

САИД
АРЖОМАНД

Регионы мира и становление множественных модерностей:

плюралистический взгляд на глобальную
социологическую теорию¹



Став на рубеже нового тысячелетия редактором журнала «International Sociology», я предложил собственное видение редакционной политики. Тогда я писал:

«Сравнительная социология становится императивом при интеграции фактов и теорий в глобальный контекст. Предвидя устаревание модели “центр-периферия” в плюралистическом международном сообществе социологов с его многочисленными ориентированными друг на друга центрами, позвольте мне выдвинуть девиз на ближайшее десятилетие нового века: “Знай локально и с исторической глубиной, говори современно и глобально!”»².

С тех пор прошло более двух десятилетий, но я не вижу оснований отказываться от высказанной тогда программы –

- 1 Нижеследующий текст представляет собой доклад, прочитанный 4 сентября 2021 года на конференции «Globalizing Sociological Theory Network: Qualitative Research and Theory Building from the South», которая была организована Лейпцигским университетом.
- 2 ARJOMAND S.A. *International Sociology into the New Millenium: The Global Sociological Community and the Challenge to the Periphery* // International Sociology. 2000. Vol. 15. № 1. P. 5–10. (Цит. по: АРЖОМАНД С.А. *Журнал вступает в новое тысячелетие. Глобальное сообщество социологов и вызов периферии* // Социологические исследования. 2000. № 10. С. 10–13. – Примеч. перев.)

**СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ
КОНТЕКСТЫ
И МНОЖЕСТВЕННЫЕ
МОДЕРНОСТИ**



более того, как представляется, она хорошо резонирует с тем, что организаторы нынешнего симпозиума хотели бы услышать из моих уст сегодня. Однако, уточняя свою мысль, я хотел бы добавить, что взаимодействие универсального и партикулярного в том контексте, который сейчас принято называть «глокальным», может оказываться – и чаще всего дело обстоит именно так – цивилизационным. Позвольте пояснить эту точку зрения.

Освободив себя от классической трактовки западной модернити, представляемой в качестве универсальной цели традиционных обществ, целая ветвь сравнительной и исторической социологии начала изучать динамику незападных цивилизаций. Целью этого анализа было раскрытие альтернативных моделей культурной кристаллизации и трансформационного прорыва. Вдохновляясь этим сдвигом и используя площадку Всемирного конгресса Международной социологической ассоциации, проходившего в 2010 году в Гётеборге, я организовал панельное обсуждение идеи осевой цивилизации как основного аналитического инструмента, на который опирается альтернативный подход к сравнительной истории и социологии. Согласно ключевой идее этого альтернативного подхода, нужно было децентрировать понятие модерности сразу в двух планах: во-первых, через историзацию путей развития, присущих разным цивилизациям, а во-вторых, посредством приписывания концепции модерности такого важного качества, как вариативность. При этом отмеченное разнообразие в единстве должно было означать, что все вариации относятся к одному и тому же семейству *modernity*, расходясь лишь в степени семейного сходства. Оценивая пеструю картину, представленную в материалах симпозиума, я обозначил это разнообразие термином *modernity-lite*³. В получившееся сообщество зачислялись многочисленные, сложные, взаимосвязанные, альтернативные и второстепенные типы модернити, которые в совокупности противопоставлялись *modernity-heavy*, бытующей в свою очередь в двух формах: во-первых, в проекте модернити, продвигаемом Просвещением и Юргеном Хабермасом, а во-вторых, в концепции универсальной «техно-научной цивилизации» Вольфа Шефера⁴.

Наиболее глубокие и самые фундаментальные вопросы для нас, специалистов по сравнительной социологии, заключались в следующем: можно ли постигать различия внутри этой вари-

САИД АРЖОМАНД

РЕГИОНЫ МИРА И СТАНОВЛЕНИЕ МНОЖЕСТВЕННЫХ МОДЕРНОСТЕЙ...

Саид Амир Аржоманд (р. 1946) – американский ученый иранского происхождения, профессор социологии Университета Стоуни-Брук (Лонг-Айленд), директор Института глобальных исследований Стоуни-Брук.

3 ARJOMAND S.A. *Introduction: The Challenge of Integrating Social Theory and Regional Studies* // ИДЕМ (Ed.). *Social Theory and Area Studies in the Global Age*. Albany: State University of New York Press, 2014. P. 1–20; ИДЕМ. *Three Generations of Comparative Sociologies* // Ibid. P. 23–61.

4 SCHÄFER W. *Reconfiguring Area Studies for the Global Age* // ARJOMAND S.A. (Ed.). *Social Theory and Area Studies in the Global Age*. P. 145–175.



ативности посредством сравнений и каким образом социальная теория, желающая делать это, должна соотноситься с региональными исследованиями? Понимание разнообразия является для общественных наук гораздо более сложной задачей, нежели генерализации, выполняемые по лекалам естественных наук. В этом главный вызов, стоящий сегодня перед глобальными исследованиями. По моему мнению, некоторые недавние междисциплинарные работы в сфере гуманитарных наук, фокусирующиеся на разнообразии, а не на универсальности, вносят важный вклад в продвижение всего обществоведческого знания в обозначенном направлении. Почему я адресую подобные слова собравшимся здесь людям, занимающимся качественным изучением глобального Юга? Причина проста: даже если периферия и не игнорировалась в том направлении мысли, которое Рейвин Коннелл называет «социальной теорией метрополии»⁵, ее опыт втискивался в смиренную рубашку якобы универсальных процессов – «модернизации» и «развития». В итоге доминирующая западная модель представляла в виде телеологически обусловленной универсалии. Но вы, я уверен, едва ли хотите совершить противоположную ошибку, беря паттерны, обнаруженные вами на глобальном Юге, и трактуя их зеркальным образом – как телеологически обусловленные универсалии для превращающегося в провинцию Запада. Если компаративное измерение современной социологии, раскрывающееся в этом проекте взаимной провинциализации, воспринимать серьезно, то на первый план выйдет переосмысление старых концепций в более широкой сравнительной перспективе, а не отказ от них как от полностью бесполезных с аналитической точки зрения. Однако, присоединяясь к тем французам, которые любят повторять «Vive la difference!», я еще раз подчеркнул бы умпостигаемый характер открывающихся перед нами различий. Во всяком случае именно такой линии я придерживался, когда совместно с Элизой Рейс редактировал сборник «Миры различий»⁶, названный так по мотивам одной из важнейших тем, вынесенных в 2010 году на обсуждение упомянутого выше форума Международной социологической ассоциации, в организационном комитете которого мы оба работали.

Позвольте мне прояснить свою теоретическую позицию, выложить все карты. То, что я называю цивилизационным анализом, охватывает множество модерностей и их предисторию в осевых цивилизациях. Обе эти составляющие цивилизационного анализа указывают на разнообразие в социальной дина-

5 См.: CONNELL R. *Southern Theory: The Global Dynamics of Knowledge in Social Science*. Cambridge: Polity Press, 2007.

6 ARJOMAND S.A. *Multiple Modernities and the Promise of Comparative Sociology* // ARJOMAND S.A., REIS E. (Eds.). *Worlds of Difference*. London: SAGE Publications, 2013. P. 15–39.

мике. Перефразируя Милтона Сингера, можно сказать: когда осевые цивилизации модернизируются, они получают два импульса – реактивный, побуждающий сохранять их собственную осевую традицию, и инновационный, подталкивающий к ее реформированию⁷. Чтобы понять этот процесс, нужно размышлять не столько об инструментальной и формальной рациональности – которая, кстати, вывела бы нас к привычному для немцев разграничению цивилизации (как общего) и культуры (как частного)⁸, – а скорее о рационализации ценностей. По моему убеждению, рационализация ценностей предполагает гармонизацию разнородных принципов порядка: чужеродных («северных») и местных («южных»)⁹. В основе этого процесса лежит мысль о значимой совместимости – говоря об этом, я пытаюсь связать воедино теорию суждения Иммануила Канта и концепцию смысловой взаимосвязи (*Sinnzusammenhang*) Макса Вебера. Главная задача, как представляется, состоит в том, чтобы раскрыть в архитектонике, которая определяет конструирование смысла, сложнейшую комбинацию логики, «поэтического» суждения (в духе Канта и Аристотеля) и исторической случайности. При этом одна мысль должна быть предельно ясна: нам следует отказаться от концепции «процесса цивилизации», которую выдвинул Норберт Элиас¹⁰, заменив ее на теорию культурно-специфических паттернов развития, присущих разным цивилизациям. Значимая или символическая совместимость, о которой идет речь, развивается в культурных кластерах постепенно и незаметно: ее порождают избирательные сходства и подобию, формирующие цивилизационную рациональность. Именно такую согласованность мы называем «цивилизационным стилем»¹¹. Этим словосочетанием я обозначаю охват вариаций, которые обнаруживаются в «сложносоставной цивилизации современности» – если мне позволительно опереться на недооцененное понятие, которое в свое время предложил Шмуэль Эйзенштадт¹². Таким образом, как представляется, мы сумеем избежать «грандиозного стирания» исторического опыта периферии в теории глобализации, которая продвигает-

САИД АРЖОМАНД

РЕГИОНЫ МИРА И СТАНОВЛЕНИЕ МНОЖЕСТВЕННЫХ МОДЕРНОСТЕЙ...

7 См.: SINGER M. *When a Great Tradition Modernizes: An Anthropological Approach to Indian Civilization*. New York: Praeger, 1972.

8 Подробнее см.: SCHÄFER W. *Op. cit.*

9 Я использую эти термины метафорически, поскольку мне нужно изъясняться на языке научного сообщества, но, как без труда можно убедиться, сам руководствуюсь другим способом структурирования мира на регионы. В моей разбивке Латинская Америка является субрегионом западной цивилизационной зоны.

10 ELIAS N. *The Civilizing Process*. New York: Urizen Books, 1978. (Рус. перев.: Элиас Н. *О процессе цивилизации: Социогенетические и психогенетические исследования*. М.; СПб.: Университетская книга, 2001. – Примеч. ред.)

11 См.: ARJOMAND S.A. *Rationalization, the Constitution of Meaning and Institutional Development* // CAMIC C., JOAS H. (Eds.). *The Dialogical Turn: New Roles for Sociology in the Post-Disciplinary Age*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2004. P. 247–274.

12 Подробнее см.: EISENSTADT S.N. *Comparative Civilizations and Modernity*. Leiden: Brill, 2003.



ся глобальным Севером и которую Рейвин Коннелл справедливо считает неприемлемой. По моему мнению, в подобном свете можно рассматривать любой вклад периферии в эволюцию различных паттернов альтернативной модерности. К этой мысли я еще вернусь.

Когда осевые цивилизации модернизируются, они получают два импульса – реактивный, побуждающий сохранять их собственную осевую традицию, и инновационный, подталкивающий к ее реформированию.

Опираясь на исторический опыт Индии и Южной Америки, я заявил об углубляющейся конвергенции в рядах третьего поколения социологов-компаративистов. В ходе этого процесса сближаются между собой две группы, придерживающиеся совместимых теоретических воззрений: те, кто изучает осевые цивилизации и множественные модерности, и те, кто формулирует новые претензии к теории метрополии, исходящие с периферии. Приоритетная задача последней из упомянутых групп заключается в формировании концепций, руководствуясь спецификой и самобытностью исторического опыта различных регионов мира.

Это подводит нас к ключевому термину, включенному в название моего выступления: к идее региона мира, которую я предлагаю использовать для описания множественных модерностей. Историзация путей развития, реализуемых в различных цивилизациях, уже стала основным источником вариативности в вышеупомянутых проектах, которые децентрировали модерность через раскрытие ее внутреннего разнообразия. Теперь же я хочу представить вариации, присущие различным регионам мира, в качестве еще одного важного источника того же разнообразия. Эти основания вариативности тесно взаимосвязаны, поскольку упоминаемые мною регионы мира выступают цивилизационными зонами и локусами внутрицивилизационной динамики, а также – и прежде всего – аренами межцивилизационных столкновений. Регион мира есть культурная общность, или *Kulturwelt*, если использовать термин, который Макс Вебер предпочитал понятию «цивилизация». Пионером в анализе регионов мира как цивилизационных зон выступил Питер Каценштейн¹³. Он убедительно доказывает, что целостность регионов мира как особых цивилизацион-

13 KATZENSTEIN P.J. (Ed.). *Civilizations in World Politics: Plural and Pluralist Perspectives*. London; New York: Routledge, 2010.

ных зон основывается прежде всего на культурных факторах и только во вторую очередь на геополитических – вопреки назойливым утверждениям Сэмюэла Хантингтона¹⁴. Цивилизационные формы в различных регионах мира вовсе не обязательно выводятся из религии¹⁵. Задолго до того, как Вебер связал цивилизации с мировыми религиями, а именно уже к концу XVIII века, подъем ориентализма обеспечил переход от унитаризма к плюрализму в воззрениях на цивилизацию. Санскритская цивилизация индусов и персидская цивилизация (благодаря археологическим открытиям XIX столетия в ареал последней был включен и доисламский Иран) бросили вызов представлению о том, что Европа является *мировой* цивилизацией. Для формирующейся дисциплины ориентализма базовым маркером стал язык, а не религия¹⁶. Во всяком случае именно язык предоставляет наиболее очевидный фундамент для формирования *Kulturwelt*, или региона мира.

Мое собственное исследование персидского мира выявило критическую значимость персидского языка (во взаимодействии с арабским языком) для утверждения ислама и оформления персидского варианта исламской цивилизации¹⁷. Занимаясь этой работой, я сделал особый акцент на автономность цивилизационной зоны как единицы анализа, подчеркнув, что именно осевая динамика ислама привела к доминированию этой мировой религии в интересующей меня зоне. Руководствуясь идеями Маршалла Ходжсона о выделении особой персидской фазы в становлении исламской цивилизации¹⁸, я в 1996 году учредил Ассоциацию по изучению персидских обществ, а с 2008 года стал главным редактором ее периодического издания – «Journal of Persianate Studies». В этом журнале внутрицивилизационная и межцивилизационная динамика персидского мира исследуется сугубо эмпирически и исторически – то есть без обращения к каким-либо заранее заданным парадигмам.

В тематическом отношении регионы мира, культуры мира и взаимодействия цивилизаций теснейшим образом связаны между собой. Цивилизационные зоны (регионы) составляют историческую географию – или геополитическую и геокультурную среду – цивилизаций, причем сведение их сути к какой-то одной мировой религии было бы неправомерным. По-видимому,

14 См.: HUNTINGTON S. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster, 1996. (Рус. перевод.: ХАНТИНГТОН С. *Столкновение цивилизаций*. М.: АСТ, 2006. – Примеч. ред.)

15 SMITH J.C.A. *The Many Americas: Civilization and Modernity in the Atlantic World* // *European Journal of Social Theory*. 2010. Vol. 13. № 1. P. 122.

16 RUDOLPH S.H. *Four Variants of Indian Civilization* // KATZENSTEIN P.J. (Ed.). *Op. cit.* P. 137–156.

17 ARJOMAND S.A. *Sociology of Shi'ite Islam: Collected Essays*. Leiden: Brill, 2016.

18 См.: HODGSON M.G.S. *The Venture of Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1974. (Рус. перевод.: ХОДЖСОН М. *История ислама. Исламская цивилизация от рождения до наших дней*. М.: Эксмо, 2013. – Примеч. ред.)

ни в каком другом месте взаимовлияние мировых религий не проявило себя более ярко, чем в индийской цивилизационной зоне. Это обстоятельство имело колоссальное значение для двух мировых религий, а именно для буддизма и индуизма. В книге, посвященной этим мировым религиям и опубликованной на английском языке под названием «Религия Индии», Вебер предлагает ряд важных, хотя и сделанных мимоходом, замечаний об их совокупном цивилизационном воздействии в качестве «азиатских религий»¹⁹. Причем в основном он сосредоточился на многочисленных причинах, обусловивших неразвитость в Индии того явления, которое именуется *современным* капитализмом. В частности, в его книге особо выделяется причинно-следственная значимость кастовой системы. На тех же кастах был сконцентрирован и классический цивилизационный анализ в духе Дюркгейма, который позже предпринял Луи Дюмон²⁰.

Санскритская цивилизация индусов и персидская цивилизация бросили вызов представлению о том, что Европа является *мировой* цивилизацией. Для формирующейся дисциплины ориентализма базовым маркером стал язык, а не религия.

Однако ни Вебер, ни Дюмон не определили осевую цивилизацию, соответствующую индуизму, в качестве мировой религии. Для этого следовало бы рассмотреть Индийский субконтинент как мировой регион и, соответственно, отдельно проанализировать вклад буддизма и ислама в его историческое развитие как особой цивилизационной зоны. Индолог Шелдон Поллок затронул цивилизационное влияние индуизма, касаясь возникновения санскритского космополиса и его местных вариаций, рассматриваемых в веберовской оптике, но тем не менее систематическое цивилизационное влияние буддизма в ранней Индии, изучение которого было начато Ромилой Тапар, а также персидского ислама в более поздние периоды индийской истории еще предстоит исследовать²¹. Впрочем, первым ша-

19 WEBER M. *The Religion of India*. New York: The Free Press, 1958. Ch. 10.

20 См.: DUMONT L. *Homo hierarchicus: essai sur le système des castes*. Paris: Gallimard, 1966. (Рус. перев.: Дюмон Л. *Homo Hierarchicus: опыт описания системы каст*. СПб.: Евразия, 2001. – Примеч. ред.)

21 Подробнее см.: POLLOCK S. *The Sanskrit Cosmopolis, AD 300–1300: Transculturation, Vernacularization, and the Question of Identity* // HOUBEN J.E.M. (Ed.). *Ideology and Status of Sanskrit: Contributions to the History of the Sanskrit Language*. Leiden: Brill, 1996. P. 197–248; COLLINS R. *Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge: Harvard University Press, 1998; ТАПАР R. *Ethics, Religion, and Social Protest in the First Millennium B.C. in Northern India* // Daedalus. 1975. Vol. 104. № 2. P. 119–132; IDEM. *The Penguin History of Early India from the Origins to 1300*. New Delhi: Penguin Books India, 2003. P. 164–173, 200–204, 270–279, 317–325.

гом на этом пути можно считать сделанное Ричардом Итоном описание персидского космополиса, который на протяжении тысячелетия соприкасался и пересекался с космополисом санскритским²².

Аналогичным образом формирование и глобальное влияние буддизма, особенно махаяны, покрывает более, чем одну, цивилизационную зону и, соответственно, требует внимательного изучения более, чем одной, осевой цивилизации. Другими словами, здесь нужен подход, который вписывал бы религиозные и цивилизационные взаимодействия в конкретный регион мира. По-видимому, наиболее важным из упоминаемых в указанном контексте регионов мира оказывается Внутренняя Азия, важность которой все чаще признается историками-компаративистами²³. Подобно всему персидскому миру и средиземноморскому региону, Внутренняя Азия как регион мира была особенно важна для становления религиозно-цивилизационного плюрализма и соприкосновения трех основных мировых религий – буддизма, манихейства и ислама. Хотя к настоящему времени манихейство прекратило существовать, именно оно стало первой религией, определенной в качестве «мировой» ее основателем²⁴; на протяжении веков оно конкурировало с буддизмом и исламом на Востоке и христианством на Западе, а его влияние транслировалось через эти мировые религии.

Я считаю альтернативные модерности эквивалентом множественных модерностей, и, как представляется, разнообразие является отличительной чертой этих двух родственных концепций. Центральная для меня мысль состоит в том, что подобное разнообразие, характеризующее всю совокупность модерностей – или скорее специфических смещений традиций и новаций, – можно обнаружить в разных регионах мира. Желая пояснить, что я имею в виду, говоря о смещении традиций и новаций, процитирую Ашиша Нанди, одного из представителей концепции индийской альтернативной модерности, который описывает свою работу как «традицию переосмысления традиции ради создания новых традиций»²⁵. Таким образом, создание новых традиций на основе прежних – это и есть альтернативная модерность.

Я хотел бы привести примеры из того региона мира, который знаком мне больше всего, поскольку там находится родной для меня Иран. Диалектика традиции и современности сделалась

22 EATON R.M. *The Persian Cosmopolis (900–1900) and the Sanskrit Cosmopolis (400–1400)* // AMANAT A., ASHRAF A. (Eds.). *The Persianate World: Rethinking a Shared Sphere*. Leiden: Brill, 2019. P. 63–83.

23 ARNASON J.P. *Civilizations in Dispute: Historical Questions and Theoretical Traditions*. Leiden: Brill, 2003. P. 176.

24 См.: RUDOLPH K. *Mani und der Iran* // TANGERLOO A. VAN, GIVERSEN S. (Eds.). *Manichaica Selecta. Studies Presented to Professor Julien Ries on Occasion of His Seventieth Birthday*. Lovanii, 1991.

25 NANDY A. *The Intimate Enemy*. New Delhi: Oxford University Press, 1983. P. XIII–XIV.

доминирующей темой публичной сферы постреволюционного Ирана после того, как в 1990-е идеология исламской революции 1979-го начала клониться к упадку. Обсуждение вдохновлялось так называемыми «религиозными интеллектуалами», которые разработали критическую основу для восприятия традиции и современности; это делалось в контексте мрачной тени, бросаемой исламской революцией и порожденной ею Исламской Республикой Иран. В фокусе этой критической перспективы оказался не столько переход от традиции к современности, сколько постоянное напряжение между модерностью и традицией – или, лучше сказать, религиозной традицией. Таким образом, речь шла о поиске альтернативной модерности в послереволюционном Иране, осуществляемом через диалектику старого и нового. В дебатах родилась оригинальная комбинация множественных модерностей: альтернативная мусульманско-иранская модерность.

Тесное отождествление традиции с исламом в данном случае было обусловлено тем, что участники всех этих обсуждений лично участвовали в иранской революции; они считали себя реформистами и продолжали верить в миф о революционном обновлении как проявлении исторического прогресса. В ходе дискуссий критиковались традиционалисты из клерикальной элиты исламской республики; возражая им, сторонники преобразований заявляли, что реформа нужна в первую очередь для осовременивания традиции – для того, чтобы она шла в ногу со временем и отвечала характеру и динамике ислама как мировой религии.

Модернизация противопоставлялась «отсталости» и «упадку» и в более ранние годы. В серии книг, выходящей с конца 1980-х, философ Джавад Табатабаи рассуждал о необратимом упадке политической мысли в старом Иране, доказывая ее эпистемологическую несоизмеримость с модерностью. В середине 1990-х Мохаммад Моджтахед Шабестари, клирик-реформист, решительно порвавший с апологетическим исламским модернизмом предыдущего поколения, представил собственную герменевтическую концепцию традиции²⁶. В опубликованном в 1996-м труде «Герменевтика, Книга и традиция» Моджтахед Шабестари, желая выработать критическую теорию переосмысления ислама в современном мире, опирался на достижения современной герменевтики. Соответствующий интеллектуальный багаж был приобретен им в 1970-е, во время работы имамом Исламского центра в Гамбурге; после возвращения на родину в 1980 году Шабестари был избран в состав Исламского консультативного совета (послереволюционного

26 Она обсуждалась в его лекции, прочитанной в Тегеранском философском обществе еще в 1993 году или, возможно, даже раньше.

парламента Ирана) первого созыва²⁷. По его мнению, для мусульман «концепт традиции (*sonnat*) и его производные обла- дают в первую очередь религиозно-доктринальным смыслом», из-за чего «изучение проблем, связанных с традицией, модер- ностью и развитием в исламских странах, сталкивается с боль- шими трудностями». Тем не менее он утверждал, что противо- стояние традиции и современности в исламе не является столь же острым, как в христианстве, где традиция прочно связана с представлением о церкви как главном двигателе священ- ной истории. Иными словами, конфронтацию традиционного и современного в исламе можно ограничить «антропологической перспективой»: она не должна выливаться в противостояние религии и атеизма. Фактически, в подобного рода идеях пред- лагалась модернистская герменевтика исламской традиции, которая вписывается в современный мир и встраивается в рам- ки современной рациональности, установленные естественны- ми и историческими науками.

По словам Абдолкарима Соруша, самого известного иранско- го мыслителя-реформатора, встав на путь развития, нужно ис- пользовать преимущества традиций (*sonan*). Однако традиции одновременно оказываются и благом, и бременем. В них ищут опору и от них же пытаются освободиться. В интерпретации Соруша этика науки и этика благосостояния задали два обра- за современных, конструктивных традиций, которые в нынешние времена нужны иранскому обществу больше, чем когда-либо прежде. В дебатах о традиции и современности принял учас- тие и Саед Мохаммад Хатами, в 1997–2005 годы исполнявший обязанности президента Ирана и поддерживавший реформа- торов. В своей книге «Конституция и мысль в ловушке вседоз- воленности и абсолютизма», вышедшей в 1999-м, этот деятель признал наличие напряженности между рационализмом и легализмом («ориентацией на шариат»), стремясь тем самым поддержать реформистов, которые в Иране проигрывали «бит- ву между традицией и современностью». Более того, предпри- нятое им исследование внеправовых элементов мусульман- ского исторического наследия – а именно его политической теории, – которые было предложено использовать в качестве подспорья при переходе к современности, полностью согласо- вается с реформистским стремлением продвинуть идеал модер- ности в диалектической связке с традицией – пусть даже с ее забытыми и игнорируемыми аспектами.

В 2000 году реформист Саид Хаджарян предложил в качест- ве первого шага к переосмыслению традиции подвергнуть ее деконструкции. По его мнению, религиозному интеллектуалу

27 Он также выступил с жесткой критикой основ теократического правления, содержащихся в исламском праве.

нового типа предстоит «подготовиться к путешествию, состоящему из четырех этапов: первого – от традиции к современности; второго – по самой современности, третьего – от современности к традиции и четвертого, завершающего, – снова по современности, но при сохранении верности собственной традиции». Короче говоря, обретение альтернативной модерности в Иране достижимо только через диалектику традиционного и современного. Как выразился этот пронизательный обозреватель местной интеллектуальной сцены двумя годами ранее, «будущее Ирана в первую очередь предопределяется распространением религиозного просвещения (*rawshanfekri*), которое способно обеспечить синтез традиционной мысли и наследия современного мира». Другой иранский интеллектуал, клирик-диссидент Хасан Юсофи Эшкевари, в 2000 году писал, что критическая оценка как традиции, так и модерности представляется необходимой, чтобы комбинировать «релевантные и достоверные элементы того и другого» для «выработки самобытной и неповторимой [ираноисламской] модерности»²⁸.

Однако к тому времени, когда Хатами в 2001 году был переизбран президентом, реформаторское движение уже потерпело сокрушительное поражение и быстро угасало. В 2005-м, когда на смену президенту-реформатору пришел сторонник жесткого курса Махмуд Ахмадинежад, оно и вовсе сошло на нет. Разочаровавшись в исламе в целом и перспективах его реформирования в исламской республике в частности, обновленцы сосредоточились на поиске неисламской альтернативной модерности, коренящейся в иранской исторической традиции и персидской литературе. Надо сказать, что изыскания в этом направлении велись и раньше: так, в конце 1980-х Табатабаи заявил о желании возродить то, что он называл «политической мыслью древнего Ирана» (*fekr-e siyāsi-ye irānshāhri*). В конечном счете, впрочем, он не развил свой проект, сославшись на его нежизнеспособность в исламскую эпоху. Когда в 2012–2013 годах в Европе и США работала передвижная экспозиция Цилиндра Кира²⁹, в иранских социальных сетях широко превозносили этот артефакт как древнеиранскую хартию прав человека, но местные диссиденты по-прежнему были озабочены фактическими нарушениями прав человека в современном Иране, а не развертыванием интеллектуальных дебатов о персидской старине.

28 Все приводимые выше цитаты иранских интеллектуалов см. в работе: ARJOMAND S.A. *Modernita, tradizione e la riforma schi'ita nell'Iran contemporanea* // *Sociologia del diritto*. 2001. Vol. 28. № 2. P. 99–114.

29 Цилиндр Кира, или Манифест Кира, – глиняный цилиндр, созданный в VI веке до нашей эры в царствование Кира Великого и обнаруженный при раскопках Вавилона в 1879 году. Последний шах Ирана Мохаммед Реза Пехлеви в 1960-е провозгласил начертанный на нем текст первой в истории декларацией прав человека, поскольку Кир высказывался в нем за отмену рабства и свободу вероисповедания. Передвижная выставка 2012–2013 годов была организована Британским музеем. – *Примеч. перев.*

Тем не менее поиск альтернативной модерности для Ирана остается актуальным, пусть даже (пока) и не слишком артикулированным в деталях. Несмотря на общее уныние мира, пораженного COVID-19, которое усугубляется нынешним политическим разочарованием в Иране, где я живу с момента выхода на пенсию в 2020 году, один из ведущих религиозных интеллектуалов-реформистов 1990-х только что запустил здесь новый ежеквартальный журнал «Новое сознание» («Āgāhi-ye Naw»). Этот человек попросил меня написать для своего детища статью, отмечающую столетие со дня смерти Макса Вебера, на что я с радостью согласился. На мой взгляд, это самый смелый журнал из тех, что освещают отчаянную политическую ситуацию, сложившуюся в современном Иране³⁰.

САИД АРЖОМАНД
РЕГИОНЫ МИРА И СТАНОВ-
ЛЕНИЕ МНОЖЕСТВЕННЫХ
МОДЕРНОСТЕЙ...

Разочаровавшись в исламе в целом и перспективах его реформирования в исламской республике в частности, обновленцы сосредоточились на поиске неисламской альтернативной модерности, коренящейся в иранской исторической традиции и персидской литературе.

Я вовсе не собираюсь утверждать, будто внешние и внутренние цивилизационные процессы, переплетающие друг с другом традиции и современность, исчерпывают сегодня все самое важное. Важнейшую роль играют как минимум и два других фактора. С полным основанием можно заявить, что заметным источником, питающим становление множественных модерностей, выступает широкое разнообразие опыта, охватывающего построение современных *nation-states*. Выборочная адаптация и значительная трансформация той модели национального государства, которая была закреплена в международных соглашениях ООН, кажутся неизбежными: причиной выступает фундаментальное несовпадение исторического опыта коренных народов, проживающих в западных регионах мира, с западными предпосылками национального самосознания и государственности³¹. Далее, становлению множественных модерностей способствует и обозначившееся в различных частях планеты разнообразие подходов к гражданскому обществу, общественной жизни и гражданству как таковому³². Мне,

30 Вероятно, именно в этом кроется объяснение того, почему я не могу купить этот журнал в книжном магазине: распространять его в Иране непросто.

31 АРЖОМАНД S.A. *Introduction: The Challenge of Integrating Social Theory and Regional Studies*; ИДЕМ. *Three Generations of Comparative Sociologies*.

32 Подробнее см.: ИДЕМ. *Multiple Modernities and the Promise of Comparative Sociology*.

однако, хотелось бы дополнить отмеченные сюжеты, вписав в этот ряд совсем иную форму взаимодействия современности и модерности: а именно дискуссии и инициативы религиозных интеллектуалов, которые, как представляется, развернутся в полной мере лет через десять, а пока только зреют. Я делаю это, поскольку упомянутый феномен имеет прямое отношение к одному из трех направлений вашей работы, а именно к сосредоточению на городе, его пространствах и архитектуре. Здесь уместно будет сослаться на проекты по реставрации исторической застройки в старых иранских городах, включая Кашан, Йезд, Исфахан и Шираз, а также в старых кварталах центрального и южного Тегерана. Во всех этих местах обновленческое движение вдохновляется энергией молодых архитекторов и прочих творческих людей. Я поясню суть их деятельности, кратко остановившись на двух примерах.

Начну с Кашана, одного из старейших городов центрального Ирана, расположенного примерно в 250 километрах к югу от Тегерана и на полпути между иранской столицей и Исфаханом. По словам ведущего архитектора-реставратора этого города, около 150 древних, полуразрушенных или заброшенных домов здесь уже полностью восстановлены, а еще сотня или даже более находятся в процессе реконструкции. Среди них есть богатые резиденции, которые представляют собой комплексы из шести или семи связанных друг с другом домов, где проживали (и занимались делами) видные торговцы со своими семьями. Некоторые из них сегодня перестроены в бутик-отели³³, а другие превратились в частные резиденции – среди них, кстати, и дом, восстановленный моей женой, где мы сейчас проживаем. Среди заказчиков реставрации обращает на себя внимание большое число состоятельных женщин.

Неподалеку от Кашана находится Нарак – еще один старинный город, до недавнего времени практически заброшенный, но сейчас переживающий возрождение. Его прежние жители, которые давно обосновались в Тегеране, теперь возводят здесь для себя вторые дома. Реставраторы восстановили старый базар, очень маленький: в нем заново открылись не более пары дюжин прежних лавок. Когда мы с женой как-то посетили его около одиннадцати часов утра, на нем работали лишь два магазина – оба принадлежали женщинам, одна из которых объяснила нам, что в женских руках находится и остальная часть базара, но в это время владелицы лавок заняты кухонными делами у себя дома. Зато базар в полную силу функционирует по выходным, когда в Нарак приезжают гости из столицы, покупающие здесь местные сувениры.

33 Бутик-отель – первоначально появившийся в Северной Америке и Великобритании тип гостиницы, представляющий собой небольшой отель, отличающийся уникальным оформлением каждого номера. – *Примеч. перев.*

Глобализация как «компрессия мира и восприятие его как единого целого»³⁴, безусловно, влечет за собой прекращение изоляции периферийных регионов мира от тех центров, где генерируются знания. Альянс региональных исследований – по определению, ориентированных на изучение различных регионов мира – и сравнительной социальной теории обусловлен, вне всякого сомнения, нарастающим глобальным производством знаний. С точки зрения интеллектуального авангарда, этот тренд можно расценивать как теоретическое утверждение сложносоставной цивилизации модерни в новоявленной глобальной республике социальной теории. В целом же эти тенденции позволяют Западу и остальным странам взаимно «провинциализировать» друг друга и рассматривать собственный социально-исторический опыт в мультифокальной и универсалистской перспективе. Поскольку ваша группа занимается именно этими проблемами, я с особым чувством желаю вам успехов.

САИД АРЖОМАНД
РЕГИОНЫ МИРА И СТАНОВ-
ЛЕНИЕ МНОЖЕСТВЕННЫХ
МОДЕРНОСТЕЙ...

Перевод с английского Екатерины Иванушкиной, преподавателя психологического факультета Самарского национального исследовательского университета имени академика С.П. Королева

34 ROBERTSON R. *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: SAGE Publications, 1992. P. 8.