и в подлинном смысле публичны, т. е. непосредственно доступны для различных групп и слоев общества. Публичные сферы создаются с помощью нескольких основных процессов. Первым из них является понятийная концептуализация, с помощью которой устанавливается и определяется форма дискурса, используемая в непосредственном взаимодействии. Вторым является рефлексивность, которая побуждает дебатировать проблемы общего блага на основе тех или иных критериев включения/исключения, проницаемости границ между ними и определения «другого». Третий процесс стабилизирует и институционализирует эту сферу. Публичная сфера приобретает свою собственную динамику, которая хотя и тесно связана с политическими процессами, однако не одномоментна и не ведома динамикой последних. Взаимоотношение между различными публичными сферами и политическими процессами развиваются в каждом обществе по-своему — не обязательно, как в ранне-современной Европе, через развитие прямого участия, но и посредством различных корпоративных органов или более-менее ограниченное избирательное право.

Даже такое широкое определение публичной сферы выглядит в значительной степени культурно обусловленным. Как однажды заметил Бен-жамин Шварц в своем ответе Ханне Арендт по поводу различия между публичным и приватным, значительное количество крупных цивилизаций, включая китайскую, «достаточно долго существовали без всяких понятий, отличающих публичное благо от частного». В конечном счете, понятие част-

ных интересов как чего-то отличного от интересов публичных (и особенно идея того, что частные интересы должны служить основанием при формулировании этих публичных интересов) является чисто европейским. Оно связано как со специфической правовой традицией, которая наделяет индивидов личными правами, так и особой экономической традицией, исходящей из рационального эгоистического интереса, а, кроме того, еще и институциональной традицией отделения государства от гражданского общества.

Начиная с хабермасовской «Структурной трансформации общественной сферы», вновь оказавшейся в центре внимания после распада Советской империи, и признания понятия гражданского общества в качестве идеала социальных преобразований в Центральной и Восточной Европе, концепты публичной сферы и гражданского общества соединились. Однако они не должны сливаться друг с другом хотя бы потому, что понятие гражданского общества является достаточно двусмысленным. В немецком языке оно имеет два значения. Во-первых,

оно синонимично понятию буржуазного общества (*bürgerliche Gesellschaft*), используемому в философском, правовом и политическом дискурсе в течение всего XVIII и в начале XIX столетия, после чего оно было заимствовано Гегелем, и от него перешло в дискурс Маркса (греческое разделение ойкоса и полиса, как и латинское разграничение *societas domestica* и *societas civilis* признавалось на протяжении столетий, и только Гегель приравнял *societas civilis* к дифференциации государства от общества гражданского, т. е., буржуазного). Гражданское общество синонимично выражению «общество граждан» (*Bürgergesellschaft*),

что фактически и является его современным использованием. Во-первых, оно означает набор таких специфических институтов, как частная собственность и контрактное право, связанных с экономической свободой и, следовательно, с экономической модернизацией, которая ведет к рациональному капитализму в веберовском смысле слова. Во-вторых, оно также ассоциируется с набором определенных политических свобод, таких как свобода слова, свобода собраний и право на образование политических организаций и ассоциаций, которые выражают идею политической модернизации и приводят в конечном итоге к партисипаторной демократии. Оба основных значения пересекаются, и не совсем понятно, какое из них в данный момент имеется в виду. Поэтому в качестве главного вывода этой дискуссии мы можем заключить, что любое гражданское общество создает ту или иную публичную сферу, однако не каждая публичная сфера включает

ПОНЯТИЕ ПУБЛИЧНОЙ СФЕРЫ
ПОДЧЕРКИВАЕТ СУЩЕСТВО-
ВАНИЕ ТАКИХ ПРОСТРАНСТВ
ДЕЙСТВИЯ, КОТОРЫЕ НЕ ТОЛЬ-
КО АВТОНОМНЫ ОТ СУЩЕ-
СТВУЮЩЕГО ПОЛИТИЧЕСКОГО
ПОРЯДКА, НО И В ПОДЛИН-
НОМ СМЫСЛЕ ПУБЛИЧНЫ

в себя гражданское общество, как в его экономической, так и в политической разновидности.

Повторим наш основной тезис. Мы не хотим наложить европейскую модель на другие цивилизации, однако мы предполагаем, что в любой цивилизации, имеющей определенный уровень письменности и организации, публичная сфера возникает, но не обязательно в форме гражданского общества. Публичная сфера должна рассматриваться как определенный зазор *между* официальным и приватным, который то расширяется, то сжимается в зависимости от колебаний образующей ее страты, которая не является частью данного господствующего слоя.

Эта идея может быть проиллюстрирована примерами Китая и Японии. Китай пережил основополагающий культурный прорыв в период так называемого Осевого времени (*Achsenzeit*), в то время как Япония нет. Однако в обоих случаях мы обнаруживаем публичную сферу, которая ни в том, ни в другом случае не напоминала европейский тип, т. е. публичную сферу в форме гражданского общества.

В императорском Китае можно установить три области, в которых имела место политическая жизнь: *guan*, *gong* и *si*. *Guan* является сферой бюрократической деятельности, *gong* является сферой, открытой для всех, и, наконец, *si* есть сфера эгоистических интересов, вторгающихся в публичные области. В соответствии с нашей моделью, *guan* можно идентифицировать в качестве официальной сферы, *gong*— публичной и *si*— приватной. Стоит отметить, что сфера *si* считалась порочной, приносящей вред достижению общего блага, место которого находилось в сферах *guan* и *gong*, но никак не в *si*. Институциональной основой *gong* служили академии, которые были центром притяжения для всех ученых интеллектуалов и просто грамотных людей, коих в императорском Китае было предостаточно. Те из них, кто проходил через систему государственных экзаменов, бывших условием получения любого чина, попадал в официальную сферу. Мест в государственной бюрократической системе на всех не хватало, поэтому многие так и не обретали нового общественного положения. Кроме того, сама степень вовлечения грамотного слоя людей в официальный процесс также испытывала колебания в зависимости от политических обстоятельств, как это демонстрирует Фредерик Вейкман в своем эссе. Однако эти колебания не приводили к установлению значительной роли сферы приватного и не преобразовывали существующую публичную сферу в ту или иную форму гражданского общества.

В Японии, начиная с династии Токугава, понятие *kokka* означает союз народа с его территорией, единство общества и государства. Столь резкая тенденция к целостному единству выдвинула мощный заслон для концептуальной и институциональной дифференциации соответствующих сфер социума, однако даже она не могла затормозить ее вообще. Как демонстрирует Мэри Элизабет Берри, внутри *kokka* наметились два раскола: между *kan* и *min*, а также *ko* и *shi*. Первый обозначает разрыв между официальной и неофициальной, второй— публичной и приватной (или общественной и необщественной) сферами социума. Однако опять дифференциация

между официальным, публичным и частным все-таки намечается, хотя и в рудиментарной форме. Как и в Китае, частная сфера в Японии третируется, однако в публичной сфере, получившей наименование *kogi*, наступает момент, когда самураи — особое сословие воинов без всякой реальной военной функции — превращаются в образованную элиту общества, т. е. выступают в качестве ее эквивалента.

Аналогичный пример можно найти и в исламском мире: здесь закон *waqf*, уходящий корнями в формы семейной взаимопомощи, а также суфийские организации, образовывали очень динамичные публичные сферы, которые были относительно независимы от политического руководства.

VII

Аналогичный анализ применим и к национализму. Понятно, насколько интересной и уместной проблематика национализма может быть в Восточной Европе при изучении гражданских войн в некоторых африканских государствах или межобщинных конфликтов в Индии. Однако до сих пор вопросы государственности и национализма рассматриваются весьма ограниченным образом — только лишь в качестве обратной стороны национальной идентичности, понимаемой как единственно возможный вариант идентичности коллективной, а значит, скорее, как исторически достаточно поздние и не обязательно всепроницающие феномены. Вряд ли будет преувеличением сказать, что большинство теорий национальной идентичности и национализма представляют собой довольно ограниченный научный подход, который должен смениться более широким анализом, способным поместить эти формы идентичности в широкий ряд всех других возможных разновидностей коллективной идентичности.

Большинство последних теорий национализма трактуют его или как непрерывное проявление исконной примордиальности или как «воображаемое» сообщество, возникшее сравнительно недавно благодаря развитию капитализма, империализма и индустриального общества. В противоположность этому мы предполагаем, что коллективные идентичности как таковые не даны изначально, а культурно конструируемы и представляют собой базовое измерение строения общества. Наш подход также выступает против внутренней посылки большинства социологических и антропологических подходов о том, что такие конструкции сиюминутны и вторичны по отношению к властным и экономическим отношениям.

По нашему мнению, коллективные идентичности конструируются через создание культурных границ, которые позволяют различать своих и чужих. Поддержание границ в то же время требует стабильной интерпретационной модели, воспроизводящей чувства солидарности и доверия среди членов социума. Центральным аспектом этого является определение и утверждение критериев «подобности» последних. Такое различение, в свою очередь, создает проблему регуляции процедур «перехода» установленных границ. Чужак может стать своим, но и свой может быть чужаком. Религи-

озное обращение и отлучение предоставляют нам недвусмысленные примеры таких возможностей.

Конструирование коллективных идентичностей определяется и формируется с помощью кодов, через которые онтологическо-космологические предпосылки и концепции социального порядка воздействуют на формирование и определение основных сфер социума. Основными кодами формирования коллективной идентичности являются коды примордиальные, гражданские и сакральные. Примордиальные коды для конструирования и усиления различия между своими и чужими используют гендерные, поколенческие, родственные, территориальные, языковые характеристики, которые далее воспринимаются в качестве естественно данных. Гражданские коды используют в качестве ядра коллективности явные или неявные нормы подчинения, традицию и обычаи. Сакральные коды для связывания границ между «нами» и «ими» используют не естественные факторы, но модели отношения коллективного целого к высшему и трансцендентному, определяемому в качестве Бога, разума, прогресса или рациональности.

Такое конструирование коллективных идентичностей функционирует во всех обществах через взаимодействие особых социальных акторов, непрерывно воспроизводясь при этом в самых разных исторических условиях, включая как осевые, так и неосевые цивилизации вроде Японии. Развитие всеобщей «религиозной» коллективной идентичности, отличной как от ее политических, так и «примордиальных» образцов, было, однако, достижением исключительно цивилизаций Осевого времени. На протяжении истории всех этих цивилизаций непрерывные изменения состава элит приводили к важным изменениям в конституировании коллективных идентичностей. Во многих таких цивилизациях одно из наиболее важных изменений связано с трансформацией экуменических концепций социального порядка в их более партикулярные разновидности. В Европе это произошло в период XVI–XVIII столетий, а за ее пределами – где-то немного раньше, где-то немного позднее.

VIII

Наш анализ институционализации публичных сфер и конструирования коллективных идентичностей может дать определенные ключи и к вопросу применимости понятий западной социальной науки к реалиям незападного общества. Мы не отвергаем западных понятий, но делаем их более гибкими через дифференциацию и контекстуализацию. Такая попытка формирует различные перспективы анализа цивилизаций и способствует интеркультурному диалогу между ними.

Использование понятий примордиального, гражданского и сакрального как компонентов коллективных идентичностей полезны в той мере, в какой мы отвергаем европейскую модель их образования и взаимосвязи в качестве оценочного критерия других модернизируемых обществ и цивилизаций. Конструирование коллективных идентичностей может пойти по множеству

иных направлений, которые зависят, среди прочего, от степени доступности других символов, особенно относительной значимости их религиозных, идеологических, примордиальных и исторических компонентов; концепции политического порядка и его отношения к другим его социальным формам; концепции политической власти и форм ее ответственности; характера публичной сферы; концепции субъекта, а также способов взаимодействия между центром и периферией.

Сравнивая современные цивилизации сквозь призму понятий политического порядка, коллективной идентичности и публичной сферы, нам необходимо избежать ловушек как вестерн-, так и истернцентризма. Такая ошибочная установка присуща, например, течению *Нихонджифон*, отстаивающему тезис об особой уникальности Японии. Мы не можем, однако, установить уникальность чего-то, не совершив сравнение — такова установка «перевернутого ориентализма» некоторых более критичных западных и японских ученых, возникшая в качестве ответной реакции на тезисы сочинений *Нихонджифона*. Отсюда отрицание возможности применения некоторых японских категорий мышления к анализу прошлого и настоящего японского развития. Такой подход скорее закрывает возможное решение, чем разрешает головоломку, ибо он выступает против использования «родных» категорий, заклеянных критиками «классического ориентализма».

Продолжающиеся дебаты по этим вопросам свидетельствуют о запутанности состояния сферы сравнительных исследований. Корни этих проблем лежат, однако, не в том, что большинство ученых, которые занимаются этими вопросами, имеют западное происхождение, а в том, что господствующий тип исследований (и Ибн Хальдун не является здесь исключением) остается в рамках западного дискурса, сформированного идеями Модерна. Принятие различных критических установок по отношению к ранней востоковедческой литературе — на Западе, в Индии, Японии и далее везде — происходит все еще в рамках этого дискурса, хотя непрерывная коррекция этого дискурса незападными интеллектуалами в значительной степени уже подвергла его существенной трансформации, и большая часть этих попыток все еще не вышла за его рамки.

IX

Давайте суммируем основные положения нашего сравнительного анализа. Мы обозначили два способа понимания проблемы: один девелопменталистский, а другой — структурно-институционально-культурный. Оба они взаимосвязаны. В девелопменталистской перспективе нас интересует трансформация типов правления, основывающихся на родственных или сословных делениях — особенно империй, — в современные нации и государства, т. е. как национальные государства и нации создают новую государственность и наоборот. Империи, возникшие из этой констелляции, можно назвать национальными империями. С точки зрения структурной, институциональной и культурной перспективы, нас интересует взаимодействие

между типами правления или политического порядка, различными вариантами публичной сферы и коллективных идентичностей. Мы полагаем, что эти элементы независимы и не могут быть взаимно редуцированы, однако они неслучайно сцепляются между собой именно в той или иной комбинации. Как минимум, мы предполагаем, что эти комбинации подвижны определенным тяготением друг к другу.

При переходе от империй к нациям и государствам происходит весьма значительное изменение политического порядка: возникает государственный аппарат, базирующийся на писаной или неписаной конституции, верховенстве закона и конституционном разделении властей; политическое руководство, ответственное перед всем народом; управленческий аппарат, отделенный от средств исполнения и ограниченный общими законами; участие в общественных делах через политический процесс, особенно всеобщее избирательное право и посредствующие организации, типа партий и групп интересов; пространство свободы действий для индивида, который рассматривается, скорее, в качестве гражданина, чем подданного. Можно было бы сказать, что такой политический порядок достигает относительной монополии на легитимное применение физической силы внутри четко обозначенных границ той или иной территории. Национальное государство является, прежде всего, территориальным государством в самом узком смысле этого слова. Культурно конструируемые коллективные идентичности связываются идентичностью национальной вне зависимости от того, формулируются ли они преимущественно в примордиальных, гражданских или сакральных терминах или просто являются их комбинацией (например, «этническая» нация *Volksnation*, «культурная» нация *Kulturnation*, «государственно-правовая» нация *Staatsburgernation*). Неотъемлемой частью такой констелляции является институционализация автономной публичной сферы относительно государства. Это описание следует рассматривать в качестве некоего идеального типа, который может быть применен в сравнительном анализе в качестве отправной точки и эвристического критерия идентификации отклонений, а не недостатков, определяемых внутренней динамикой развития той или иной цивилизации. Последующие эссе предпринимают попытку обогатить и развить данный подход.

Перевод с английского Александра Фисуна