

Энтони Гидденс и цивилизационный анализ: модерн между рефлексивностью и культурой¹

Руслан Браславский

Кандидат социологических наук, старший научный сотрудник Социологического института РАН — филиала ФНИСЦ РАН

Адрес: ул. 7-ая Красноармейская, д. 25/14, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация, 190005
E-mail: r.braslavsky@socinst.ru

В статье на основе критической реконструкции диагноза современности Э. Гидденса прослеживается логика перехода от институционального к цивилизационному подходу в социологическом дискурсе о «модерне». В фокусе находится проблема соотношения культуры и рефлексивности. В теории радикального модерна Гидденса рефлексивность противопоставляется культуре, отождествляемой с традицией. В теории множественных модернов, генетически связанной с социологической парадигмой цивилизационного анализа, традиция и рефлексивность соотносятся как два аспекта культуры, которые характеризуются устремлениями, с одной стороны, к воспроизводству задающих общий смысловой контекст интерпретативных оснований, а с другой — к трансконтекстуальным прорывам, открывающим новые горизонты смысла. Обе тенденции находятся в неустранимом напряжении между собой и опосредуются в способности культуры к рационализации, в процессе которой самоартикуляция культуры может переходить в самопроблематизацию. Соединение рациональности с рефлексивностью ведет к культурным инновациям и интерпретативным сдвигам и по меньшей мере потенциально к новым культурным кристаллизациям, допускающим более высокие уровни самопроблематизации (И. Арнасон). В разных культурно-исторических паттернах способность рационализации получает неравномерное и специфическое развитие. Модерн представляет собой новую «особую цивилизацию» (Ш. Эйзенштадт), в которой тенденции культуры к самоартикуляции в конфликтующих направлениях и к самопроблематизации достигают беспрецедентного в человеческой истории уровня, порождая во взаимопереплетении с относительно автономной динамикой власти и богатства множественные конфигурации социальной жизни. Хотя сам британский социолог не совершил «цивилизационный поворот» в своем творчестве, он в завершение собственного институционального анализа модерна вплотную подошел к постановке ключевой для цивилизационного подхода в социологии проблеме сопряжения культуры и власти. Однако эта же проблематика обозначила и предел понимания модерна в теории Гидденса, признавшего в конечном счете непостижимость социального мира, в котором изживающая культурные традиции рефлексивность институционализируется. В дальнейшем Гидденс пошел по пути не научного анализа модерна, а утопического моделирования и политического осуществления будущего постмодерного мира.

Ключевые слова: институционализм, культура, множественные модерны, модерн, рефлексивность, традиция, цивилизационный анализ, Э. Гидденс

1. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00950.

Работа опубликована при поддержке Программы «Университетское партнерство».

Введение в социологический дискурс о «модерне»

Энтони Гидденс находится в ряду теоретиков, вместе с Ю. Хабермасом, У. Бекон, З. Бауманом, «открывших» в 1980-е годы в социологии дискурс о «модерне». Впервые в работах Гидденса термин «модерн»² (*modernity*) с отчетливым концептуальным содержанием появляется во втором томе «Современной критики исторического материализма» (Giddens, 1985), вышедшем в один год с книгой Хабермаса «Философский дискурс о модерне». Первый том был издан четырьмя годами ранее, и в нем ведущая роль в концептуализации современности принадлежала понятию «капитализм», а термин «модерн» не упоминался даже в предметном указателе (Giddens, 1981). Во втором томе Гидденс представил многомерную институциональную модель «модерна», которую позже воспроизвел в трактате «Последствия современности» (Giddens, 1990). Капитализму в этой модели было отведено уже «рядовое» место одного из четырех институциональных измерений модерна.

Термин «модерн» встречался в социологической литературе и раньше, но в период доминирования теории модернизации он, по замечанию Э. Тирикьяна, не был должным образом теоретически обоснован (Tiryakian, 1992: 79). В рамках так называемой «классической» теории модернизации слово «модерн» не несло самостоятельной концептуальной нагрузки, обозначая совокупность атрибутов общества «модерного» типа в противоположность «традиционному». Согласно П. Вагнеру, перечень характеристик модерна сводился в основном к «набору институтов», таких как демократическая нация-государство, либеральная рыночная экономика, автономный исследовательский университет. Модерное общество выступало конечным результатом и телосом процесса модернизации. В достигшей институциональной зрелости социологии периода «ортодоксального консенсуса», пришедшегося на первые два послевоенных десятилетия второй половины XX века, господствовало убеждение, что модернизация, как комплексный процесс общественных трансформаций, автоматически ведет к одновременному освобождению и господству человека (Wagner, 2009: 247, 250–251). С конца 1960-х годов в ревизионистских по отношению к классической теории модернизации работах слово «модерн» стало приобретать особое значение, выходящее за рамки понятия «модерное общество» (Bendix, 1967; Gusfield, 1967). Критике было подвергнуто упрощенное представление о взаимоисключающей полярности между традицией и модерном, с логической неизбежностью задаваемой дихотомией «традиционное/модерное общество». В обновленной интерпретации процесса модернизации динамическое соотношение модерна и традиции уже не рассматривалось как «игра с нулевой суммой».

2. В статье здесь и далее используемый Э. Гидденсом и принятый в англоязычной научной литературе термин *modernity* (во множественном числе — *modernities*) передается словом «модерн» (во множественном числе — соответственно — «модерны»). При цитировании работ, в которых для перевода данного термина на русский язык используются слова «современность» или «модерность» (во множественном числе — «модерности»), автор сохраняет принятое в этих работах словопотребление, за исключением специально оговоренных случаев.

В последние два десятилетия XX века термин «модерн» обрел вполне самостоятельный и даже доминирующий статус в социологическом диагнозе «нашего времени». Произошло это в результате соединения уже бытовавшей лексической единицы и нового концептуального содержания, отдифференцированного, с одной стороны, от ортодоксального дисциплинарного дискурса самоназванных «модерными» социальных наук, а с другой стороны, от радикального антидисциплинарного дискурса постмодернистской социальной мысли. Дисциплинарная институционализация социальных наук была неразрывно связана с формированием на протяжении большей части XIX–XX веков двух базовых социополитических форм современных обществ: национального государства и государства всеобщего благосостояния. Социальные науки, дав ответы на ключевые проблемы, порожденные «двойной» (Э. Хобсбаум) — демократической и промышленной — революцией, внесли решающий интеллектуальный вклад в формирование и поддержку «социетальной» организации модерна. Однако в конце XX века среди социологов и представителей других социальных наук распространилось убеждение в том, что устоявшиеся «общественные» образцы модерна находятся под угрозой ослабления и распада, вызванных социально-экологическими последствиями индустриального развития, рефлексивным применением научного знания и неолиберальной трансформацией глобального капитализма.

Этот диагноз о начавшемся с конца 1960-х годов деструктурировании послевоенного «организованного модерна» (П. Вагнер) впервые со всей отчетливостью поставили постмодернистские мыслители, провозгласившие «конец» модерна, но они основной акцент делали на фрагментации эпистемологических, концептуальных, нарративных структур. В формирующемся с начала 1980-х годов контрпостмодернистском социологическом дискурсе о «модерне» демонтаж социетальных структур и институтов стал рассматриваться как пришествие «второго модерна» в результате параллельно разворачивающихся процессов «глобализации» и «индивидуализации». В этой новой социальной конфигурации модерна стремительно утрачивали свое прежнее доминирующее положение любые «срединные» социополитические и институциональные порядки, располагающиеся между уровнями самостоятельных индивидов и глобального мира, образуемого пересекающимися и размывающими все границы «сетями» и «потоками» (Wagner, 2015: 106–107). Критика установки «методологического национализма» и так называемой «контейнерной» модели общества, присущих ортодоксальной социологии, стала общим местом в теориях «модерна».

Понятие современного общества перестало соответствовать не только осознанию современной ситуации в конце XX века, но и складывающемуся новому пониманию модерна как такового. У. Бек в своем эпохальном для дискурса о «модерне» труде 1986 года писал о «наметившемся антагонизме между современным и индустриальным обществом (во всех его вариантах)». «Общее содержание модерна вступает в противоречие с омертвелостями и половинчатостями в самой концепции индустриального общества» (Бек, 2000: 11–12). В новой интерпретации

состояния модерна прежде столь популярную веберовскую метафору «железной клетки» («стального панциря») вытесняет заимствованный у К. Маркса образ «современного мира», в котором «все твердое растворяется в воздухе» — фраза из английского перевода «Манифеста Коммунистической партии», вынесенная М. Берманом в заглавие своей книги об опыте модерна (Berman, 1982). Вследствие деструктурирования в социальной реальности и деконструкции в социальной теории *общества* как феномена и как понятия термин «модерный» оказался лишенным своих фундаментальных референта и означаемого, к которым он мог быть применен. Выход из этой ситуации был найден в субстанциализации понятия «модерн», которое стало означать новое социоисторическое состояние, несводимое к атрибутам «модерного общества».

Складывающаяся с начала 1980-х годов теоретическая конфигурация в социологическом диагнозе современности представлена теориями, в которых модерн выступает как глобальная, но неоднородная, изменяющаяся, вариативная социоисторическая реальность, выраженная в разнообразных институциональных и/или культурных формах. В этой теоретической конфигурации могут быть распознаны три модели «модерна»: трансформационная, плюралистическая и вариационная. В трансформационной модели выделяются последовательные этапы, или типы, модерна: традиционный модерн индустриального общества преобразуется в «радикальный», «рефлексивный», «текущий» «второй модерн» (У. Бек, Э. Гидденс, З. Бауман). Однако этот «другой» модерн, для описания которого уже не годятся традиционные понятия социологии «модерных обществ», понимается не просто как новая стадия модернизации, а как кульминация в развитии и полное раскрытие природы модерна как такового. Модерн концептуализируется в радикальном противопоставлении традиции, а модернизация приравнивается к детрадиционализации. В этой приверженности к дихотомическим конструкциям заметен возврат к классической теории модернизации.

В отличие от «трансформационной», оформившаяся концептуально и терминологически в 1990-е годы «плюралистическая» модель модерна носит отчетливый культур-ориентированный характер. Она представлена теорией «множественных модернов» (*multiple modernities*) в трудах Ш. Эйзенштадта, Й. Арнасона, Б. Виттрока, П. Вагнера, Й. Терборна, Дж. Деланти и других социологов (Eisenstadt, 1992, 2000a; Arnason, 1993, 2000, 2020; Wittrock, 2000; Wagner, 2008, 2011, 2012; Therborn, 2003; Delanty, 2005). Эта теория возникла в русле «возрожденной» в середине 1970-х годов и восходящей к классическому наследию М. Вебера и Э. Дюркгейма вместе с М. Моссом социологической традиции цивилизационного анализа (Eisenstadt, 2000b; Arnason, 2003), но затем получила относительно самостоятельное развитие. В противовес данной теории была выдвинута институциональная теория «разновидностей модерна» (*varieties of modernity*), в которой «вариационистская» модель модерна разрабатывается с опорой на теорию разновидностей капитализма в новой политической экономике (Schmidt, 2006). Однако теория разновидностей модерна пока не смогла выйти

из орбиты теории разновидностей капитализма и, взятая в отрыве от нее, не может сравниться по степени своей разработанности и представленности с теорией множественных модернов.

С переходом от трансформационной к плюралистической модели в социологической концептуализации модерна произошел решительный сдвиг от традиционного для социологии структурно-институционального способа анализа, рассматривающего модерн в качестве «исторической эпохи и набора институтов», к феноменолого-герменевтическому подходу и соответствующему ему пониманию модерна как «опыта и интерпретации» (Wagner, 2009: 252–254). В отличие от постмодернистской социальной мысли, теория множественных модернов не подвергается исключению или семиотической редукции конституирующие социологический дискурс тематики, а делает их предметом проблематизации и контекстуализации. Так, она удерживает в фокусе внимания институциональные аспекты социальной жизни и возвращает интерес к изучению социетальных конфигураций как одного из уровней, на которых формируются множественные модели модерна в современном мире (Арнасон, 2016: 191–192).

Далее в статье на примере критической реконструкции осмысления проблемы соотношения культуры и рефлексивности в теории Гидденса в сравнении с теорией множественных модернов прослеживается логика перехода от институционального к цивилизационному подходу в социологическом анализе модерна.

Гидденс в диагнозе современности придерживается враждебной «культуре» концепции рефлексивности. Он следовал логике тех интерпретаторов наследия М. Вебера, которые, по словам ведущего современного представителя цивилизационного анализа в социологии Й. Арнасона, «реконструировали неоднозначное веберовское понятие рациональности (и, соответственно, рационализации. — Р.Б.) способом, облегчающим его отделение от культурных контекстов». В частности, такие реконструкции были предложены В. Шлюхтером и Ю. Хабермасом, которые усилили присущую самому М. Веберу «тенденцию принижать интерпретативное измерение культуры». Эта тенденция проявилась у немецкого классика уже в сравнительной истории цивилизаций и достигла кульминации в его диагнозе развитого модерна (Arnason, 2003: 94). Гидденс полностью воспроизводит этот нейтрализующий культуру веберовский ход мыслей. Он выдвигает «дисконтинуистскую» концепцию человеческой истории, которая подчеркивает уникальную природу современных социальных институтов в отличие от всех культурно укорененных традиционных типов социального порядка (Гидденс, 2011: 113, 115, 117).

Гидденс предложил понимание «рефлексивного модерна» как социоисторического состояния, освобожденного от мифических представлений, религиозных верований и культурных традиций. Но этот образ модерна был отвергнут в «культуросоциологических» теориях, вернувших модерну интерпретативное, символическое, сакральное измерение и восстановивших связь рефлексивности с культурой (Alexander, Smith, 2019: 14). Тем более заслуживает внимания социологическая теория Гидденса, который в завершение институционального анализа современности

с позиции теории власти вопреки исходному тезису об изживающей культуру рефлексивной природе модерна обращается к понятию культуры как к последней инстанции в попытке объяснения загадки социального мира, в котором рефлексивность институционализована.

Конфликт интерпретаций и латентная проблематика теории Э. Гидденса: культура и власть

«Антикультуралистский» характер произведений Гидденса, написанных в 1990-е годы в жанре социологического диагноза современности, критиковал Дж. Александер, уже совершивший к тому времени поворот к «культурсоциологии». По его оценке, они разительно отличаются по форме и по содержанию от работ этого же британского социолога двух предыдущих десятилетий (Alexander, 1996: 135). Но и эти более ранние работы, увенчавшиеся разработкой теории структуризации, также отмечены недостатком культурной восприимчивости, хотя не все интерпретаторы творчества Гидденса готовы с этим согласиться. Так, Дж. Скотт утверждает, что понятие культуры является наиболее важным в социологии Гидденса, несмотря на нежелание последнего использовать само это слово (Scott, 2007: 103).

Согласно Скотту, центральное место в теории Гидденса принадлежит идее социальной структуры, которая при ближайшем рассмотрении принимает вид «культурной структуры», состоящей из «правил». Правила служат «культурными механизмами, посредством которых организуются действия и социальные системы» (Scott, 2007: 87). По его словам, «структура» в понимании Гидденса полностью соответствует культурным кодам социальной жизни в представлении структуралистов (Scott, 2007: 83). Эта концепция культуры как структуры лежит, по утверждению Скотта, в основе всех ключевых идей теории структуризации. Сведенные к правилам «структуры» аналитически совершенно отличны от паттернов социальных действий и социальных систем, хотя они «инстанцированы» в них. Ненаблюдаемые культурные структуры порождают наблюдаемые социальные паттерны. В этом различии «ненаблюдаемых структур» и «наблюдаемых паттернов» Гидденс, по замечанию Скотта, воспроизводил осуществленное Ф. де Соссюром в лингвистике различие между «языком» и «речью». Речевое поведение становится моделью социального действия вообще. Важно то, что люди могут следовать правилам, не задумываясь об их существовании или не обладая способностью их сформулировать.

Следующий шаг в культуралистской аргументации Скотта заключается в уподоблении понятия структуры в теории Гидденса понятию габитуса у П. Бурдьё. Структурные правила являются продуктом социализированных диспозиций. «На самом деле, — пишет Скотт, — большой путаницы можно было бы избежать, если бы Гидденс использовал слово “габитус”, а не слово “структура”» (Scott, 2007: 89). Однако рекомендованное Скоттом терминологическое приравнение «структуры» к «габитусу» оказывается возможным только после того, как у понятия структуры им была отнята половина исходного концептуального содержания.

Концепция социальной структуры Гидденса наряду с понятием правил включает также понятие ресурсов, которое является «фундаментальным с точки зрения осмысления власти» (Гидденс, 2005: 74). В свою очередь, власть для Гидденса имеет всепроникающее присутствие в социальной жизни и есть «само условие существования кодов значений» (Гидденс, 2005: 78). В этой связи Гидденс отмечает неудачу Ю. Хабермаса интегрировать концепцию власти в институциональную теорию вследствие отождествления господства с систематически искажаемыми формами коммуникации (структурами сигнификации). Таким образом, произведенное Скоттом сведение понятия структуры к правилам вступает в противоречие с главными интенциями и принципами социологического теоретизирования Гидденса.

Выдвижение Скоттом на первый план структуралистской концепции культуры перепрофилирует теорию структуризации из агентностно- в структурно-ориентированную, отвлекая внимание от творческого, умелого, осведомленного, осуществляющего рефлексивный мониторинг своего поведения, использующего правила и ресурсы для достижения целей собственной деятельности агента. Переквалификация Гидденса в «культуросоциолога» достигается за счет нивелирования выдвинутого им же практико-ориентированного конститутивистского подхода к решению проблемы соотношения агентности и структуры (Вахштайн, 2008: 71). Безусловно, в теории Гидденса содержатся понятия, подпадающие под категорию «культура», но отнюдь не она задает общую концептуальную рамку и основу его теоретической аргументации — что уже было отмечено в критико-комментаторской литературе (Дмитриев, 2011: 80–81).

Вопреки предложенной Скоттом структуралистской интерпретации теории структуризации Гидденса более убедительной в герменевтической реконструкции его подхода представляется оценка, данная немецкими социологами Х. Йоасом и В. Кнёблем, которые отмечают излишнюю сосредоточенность социологического анализа Гидденса на властном аспекте действия и недостаточное внимание к его культурной укорененности. Особенно односторонний характер аргументация Гидденса приобретает в макросоциологическом анализе, который ведется почти исключительно с позиции теории власти и «уже практически не в состоянии учесть аспект самостоятельности культуры» (Йоас, Кнёбль, 2011: 436, 419). При этом «властный аспект» действия в рамках социологической теории Гидденса понимается очень широко: как способность людей преобразовывать условия собственного существования, «вносить изменения» в ранее существовавшее положение дел или ход событий (Гидденс, 2005: 56). В этом всеохватывающем значении власть, по сути, отождествляется с действием как таковым: быть действующим (агентом) — значит реализовывать определенный вид власти (Йоас, Кнёбль, 2011: 428, 427). По лаконичному определению Гидденса, власть, «в самом широком смысле, является способом делать дела» (Гидденс, 2011: 307).

Для того чтобы стать центральной идеей и лозунгом социологической теории Гидденса, понятие «культура» было слишком тесно связано с подходами, от которых он стремился отмежеваться прежде всего: с одной стороны, от функциона-

лизма и структурализма, в которых культура выступала внешней по отношению к акторам и подавляющей агентность силой, а с другой стороны, от различных герменевтических и феноменологических вариантов интерпретативной социологии, которые склонны рассматривать общество как своего рода эпифеномен культуры, искусственное порождение людей (Гидденс, 2005: 71). В противовес ошибочному редукционизму той и другой стороны Гидденс в центр своей теории поставил понятие социальных практик и выдвинул концепцию дуальности структуры прежде всего как способ переосмысления классической социологической дихотомии структуры и агентности, но которая также заключала в себе латентную проблематику соотношения культуры и власти. Рассмотренный выше конфликт двух интерпретаций подхода Гидденса со всей отчетливостью высветил эту проблематику, которая задала развитию современной социологической теории с середины 1970-х годов основное направление нового синтеза (Йоас, Кнёбль, 2011: 289) наряду с сохраняющими свою актуальность более традиционными социологическими дихотомиями «структура/агентность» и «макро-/микроуровень» (Ритцер, 2002: 416–482). В конечном счете и сам Гидденс институциональный анализ модерна завершил отсылкой к культуре в сопряжении с властью.

Знание и рефлексивность в теории структуриации и диагнозе модерна Э. Гидденса

С властным аспектом действия связано акцентирование Гидденсом когнитивного измерения и роли рефлексивности в социальной жизни. «Структура, — подчеркивал он, — не существует независимо от знаний деятелей относительно того, что они делают в процессе повседневной деятельности» (Гидденс, 2005: 71). В фундаменте теории структуриации лежит понятие практического сознания, включающее знание, которое акторы не могут выразить на вербальном уровне, сделать его тем самым достоянием дискурсивного сознания (Гидденс, 2005: 45–46). Гидденс выделяет также два значения понятия рефлексивности, соотносимых с двумя уровнями интеграции между индивидуальными и коллективными акторами: а) рефлексивный мониторинг (самоконтроль) действия в ситуациях соприсутствия («социальная интеграция») и б) рефлексивная саморегуляция воспроизводства социальной системы в условиях социального взаимодействия, простирающегося сколь угодно далеко в пространстве и во времени за пределами непосредственного физического контакта акторов («системная интеграция»). Власть в отмеченном выше своем универсальном значении «логически предшествует субъективности, конституированию рефлексивного мониторинга поведения» (Giddens, 1984: 15; Гидденс, 2005: 56).

Для анализа модерна понятия рефлексивного мониторинга действия оказывается недостаточно. «Это не тот смысл, в котором рефлексивность особым образом связана с современностью, но он является необходимой основой для такого смысла» (Гидденс, 2011: 154). Именно второе значение рефлексивности имеет определяющее значение для понимания природы модерна. Механизмы системной

интеграции включают в себя механизмы социальной интеграции, однако отличаются от них по ряду ключевых параметров (Гидденс, 2005: 73). Теоретизирование людей по поводу собственной деятельности в условиях пространственно-временного «растяжения» социальных практик становится конститутивным компонентом механизмов подобного «растяжения» и условий воспроизводства системы как таковой (Гидденс, 2005: 72, 275; Giddens, 1984: 27, 191). С наступлением модерна рефлексивность «включается в самую основу воспроизводства системы, так что мысль и действие приобретают постоянную отсылку друг к другу» (Гидденс, 2011: 155). Одним из основных источников динамизма модерна (взаимосвязанным с двумя другими, определенными Гидденсом: «разделением времени и пространства» и «развитием механизмов высвобождения») является «рефлексивное усвоение (appropriation) знания», подразумевающее, что производство и рефлексивное применение систематических знаний о социальной жизни становится неотделимым от воспроизводства системы (Giddens, 1990: 53; Гидденс, 2011: 174).

Гидденс подчеркивал преимущественно институциональный характер своего анализа современности в противоположность ориентированному на культуру подходу постмодернистов (Гидденс, 2011: 111). Он продолжает рассматривать модерн традиционным для социологии образом: как прежде всего «новый набор институтов» (Wagner, 2009: 247). Но в отличие от «классических» подходов К. Маркса, Э. Дюркгейма и М. Вебера, склонных к поиску некоей единой определяющей всю динамику современности характеристики, британский социолог утверждает «многомерность» модерна «на уровне институтов» (Гидденс, 2011: 122, 124). Он выделяет четыре основных «институциональных измерения» модерна: индустриализм, капитализм, надзор и военную мощь (Гидденс, 2011: 177–187). Все эти ключевые институты модерна возникли на Западе и на определенном этапе мировой истории обеспечили ему глобальное доминирование. Параллельно с увеличением могущества западных стран шел также нарастающий процесс «глобализации» — распространения по всему миру институтов модерна. Обратной стороной глобализации явилось постепенное исчезновение привилегированной позиции Запада. Но в каких бы частях мира ни находились оспаривающие его глобальное доминирование страны, они не отличаются сколь-нибудь заметным образом от западных обществ по своим институциональным характеристикам (Гидденс, 2011: 172–173).

Проявленное Гидденсом в трактовке глобализации внимание к изменяющемуся балансу власти в межгосударственных отношениях, как и его более общая сфокусированность на теме широко понимаемого контроля человека над условиями собственного существования и над самим собой, сближает его теорию модерна с фигуративной социологией и теорией процесса цивилизации Н. Элиаса, с которым он работал в начале своей научной карьеры в Лестерском университете. Каждое из четырех выделенных Гидденсом институциональных измерений модерна соответствует определенному виду контроля: над природной и созданной средой (индустриализм), над средствами производства и рынками труда и сбыта (капитализм), над информацией и людьми (надзор), над средствами осуществления на-

силы в контексте индустриализации войны (военная мощь). Эта четырехсоставная модель институциональных измерений модерна, к которой следует добавить рефлексивный мониторинг акторов над собственным поведением (самоконтроль), вполне сопоставима с «триадой основных типов контроля» в теории социального развития Элиаса. Согласно этой теории, уровень развития данного общества зависит от его способности контролировать динамику внешней природы, социальной жизни и индивидуального поведения (Elias, 1978: 156–157). По словам Й. Арнасона, «применение этого общего критерия к трем различным, но взаимосвязанным областям, очевидно, предполагает нейтрализацию всех культурных различий» (Arnason, 1987: 448). Данный вывод может быть в полной мере распространен и на институциональную теорию модерна Гидденса, акультурный характер которой еще более усиливается вследствие принятия ее автором «дисконтинуистской» интерпретации возникновения модерна в человеческой истории. Динамика модерна ведет к его полному отрыву от всех традиций и высвобождению рефлексивности из любого культурного контекста (Гидденс, 2011: 114–117). В диагнозе современности со всей отчетливостью проявился акультурный характер теоретизирования Гидденса. В фокусе разработанной им теории позднего модерна находятся непреднамеренные последствия институционализированной рефлексивности в социальной жизни.

Инструменталистской концепции современной рефлексивности, сводящей социальный мир к объекту технократического управления, Гидденс противопоставил модель рефлексивности модерна, основанную на «циркуляции социального знания в рамках двойной герменевтики» (Гидденс, 2011: 296). Понятие «двойной герменевтики» характеризует смысловую структуру социального мира, образуемую пересечением «обыденных» представлений (понятий «первого порядка»), с помощью которых акторы ориентируются в потоке повседневной жизни, и метаязыками (понятиями «второго порядка»), изобретенными социальными учеными (Гидденс, 2005: 388, 498). В результате двойного процесса перевода и интерпретации, подразумеваемого понятием двойной герменевтики, возникает общее, совместно разделяемое (*mutual*) обычными акторами и профессиональными экспертами знание того, как существовать дальше в формах социальной жизни (Гидденс, 2005: 499; Giddens, 1984: 375). Пояснению того, чем является такое совместное знание, может служить приводимый Гидденсом пример из экономической сферы модерна. «Обычный» индивид не обязательно способен дать формальные определения таких разработанных экономической наукой терминов, как «капитал» или «инвестиция», но каждый, кто пользуется, скажем, сберегательным счетом в банке, проявляет подразумеваемое и практическое понимание этих понятий (Гидденс, 2011: 159). Понятия, теории и данные экономики и других социальных наук не только способствуют лучшему осознанию агентами своего поведения, но и активно формируют его.

В предпринятом Гидденсом институциональном анализе модерна на первый план выходит взаимодействие между экспертным знанием, формализованной

версией которого являются социальные науки, и знанием, применяемым в действиях «обычных» людей, а также непреднамеренные последствия этого взаимодействия для социальных институтов. Рефлексивность современной социальной жизни заключается в том факте, что социальные практики постоянно исследуются и преобразуются под влиянием вновь поступающей о них информации. «Знание, на которое претендуют наблюдатели из числа экспертов (в некоторой части и многими различными способами), возвращается в свою предметную область, тем самым (в принципе, но обычно и на практике) изменяя ее» (Гидденс, 2011: 164). Знание в своем рефлексивном применении к условиям воспроизводства системы изменяет природу ситуаций, к которым оно изначально относилось (Гидденс, 2011: 175; Giddens, 1990: 54). В особенности велико практическое влияние социальных наук, среди которых ключевая позиция принадлежит социологии как наиболее общему способу размышления о социальном мире модерна (Гидденс, 2011: 160). «Современность как таковая, — подчеркивает Гидденс, — по своей природе глубоко социологична»: «...социологические понятия и открытия существенным образом участвуют в определении того, что *есть* современность» (Гидденс, 2011: 162, 129). Тезис о «социологизации» модерна позволил Гидденсу сделанные им из теории структурирования методологические выводы для социологического эмпирического исследования (Гидденс, 2005: 384–475) с легкостью перевести в онтологическую теорию рефлексивного модерна.

Занимающее столь важное место в теории структурирования и диагнозе модерна Гидденса понятие «двойной герменевтики» направлено главным образом на прояснение механизма функционирования социального знания в обществе, его причинных условий и последствий, а не смыслового содержания. Данный механизм позволяет рассматривать знание во взаимосвязи дискурсивного и практического уровней сознания агентов. Теоретические дискурсы являются неотъемлемой частью «экспертных систем», «организующих значительные фрагменты материального и социального окружения» (Гидденс, 2011: 142). Систематическое специализированное экспертное, в том числе социологическое знание «развивается по спирали, входя в универсум социальной жизни и отталкиваясь от него, реконструируя и себя, и этот универсум в качестве неотъемлемой части этого процесса» (Гидденс, 2011: 128). Экспертные системы, наряду с символическими знаковыми системами (такими как деньги), являются важнейшими механизмами высвобождения социальных отношений из их непосредственного контекста (Гидденс, 2011: 144).

Однако признавая огромную роль социально-научного знания в «определении того, что *есть* современность», Гидденс не пытается интегрировать в конструируемую им теорию модерна интеллектуальную историю социальных наук, фокусируясь исключительно на институциональных эффектах «двойной циркулярности» социального знания (Гидденс, 2011: 175). В результате британский социолог создает весьма абстрактную, упрощенную и одностороннюю, хотя и схватывающую некоторые чрезвычайно важные черты картину «позднего модерна». Подход Гидденса

к анализу и разработке социологической теории ориентирован исключительно на логическую оценку познавательной ценности социологических перспектив и направлений, которые сопоставляются друг с другом без учета исторических условий их возникновения и достижения ими своей когнитивной и институциональной значимости. По замечанию последователя фигурационной социологии Н. Элиаса Р. Килминстера, Гидденс довольно рано «отверг пригодность социологии знания для установления достоверных понятий» (Kilminster, 1998: 123).

Непреднамеренные последствия институционализированной рефлексивности: парадокс радикального модерна

Признание и институционализация всепроникающей рефлексивности является одним из наиболее важных признаков радикализации модерна (Гидденс, 2011: 173). Презумпция всеобщей рефлексивности охватывает не только социальные практики, являющиеся предметом изучения социальных наук, но и распространяется на само социальное знание, точнее, «притязания на знание», включая рефлекссию о природе самой рефлексивности (Гидденс, 2011: 156, 175). По словам Гидденса, модерн «эффективно ввел в действие институционализацию сомнения», но тем самым рефлексивность не только освободила разум от требований традиции, но и подорвала уверенность разума в приобретении достоверного знания (Гидденс, 2011: 325). «Мы заброшены в мир, который с начала и до конца образован посредством рефлексивно применяемых знаний, но в котором мы в то же время никогда не можем быть уверены в том, что какой-либо данный элемент этого знания не будет пересмотрен». Тем самым спонтанность модерна заключена «в самой сердцевине мира строгой науки» (Гидденс, 2011: 157).

Концепция «двойной циркулярности» социально-научного знания исключает «параллелизм» между когнитивным ростом, с одной стороны, и постепенно расширяющимся контролем над социальным миром — с другой. Увеличение знаний о социальном мире, как это ни парадоксально, не ведет к все более ясному пониманию социальных институтов и, следовательно, к постоянно нарастающему «технологическому» контролю над ними (Гидденс, 2011: 129, 162). Характеризующая радикализацию модерна институционализированная и детрадиционализированная рефлексивность вызывает прямо противоположный эффект — дестабилизацию социального мира. Таковы непреднамеренные последствия «рефлексивности, или циркулярности социального знания» (Гидденс, 2011: 296). Но вопреки постмодернистским социальным теоретикам, Гидденс в отказе от поиска последних оснований достоверности знания видит не преодоление модерна как такового, а его радикализацию, которая в действительности есть не что иное, как обретение модерном самого себя (Гидденс, 2011: 167).

Все более освобождаясь от гетерогенных по своей природе остатков традиции и провиденциального мировоззрения, унаследованных мыслью эпохи Просвещения, модерн не становится более целостным и монолитным. Присущие ему на-

пряжения и противоречия Гидденс описывает в виде четырех пар диалектически соотносящихся рамок опыта: отсоединения (отстранения) и нового прикрепления (привязанности), интимности (личного доверия) и безличности (формальных связей), экспертизы (абстрактных систем) и присвоения (повседневной осведомленности), приватизма (прагматического принятия) и вовлеченности (активизма) (Гидденс, 2011: 171, 280; Giddens, 1990: 51, 140).

Социальные науки, играющие столь важную роль в неукротимой динамике модерна, уподобляемой Гидденсом «колеснице Джаггернаута» (Гидденс, 2011: 279), оказываются в конечном итоге, по его признанию, бессильными понять природу рефлексивности, а следовательно, и самого модерна. «Современность вносит разлад не только в силу цикличности разума, но и потому, что природа этой цикличности в конечном счете непонятна». И еще более фаталистично: «В сердцевине своей современность оказывается загадочной, и, судя по всему, эта загадка не может быть “преодолена” никоими способами» (Гидденс, 2011: 169). Загадку модерна Гидденс формулирует в виде следующего ключевого вопроса: «Как можем мы оправдать преданность разуму от имени разума?» И далее продолжает: «Парадоксально, что именно логические позитивисты натолкнулись на эту проблему самым непосредственным образом вследствие тех усилий, которые они затратили на удаление любых остатков традиции и догм из рационального мышления» (Гидденс, 2011: 169). Но с этой же проблемой сталкивается и сам Гидденс, настаивая на необходимости полного самоочищения социологии от пережитков providentialного мировоззрения, воспринятого ею от мысли эпохи Просвещения. Гидденс, как и принципиально критикуемые им в других отношениях постмодернисты, стремился к деконструкции «великих нарративов», но в отличие от них, он сместил фокус критики на эволюционистские социальные теории. По его словам, «эволюционизм в той или иной форме имел гораздо больше влияния на социальную мысль, нежели телеологические философии истории, составляющие основной объект нападок Лиотара и других мыслителей» (Гидденс, 2011: 115–116).

Рефлексивность и культура: радикальное сомнение как способность, установка и интерпретация

В признаваемом Гидденсом неразрешимым вопросе-загадке модерн обнаруживает не только указание на границу своей познаваемости, но и намек на собственное основание. На последних страницах своего труда «Последствия современности» британский социолог, вновь утверждая присущие рефлексивности модерна радикальное отсоединение от любого культурного контекста и разрыв с традицией, делает примечательную оговорку. Он пишет: «Поскольку разум оказывается неспособным дать окончательное оправдание самому себе, нет смысла притворяться, что этот разрыв не опирается на культурную приверженность (и власть)» (перевод изменен) (Гидденс, 2011: 324; Giddens, 1990: 176). Этой отсылкой Гидденс ставит рефлексивность в такое отношение к культуре, которое если и не подрывает в своей

основе развиваемую им на протяжении всей книги концепцию модерна, то показывает ее принципиальную ограниченность. По самой своей исходной идее теория рефлексивного модерна Гидденса была не столько теорией «второго модерна», сколько теорией рефлексивности модерна, или модерна как рефлексивности. Изначально эта теория была построена на категориальном разрыве и концептуальном противопоставлении рефлексивности и культуры. В рамках концептуальной схемы Гидденса его отсылающее к эмпирической действительности утверждение о разрыве радикального модерна с другими культурами подразумевает на аналитическом уровне разрыв рефлексивности с культурой вообще.

Однако его последующее замечание о том, что этот разрыв модерна с другими культурами покоится на культурной приверженности (*cultural commitment*) и власти, позволяет поставить вопрос о модерне как цивилизации — представление, которое изначально отвергалось Гидденсом. Модерн, с его точки зрения, не мог быть цивилизацией, потому что он хотя в своем историческом возникновении и был связан с культурой и традицией, но культурой не является по определению (логически) и по природе (онтологически). Однако если утверждается, что радикальный, т. е. полный и окончательный разрыв модерна с другими культурами (на эмпирическом уровне) и культурой как таковой (на аналитическом уровне) покоится на культурной приверженности, то тем самым культура в каком бы то ни было своем качестве вводится в определение модерна, что неминуемо должно привести к релятивизации отношений между рефлексивностью и культурой и пересмотру концепции модерна, полагающей его природу исключительно в рефлексивности. Высвобождаясь из локальных культурных контекстов и цивилизационных традиций (и то ответ на вопрос, в какой мере это происходит, всегда должен быть результатом эмпирического анализа, а не априорного постулирования), модерн не освобождается от своего определения как культуры. Обретая глобальный масштаб в силу своей внутренней динамики, модерн не только, как пишет Гидденс, предлагает режимы дискурсивной аргументации, которые превосходят культурные различия (Гидденс, 2011: 324), но он сам с той же имманентностью и производит культурные различия — тезис, отстаиваемый теорией множественных модернов.

Гидденс, завершив институциональный диагноз модерна отсылкой не только к культуре, но и к власти, тем самым вплотную подошел к постановке главной проблемы цивилизационного анализа — отношению культуры и власти между собой (Arnason, 2003: 53, 59). Ф. Ницше в одной из своих заметок, вошедших в посмертно изданный трактат «Воля к власти», предлагал в качестве «принципиального нововведения» заменить «социологию» и «общество» на изучение «форм и образов господства» и «культурных комплексов» (Ницше, 2005: 270). Согласно Й. Арнасону, обратившему внимание на этот фрагмент в наследии немецкого философа, сформулированная в нем мысль оказалась программной для исследований М. Вебера, который если и не знал именно этой заметки, то почерпнул выраженный в ней дух из других работ Ницше. Подчеркивая важное влияние Ницше на Вебера, затем-

ненное неокантианским прочтением творчества последнего, Арнасон интерпретирует самого Ницше как прежде всего «герменевтического мыслителя» (Adams, Arnason, 2016: 154, 153).

Ницше является одним из ключевых мыслителей не только для социологической традиции цивилизационного анализа, но также в теории и для теории модерна Гидденса (Гидденс, 2011: 166–169). Ницшеанский «нигилизм» оказывается парадигматическим для рефлексивности модерна. Возражая теоретикам постмодерна, Гидденс утверждал, что Ницше своим разоблачением скрытых предпосылок мысли эпохи Просвещения способствовал не преодолению модерна как такового, а его самопониманию и обретению самим себя (Гидденс, 2011: 167). Однако в теории Гидденса фигура Ницше предстает скорее знаком рефлексивной природы модерна, чем одним из реальных его творцов. Ведь одно дело исследовать интеллектуальную, культурную и социальную историю конкретного феномена мысли, например, такого как учение Ницше, течение «нигилизма» или традиция «радикального сомнения», прослеживая его взаимосвязи с культурным контекстом, институциональными рамками и социальным окружением, выявляя тем самым его место и роль в социоисторических конфигурациях и изменениях модерна. И совсем другое дело — свести смысловое содержание, все многообразие когнитивных, интерпретативных, символических значений, составляющих теоретическую мысль определенной социоисторической формации, к единственной абстрактной установке «радикального сомнения», избегая в то же время выявлять комплекс культурных предпосылок и средств, под воздействием и с помощью которых именно эта, а не какая-либо иная установка становится наиболее убедительной и мотивирующей для индивидуальных и коллективных акторов в конкретно-исторических условиях их существования. Идентификация таких ценностно-ориентированных установок к миру является важной частью программы сравнительного изучения цивилизаций Вебера (Arnason, 2003: 91). Но переходя от определения установки непосредственно к ее институциональным и структурным последствиям, минуя уровень культурных ориентаций и их множественных интерпретаций, Гидденс совершает ошибку «короткого замыкания», создавая весьма одностороннюю и упрощенную картину трансформаций модерна.

В рамках предложенной Арнасоном герменевтически-ориентированной интерпретации концепции рационализации Вебера (Arnason, 2003: 91–97), радикальное сомнение, в котором рефлексивная природа модерна достигает кульминации, может быть рассмотрено в отношении к культуре в трех измерениях: во-первых, как в чрезвычайной степени развитая способность культуры к самоартикуляции и рационализации; во-вторых, как особая установка к миру, задающая руководящие принципы и основополагающие правила для действия в нем; в-третьих, как одна из артикуляций ценностной идеи человеческой автономии, формирующей интерпретативный паттерн модерна как новой цивилизации. В каждом из этих измерений культура представляет континуум своих характеристик. Так, присущая любой культуре, но неравномерно развитая способность к самораскрытию варьируется

от самоутверждающей артикуляции собственных предпосылок до их самопроблематизации. Установки к миру принимают вид от осознанной и рационально артикулированной ценностной приверженности до глубоко интериоризованных диспозиций и не рефлекслируемых правил, следование которым самими акторами воспринимается как естественное выражение своей неизменной внутренней природы или непреодолимое подчинение внешнему самоподдерживающемуся и самодвижущемуся порядку. В смысловом измерении модерн представлен множественными конкурирующими интерпретациями, которые артикулируются как философские концепции, научные теории, религиозные учения, идеологические доктрины, институциональные проекты, и транслируются в политические и, более опосредованно, в экономические институты и практики, довершая таким образом формирование цивилизационного паттерна модерна (Арнасон, 2012: 26).

Нельзя сказать, что культурно-интерпретативное измерение модерна полностью отсутствует в теории Гидденса. Он подчеркивает происхождение мысли эпохи Просвещения и западной культуры в целом из религиозного контекста, в котором особое значение придавалось телеологии и божественному провидению. «Без предшествовавшей ему ориентации, заданной этими идеями, Просвещение едва ли было бы возможно в принципе» (Гидденс, 2011: 167–168). Оправдание освобожденного разума в эпоху Просвещения абсорбировало религиозные провиденциальные идеи западно-христианской культуры, всего лишь придав им новую форму, вместо того чтобы вытеснить их. В результате «один тип достоверности (божественный закон) сменился другим (достоверность наших чувств, эмпирического наблюдения), а божественное провидение было заменено предопределенным (providential) прогрессом» (Гидденс, 2011: 168). Таким образом, культурные определения участвуют в формировании автономной динамики разума. Но, как отмечает Гидденс, в мысли эпохи Просвещения с самого начала присутствовали зачатки нигилизма, который оказывается наиболее последовательным развитием идеи рефлексивности разума (Гидденс, 2011: 168). Радикальное сомнение окончательно порывает с культурным и религиозным контекстом, завершая тем самым дело освобождения разума. Разрыв с центральными для эпохи Просвещения воззрениями, достигающий кульминации в распаде эпистемологической программы поиска конечных оснований, Гидденс интерпретирует как результат «самоочищения современной мысли в ходе избавления ее от пережитков традиции и провиденциального мировоззрения» (Гидденс, 2011: 171). В терминах веберовской социологии данный процесс «самоочищения современной мысли» может быть определен как процесс рационализации.

Концептуально состояние модерна означает ситуацию, в которой человеческий разум не принимает никаких внешних гарантий, т. е. гарантий, которые не им самим установлены, к чему бы только эти гарантии ни имели отношения, будь то знание, политические порядки или самость (Wagner, 2001: 9951). В ситуации, характерной для состояния «позднего модерна», по определению Гидденса, или «постмодерна», согласно диагнозу некоторых других теоретиков, человеческий ра-

зум не находит никаких гарантий даже в себе самом. Если рассматривать отстаиваемую Гидденсом модель концептуальной трансформации модерна в более аналитических терминах, то можно констатировать, что в условиях позднего модерна оценочная установка, каковой является «радикальное сомнение», полностью вытесняет интерпретативный паттерн, обеспечивавший ценностное превосходство разума на этапе перехода от «раннего» к «зрелому» модерну во второй половине XVIII — первой половине XIX века. В этом отношении предлагаемая Гидденсом концептуально-аналитическая схема процесса радикализации рефлексивности модерна, затрагивающего прежде всего сферу производства знания, дополняет разработанные Вебером модели процесса рационализации западного «культурного мира» в сферах экономики и политики, приведшего к возникновению современных капиталистической системы и бюрократического аппарата (Arnason, 2010: 79–80).

Игнорируя реальную интеллектуальную и культурную историю философии и науки, Гидденс сводит их разнообразные интерпретативные паттерны и когнитивные парадигмы к универсальной ценностной установке рефлексивного сомнения, институционализация которой выражает и обеспечивает автономную динамику разума. Ключевое в теории модерна Гидденса понятие «двойной герменевтики» в действительности не ведет, как можно было бы предположить из самого термина, к обоснованию и реализации проекта смысло-ориентированной социологии, а, оставаясь всецело в рамках институционального подхода, служит лишь обозначением каузального механизма, порождающего дестабилизирующие последствия для социальных институтов модерна. Однако, как указывает П. Вагнер, вместо того чтобы отделять «культуру» от институциональных опор модерна, можно избрать другой путь социологического анализа современности: «продемонстрировать, оказывают ли и каким образом реинтерпретации общественного самопонимания влияние на институциональные изменения, или, другими словами, как культурно-интерпретационные трансформации связаны с социально-политическими трансформациями» (Wagner, 2010: 55). Именно эта исследовательская программа реализуется в теории множественных модернов, являющейся изводом социологической парадигмы цивилизационного анализа.

Радикальное сомнение и человеческая автономия: от рефлексивного модерна к множественным модернам

Гидденс вопреки постмодернистам не считал отказ от поиска конечных оснований достоверности признаком распада модерна и перехода современного мира в состояние постмодерна. Радикальное сомнение изначально было определяющей характеристикой модерна. При этом культурное измерение модерна Гидденс сводит исключительно к влиянию унаследованных традиций домодерных социальных порядков, тем самым отказываясь понимать модерн как конституируемый своими собственными культурными предпосылками, отличающимися его от традиционных цивилизаций. Концептуально модерн резко противопоставляется традиционным

социальным порядкам и их культурным паттернам. Радикализация модерна означает его детрадиционализацию и высвобождение из культурных контекстов предшествовавших ему цивилизаций (Гидденс, 2011: 117). Но, как подчеркивает Гидденс, сам модерн «не есть лишь одна из ряда цивилизаций в соответствии с “разрывной” (discontinuist) интерпретацией истории» (Гидденс, 2011: 172).

В отличие от антикультурного подхода к модерну Гидденса, «идея множественности модерностей предполагает и определяет понятие модерности как цивилизации» (Арнасон, 2017: 65). В перспективе цивилизационного анализа «радикальное сомнение» является не только всеопределяющей современной установкой, но прежде всего — особой интерпретацией культурной ориентации на человеческую автономию, конституирующей модерн как «новый тип цивилизации» (Eisenstadt, 2001: 322). Как подчеркивает Арнасон, эту ориентацию, изменяющую всю структуру человеческого бытия в мире, следует понимать, вслед за Эйзенштадтом, в очень широком смысле, включая «осознанное воздействие на мир и методическое стремление к пониманию его устройства, расширившееся господство над миром и радикальную реконструкцию общества» (Арнасон, 2012: 26). В терминологии К. Касториадиса, оказавшего признанное влияние на формирующуюся социологическую парадигму цивилизационного анализа, ориентации на «автономию» и «овладение» составляют «двойное воображаемое значение» модерна как нового социально-исторического условия человеческого существования (Wagner, 2009: 252).

В социологической версии цивилизационного анализа культурные предпосылки цивилизационных паттернов были переопределены из подразумеваемых принципиальных, имеющих характер окончательных решений утверждений о мире в латентную «проблематику» — ключевые темы и способы вопрошания о мире, ориентирующие людей в их индивидуальном и коллективном поиске оснований собственного существования как социокультурных существ с открытой биологической программой (Arnason, 2001: 391–392; Eisenstadt, 2003: 75–78). Любая интерпретация мира представляет собой ответ на некоторые экзистенциальные вопросы, которые предполагаются особенно значимыми и правдоподобными в определенные исторические эпохи. Следовательно, любая интерпретация содержит в самой своей основе некоторую степень неопределенности, неуверенности и произвольности, а значит, возможность выбора, сомнения и оспаривания. Радикальное сомнение представляет собой, с одной стороны, исторически в высшей степени развитую способность человеческой культуры переходить от вопрошания о мире к самопроблематизации, а с другой — это культурно определенная ценностная установка к миру и одна из культурных артикуляций идеи человеческой автономии, задающей проблематику модерна как особой цивилизации.

В интерпретативном подходе к модерну подчеркивается, что определяющая его цивилизационный паттерн всеобъемлющая культурная ориентация на человеческую автономию, как и в той или иной степени культурные предпосылки других цивилизаций, подвержена множественным расходящимся и конфликтующим

артикуляциям. Некоторые из них могут приобретать доминирующий характер, но это доминирование поддерживается благодаря не исключительно культурным механизмам, а вследствие их неизбежного взаимопереплетения с практиками осуществления власти и распределения (аллокации) ресурсов (Eisenstadt, 2003: 75). В конкретно-исторических комбинациях культуры, власти и ресурсов культурные определения могут придавать автономное значение сферам общественной жизни, которые не рассматриваются как преимущественные домены смысла. В социоисторических конфигурациях знание, по меньшей мере в определенных своих формах, может выступать как относительно автономная сфера и как один из видов ресурсов власти или богатства.

Теория множественных модернов содержит в качестве своего ядра концепцию модерна как цивилизации, но не сводится к ней. Как отмечает Арнасон, множественные модерны не являются «чисто внутренними вариантами радикально нового паттерна цивилизации»; они также включают наследия в разной степени дестабилизированных и фрагментированных домодерных цивилизационных моделей (Arnason, 2020: 7). Таким образом, множественные модерны представляют собой изменяющиеся конstellации, образованные сочетанием культурных ресурсов цивилизационных традиций и интерпретативных рамок цивилизации модерна. Доминирующее положение цивилизационного паттерна модерна в современных цивилизационных конфигурациях определяется всеобщим референциальным значением его проблематики. Как поясняет Б. Виттрок, отличительной особенностью модерна как нового глобального условия человеческого существования оказывается неспособность противников символизирующих его институтов «выразить свое несогласие и сформулировать свои программы иначе как в соотношении с его [же] идеями» (Виттрок, 2002: 146). С другой стороны, хотя беспрецедентная рефлексивная способность модерна подрывает прежде сложившиеся цивилизационные формации, в то же время, как показал Гидденс, она усиливает релятивный характер всех интерпретаций, вырабатываемых в ответ на собственную проблематику модерна, что, в свою очередь, открывает возможности для его взаимодействия с историческим цивилизационным наследием (Arnason, 2020: 7). Очевидно, что признание более или менее широкого и длительного участия домодерных цивилизационных традиций в процессах конституирования множественных форм модерна несовместимо с радикально дисконтинуистской концепцией происхождения модерна, отстаиваемой Гидденсом.

Кроме цивилизационных оснований на плюрализацию форм модерна влияют другие факторы, в том числе борьба и альянсы внутри отдельных обществ, геополитические, геоэкономические и геокультурные конstellации глобального и регионального масштаба, а также случайные исторические события (Арнасон, 2012: 25). В состоянии модерна динамика экономической и политической сфер общественной жизни приобретает более автономный характер по сравнению с предшествующими историческими эпохами. Однако констатация данной особенности модерна не ведет к отрицанию влияния цивилизационных контекстов на дина-

мику власти и богатства, поскольку, как подчеркивает Арнасон, культурные определения неизбежно входят в конституирование экономической и политической сфер, придавая последним в отдельных случаях самодовлеющее и даже доминирующее значение в общественной жизни (Arnason, 2010: 79). В домодерных цивилизационных формациях некоторые культурные определения также были особенно совместимы с более или менее автономной политической и экономической динамикой, что хорошо прослеживается на примерах строительства империй, а также проанализированных Ф. Броделем мир-экономик (Arnason, 2010: 81).

Радикальная рефлексия, обращенная на самое себя, оказывается самоограничивающей и ведет к переосмыслению отношения человеческого разума и мира за рамками теории рефлексивного модерна. Гидденс, как было отмечено выше, приходит к выводу о непостижимости социального мира, конституируемого двойной циркулярностью знания в условиях институционализированной рефлексивности разума. В конечном счете в теории рефлексивного модерна именно столкновение разума с миром, лишенным не только управляемости и предсказуемости, но и служащей им основанием своей интеллигибельности, обнаруживает предпосылки и последствия радикального сомнения — в культурной приверженности и власти (Гидденс, 2011: 324). Таким образом, итог рассуждений Гидденса о природе модерна содержит намек на другую перспективу теоретического осмысления рефлексивности и модерна как такового. Представление о том, какой является эта перспектива, дает социологическая парадигма цивилизационного анализа, принимающая феноменологическое понятие мира и подчеркивающая неустранимость из человеческой деятельности интерпретативного измерения культуры. Однако сам Гидденс пошел по другому пути, и это был путь уже не столько научного анализа, сколько социального проектирования и политического действия.

Альтернативы радикальному модерну: реакционный традиционализм и утопический реализм

Гидденс, последовательно проводя принцип рефлексивности модерна, замечает, что «сама радикализация сомнения всегда является предметом для сомнения и, таким образом, принципом, который вызывает решительный отпор» (Гидденс, 2011: 324). В том числе это могут быть фундаменталистские религиозные и радикальные консервативные политические движения, присутствие которых в современности отмечает Гидденс, но относит к формам реакционного традиционализма в тех регионах мира, в которых распространение и воздействие институтов модерна по-прежнему остается относительно слабым (Гидденс, 2011: 302). Таким образом, для сущностной характеристики модерна Гидденса эти тенденции в современном мире не имеют принципиального значения, в отличие от теории множественных модернов. Однако реакционный традиционализм — не единственно возможная форма отпора радикальному модерну. Другая форма сопротивления и преодоления модерна предлагается самим Гидденсом в виде «утопического реализма». Эта

позиция является подчеркнуто антимодерной: «Утопии утопического реализма прямо противоположны как рефлексивности, так и темпоральности модерна» (перевод изменен) (Giddens, 1990: 178; Гидденс, 2011: 327).

Признание конечной непостижимости модерна как социального мира институционализированной рефлексивности не вызывает у Гидденса разочарования, пессимизма и фатализма. В отличие от постмодернизма, теория рефлексивного модерна «прагматически ориентирована на вопросы реконструкции, а не деконструкции» (Lee, 2006: 356). Для Гидденса заключительная в его диагнозе модерна отсылка к культурной приверженности и власти служит основанием для перехода от анализа существующего положения дел к проектированию будущего «хорошего общества» и политическому действию по его осуществлению. Гидденс переходит от диагноза к утопии, увязывая анализ текущих тенденций модерна с контрфактическим моделированием постмодерного мира. Он пишет о «постмодерном мире» (post-modern world), явно избегая использовать термин «постмодерн» (postmodernity) для того, чтобы отмежеваться от постмодернизма. Гидденс создает образ постмодерного мира, в котором человек вернет себе чувство онтологической безопасности и подкрепленный осведомленностью контроль над социальным универсумом. В этом мире возникнет обновленная устойчивость определенных аспектов жизни, напоминающая некоторые признаки традиции, и возможно, произойдет возрождение религии в той или иной форме. Но это будет мир пост-исторический, в котором «время и пространство больше не будут упорядочены в их отношении к историчности». От более конкретных предположений о радикальной реорганизации пространства и времени, которая в этом будущем мире, по всей вероятности, произойдет, Гидденс отказывается, не желая разрывать связь между утопическими предположениями и реализмом (Гидденс, 2011: 327).

Но насколько обоснованно считать приведенные Гидденсом характеристики относящимися к состоянию будущего постмодерного мира, а не атрибутивными признаками самого длящегося модерна? В установках и ожиданиях утопического реализма, «блокирующих бесконечно открытый характер модерна», Гидденс усматривает имманентную представленность постмодерного мира в настоящем (Гидденс, 2011: 326–327). Таким образом, британский социолог диагностировал состояние радикального модерна, с тем чтобы сразу же возвестить о наступлении постмодерного мира. Построения утопического реализма выявляют ограниченность теории модерна Гидденса. Но не потому, что они не в состоянии дать на ее основе более полный и точный образ грядущего постмодерного мира, а потому, что теория рефлексивного модерна оказывается не способна осмыслить феномены, подобные «реакционному традиционализму» и «утопическому реализму», в качестве имманентных самому модерну, полагая их приметам в первом случае домодерного, а во втором — постмодерного состояния. Также теория рефлексивного модерна, сосредоточенная на процессе одновременной трансформации субъективности и глобальной социальной организации (Гидденс, 2011: 326), упускает из вида процессы подчас радикальной реорганизации пространства и времени

на «срединном» уровне социетальных и региональных социоисторических конфигураций.

Отнесение Гидденсом утопического реализма к предвестиям постмодерного мира является способом избежать противоречия с пониманием природы модерна как радикальной рефлексивности. Но само это противоречие является следствием упрощенного понимания человеческой агентности, представляющего рефлексивность в отрыве от культурной и социальной креативности действия. Если подойти к оценке научного наследия Гидденса с позиции цивилизационной теории модерна, то осуществленная им в разработке теории структуризации, диагнозе радикального модерна, модели утопического реализма тематизация власти предстает односторонней артикуляцией всеобъемлющей культурной ориентации модерна на автономию человека, сведенной к установлению человеческого контроля над миром. Тем не менее креативную сторону современной агентности выдающийся британский социолог продемонстрировал на собственном примере, обратившись в завершение трактата о модерне к утопическим построениям. Однако там, где Гидденс в диагнозе модерна вынужден сменить жанр теоретизирования, переключившись на создание весьма смутных моделей утопического будущего, теория множественных модернов все еще сохраняет эмпирико-аналитическую установку и большую степень рефлексивности в отношении современности. Усматривая неустранимое присутствие интерпретации в самых строгих утверждениях теории, она в то же время не спешит обращаться к утопическим построениям там, где возможности научного анализа еще отнюдь не исчерпаны.

Заключение

Э. Гидденс подошел к проблематике, но не совершил переход к исследовательской программе цивилизационного анализа. Прозвучавший заключительным аккордом в его диагнозе модерна намек на «культурный поворот» получил позже подтверждение в высказанном им предпочтении теории множественных модернов перед собственной теорией рефлексивного модерна, а также перед теорией незавершенного проекта модерна Ю. Хабермаса. «Похоже, программа множественных модернов, — пишет Гидденс с соавтором, — дает более реалистичные оценки и может вдохнуть новую жизнь в понятие “модерн”» (Гидденс, Саттон, 2019: 28). Однако способность теории множественных модернов оживить дискурс о модерне связана с ее отчетливо выраженной культурно-интерпретативной ориентацией, которая не стала определяющей в социологическом теоретизировании самого Гидденса. В фокусе его теоретического подхода находилась проблематика когнитивных ресурсов власти, в то время как ключевой темой цивилизационного анализа являются культурные интерпретации власти.

Гидденс разрабатывал теорию модерна как теорию рефлексивности в противопоставлении культуре. В отличие от дисконтинуистского, «разрывного» под-

хода Гидденса, цивилизационный анализ и генетически связанная с ним теория множественных модернов релятивизируют отношение между рефлексивностью и культурой. В цивилизационной социологической перспективе традиция и рефлексивность соотносятся как два аспекта культуры, которые характеризуются устремлениями, с одной стороны, к воспроизводству задающих общий смысловой контекст человеческого существования интерпретативных оснований, а с другой — к трансконтекстуальным прорывам, открывающим новые горизонты смысла. Обе тенденции находятся в неустранимом напряжении между собой и опосредуются в способности культуры к рационализации, в процессе которой самоартикуляция культуры может переходить в самопроблематизацию. Соединение рациональности, или способности рационализации, с рефлексивностью ведет к интерпретативным сдвигам и по меньшей мере потенциально к новым культурным кристаллизациям, допускающим более высокие уровни самопроблематизации (Arnason, 2003: 96–97). В разных культурно-исторических паттернах способность рационализации получает неравномерное и специфическое развитие. Модерн представляет собой особую цивилизацию, в которой тенденции культуры к самоартикуляции в конфликтующих направлениях и к самопроблематизации достигают беспрецедентного в человеческой истории уровня, порождая во взаимопереплетении с относительно автономной динамикой власти и богатства многочисленные конфигурации социальной жизни.

Литература

- Александр Дж., Смит Ф. (2010). Сильная программа в культурсоциологии // Социологическое обозрение. Т. 9. № 2. С. 11–30.
- Арнасон Й. (2012). Понимание цивилизационной динамики: вводные замечания // Журнал социологии и социальной антропологии. № 6. С. 18–29.
- Арнасон Й. (2016). Переосмысление восточноазиатского модерна // Социологические исследования. № 1. С. 191–200.
- Арнасон Й. (2017). Революции, трансформации, цивилизации: пролегомены к переориентации парадигмы // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. № 5. С. 37–69.
- Бек У. (2000). Общество риска. На пути к другому модерну. М.: Прогресс-Традиция.
- Вахштайн В. С. (2008). «Практика» vs «фрейм»: альтернативные проекты исследования повседневного мира // Социологическое обозрение. Т. 7. № 1. С. 65–95.
- Гидденс Э. (2005). Устройство общества: Очерк теории структуризации. 2-е изд. М.: Академический проект.
- Гидденс Э. (2011). Последствия современности. М.: Праксис.
- Гидденс Э., Саттон Ф. (2019). Основные понятия в социологии. 2-е изд. М.: Изд. дом Высшей школы экономики.

- Дмитриев Т. А. (2011). Сокрушительная современность Энтони Гидденса // *Гидденс Э. Последствия современности*. М.: Праксис. С. 7–106.
- Йоас Х., Кнёбль В. (2011). Социальная теория. Двадцать вводных лекций. СПб.: Алетейя.
- Ницше Ф. (2005). Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М.: Культурная Революция.
- Ритцер Дж. (2002). Современные социологические теории. 5-е изд. СПб.: Питер.
- Adams S., Arnason J. P. (2016). Sociology, Philosophy, History: A Dialogue // *Social Imaginaries*. Vol. 2. № 1. P. 151–190.
- Alexander J. C. (1996). Critical Reflections on “Reflexive Modernization” // *Theory, Culture & Society*. Vol. 13. № 4. P. 133–138.
- Alexander J. C., Smith Ph. (2019). The Strong Program in Cultural Sociology: Meaning First // *Routledge Handbook of Cultural Sociology: 2nd Edition/ L. Grindstaff, M.-Ch. Lo, J. R. Hall (eds.)*. London; New York: Routledge. P. 13–22.
- Arnason J. P. (1987). Figural Sociology as a Counter-Paradigm // *Theory, Culture & Society*. Vol. 4. № 2–3. P. 429–456.
- Arnason J. P. (1993). *The Future that Failed: Origins and Destinies of the Soviet Model*. London: Routledge.
- Arnason J. P. (2000). Communism and Modernity // *Daedalus*. Vol. 129. № 1. P. 61–90.
- Arnason J. P. (2001). Civilizational Patterns and Civilizing Processes // *International Sociology*. Vol. 16. № 3. P. 387–405.
- Arnason J. P. (2003). *Civilizations in Dispute: Historical Questions and Theoretical Traditions*. Leiden; Boston: Brill.
- Arnason J. P. (2010). The Cultural Turn and the Civilizational Approach // *European Journal of Social Theory*. Vol. 13. № 1. P. 67–82.
- Arnason J. P. (2020). *The Labyrinth of Modernity: Horizons, Pathways, and Mutations*. New York: Rowman & Littlefield.
- Bendix R. (1967). Tradition and Modernity Reconsidered // *Comparative Studies in Society and History*. Vol. 9. № 3. P. 292–346.
- Berman M. (1982). *All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*. New York: Simon and Schuster.
- Delanty G. (2005). Cultural Translations and European Modernity // *Ben-Rafael E., Sternberg Y. (eds.) Comparing Modernities: Pluralism versus Homogeneity*. Leiden: Brill. P. 443–460.
- Eisenstadt S. N. (1992). The Contemporary Civilizational Scene — One or Many Modern Civilizations? // *The Gallatin Review*, New York. Vol. 12. № 1. P. 97–109.
- Eisenstadt S. N. (2000a). Multiple Modernities // *Daedalus*. Vol. 129. № 1. P. 1–29.
- Eisenstadt S. N. (2000b). The Civilizational Dimension in Sociological Analysis // *Thesis Eleven*. Vol. 62. № 1. P. 1–21.
- Eisenstadt S. N. (2001). The Civilizational Dimension of Modernity: Modernity as a Distinct Civilization // *International Sociology*. Vol. 16. № 3. P. 320–340.

- Eisenstadt S. N.* (2003). The Construction of Collective Identities and the Continual Reconstruction of Primordality and Sacrality — Some Analytical and Comparative Indications // *Eisenstadt S. N.* Comparative Civilizations and Multiple Modernities. Vol. 2. Boston: Brill. P. 75–134.
- Elias N.* (1978). What is Sociology? New York: Columbia University Press.
- Giddens A.* (1981). A Contemporary Critique of Historical Materialism. Vol. 1. Power, Property and the State. London: Macmillan.
- Giddens A.* (1984). The Constitution of Society. Cambridge: Polity Press.
- Giddens A.* (1985). A Contemporary Critique of Historical Materialism. Vol. 2. The Nation State and Violence. Cambridge: Polity.
- Giddens A.* (1990). The Consequences of Modernity. Cambridge: Polity Press.
- Gusfield J.* (1967). Tradition and Modernity: Misplaced Polarities in the Study of Social Change // *American Journal of Sociology*. Vol. 72. № 3. P. 351–62.
- Kilminster R.* (1998). Structuration Theory as a World-View // *Kilminster R.* The Sociological Revolution: From the Enlightenment to the Global Age. London: Routledge. P. 115–144.
- Lee R. L. M.* (2006). Reinventing Modernity: Reflexive Modernization vs Liquid Modernity vs Multiple Modernities // *European Journal of Social Theory*. Vol. 9. № 3. P. 355–368.
- Schmidt V. H.* (2006). Multiple Modernities or Varieties of Modernity? // *Current Sociology*. Vol. 54. № 1. P. 77–97.
- Scott J.* (2007). Giddens and Cultural Analysis: Absent Word and Central Concept // *Cultural Theory: Classical and Contemporary Positions* / T. Edwards (ed.). London: Sage. P. 83–105.
- Therborn G.* (2003). Entangled Modernities // *European Journal of Social Theory*. Vol. 6. № 3. P. 293–305.
- Tiryakian E. A.* (1992). Dialectics of Modernity: Reenchantment and Dedifferentiation as Counterprocesses // *Social Change and Modernity* / H. Haferkamp, N. J. Smelser (eds.). Berkeley; Los Angeles; Oxford: University of California Press. P. 78–94.
- Wagner P.* (1995). Sociology and Contingency: Historicizing Epistemology // *Social Science Information*. Vol. 34. № 2. P. 179–204.
- Wagner P.* (2001). Modernity: History of the Concept // *Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences* / N. J. Smelser (ed.). London: Elsevier. P. 9949–9954.
- Wagner P.* (2008). Modernity as Experience and Interpretation. A New Sociology of Modernity. Cambridge: Polity.
- Wagner P.* (2009). Modernity as Experience and as Interpretation: Towards Something like a Cultural Turn in the Sociology of “Modern Society” // *Frontiers of Sociology* / P. Hedstrom, B. Wittrock (eds.). Leiden; Boston: Brill. P. 247–266.
- Wagner P.* (2010). Multiple Trajectories of Modernity: Why Social Theory Needs Historical Sociology // *Thesis Eleven*. Vol. 100. № 1. P. 53–60.

- Wagner P. (2011). From Interpretation to Civilization — and Back: Analyzing the Trajectories of non-European Modernities // *European Journal of Social Theory*. Vol. 14. № 1. P. 89–106.
- Wagner P. (2012). *Modernity: Understanding the Present*. London: Polity.
- Wagner P. (2015). Interpreting the Present — a Research Programme // *Social Imaginaries*. Vol. 1. № 1. P. 105–130.
- Wittrock B. (2000). Modernity: One, None, or Many? European Origins and Modernity as a Global Condition // *Daedalus*. Vol. 129. № 1. P. 31–60.

Anthony Giddens and civilizational analysis: modernity between reflexivity and culture

Ruslan G. Braslavskiy

Candidate of Sociological Sciences, Senior Researcher, Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences
Address: ul. 7-ya Krasnoarmeyskaya, 25/14, Saint Petersburg, Russian Federation 190005
E-mail: r.braslavsky@socinst.ru

Based on the critical reconstruction of the diagnosis of modernity by A. Giddens, the article traces the logic of the transition from the institutional to the civilizational approach in the sociological discourse of “modernity”. The analysis focuses on the problem of the relationship between culture and reflexivity. In Giddens’ theory of radical modernity, reflexivity is opposed to culture, which is identified with tradition. According to the theory of multiple modernities that are genetically related to the sociological paradigm of civilizational analysis, tradition and reflexivity are correlated as two aspects of culture characterized by aspirations, on the one hand, to the reproduction of interpretive foundations that set a general context of meaning, and, on the other, to trans-contextual breakthroughs that open up new horizons of meaning. Both tendencies are in irreparable tension between themselves and are mediated in the capacity of culture to rationalization, during which the self-articulation of culture turns into its self-problematization. The combination of rationality with reflexivity leads to cultural innovation and interpretative shifts and, at least, potentially to new cultural crystallizations, allowing higher levels of self-problematization (J.P. Arnason). In different cultural and historical patterns, the ability to rationalize receives an uneven and specific development. Modernity is a “distinct civilization” (S.N. Eisenstadt), in which the tendencies of culture towards self-articulation in conflicting directions and towards self-problematization reach a level unprecedented in human history, giving rise to multiple configurations of social life intertwined with relatively autonomous dynamics of power and wealth. Although Giddens did not make a “civilizational turn” in his work, his institutional analysis of modernity closed with his formulating the problem of conjugation of culture and power, which is key for the civilizational approach in sociology. However, the same problematic also marked the limit of understanding modernity in Giddens’ theory; he recognized the incomprehensibility of the social world in which reflexivity was institutionalized. His further path was a one of utopian modeling and political implementation of the future post-modern world, rather than a one of scientific analysis of modernity.

Keywords: A. Giddens, civilizational analysis, culture, institutionalism, modernity, multiple modernities, reflexivity, tradition

Acknowledgements

The reported study was funded by RFBR according to the research project № 19-011-00950.

References

- Adams S., Arnason J.P. (2016) Sociology, Philosophy, History: A Dialogue. *Social Imaginaries*, vol. 2, no 1, pp. 151–190.
- Alexander J. C. (1996) Critical Reflections on “Reflexive Modernization”. *Theory, Culture & Society*, vol. 13, no 4, pp. 133–138.
- Alexander J. C., Smith Ph. (2010) Silnaya programma v kultursotsiologii [Strong program in cultural sociology]. *Russian Sociological Review*, vol. 9, no 2, pp. 11–30.
- Alexander J. C., Smith Ph. (2019) The Strong Program in Cultural Sociology: Meaning First. *Routledge Handbook of Cultural Sociology: 2nd Edition* (eds. L. Grindstaff, M.-Ch. Lo, J. R. Hall), London; New York: Routledge, pp. 13–22.
- Arnason J.P. (1987) Figurational Sociology as a Counter-Paradigm. *Theory, Culture & Society*, vol. 4, no 2–3, pp. 429–456.
- Arnason J.P. (1993) *The Future that Failed: Origins and Destinies of the Soviet Model*, London: Routledge.
- Arnason J.P. (2000) Communism and Modernity. *Daedalus*, vol. 129, no 1, pp. 61–90.
- Arnason J.P. (2001) Civilizational Patterns and Civilizing Processes. *International Sociology*, vol. 16, no 3, pp. 387–405.
- Arnason J.P. (2003) *Civilizations in Dispute: Historical Questions and Theoretical Traditions*, Leiden; Boston: Brill.
- Arnason J.P. (2010) The Cultural Turn and the Civilizational Approach. *European Journal of Social Theory*, vol. 13, no 1, pp. 67–82.
- Arnason J.P. (2012) Ponimanie tsivilizatsionnoj dinamiki: vvodnye zamechaniya [Making sense of civilizational dynamics: introductory remarks]. *The Journal of Sociology and Social Anthropology*, no 6, pp. 18–29.
- Arnason J.P. (2016) Pereosmyslenie vostochnoaziatskogo moderna [East Asian modernity revisited]. *Sotsiologicheskije issledovaniya* [Sociological Studies], no 1, pp. 191–200.
- Arnason J.P. (2017) Revoljucii, transformacii, civilizacii: prolegomeny k pereorientacii paradigmy [Revolutions, reformations, civilizations: prolegomena to a paradigm reorientation]. *Neprikosnovennyj zapas. Debaty o politike i kulture* [NZ], no 5, pp. 37–69.
- Arnason J.P. (2020) *The Labyrinth of Modernity: Horizons, Pathways, and Mutations*, New York: Rowman & Littlefield.
- Beck U. (2000) *Obshchestvo riska. Na puti k drugomu modernu* [Risk society: towards a new modernity], Moscow: Progress-Traditsiya.
- Bendix R. (1967) Tradition and Modernity Reconsidered. *Comparative Studies in Society and History*, vol. 9, no 3, pp. 292–346.
- Berman M. (1982) *All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*, New York: Simon and Schuster.
- Delanty G. (2005) Cultural Translations and European Modernity. *Comparing Modernities: Pluralism versus Homogeneity* (eds. E. Ben-Rafael, Y. Sternberg), Leiden: Brill, pp. 443–460.
- Dmitriev T. A. (2011) Sokrushitel'naya sovremennost' Entoni Giddensa [The crushing modernity of Antony Giddens]. Giddens A. *Posledstviya sovremennosti* [The consequences of modernity], Moscow: Praxis, pp. 7–106.
- Eisenstadt S. N. (1992) The Contemporary Civilizational Scene — One or Many Modern Civilizations? *The Gallatin Review, New York*, vol. 12, no 1, pp. 97–109.
- Eisenstadt S. N. (2000a) Multiple Modernities. *Daedalus*, vol. 129, no 1, pp. 1–29.
- Eisenstadt S. N. (2000b) The Civilizational Dimension in Sociological Analysis. *Thesis Eleven*, vol. 62, no 1, pp. 1–21.
- Eisenstadt S. N. (2001) The Civilizational Dimension of Modernity: Modernity as a Distinct Civilization. *International Sociology*, vol. 16, no 3, pp. 320–340.
- Eisenstadt S. N. (2003) The Construction of Collective Identities and the Continual Reconstruction of Primordality and Sacrality — Some Analytical and Comparative Indications. Eisenstadt S. N. *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*. Vol. 2, Boston: Brill, pp. 75–134.
- Elias N. (1978) *What is Sociology?* New York: Columbia University Press.
- Giddens A. (1981) *A Contemporary Critique of Historical Materialism. Vol. 1. Power, Property and the State*, London: Macmillan.

- Giddens A. (1984) *The Constitution of Society*, Cambridge: Polity Press.
- Giddens A. (1985) *A Contemporary Critique of Historical Materialism. Vol. 2. The Nation State and Violence*, Cambridge: Polity.
- Giddens A. (1990) *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press.
- Giddens A. (2005) *Ustroenie obshchestva: ocherk teorii strukturatsii* [The constitution of society. Outline of the theory of structuration], Moscow: Akademicheskii proekt.
- Giddens A. (2011) *Posledstviya sovremennosti* [The consequences of modernity], Moscow: Praxis.
- Giddens A., Sutton P. (2019) *Osnovnye ponyatiya v sotsiologii* [Essential concepts in sociology], Moscow: Izdatelskij dom Vysshej shkoly ekonomiki.
- Gusfield J. (1967) Tradition and Modernity: Misplaced Polarities in the Study of Social Change. *American Journal of Sociology*, vol. 72, no 3, pp. 351–62.
- Joas H., Knöbl W. (2011) *Sotsial'naya teoriya: dvadtsat' vvodnykh lektsiy* [Social Theory: Twenty Introductory Lectures], Saint Petersburg: Aleteyya.
- Kilminster R. (1998) Structuration Theory as a World-View. In: Kilminster R. *The Sociological Revolution: From the Enlightenment to the Global Age*, London: Routledge, pp. 115–144.
- Lee R. L. M. (2006) Reinventing Modernity: Reflexive Modernization vs Liquid Modernity vs Multiple Modernities. *European Journal of Social Theory*, vol. 9, no 3, pp. 355–368.
- Nietzsche F. (2005) *Volya k vlasti. Opyt pereocenki vsekh cennoste* [The will to power. An attempted transvaluation of all values], Moscow: Kulturnaya revolyutsiya.
- Ritzer G. (2002) *Sovremennye sociologicheskie teorii. 5-e izd.* [Modern sociological theory. 5th ed.], Saint Petersburg: Piter.
- Schmidt V. H. (2006) Multiple Modernities or Varieties of Modernity? *Current Sociology*, vol. 54, no 1, pp. 77–97.
- Scott J. (2007) Giddens and Cultural Analysis: Absent Word and Central Concept. *Cultural Theory: Classical and Contemporary Positions* (ed. T. Edwards), London: Sage, pp. 83–105.
- Therborn G. (2003) Entangled Modernities. *European Journal of Social Theory*, vol. 6, no 3, pp. 293–305.
- Tiryakian E. A. (1992) Dialectics of Modernity: Reenchantment and Dedifferentiation as Counterprocesses. *Social Change and Modernity* (eds. Haferkamp H., Smelser N.J.), Berkeley; Los Angeles; Oxford: University of California Press, pp. 78–94.
- Vakhshtayn V. S. (2008) "Praktika" vs. "frejm": alternativnye proekty issledovaniya povsednevnogo mira ["Practice" vs "frame": alternative projects of everyday world research]. *Russian Sociological Review*, vol. 7, no 1, pp. 65–95.
- Wagner P. (1995) Sociology and Contingency: Historicizing Epistemology. *Social Science Information*, vol. 34, no 2, pp. 179–204.
- Wagner P. (2001) Modernity: History of the Concept. *Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences* (ed. N.J. Smelser), London: Elsevier, pp. 9949–9954.
- Wagner P. (2008) *Modernity as Experience and Interpretation. A New Sociology of Modernity*, Cambridge: Polity.
- Wagner P. (2009) Modernity as Experience and as Interpretation: Towards Something like a Cultural Turn in the Sociology of "Modern Society". *Frontiers of Sociology* (eds. P. Hedstrom, B. Wittrock), Leiden; Boston: Brill, pp. 247–266.
- Wagner P. (2010) Multiple Trajectories of Modernity: Why Social Theory Needs Historical Sociology. *Thesis Eleven*, vol. 100, no 1, pp. 53–60.
- Wagner P. (2011) From Interpretation to Civilization — and Back: Analyzing the Trajectories of non-European Modernities. *European Journal of Social Theory*, vol. 14, no 1, pp. 89–106.
- Wagner P. (2012) *Modernity: Understanding the Present*. London: Polity.
- Wagner P. (2015) Interpreting the Present — a Research Programme. *Social Imaginaries*, vol. 1, no 1, pp. 105–130.
- Wittrock B. (2000) Modernity: One, None, or Many? European Origins and Modernity as a Global Condition. *Daedalus*, vol. 129, no 1, pp. 31–60.