

Ярослав Мальцев

*Перманентная
современность*



Ярослав Мальцев

Перманентная современность

«Издательские решения»

Мальцев Я.

Перманентная современность / Я. Мальцев — «Издательские решения»,

ISBN 978-5-44-981465-4

Через метафору «перманентная современность» автор пытается осмыслить круг вопросов, касающихся понимания человеком самого себя, своего «бытия-в-мире» и своего (со) отношения с миром, как объективно-субъективированной корреляции, представляющей собой сложный объем коммуникаций между сознанием одного и множественностью сознаний, образующих перманентную современность, являющуюся личностным переживанием общего, отражающей и претворяющей политические и социальные формы. Книга адресована *urbi et orbi*.

ISBN 978-5-44-981465-4

© Мальцев Я.
© Издательские решения

Содержание

ПРЕДИСЛОВИЕ	6
ГЛАВА 1. ПЕРМАНЕНТНАЯ СОВРЕМЕННОСТЬ:	9
ПРОБЛЕМАТИЗАЦИЯ КОНЦЕПТА	
1.1. Генезис и сущностные черты термина «современность»	9
1.1.1. Предыстория понятия «современность»	10
1.1.2. Современность: проблемы периодизации	14
1.1.3. Современность как эпоха	16
1.2. Перманентная современность: концептуализация понятия	24
1.2.1. Современность как субъективность	25
1.2.2. Модерн и современность	28
1.2.3. Современность и постмодерн	29
1.2.4. Предлагаемое понимание современности в контексте данной работы	30
Конец ознакомительного фрагмента.	31

Перманентная современность

Ярослав Мальцев

Рецензенты:

Павлов Александр Валентинович, д. филос. наук, профессор,
г. Тюмень, Россия.

Чупров Александр Степанович, д. филос. наук, профессор, Благовещенский государственный педагогический университет,
г. Благовещенск, Россия.

© Ярослав Мальцев, 2020

ISBN 978-5-4498-1465-4

Создано в интеллектуальной издательской системе Ridero

ПРЕДИСЛОВИЕ

Данная работа представляет собой попытку иного взгляда на проблему современности. Современность будет противопоставляться ее традиционному пониманию как обладающей определенными характеристиками исторической эпохи. Вместо такого определения предлагается *рассматривать современность скорее на экзистенциальном уровне*: как непрерывное переживание субъектом времени, определенное отношение субъекта со временем, его рефлексия относительно времени и конструирование им культурного (социального) времени. При таком подходе современность обретает свой особенный, постоянный, переходящий от субъекта к субъекту, длящийся характер и превращается в *перманентную современность*.

Вместе с тем, сам субъект противопоставляется *индивиду и личности*, выступая как высшая (наподобие градаций Кьеркегора) стадия развития человека, до которой человек должен подняться самостоятельно и осознанно, «учреждая себя сам»: делая это посредством практик заботы о себе, через целенаправленное освобождение из-под многочисленных субъективирующих институциональных влияний.

Современность, понятая как Я-субъективность¹, и субъект, рассматриваемый как данное самому себе и познавшее самого себя Я, вместе образуют сингулярность субъект-современность, из которой рождается культура. Необходимость наличия для возникновения культуры мыслящего и действующего, откликающегося на проблемность собственного бытия человека приводит к возникновению переживаемой им перманентной современности, находящей в субъекте собственное онтологическое основание.

Исследование современности, ее концептуальное осмысление связано с царящим вокруг этого понятия туманом. Прежде всего (1) это связано с особенностями перевода на русский язык западного *modernity*, очевидно соотносимого с модерном (*Modern*) и черпающим из него свои основные характеристики. При таком понимании современность очерчивается довольно строгими темпоральными границами (Новое время), наделяется культурно-временными характеристиками (за которые принимаются уникальные культурные продукты: например, хронометр), отказывает в контемпоральности другим историческим эпохам, людям и даже культурам внутри одного периода времени (так, к примеру, в настоящий момент вовсе несовременным может оказаться племя караваяев). Здесь же рождается (2) проблема постоянного производства «новой современности», которой обозначается время живущих здесь-и-сейчас людей, отличное от времени прошлых поколений. В такой ситуации каждая новая генерация людей старается обособиться от «отцов», указать на уникальные отличия своего времени и обозначить свое время за современность. Так Кассиодор обозначал современностью V в., который впоследствии был отнесен к Средневековью, а точкой нового времени был провозглашен век XVI – XVIII (Гегель), потом XIX (Хабермас), а на начало XXI века ситуация современности соотносима с 1950—1960 годами и обозначается терминами: постмодерн, постсовременность, текущая современность и проч., – фактически продолжая бесконечную гонку «новых современностей» и предлагая перенять эстафету.

Третьей (3) трудностью касательно современности становится поиск иного ее определения, соотнесения не столько с исторической линейкой времени, сколько с чем-то иным, лежащим в ее основе, лежащим под, представляющим собой ее онтологический базис – с субъектом. Именно в ее отношении с субъектом предлагает рассматривать современность А. В. Павлов, первым из исследователей напрямую замкнувший современность на человека, понявший ее

¹ Концепт предложен А. В. Павловым [92]. В контексте данной работы нет принципиальной разницы между субъективностью и субъектностью, а в связи с тем, что термин Я-субъективность уже использован в контексте современности и удачно отображает мысль о современности – в основе которой *cogito*, – то предпочтение отдано именно дефиниции *субъективность*.

как Я-субъективность и проложивший тропу к подобной ее интерпретации. Именно такое понимание современности, обозначаемое в данной работе в качестве *перманентной современности* для ее отличия на уровне означающего от прочих уже имеющихся в вокабуляре дефиниций, предлагается соотнести с предшествующей традицией, более подробно рассмотреть и раскрыть, и предложить к использованию в философско-гуманитарном словаре.

В связи с такой постановкой проблемы в обязательном порядке актуализируется проблема субъективности: кто такой субъект, что он собой представляет? Практически зеркально повторяется ситуация с концептуализацией современности: несмотря на то, что этимология термина ведет свое начало из латинского языка, несмотря на то, что в континентальной философии в середине XX века была сломана масса копий относительно того, кого же считать субъектом, жив он или мертв, мы до сих пор не имеем ответа на поставленные в этом абзаце вопросы: субъект вроде бы мертв (в ситуации постмодерна и открытия различных типов детерминант: от бессознательного до текста), но вроде бы жив: и в философии, и в психологии понятие субъекта активно эксплуатируется; субъект вроде бы ограничен в своей ответственности (З. Фрейд) и абсолютно ответственен (Ж.-П. Сартр), учреждаем языком (Ю. Хабермас) и самополагающ (М. Фуко). До сих пор нет ясности в различении субъекта с индивидом и личностью, разграничения их качественных характеристик.

Попытка разобраться с этой понятийной неразберихой также будет предпринята в данной работе, где через ретроспективный взгляд на концепт «субъект», через отграничение субъекта от индивида и личности читатель дойдет до понимания положения субъекта в культурном поле и ознакомления с личностными качествами, необходимыми для обретения человеком субъективности.

Объектом работы является *общественная жизнь человека* в максимально полном понимании термина (т. е. заключающим в себе всю совокупность социальных полей (П. Бурдьё), где поле рассматривается как исторически автономизировавшаяся сфера социальной жизни, постепенно приобретающая свойственные только ей и отличные от иных полей социальные отношения, цели и ресурсы).

Предмет носит двухуровневый характер. Прежде всего, *на теоретическом уровне* предметом исследования является *феномен современности*, которая, будучи понята через концепцию Я-субъективности (А. В. Павлов), оказывается краеугольным камнем социальной матрицы, на котором возникает культура, цивилизация, становится возможной любая социально-политическая жизнь. Понимание современности через субъекта неизбежно обращает внимание на *экзистенциально-эмпирическую сторону* предмета исследования: на Я, которое в современной философской мысли подвергается множественным атакам; и которое предпринимается попытка (как призывал С. Жижек в своем «Щекотливом субъекте»²) защитить, раскрыть его значение в качестве сингулярной точки бытия, в качестве онтологического основания перманентной современности, понимаемой как рефлексия субъектом непрерывности самобытия.

Благодарности. Автор выражает большую признательность людям, принявшим участие в том, чтобы прочитать данный текст и помочь своими советами: к. филос. н. Европейского университета в Санкт-Петербурге А. В. Магуну (PhD университета Страсбурга), к. филос. н. СПбГУ Ю. М. Мальцевой, д. филос. н. СПбГУ Б. Г. Соколову, д. филос. н. СФУ Ю. В. Грицкову. За вездливое чтение, потраченные часы и полемический разбор текста большая благодарность д-м филос. н. Г. Л. Тульчинскому, С. В. Борисову и А. С. Чупрову, без которых данный текст мог бы оказаться написанным в стол. За поддержку хотелось бы побла-

² «Пора уже сторонникам картезианской субъективности пред всем миром открыто изложить свои взгляды, свои цели, свои стремления и сказкам о призраке картезианской субъективности противопоставить философский манифест самой картезианской субъективности.» [48. —С. 24].

годарить Н. И. Пачежерцева, а также сказать большое спасибо к. филос. н. ТюмГУ О. В. Павловой, благодаря острым вопросам которой, ее искреннему желанию понять суть идеи был преодолен этап плато и написаны заключительные положения.

Отдельная благодарность д. филос. н. А. В. Павлову, когда-то показавшему автору, насколько глубока кроличья нора философии, насколько в ней интересно...

ГЛАВА 1. ПЕРМАНЕНТНАЯ СОВРЕМЕННОСТЬ: ПРОБЛЕМАТИЗАЦИЯ КОНЦЕПТА

1.1. Генезис и сущностные черты термина «современность»

*В данном параграфе автор знакомит читателя с проблемой современности, обрисовывая феномен в ретроспективе, рассматривая два основных направления исследований современности, отделяя *modern* от *modernity*, сравнивая *modernity* и *postmodern* обозначая собственную позицию.*

1.1.1. Предыстория понятия «современность»

Понятие «современность» (modernity) широко используется в настоящее время в политологическом, социологическом и философском дискурсе. На семантическом уровне данная дефиниция выражает идею одновременности, совпадения по времени, соприсутствия в том или ином периоде астрономического времени: десятилетия, столетия, тысячелетия, а также идею совпадения с нынешним, текущим временем: веком или эпохой, – если в последней наличествует преэминентность поколений, норм, ценностей и институтов [38. – С. 132]. В связи с этим, по мнению некоторых исследователей, современность оказывается довольно бессодержательным понятием [38. – С. 132]. Однако такая бессодержательность кажется возможной только при попытке дать современности по-гегелевски абстрактное определение, вроде того, которое предлагается Ю. Г. Ершовым, обозначающим, в русле теорий А. Тойнби, модернизи за нечто, задаваемое «единством Вызовов и способов ответов на них, выводящих общество на более высокую траекторию развития» [38. – С. 132]. В результате подобного определения придется отказаться в современности любому обществу, пребывающему в статике либо из-за того, что оно не получает Вызова, либо из-за того, что способы ответа давно выработаны, и социум пребывает в состоянии стабильности и слабой изменчивости (как, например, японское общество периода Токугавы). Такое понимание кажется несколько некорректным. Оно находится в русле теорий модернизации, нещадно критикуемых, к примеру, Д. Грэм, объявляющим конец и подобным теориям, и модернизации по западному образцу [29]. Не учитывает подобный подход ни «конкретной субъективности» [99. – С. 128] modernity, ни этимологии слова.

Modernity, имеет свои этимологические и семантические корни в поздней античности, когда в конце V века, возможно впервые Кассиодором [158. – С. 27—40], был употреблен термин «modernus» (от лат. *modo* – сейчас), обозначающий новую эпоху, в которой оказались люди, отвергнувшие язычество и принявшие христианство. Таким образом, *modernus*, преобразованный в *modern* (франц. *moderne*, от старофр., от позднелат. *modernus*, от лат. *modo* [162]), стал обозначением текущего исторического времени (времени, в котором живет субъект, употребляющий термин), находящегося в антагонистическом отношении с прошлым³. Именно такое понимание понятия станет основой его абстрактного использования в различные исторические периоды. Целью употребления дефиниции окажется попытка отделения одной эпохи от другой, «старого» от «нового», прошлого от настоящего. Сама современность окажется не столько социологическим, политическим или историческим понятием, сколько должна будет рассматриваться как характеристика ситуации, противопоставляющей себя традиции [155. – С. 63] и связанной с «появлением принципиально новых смысловых структур, вызревающих в отрицании архаического, устаревшего опыта» [38. – С. 132].

С течением времени конкретно-смысловое содержание термина постоянно менялось: так *modern* Средневековья подразумевал некое противопоставление античности (которая воспринималась за эталонный образец для подражания), а *modern* романтизма соотносил себя со Средневековьем. *Современная же современность*, сопоставляемая с 1850 годом, по замечанию Хабермаса, «освобождается от всяких исторических связей и сохраняет за собой лишь абстрактное противопоставление традиции, истории в целом» [142. – С. 8].

Таким образом, современность, понимаемая как период времени, отличный от предыдущего, как особая историческая эпоха, существующая в *сейчас*, прописывается в Энциклопедии

³ Здесь, однако кажется вполне допустимым согласиться с А. В. Павловым, указывающим на возможность того, «что какое-то слово употреблялось и раньше применительно к самоопределению новой культурной реальности по отношению к старой, потому, что ситуацию такого самоопределения легко увидеть в непрекращающихся и зафиксированных, по крайней мере, в писанной истории противоречиях и конфликтах поколений» [93. – С. 7].

дии⁴ «официально» (т. е. мы впервые получаем письменное свидетельство подобного отграничения *своей* эпохи) с V века, начинает активно употребляться века с XVI, а полный свой смысл обретает в XIX в. [155. – С. 64]. Это первое понимание современности – первичное и основообразующее *определение современности как эпохи*.

Такое понимание оказывается неполным без определения дополнительной сущностной черты современности, связанной с началом периода, получившего в историографии наименование *modern period (modern era, modern history)*, который в традиционной советско-русской историографии связывался с Английской революцией 1642—1651 годов, а в историографии Запада часто ассоциируется с быстрым развитием капитализма, индивидуализма, урбанизации, технологического прогресса и изобретением книгопечатания. Ж. Бодрийяр добавляет сюда открытие Х. Колумбом Америки, Реформацию и гуманизм Возрождения [155. – С. 64]. Важное значение в обретении современностью самой себя имеет спор Древних с Новыми, происходивший во Французской академии в XVII – XVIII веках (и перекинувшийся из нее в академии других стран) и касавшийся достоинств литературы и искусства античности и современности⁵. В связи с таким генезисом понятия современности Бодрийяр предлагает говорить о том, что современность присуща только странам с долгой историей, имеющим определенную историческую традицию, которой современность может быть противопоставлена как нечто новое. Поэтому, по мнению Бодрийяра, вполне допустимо говорить о современности в Европе, о модернизации в странах Третьего мира, имеющих сильную традиционную культуру, но было бы неправильным говорить о современности в Соединенных Штатах [155. – С. 64]. С таких позиций некоторые страны оказываются несовременными, а статус США непонятным.

Принимая во внимание все означенные выше факторы, более правильным кажется вести отчет Нового времени от тех изменений, что происходили в ментальной сфере, потому как именно эти изменения приводят к появлению «нового человека», «заново осознавшего себя самого и свою свободу, любознательного ко всему, что касается мира, уверенного в собственных суждениях, скептически вззирающего на любую ортодоксию, восстающего против авторитетов, ответственного за свои верования и поступки, (...) убежденного в способности своего ума постигать природу и подчинять ее себе» [120. – С. 237].

С этой точки зрения, теоретическими пролегоменами новой эпохи, а, значит, современности, вероятно, стали труды Р. Декарта⁶, обосновавшего в своих «Первоначалах философии», в русле традиционного для Франции скептицизма и рационализма, концепт методологического сомнения, подразумевающего необходимость «человеку, исследующему истину» сомневаться «во всех вещах – насколько они возможны» [32. – С. 314]. Именно в опоре на принцип методологического сомнения, лишаящего человека всяческого знания, кроме знания о самом себе как мыслящем существе, Декарт видел суть современности: во главе ее оказывается уникальное человеческое Я, самостоятельно выстраивающее свою картину мира с центром в себе самом и в себе же самом находящее свое онтологическое обоснование – *cogito ergo sum* [32. – С. 316]. Таким образом, именно Картезий обозначил проблему автономности человеческого Я и понял *современность как субъективность*, в которой актором может быть только субъект разумный, самоопределившийся и самодеятельный, т. е. способный самостоятельно определять свои ценности и жизненные ориентиры, а не следовать тем, какие предлагаются ему идео-

⁴ В данном случае я употребляю термин Энциклопедия также, как это делает Умберто Эко, понимающий под этим словом сумму знаний, что накоплены в процессе использования языка.

⁵ В этом споре одна сторона участников считала античность непреходящими и недостижимыми образцами искусства, в то время как оппоненты критиковали античность и отстаивали теорию прогресса и национальных особенностей искусств.

⁶ Впрочем, Б. Г. Капустин, отталкиваясь преимущественно от политического, нежели от психоаналитического или экзистенциального дискурса, указывает на Т. Гоббса как на родоначальника политической философии Современности [55. – С. 25].

логией; субъект, позволяющий своему эго «стать господином над всеми данностями, включая себя самое» [74. – С. 40].

Если Декарт впервые со всей отчетливостью поставил вопрос о современном индивиде, дав ему определение мыслящего субъекта, то первая попытка понять современность как проблему принадлежит Г. В. Ф. Гегелю. В своем диалектическом рассмотрении истории он понял современность исторически: как смену исчерпывающих себя и зарождающихся наново эпох, нацеленных в будущее. Гегель разграничивает понятия «модерн», понимаемый им как «новое время», отличное от времени Средних веков и имеющее рубежом 1500 годы, и «современность», «великолепный восход солнца», которую он относит к концу XVIII века, ознаменовавшемуся Французской революцией и Просвещением. При этом современность у Гегеля оказывается проблемой, требующей своего самообоснования, самоподтверждения и саморефлексии, а стабилизироваться она вынуждена за счет присущих ей самой несоответствий и разрывов [143. – С. 16]: «модерн больше не может и не хочет формировать свои ориентиры и критерии по образцу какой-либо иной эпохи, он должен черпать свою нормативность из самого себя» [143. – С. 12—13]. При этом, важнейшей чертой современности оказывается ее открытость будущему, так что в каждом моменте темпоральности современность постоянно создает себя как новую эпоху [143. – С. 11].

Как отмечает А. В. Павлов, «в такой трактовке современность, главным образом, связана с межцивилизационными переходами и их предпосылками, созревающими на предшествующих стадиях» [93. – С. 6]. На подобное понимание указывает и Ю. Хабермас, замечая, что Гегель использует понятие модерна (= Новое время) для отделения эпохи, следующей за открытием Нового Света, Ренессансом и Реформацией, от Средних веков [143. – С. 10—11]. Такой гегелевский подход означает, по замечанию А. В. Павлова, что, по меньшей мере, Средневековье оказывается полностью несовременным, а значит, если следовать гегелевской логике дальше, обозначает существование в истории человечества массы несовременных эпох [92. – С. 8].

Только после Реформации, Просвещения и Французской революции, по Гегелю, рождается субъективность, а вместе с нею и современность, т. к. именно *субъективность Гегель считает основополагающим отличием нового времени*: «Благодаря Лютеру религиозная вера обрела рефлексивность, в одиночестве субъективности божественный мир превратился в нечто установленное благодаря нам. Взамен веры в авторитет провозвестия и предания протестантизм утверждает господство субъекта, настаивающего на собственном понимании предмета: гостия считается еще только тестом, реликвия – лишь костью. Затем Декларация прав человека и Кодекс Наполеона воплотили в жизнь принцип свободы воли как субстанциальной основы государства в противовес исторически данному праву» [143. – С. 17]. Эта субъективность, определяющая и формирующая культуру модерна, и понимаемая, и объясняемая Гегелем посредством категорий «свободы» и «рефлексии», свойственных субъекту, будет обладать четырьмя принципиальными характеристиками, представляющимися важными и Ю. Хабермасу, и остальным исследователям современности: а) *индивидуализмом*, как признаваемого именно в современности права субъекта быть уникальным; б) *правом на критику*, провозглашающим обоснования истины для каждого индивида; в) *автономией действия*, возлагающей на нас самих поступки за свои действия; г) *идеалистической философией* [143. – С. 10—17]. При этом субъектом современности у Гегеля оказывается *der Geist seiner Zeit*⁷, который, как полагает А. В. Павлов, в эпоху формирования государств-наций, может быть интерпретирован как «народ» со своей самобытной культурой [92. – С. 8]. Аргументацию своего мнения этот

⁷ «Дух своего времени» (нем.) – выражение Гегеля, используемое им в «Лекциях по истории философии». Часто Гегелю приписывают применение термина *Zeitgeist* («дух времени» (нем.)), но это несколько некорректно: философ не пользовался этой дефиницией.

указанный ученый находит в понимавшей модерн именно таким образом европейской мысли XVIII – XIX вв., часто находившей его в борьбе за национальную независимость [92. – С. 8].

Понимание современности Гегелем, впервые рассмотревшим modernity как эпоху, в которой рождается и существует субъективность, соединившим modernus и картезианство, является отправной точкой в интерпретациях современности, присущих XIX – XXI векам и сосредотачивающихся либо на *эпохальном* понимании феномена (К. Маркс и Ф. Энгельс, Ю. Хабермас, Ж. Бодрийяр, У. Бек, З. Бауман, Э. Гидденс, Б. Г. Капустин), в котором субъективность считается лишь одной из характеристик, либо на субъективности modernity, где или субъективность играет ключевую роль (С. Кьеркегор, Ф. Ницше, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр и др.), или одно неотлично и невозможно без другого: т. е. современность понимается как субъективность (А. В. Павлов).

1.1.2. Современность: проблемы периодизации

Следует отметить, что если Гегелю принадлежит первая рефлексия собственной эпохи как эпохи современной, и если подобной же рефлексией занимались как его современники (И. Фихте [130. – С. 359—618], Ф. Шеллинг), так преемники (Ф. Ницше, К. Манхейм [80. – С. 539—704], К. Ясперс [152. – С. 288—418] и проч.), то в настоящее время, примерно с 50—60 годов XX века, осмысление феномена современности выходит на новый уровень. Это связано с тем фактом, что внимание социологов и философов обратилось на, как им казалось, принципиальные изменения, происходящие в социальной ткани общества: а именно: смену традиционных систем производства и производственных отношений на новые постиндустриальные практики. Развернулась дискуссия, оформились полярные точки зрения.

С одной стороны, часть мыслителей (Ж. Бодрийяр, Ж.-Ф. Лиотар, Ф. Джеймисон, У. Бек, З. Бауман, Э. Гидденс) объявила о том, что новый социальный порядок принципиально отличается от предыдущего, что он отходит от индустриализма, предпочитая ему занятость населения в сфере услуг и работы с информацией; от универсалий Просвещения, признавая за народами собственный путь развития, право на самобытность и возможность модернизации без вестернизации [29. – С. 10]; от проектов по созданию нового человека и идеального государства. По их мнению, новая эпоха нуждалась в иных названиях и иных интерпретациях: поздняя современность, постсовременность, надсовременность, постмодерн, время «после конца истории» (Э. Чоран).

З. Бауман так обрисовывает стадиальность современности. С одной стороны, он выделяет «твердую» современность: современность, пришедшую на смену «твердым» формам традиционного общества, но еще не избавившуюся от наследия «твердых» форм. Современность фабрики Форда («которая уменьшала человеческие действия до простых, однообразных и в общем запланированных шагов, предполагающих покорное и механическое следование им без участия умственных способностей, и устранение спонтанности и индивидуальной инициативы» [14. – С. 33]), бюрократии («которой идентичность и социальные узы были оставлены на входе в раздевалку вместе со шляпами, зонтиками и пальто, чтобы лишь власть и свод законов могли побуждать неоспоримо действия членов данной организации, пока они принадлежат ей» [14. – С. 33]), паноптикума («с его наблюдательными пунктами и обитателями, которым не приходится рассчитывать на ослабление бдительности надсмотрщиков хотя бы на мгновение» [14. – С. 33]), Большого Брата («который никогда не дремлет, всегда настороже, скор на вознаграждение преданным и наказание неверным» [14. – С. 33]) и концлагеря (места, «где в лабораторных условиях проверялись пределы человеческой податливости, в то время как все считавшиеся или оказавшиеся недостаточно покорными были обречены на гибель от истощения или отправлены в газовые камеры и крематории» [14. – С. 33]). Именно концлагерь, Освенцим, и оказался чертой, отделяющей старую современность от новой.

Новая современность названа Бауманом «текучей», потому как по аналогии с жидкими телами эта современность не имеет четких форм. Она гибка. Она непредсказуема. Она меняет свои очертания в зависимости от воздействия внешней среды. Она сиюминутна настолько, что на изображающих ее фотографиях должна обязательно стоять дата, иначе мы не узнаем изображаемого [14. – С. 7—8]. Для нее характерно отсутствие паттернов и кодексов, которые бы определяли (предопределяли) жизнь субъекта. Для нее характерно устранение власти и предоставление индивидам свободы по самоформированию. Такой выглядит поздняя, вторая, или текущая современность в подобной периодизации.

Вторую современность также отличают две главных особенности. Первая, определяется утратой веры в то, что есть некий конечный пункт исторического развития, который достигим в ближайшем будущем. Общество Разума, провозглашаемое Французской революцией,

или общество коммунизма, которое желали построить большевики, или триумф капитализма и демократических ценностей, поспешно объявленный Ф. Фукуямой. Этого пункта больше нет. Не существует грядущего миллениума. Рай потерян.

Вторым пунктом оказывается «отмена государственного контроля и приватизация задач и обязанностей модернизации» [14. – С. 7—8], подразумевающие полный переход ответственности за собственную самость, за собственные модели счастья, собственную идентичность и жизненные стратегии на индивида. Государство «умывает руки» и больше не занимается человеческим билдингом. Исчезает вечно присматривающий за людьми Большой брат, перекладывая задачу присмотра на индивида: именно индивид оказывается заинтересованным в наблюдении за другими в надежде почерпнуть у них совет, как справляться с возникающими проблемами. Отсюда, вероятно, и популярное ныне НЛП, предлагающее моделировать поведение успешных людей. Нет и великих лидеров, которые бы говорили своим народам, что делать, тем самым избавляя их от ответственности за собственные действия. В мире автономизированных людей есть только другие такие же люди, которые могут послужить им примером [14. – С. 38].

Однако сам же Бауман отмечает, что «общество, которое входит в XXI столетие, не менее „современно“, чем общество, которое вступило в XX в.; самое большое, что можно сказать, – это что оно современно другим образом» [14. – С. 35]. Поэтому деление современности подобным образом кажется искусственным. Может быть, эпоха несколько меняет свое качество, но сквозные ценности: свобода индивида, рационализация жизни, государство-менеджер – остаются актуальными, хотя бы на уровне Идеи (я подразумеваю кантовскую идею), если на практике мы даже можем иметь противоположные тенденции. Как отмечает Б. Г. Капустин: «нет ощущения, что проблема Современности сейчас изживается или уже изжита», а все рассуждения о постмодерне «ценны как *симптоматика* нынешнего состояния Современности» [55. – С. 15]. Кроме того, подобное деление может привести к тому, что люди XXV века будут жить в десятой современности, или современности турбулентности, сингулярности и проч. На уровне речи это звучит абсурдно.

Поэтому более верной кажется позиция другого лагеря ученых (Ю. Хабермас), обращающих внимание на тот факт, что называть модерн проектом завершенным еще рано, так как принципы модерна еще окончательно не преодолены, продолжают действовать, а «тенденции, формирующие облик цивилизации конца XX – начала XXI столетий, представляют продукт естественного саморазвития модерна как специфического типа социальности», вписываясь в «контекст эволюционного тренда модернизации, продолжая его магистральный вектор» [106].

В рамках данной работы, в той части, где современность будет рассматриваться в своем темпоральном качестве, внимание будет сосредоточено на сквозных моментах, так или иначе присущих современности при любой ее периодизации: как единого периода с 1500 года и по наше время или как трехсоставного периода, в версии М. Бермана. При этом концепция постсовременности братья в расчет не будет по соображениям, которые будут раскрыты ниже (см. гл. «Современность и постмодерн»).

1.1.3. Современность как эпоха

Как уже говорилось ранее, понимание под современностью определенной эпохи, отделяющей себя от предыдущей, начинается, насколько известно из письменной истории, с V века н.э. и получает концептуальную разработку в работах Гегеля. От гегелевского понимания современности как временного периода часто отталкиваются и современные мыслители, актуализировавшие рефлексию современности в настоящее время: Ю. Хабермас, Ж. Бодрийяр, У. Бек, З. Бауман, Э. Гидденс, А. Турен, Б. Г. Капустин, Ю. Г. Ершов. С их позиций, современный период, длится с XVI века и характеризуется техническими, научными, политическими изменениями, а также представляет собой игру знаков, обычаев и культур, которые претерпевают структурные изменения на уровне ритуального и социального габитуса [155. – С. 65].

С точки зрения Ю. Хабермаса, и всех остальных философов и исследователей, находящихся в гегелевском тренде, современность берет свое начало на рубеже 1500 года, когда люди, жившие в это время, начинают отграничивать свою эпоху от Средневековья, обозначая ее как «наше время» или «новое время» [143. – С. 11]. Б. Г. Капустин конкретизирует современность, указывая, что она представляет собой «проблемную ситуацию, в которой оказываются общества вследствие подрыва и распада того строя высших ценностей, которые ранее легитимировали их порядки, обеспечивали осмысленность общей «картины мира» у членов этих обществ и воспринимались ими в качестве высшей и объективной «онтологической» реальности (представляемой мифологически, религиозно, в виде универсальных моральных «законов природы» или иначе)» [89. – Т. 3. С. 587]. Такое понимание пересекается с тем, что З. Бауман предлагает обозначать понятием *interregnum*, что в переводе на русский язык означает нечто вроде «междущарствия» или «межвластия» (или межцивилизационной эпохи [96]). В качестве примера Бауман ссылается на макиавеллевского «Тита Ливия», где описывается создание Рима, легендарным первым царем которого, как известно, был Ромул, правивший городом 38 лет. Ромул был первым человеком, который оказался у власти. Еще не было ни опыта, ни традиции. И после его смерти появилась всеобщая растерянность: люди не знали, что делать, т.к. все законы были «привязаны» к Ромулу и сделаны под него. Один год, прошедший с момента смерти Ромула; год всеобщей растерянности; год, когда старые ценности утратили свою легитимность, а новые еще не были созданы; год, пока не появился новый правитель – этот год Бауман и называет первым периодом, к которому применили понятия *interregnum* [13]. В этот период: «старые права уже не обязывают, а новых еще нет. Старый властелин, который надзирал за исполнением права, уже не существует и никто не знает, каковы будут решения, принятые новым, потому что даже личность этого нового была не известна» [13].

Разумеется, распад ценностей и крах цивилизаций довольно нередкое явление в истории человечества: можно вспомнить, если говорить о европейской цивилизации, крах Античного космоса или схоластического Средневековья, которые обладали довольно жесткой структурой, предлагая современникам четкую шкалу ориентиров. Однако, предыдущие межцивилизационные периоды отличались от современности, по мнению Б. Г. Капустина, тем, что человечеству удавалось преодолеть наступающий ценностный коллапс посредством «нового „ухода в трансценденцию“, более „истинную“ и „глубокую“, чем прежняя» [89. – Т. 3. С. 587]: так Античность сменялась Средневековьем, язычество вытеснялось (и ассимилировалось) христианством. Но в условиях современности подобное оказывается невозможным: космос рушится, а выход из наступившего хаоса не просматривается даже в отдаленной перспективе. Человек оказывается предоставлен самому себе в ситуации смерти Бога (Ф. Ницше).

По мнению Бодрийяра, вплоть до XVIII века современность еще не будет представлять собой какого-либо образа жизни, а только станет претерпевать оформление на идейном уровне, связывая себя с либерально-буржуазными ценностями [155. – С. 65]. Только револю-

ция 1789 года (которую Гегель назвал «великолепным восходом солнца») послужит воплощением модерна в жизнь, создав централизованное демократическое государство, опирающееся на Конституцию, мобильную бюрократию и нацию. Чертами современности станут постоянный прогресс науки и техники, разделение труда, уничтожение традиционной культуры с одновременным изменением общественной структуры через появление социальной борьбы и конфликтов, которые будут длиться в течение XIX и XX веков. Сюда же относится урбанизация и развитие средств коммуникации. Все это будет отмечать современность, как период, когда социальные практики, с одной стороны, будут нацелены на изменения и инновации, а, с другой стороны, будут отмечены чувствами тревоги, неустойчивости, напряжения, постоянной мобилизации. В этой связи дата появления самого слова (связанная с творчеством Теофиля, Готье, Бодлера и датируема приблизительно 1850 годом) показывает момент, когда общество осознает себя за современное и начинает рассматривать себя за таковое [155. – С. 65—66].

В результате современность оказывается периодом времени, обладающим набором важных характеристик:

1. Прежде всего, современность отличается от предыдущих периодов истории (античность, Средневековье) своим *особым понимаем времени*. «Новое время», время современности, оказывается временем, открывающим себя будущему. В каждом моменте модернизи, занимающаяся саморефлексией собственного положения в горизонте истории, создает себя как новая эпоха, в которой история начинает восприниматься как единый, неоднородный, порождающий проблемы процесс, а время выступает в качестве ограниченного ресурса, позволяющим преодолевать возникающие по мере развертывания истории проблемы [143. – С. 11]. Таким образом, время современности оказывается и ресурсом, и чем-то, что обладает собственной силой и властью, чем-то, что создает эволюционную или революционную динамику развития, но неизменно призывает к переходу на следующую стадию, устремленную в бесконечность. Переход со стадии на стадию оказывается осуществимым за счет циклического, т. е. непрекращающегося, процесса порождения новых эпох внутри самой современности и разрыва нового времени с прошлым [143. – С. 12].

В условиях подобных изменений будущность, понимаемая как ориентация индивидов на грядущее, становится главной целью не только человеческого воображения, но и деятельности. Если традиционное общество, выражающее свое отношение к времени в мифах, как правило сосредоточено на прошлом и настоящем, то современность смотрит за горизонт. Более того, время современности поддается измерению и даже, в принципе, подвержено человеческому контролю. В целом, время в современности подлежит той же судьбе, что и любой другой феномен: оно должно быть исследовано и подчинено.

Как указывает П. Бергер [16. – С. 130], новые отношения человека со временем проявляются на всех уровнях: от личностного до государственного. На мельчайшем уровне, на уровне человека, индивид имеет собственные часы. Он смотрит на них, сверяется с ними, строит свой день, свой ритм согласно бегу трех часовых стрелок. Смотря в отмеряющий время календарь, индивид планирует свою жизнь. Бизнес-корпорации и государства принимают планы экономического развития, загадывая на несколько лет вперед. Часы и календарь начинают организовывать человеческую жизнь в социальной и даже в интимной сферах: люди думают не только о том, сколько длится их рабочий день, но и сколько времени они могут, скажем, провести с семьей, сколько времени длится их сексуальный акт.

Вместе с тем, нужно отметить, что восприятие темпоральности в период современности вместе с его устремленностью в будущее меняется и еще в одном аспекте: время становится более «техническим». Время превращается в хронометраж, в нечто измеряемое и нечто, с помощью чего измеряют. Оно становится частью производства. Им начинают измерять часы работы и часы досуга [155. – С. 67]. Как несколько поэтически выскажется С. В. Борисов: в период модерна «жизнь покинула время, исчезла его качественная составляющая, время пре-

вратилось в простое исчисляемое количество» [20. – С. 123]. Исчезает субъективное восприятие времени, когда оно может пониматься, исходя из сиюминутных ощущений и переживаний человека: как счастливое время, время урожая, мрачное время. Время механизмуется, иссушивается до секунд и миллисекунд. Время превращается в инструмент бюрократии [155. – С. 67], в инструмент власти.

С. В. Борисов в этой связи отмечает, что время модерна распадается «на две фактически изолированные области: объективное и субъективное» [20. – С. 123]. К объективному времени здесь относится то, которое измеряется посредством хронометров, в то время как субъективное время, это время переживаемое субъектом на уровне чувств, эмоционально окрашенное («время любви», «пора молодости»). И если время хронометрическое является свойством модерна (именно модерна), его характеристикой, то время субъективное окажется временем непосредственно переживаемой «текущей» современности, как она будет пониматься в данной работе.

2. Подобная концепция времени оказывается в основе такой сущностной черты современности, как *самообоснование*. Оно обусловлено указанным в предыдущем абзаце свойственным современности разрывом между новым временем и предшествующей исторической эпохой, детерминированным нежеланием современности «формировать свои ориентиры и критерии по образцу какой-либо другой эпохи», и выражается в противоположном стремлении черпать свою нормативность из самой себя, из своей собственной актуальности. Как отмечает Лиотар: «Сама идея современности тесно соотнесена с принципом, согласно которому возможно и необходимо рвать с традицией и учреждать некий абсолютно новый способ жизни и мышления» [74. – С. 106]. В результате, современность видит себя однозначно самоотнесенной. В свое основание современность вынуждена закладывать только постоянно пересматриваемые результаты практической деятельности, помогающей людям сосуществовать друг с другом [143. – С. 12—13].

Разрыв опыта проходит не только на уровне поколений, но и на уровне отношений человека с трансцендентным. Современности оказывается враждебным всякое представление о трансцендентном. В ней широко распространяется процесс секуляризации (неслучайно контрсовременные, фундаменталистские течения сплываются именно на основе религии), распространяющийся посредством утверждения интеллектуальными элитами и образовательными институтами (а часто и закрепленным в Конституциях государств принципом светскости).

3. Тесно связанной с самообоснованием оказывается присущая современности *саморефлексия*. Современность предполагает, что никаких предзаданных, предпосланных, изначальных норм и ценностей не существует. Она исходит из того факта, что картина мира есть человеческий конструкт, который может быть пересмотрен в тех случаях, когда его рамки начинают мешать людям быть вместе, угрожая распадом общества. Так классический рыночный либерализм А. Смита оказался ревизован социалистической теорией, которая привела европейское общество от жесткой эксплуатации рабочего через рабочее законодательство к государству всеобщего благосостояния [89. – Т. 3. С. 587].

Происходит невиданный ранее рост числа нововведений, обесценивающий опыт старшего поколения, который оказывается бесполезным для молодежи. Молодые люди оказываются вынужденными самостоятельно выбирать из множества вариантов, увеличивая время на саморефлексию и вынужденно обретая ответственность за себя.

4. Обоснованная изнутри самой себя и не нуждающаяся в трансцендентном *современность приобретает характер некоего всеобъемлющего жизненного проекта*, намечающего перспективу разумной организации человеческой практики: «Проект модерна, сформулированный философами Просвещения в XVIII веке, состоит в том, чтобы последовательно развивать объективирующие науки, универсалистские основы морали и права и автономную сферу

искусства во всем их своеобразии, – но в то же самое время высвободить накапливающиеся подобным образом когнитивные потенциалы от их эзотерических „возвышенных“ форм и использовать для практики, т. е. для разумного устройства жизненных связей» [143. – С. 17—18]. Такое понимание модернизирует приводит к тому, что «не ограничиваясь сферой философских идей „современность“ как проект находит свое реальное воплощение в процессах общественной и культурной модернизации» [140. – С. 47].

В культурной жизни (на уровне того, что Бодрийяр назвал риторикой) эта модернизация приводит к эстетике разрыва, к индивидуальному творчеству, к инновациям авангарда, а также всегда более обширному поражению традиционных форм в литературных жанрах, правилах гармонии в музыке, законах перспективы и представления в живописи, во власти и законности, в моде, сексуальности и социальном поведении. Вместе с этим в современности появляются феномены масс-медиа и масс-культуры [155. – С. 68].

Кроме того, модернизация, как явление современности, проявляется в непрекращающемся распространении западной модели цивилизации на другие общества. Это приводит к тому, что старые системы традиционных обществ оказываются демонтированы распространением рыночной экономики и денежного обращения, а традиционные системы власти вытеснены государственной бюрократией [155. – С. 68].

Всеобъемлющий проект модерна выразился не только на глобальном уровне, на уровне нарратива Просвещения, но выражается и на уровне индивидуальном. Автономизированным людям приходится нести ответственность за свою жизнь, за свои выборы, в набор которых превращается судьба. Им приходится планировать свои цели и проявлять активность по их достижению. Их собственная жизнь превращается в нечто зависящее только от них, в их собственный проект [66. – С. 154].

5. Вместе с тем, современности, как проекту, оказывается присуща *внутренняя противоречивость*, порождающая собственные патологии, являющиеся теневой стороной поступательной рационализации человеческой жизни. Здесь, с одной стороны, рационализация культуры приводит к обособлению ценностных сфер разума (науки, морали, искусства) – институционализирующихся как занятия специалистов – друг от друга, с одновременным отрывом «экспертных культур» от широкой публики [142. – С. 17]. С другой стороны, сами философы, остающиеся приверженцами проекта Просвещения, подвергают проект модерна своеобразному дроблению, доверяя лишь какому-нибудь одному из его моментов. Так К. Поппер сосредотачивает свое внимание на просветительской научной критике, пренебрегая моралью и эстетикой. П. Лоренцен синтезирует научный и моральный аспекты в попытке построения искусственного языка, пренебрегает эстетическим. А Т. Адорно концентрируется преимущественно на искусстве [142. – С. 18—19]. Подобная противоречивость создает многоплановость и неустойчивость современности, давая ей имплицитную возможность к перестановке акцентов внутри самой себя, и, таким образом, порождает стадиальную изменчивость внутри современности, без перехода в новую эпоху.

6. Подобная изменчивость, многоплановость и неустойчивость современности сказываются на изменении представлений социума о самом себе, работающих в нем силах и направлении движения. Самым популярным термином, употребляемым в политическом и повседневном дискурсах, становится «*модернизация*». Непрекращающаяся, навязчивая, непреодолимая, вечно незаконченная модернизация, по замечанию З. Баумана, становится способом существования современного общества [12] и «отделяет современность от всех других исторических форм человеческого общежития» [14. – С. 35]. Общество современности принудительно и постоянно модернизирует все: автомобили, телефоны, компьютерные программы; экономику, общественное устройство, политические практики; самих модернизаторов. При этом сама модернизация в условиях современности вовсе не означает какого-то прямолинейного пути из точки А в точку Б, как, допустим, ранее понимался прогресс. Модернизация носит

характер маятникового движения, бросаясь из одной крайности в другую, из огня в полымя, от этатизма к либерализму и обратно, от индивидуализма к коллективизму. «За последние шестьдесят с чем-то лет, например, стремление к большей свободе личности перемежалось со стремлением к большей безопасности, каждое из этих двух явлений рано или поздно приводило к крайностям, а также к желанию остановиться и изменить направление...» [12].

Вместе с тем, модернизация подразумевает крушение идеалов, конец утопий, коллапс метанарративов (Лиотар). Она, не ведя общество в раз и навсегда данном направлении, как, к примеру, пыталось вести свою паству христианство, принимает любые формы, зависящие от нынешних неудобств и/или недовольств. Идея модернизации сменяет собой концепт «идеального общества», которое можно было единожды и навечно построить так, чтобы оно уже не нуждалось ни в каких улучшениях. Напротив, модернизация подразумевает безостановочные улучшения. Люди современности, думающие в тренде модернизации, могут иметь представление о «жизни лучше, чем сейчас», но они уже не думают о неизменном идеальном устройстве. «Сегодняшняя утопия – это не последнее, предельное, раз и навсегда устоявшееся состояние счастья, а изменение, никогда не завершающееся, вечная погоня за чем-то новым и бесконечное обновление самих себя по мере дальнейшего движения...» [12]. При этом сама возможность утопии кажется заведомо скучной, изначально разочаровывающей нас своим совершенством, лишенным какой-либо динамики и противоречия, и не имеющим в себе места для нас⁸.

Безусловно, важным моментом модернизации (а, следовательно, и современности) оказывается существование и видная социальная роль технауки, формирующей то, что Бодрийяр обозначает как *техно-научный аспект современности*. Современность характеризуется развитием науки и техники, усилением человеческого труда и возрастающим господством человека над природой. Постоянно происходят революционные изменения производительных сил, меняющие социальные отношения (так в настоящее время цивилизация работы и прогресса меняется цивилизацией досуга и потребления). Однако эти изменения остаются в русле производства и, тем самым, в тренде современности [155. – С. 66].

7. Важной чертой современности, ее «*пульсирующим нервом*» [55. – С. 24], по выражению Б. Г. Капустина, ведущей свое начало от признания Я центром оси ординат, является *автономность индивида*. Если в традиционном обществе человек был приобщен к магии, религии, встроен в некие единые нарративы, то современный человек автономизирован, предоставлен сам себе и своим частным интересам [155. – С. 67]. Человек современности оказывается «брошенным в мир» (М. Хайдеггер) и связанным «с новой концепцией человеческой свободы» (Х. Блюменберг), подразумевающей, по выражению Г. В. Ф. Гегеля, «абсолютную самостоятель-

⁸ Здесь интересно было бы поместить цитату из статьи С. Жижека «Аватар: упражнение в политически корректной идеологии» (Лаканалия. – 2010. – №4. – С. 77—80), где Жижек сравнивает отсутствие у современного субъекта желания оказаться в утопии, его страх совершенства, его боязнь *оказаться без места*, с ревностью и антисемитизмом. «В первой новелле „Ее тело знает“ Дэвид Гроссман продельвает с понятием *ревность* в литературе то, что в картине „Он“ Луис Буньюэль проделал с ним в кинематографе: он создает шедевр, который показывает основные фантазматические координаты этого понятия. В ревности субъект создает/представляет рай как утопию безграничного наслаждения [*jouissance*], из которого он исключен. Подобное определение применимо к тому, что можно назвать политической ревностью, от антисемитских фантазий по поводу избыточного наслаждения евреев до фантазий христианских фундаменталистов на тему причудливых сексуальных практик геев и лесбиянок. Эта логика недавно достигла своего апогея в „Мире без нас“ Алана Вейсмана, книге, в которой представляется видение того, что было бы, если бы человечество (ТОЛЬКО человечество) вдруг исчезло бы с лица планеты – природное разнообразие вновь бы расцвело, природа постепенно восстановилась бы, избавившись от человеческих артефактов. Мы, люди, редуцированы до чисто невоплощенного взгляда, наблюдающего за своим отсутствием, и, как указывал Лакан, такова и есть субъективная позиция фантазии: быть сведенным к *объекту а*, к взгляду, который наблюдает за миром в условиях несуществования субъекта (фантазия свидетельства акта своего собственного зачатия, родительского коитуса, или свидетельства своих собственных похорон, на манер Тома Сойера и Гека Финна). „Мир без нас“ это и есть фантазия во всей своей чистоте: увидеть Землю в ее некастрированном состоянии невинности, в том виде, в каком она была до того, как ее испортили своим высокомерным бесчинством люди. Если бы мы вошли в это пространство фантазии, из которого структурно исключены, результатом мог бы быть лишь кошмар».

ность индивида», при которой он «есть абсолютная форма, т. е. непосредственная достоверность самого себя и (...) тем самым безусловное бытие» [25. – С. 13]. Индивид современности формирует самого себя, основываясь на своих собственных установках, а ткань общества представляет собой поле взаимодействия множества индивидов, с их собственными желаниями, целями и моделями поведения. Как отмечает Б. Г. Капустин, современный индивид обладает абсолютной самостоятельностью по отношению к «любимым заветам предков, любым нормам нравственности, любым политическим установлениям... Индивида можно давить и подавить. Но давящие его заветы, нормы, установления, лишённые *его признания*, все равно „недействительны“» [55. – С. 24].

Современный индивид как бы *освобождается* [16. – С. 131]. Многие вещи в человеческой жизни, которые раньше считались предопределёнными, теперь признаются зависящими от желаний и выбора индивида, от его «опоры на собственные силы» и «стремления к счастью». Подобную ситуацию П. Бергер назвал *прометеевским элементом современности* [16. – С. 131]. Современный человек больше не связан традицией, не связан изначально, якобы данными ему от рождения обязательствами, он властен менять свои отношения с внешним миром и пытаться воздействовать на него. Для индивида современности она представляет собой то время, когда необходимо «изменять мир» (К. Маркс), а не зависеть от него. Для современного человека модернизировать есть период смерти Бога и любых других внешних сил, которые могли бы определять его судьбу. «Отныне традиция не является обязательной, статус-кво может быть изменён, а будущее – открытый горизонт» [16. – С. 131].

Индивид современности все больше и больше обособляется от социума, часто начиная воспринимать общество не как организм, в который он встроен, а как равноправного партнера, с которым нужно выстраивать отношения и с которым есть определённый контракт. Отношения индивида и общества складываются либо на основе сотрудничества, либо рассматриваются как противостояние. Это, по замечанию П. Бергера, приводит и к опьянению индивида, и к его страху перед хаосом [16. – С. 131].

Обособляется индивид и от государства. Отношения между этими двумя субъектами политического поля оказываются важным фрагментом модернизировать, в которой, с одной стороны, существует государство, обладающее Конституцией, а, с другой стороны, индивид, владеющий собственностью. Именно они определяют политическую структуру современности. Именно соотношение бюрократического рационального государства – постоянно усиливающегося вместе с прогрессом и начинающего рационализировать культуру, язык, экономику и частную жизнь – и индивида определяет конфликт современности [155. – С. 66—67].

8. Такая индивидуализация усиливается таким феноменом современности, как *абстракция* [16. – С. 128—129], которая понимается как лишение индивидов в социуме конкретных человеческих отношений и привязанностей, что связано с укрупнением форм социальной жизни и коммуникации, их обособлением, «отчуждением» от индивида, деперсонификацией и объективизацией. Это формы рынка и с его самостоятельно действующей невидимой рукой, это бюрократическая машина, где человек растворяется в своей беспомощности, с которой он не может толком взаимодействовать, но которой вынужден подчиняться.

9. Подобная самостоятельность человека, соседствующая с его неготовностью взять ответственность за свое существование на самого себя и слабостью инстинктивных моральных программ [35. – С. 69—73], неизбежно приводит к перманентной угрозе *bellum omnium contra omnes* (Т. Гоббс) и складыванию т. н. «общества риска» (У. Бек), порождая, таким образом, *проблему порядка*. В присущем современности обществе риска существующие опасности, несмотря на свою нередкую схожесть, например, со средневековыми рисками, отличаются от предшествующих глобальностью своих угроз (грозя всей экосистеме планеты, как это делает, к примеру, опасность ядерной войны) и современными причинами своего возникновения (химико-физическими формулами, радиоактивностью), представляя собой в «общем

и целом продукт передовых промышленных технологий» и обладая тенденцией к усилению [15. – С. 24—25]. Наличие подобной угрозы нейтрализуется, как отмечает Капустин, в разных культурно-исторических контекстах современности разными (институциональными, духовными и т. д.) средствами, с помощью которых решается проблема порядка [89. – Т. 3. С. 587].

Именно проблему порядка, вызванную к жизни вопросом о том, «как возможно общежитие в условиях конфликтного плюрализма моральных, религиозных, политических воззрений, различных до противоположности „стилей жизни“, не сводимых к общему знаменателю и не примиряемых посредством обращения к „объективной“ и самоочевидной истине того, каким надлежит быть человеку и обществу» [89. – Т. 3. С. 588], по мнению Б. Г. Капустина [89. – Т. 3. С. 587], оказываются призванными решать такие институты современности, как капитализм, индустриализм, представительная демократия и государственная бюрократия, равно как и их альтернативы. Однако все эти попытки подойти к проблеме современности оказываются децентрализованными, нелинейными, недетерминированными, т. е. имеющими ризомный характер, в условиях которого капитализм вовсе не оказывается неизбежно связанным с демократией и может равно сочетаться как с авторитарно-милитаристской моделью общества (например, Китай), так и с пацифистски-демократическим устройством (Швейцария).

Часто проблема порядка решается за счет роста числа абстрактных институтов, речь о которых шла в предыдущем пункте. Такое решение проблемы, сочетающееся с усиливающейся индивидуализацией, в свою очередь приводит к угрозе аномии [16. – С. 130—131]. Именно такое положение вещей часто заставляет людей (в том числе интеллектуалов), с одной стороны, отстаивать права человека, с другой, восхищаться тоталитарными режимами. Подобная дихотомия желаний – и к индивидуальности, и к единству одновременно – остро ставит проблему поиска того социального устройства, в котором бы мог существовать индивид со всеми его правами и свободами, но при этом имелась бы возможность реализовывать свои цели, существовала некая общность, соблюдалось человеческое единство, присутствовали солидарность и ощущение единства. Эту проблему пытается решить как Запад (мультикультурализм в США, государство всеобщего благосостояния в Европе), так и Восток («западные технологии, японский дух» как лозунг реставрации Мэйдзи).

Таким образом, современности, тесно завязанной на отношениях между людьми, на проблеме установления Порядка при и на основе «абсолютной самостоятельности» индивидов, без подавления их свобод и агональности [55. – С. 24], оказывается присуща *политичность*, в которой проблема совместного существования самостоятельных индивидов, находящаяся в центре проблемной зоны современности, делает очевидной ее политизацию, где и мораль, и экономика лишь следуют за политикой, вытекают из нее, а сама политика, таким образом, оказывается производительной силой.

10. Подобная ситуация соотношения хаоса и порядка, ситуация автономизации индивида и абстракции социальных институтов, ситуация перманентной угрозы аномии создает в современности постоянные *чувства неопределенности, неуверенности, нерешительности* [13]. Они проявляются, по мнению З. Баумана, в том факте, что молодые люди до последнего откладывают принятие решений о выборе направления учебы, факультета или специальности. В том, что современные правительства зачастую не знают, как отреагирует на их действия рынок, управляемое население, международное сообщество, а потому вынуждено действовать вслепую (*act blind*). В том, что инвестирование в будущее становится опасным проектом, потому как при неправильном решении оно может связать руки субъекта, лишив его потенциальных возможностей будущего. – Иными словами, в вечном недостатке данных, в котором люди

вынуждены действовать и принимать решения, одновременно неся на себе весь груз ответственности за свой выбор [13]⁹.

Таким образом, понимание современности как исторической эпохи заставляет считать современной только эпоху, которая в историографии получает название Нового времени, со всеми присущими этому периоду истории проблемами: самостоятельностью индивида, множественностью мировоззрений и векторов развития, сложностью ведения интересубъективного диалога и порождаемыми этими факторами проблемами порядка и общественной безопасности. Однако, такое понимание современности кажется не вполне удовлетворительным. Во-первых, самодеятельные индивиды были в истории и в додекартовские периоды, пусть даже они иначе рассматривали онтологию собственного существования. Во-вторых, такое темпоральное понимание современности, с одной стороны, отказывает в праве на современность историческим периодам до XVI века (но трудно поверить, чтобы люди, живущие в тогда и переживавшие свою жизнь за единственную данность, отказывали себе в современности). С другой стороны, оказывается ограниченной внутри себя, ибо Новое время неизбежно должно будет смениться чем-то другим, что при подобном подходе не сможет (не должно будет) называться современным и это низводит ситуацию до абсурда. В связи с этим интересным будет познакомиться с иным воззрением на феномен современности.

⁹ В связи с этим З. Бауман приводит удачную метафору, иллюстрирующую состояние этой свойственной современности нерешительности: «представьте, что вы находитесь в небе в самолете – и в какой-то момент замечаете, что кабина пилота пуста, и эти успокаивающие речи не более, чем запись, когда-то давно записанная. Вдобавок, вы еще узнаете, что аэропорт, где вы надеялись приземлиться, еще не только не построен, но даже заявка на его строительство застряла где-то в каком-то офисе того учреждения, которое дает разрешение на посадку».

1.2. Перманентная современность: концептуализация понятия

1.2.1. Современность как субъективность

Несмотря на то, что роль субъекта современности глубоко рассматривалась представителями т. н. экзистенциальной школы, современность как субъективность, отталкиваясь от экзистенциалистских и постмодернистских традиций, предложил понимать А. В. Павлов [97]. По его мнению, «онтология современности зарождается в индивидуальном самобытии человека» [92. – С. 8]. С точки зрения философа, современность не есть эпоха. Она связана не столько с календарно-астрономическим временем, – которое однообразно, линейно и необратимо, – сколько с социально-историческим – характеризуемым многообразием, альтернативностью (или веерностью), наличием множества ниш, позиций, траекторий, режимов и темпов продвижения вперед [30. – С. 167]. Именно в этом времени, по замечанию Э. Блоха, и вынуждены существовать люди: «Не все люди существуют в одном и том же Теперь (Now). В одном Теперь они объединены лишь внешним образом, благодаря тому обстоятельству, что их всех можно видеть сегодня (today). Но это не значит, что они живут в одно и то же время с другими» [30. – С. 167]. В связи с этим временем и бытием людей в этом времени, и современность представляет собой нечто текущее и изменчивое, каждый раз соотносимое с жизнью конкретных человеческих индивидов (здесь А. В. Павлов опирается на понимание индивидуальности Марксом [82. – С. 19]). По его мнению, состояние современности может повторяться всякий раз, когда происходит цивилизационное потрясение, ведущее к смене мировоззрения и культуры [93. – С. 7]. При этом сама цивилизация понимается им как скелет культуры, несущий в себе значимые для всего культурного строительства объективные природно-географические и исторические предпосылки, рождающие объективированный порядок [101. – С. 18, 21]. По Павлову, современность возникает в тот момент, когда в рутине общественной жизни выделяются какие-то особые социальные группы или яркие индивиды, которые начинают жить «современно/несовременно», «новаторски/консервативно», стремясь освободиться от диктата прошлого и внешней зависимости. Именно с одной из таких групп оказывается связанной современность. Эта связь сохраняет свою актуальность до тех пор, пока девиантное мировоззрение не станет господствующим, после чего социальная группа, явившаяся причиной современности, уступает место другому субъекту, порождающему новую современность [93. – С. 7]. Таким образом, сама современность оказывается одновременно и постоянной, ибо она есть всегда, и диалектичной, потому как находится в непрерывном изменении, оказываясь «чистой динамикой» [93. – С. 11]. Иными словами, согласно указанному философу, современность представляет собой скорее процесс, чем эпоху.

Непростую диалектику современности, в которой не только «человек выбирает время, но и время выбирает человека» [30. – С. 167], отмечает и П. К. Гречко, находящийся на близких к А. В. Павлову позициях. Он отмечает, что любой этап в развитии общества всегда является темпорально многослойным и разномерным. Темпоральная структура социума вбирает в себя временную разномерность бытия всех своих индивидуальных представителей, но историческое лицо общества определяется преобладанием той или иной темпоральной массы [30. – С. 167]. «Иными словами, современность общества не означает автоматически и современность каждого отдельного человека, в нем живущего» [30. – С. 167]. Индивиды в одном и том же обществе живут в разных временах¹⁰, но существует некая критическая масса «современников», от которых зависит определение, самоопределение, текущей эпохи [30. – С. 167]. Современники на одном полюсе, не современники – на противоположном. При

¹⁰ Так, опираясь на расчеты А. Тоффлера, можно посмотреть, что даже в нашем настоящем жители Земли разнятся по своему положению во времени: 70% населения планеты, можно сказать, живет в прошлом, 25% в настоящем, 3% в будущем и оставшиеся просто выпадают из временных рамок [122. – С. 31].

этом, по мнению Баумана, бытие современным обязательно означает нахождение в тренде непрерывной модернизации. Модернизации общества и самого себя. Быть современным, по Бауману, означает «неспособность останавливаться и тем более стоять на месте», означает непрерывное движение вперед, постоянное опережение самого себя, нахождение в состоянии постоянного неповиновения, непрерывно формируемой индивидуальности [14. – С. 35].

Противоположный современности вариант обозначает и А. В. Павлов, определяя его как общественную жизнь, «в которой предпочтительным выглядит не решение проблем, а самоуничтожительное смирение с ними» [93. – С. 8]. Это отсылает нас к восточной цивилизации с ее представлением о цикличности истории и о необходимости человека следовать уже предначертанной судьбе, смиряться с неизбежным и занимать от природы данное положение в обществе и мире, замыкаясь в себе и погружаясь в себя. Сюда же относится и распространенный на Западе конформизм, не нацеливающий ни на какое развитие, ни на какое изменение, а если и призывающий к движению в каком-либо направлении, то, как правило, это вектор разрушительный, высвобождающий сдерживаемое негодование, освобождающий от оков необходимости соглашательства, бунтующий, но не предлагающий ничего нового и конструктивного. В условиях конформизма субъекты оказываются, по выражению философа, редкими и большей частью разрушительными вкраплениями [93. – С. 8].

А. В. Павлов критикует обозначенное выше отношение к современности, как к эпохе [94]. По его мнению, подобная постановка вопроса, являясь правомерной, упускает главное – саму современность [93. – С. 6]. Философ рассматривает современность в духе, противоположном гегелевскому, а именно, как субъективность, понимаемую как разум, т. е. способность субъекта (это не только человеческое Я, но и институция) «самому себе ответить на вопрос, что же ему надо» [93. – С. 5], его умение «жить своей жизнью, а не той, какую нам навязывают обстоятельства или чьи-либо требования, и думать своей головой» [93. – С. 5]. В этом явно проявляются симпатии мыслителя к экзистенциализму, о чем он сам скажет, предпринимая попытку проследить корни проблематизации современности и возводя их к Ф. Ницше, Э. Гуссерлю, М. Хайдеггеру и Ж.-П. Сартру [93. – С. 5—6], которого он выделяет особо.

Современность для А. В. Павлова «это умение жить и быть субъектом в соответствии с меняющейся реальностью, включая изменения в самую структуру своей жизни и субъективности. Это особая культура жизни: проблемный, внутренне противоречивый и динамичный разум. Это – ценности, восходящие не к воспроизводству достигнутого, а к поиску новых достижений, не к единообразию, а к многообразию личностей и формам их сосуществования» [93. – С. 9].

Указанный философ выделяет две значимые черты современности: 1) разумного и самостоятельного субъекта, являющегося элементарной частичкой современности, 2) полилог, образуемый признающими друг друга субъектами и превращающийся в их коллективное действие, посредством которого они обретают возможность реализовывать свои мечты и утопии, тем самым преобразовывая культуру [93. – С. 20]. «Современность как продукт полилога выступает мерой комплементарности партнеров, их не безразличного согласия друг с другом, но взаимного приспособления, достаточно неуживчивого, сопротивляющегося, отстаивающего социум свою самобытность, но и идущего на уступки.» [93. – С. 10]

Приравнивая современность к субъективности, А. В. Павлов отмечает, что «плюрализм субъектов указывает на плюрализм современностей, их столько, сколько субъектов» [93. – С. 11]. А учитывая тот факт, что субъект воспринимает окружающее его через призму собственного Я, то современностью, современным, оказывается то, что вовлечено в «мой» жизненный мир, а то, что в «моей» жизни никак не участвует, оказывается несовременным [92. – С. 6]. Современность становится лично переживаемой.

Множественность современностей этот философ предлагает проследить на примере отношений между различными историческими эпохами, в которые в качестве субъекта иден-

тифицировались разные творчески преобразующие активности. Так Средневековые характеризовались субъективностью Христа, так что современность оказывалась братством во Христе, а все античное, языческое превращалось в несовременное. В период модерна точкой отчета современности оказалась политически отождествляемая с Государством Нация, в то время как проявления индивидуализма – всполохи грядущей эпохи – признавались несовременными [92. – С. 9].

Этот пример отлично иллюстрирует то, каким образом разворачивается и история в целом, и история современности в частности. Современность оказывается одной из сторон диалектического противоречия, которая, с одной стороны, выигрывает в борьбе с другими претендентами право считаться современностью, с другой, неизбежно обречена на проигрыш.

Современность, с позиций А. В. Павлова, оказывается «не только разрывом с прошлым, но и идеалистической ориентацией на будущее, открытием его для себя и его созданием» [92. – С. 9].

Таким образом, у современности оказывается две стороны: с одной из них она представляет собой процесс закрытый и завершенный, с другой, напротив, – открытый и незавершенный, и устремленный в будущее. Сама же она оказывается сплавом прошлого и будущего, взаимодействие которых и обеспечивает ее динамику.

С точки зрения автора разбираемой концепции, конфликтность современности¹¹ может быть обусловлена ситуацией, когда не будет найден необходимый баланс «открытого идеального будущего» и «закрытого, завершенного» прошлого, а также в том случае, если субъекты современности не достигнут паритета с другими и не вступят в содержательный, экзистенциальный диалог [92. – С. 9].

Подводя итог восприятию современности А. В. Павловым, следует отметить, что ее главной характеристикой исследователь считает эмпирическую «данность субъекта самому себе», и лишь вслед за этим готов рассматривать современность в качестве теории, «рефлексирующей самобытие общества» [92. – С. 14].

В качестве социальной рефлексирующей теории современность для него, должна обладать:

- представлением о социальном или социокультурном субъекте, полученным рационально-методологическим путем из опыта индивидуального самобытия в диалоге;
- концепцией рациональности, выражающей современность как способ одновременного сосуществования, взаимного провоцирования и резонирования множества практически взаимодействующих индивидуальных субъектов;
- особой методологией, которая использовалась бы как логический каркас указанной рациональности, неотрывный от практики взаимодействия и самоопределения субъектов в отношении друг друга [92. – С. 14].

Именно от концепции современности А. В. Павлова и будет предложено отталкиваться в настоящей работе.

¹¹ В этой связи интересно посмотреть статью А. В. Павлова о многомерности провинциализма [95].

1.2.2. Модерн и современность

Следует отметить, что современность часто призывают понимать как модерн. Однако такое ее понимание не совсем корректно. Еще М. Вебер показал, что модерн есть явление, свойственное западноевропейской цивилизации, основой которой являются рациональность и капитализм. Однако такое сравнение оказывается некорректным, потому как современность понятие более широкое, несвойственное какому-либо одному сообществу – она, хотя и в различной степени, пронизывает все общества.

Разница между современностью и модерном сказывается и еще в одном аспекте. Если современность, как было обозначено выше, понимается как необходимость субъекта решать проблему собственной жизни, то модерн представляется всего лишь некоторым частным случаем современности, а именно, ее технологическим воплощением. А. В. Павлов так определяет разницу между модерном и современностью: «Если современность личностна и всегда начинается с конкретного субъекта, живущего здесь и сейчас, то модерн представляет собою общественную жизнь, обуславливающую субъективность, вместе с самосознанием, проблемами, протестом и оценкой.» [93. – С. 7]

Указанный философ считает модерн западной разновидностью современности [93. – С. 8], указывая на тот факт, что ему присущи все необходимые свойства современности: субъективность, целенаправленно и практически преодолевающая свои проблемы, и продолжающаяся линия истории. Необходимым для модерна оказывается и наличие материального, биологического, чувственно-телесного человека, для которого приоритетными оказываются именно материальные интересы [93. – С. 8]. Однако «модерн не исчерпывает все варианты современности. Он – такая ее разновидность, в которой разрушается устаревшее социальное однообразие и создается новое, но такое же однообразное» [93. – С. 9]. Даже в разных странах Запада модерн имеет свою специфику и оказывается скорее суммой точек диалога между ними [93. – С. 9].

По мнению исследователя, «анализ современности изнутри нее самой позволяет говорить о том, что она не может обозначаться одним только модерном в трактовке Гегеля-Хабермаса. Ей равно присущи и протест, и конформизм, и пластичность» [92. – С. 14]. *Протест*, выступающий в качестве нацеленности современности на будущее как на новое самобытие. Протест может принимать форму мечты, утопии, стратегий и проектов преобразования бытия. И в этом случае протест будет *модерном*, чей способ существования подразумевает *прогресс*. «Современность как модерн является способом практического самоопределения людей и обществ в качестве субъектов собственной жизни.» [92. – С. 14] *Конформизм* в данном контексте оказывается формой угасания субъективности, обеспечивающей комплементарность сосуществования масс людей, превращая их в материю и делая «открытыми и доступными для чужой человеческой субъективности» [92. – С. 14]. *Пластичность* же становится «диалоговым каркасом современности как таковой, способом ее воспроизводства в виде сосуществования и людей, и обществ» [92. – С. 14].

Исходя из всего выше изложенного, представляется правильным отделять *modernity* от модерна, беря *modern* за специфическое, свойственное западной цивилизации определенного периода воплощение современности: если модернизи процесс субъективный и, в связи с этим, личностный, то модерн, прежде всего, касается технологии: экономической, политической, социальной и любой другой.

1.2.3. Современность и постмодерн

Сравнение и приравнивание современности с/к постмодерну также кажется не совсем обоснованным. Несмотря на то, что постмодерн является в целом явлением, характеризующим нашу эпоху (эпоху межцивилизационную [96]) и могущим соотноситься с пониманием современности как эпохи: как ее третьего этапа, провозглашающим отход от универсальных ценностей и проектов модерна и начинающегося года с 1850-го, или как новой современности, пост современности и проч., однако это идет в разрез и с субъективным пониманием современности, и с логикой: что значит постсовременность? Как должны люди, скажем XXV века, называть свою эпоху? И как они назовут нашу?

Здесь принципиальной кажется позиция Ж.-Ф. Лиотара, как отца-основателя постмодернизма, который определяет постмодерн примерно в том же ключе, в каком К. Маркс определял коммунизм. Если для Маркса коммунизм был не определенной стадией развития общества, а всего лишь непрерывно наличествующим и рождающимся в существующей формации проектом будущего, непрерывной критикой любого существующего строя, то и для Лиотара постмодерн оказывается составной частью модерна [74. – С. 27]. Постмодерн, по Лиотару, несет на себе функции критики, переосмысления всего предыдущего наследия, которое в обязательном порядке должно подвергаться подозрению [74. – С. 27]: «На какое пространство напускается Сезанн? Пространство импрессионистов. На какую предметность – Пикассо и Брак? Сезанновскую. С какой предпосылкой рвет в 1912 г. Дюшан? С той, что художник непременно должен рисовать картину, пусть даже она будет кубистской. А Бьюрен ставит под вопрос другую предпосылку, которая, как он считает, осталась творчеством Дюшана незатронутой, – место подачи творения.» [74. – С. 27—28] В результате подобного понимания постмодернизм оказывается не концом модернизма, а модернизмом «в состоянии зарождения, и состояние это ни на миг не прекращается» [74. – С. 28]. То есть, постмодерн превращается в культурное явление, обеспечивающее внутреннюю динамику модерна, его изменчивость, зарождение и развитие в нем новой ипостаси самого себя. Постмодерн позволяет формировать будущее и заглядывать в него [74. – С. 32]. Фактически, он оказывается расположенным в будущем, а также на переходе от настоящего к будущему [30. – С. 168]; образно говоря, он «течет из грядущего» [30. – С. 168]. Он являет собой воплощение интеллектуальной функции (выражающейся не столько в поиске новых ответов, сколько в изменении вопросов) на уровне культуры. Постмодерн актуализируется, когда происходит культурный поиск, совершается смена культурных рамок, меняются устоявшиеся каноны: «Постмодернистский художник или писатель находится в ситуации философа: текст, который он пишет, творение, которое создает, не управляются никакими предустановленными правилами, и о них невозможно судить посредством определяющего суждения, путем приложения к этому тексту или этому творению каких-то уже известных категорий» [74. – С. 32]. В этих отношениях постмодернизм имеет сильное сходство с современностью.

Постмодерн соотносится с современностью в том отношении, что помогает модерну развиваться изнутри себя самого, что, как и современность, постоянно устремлен в будущее. Но постмодерн не может быть синонимичным современности, т. к. он все-таки соотносится с определенной эпохой (модерном), вне которой становится неактуальным. Он подразумевает необходимый набор внешних условий (хотя бы разочарование в метанарративах), в то время как современность существует и переживается преимущественно на личностном уровне и всегда существует в настоящем, будь это настоящее античным, средневековым или современным.

1.2.4. Предлагаемое понимание современности в контексте данной работы

Исходя из всего вышеизложенного, в предлагаемой вниманию читателя работе современность станет пониматься в качестве синонимичной одномоментности и являть собой ту самую темпоральность, которая переживается субъектом здесь-и-сейчас. Именно в связи с этим личностным переживанием современность оказывается неспособной существовать без субъекта. Кроме того, обязательность присутствия в современности субъекта обуславливается и тем фактом, что модернисти представляет собой языковой конструкт, а значит, порождается сознанием субъекта и существует только благодаря субъекту. Если воспринимать субъекта как нечто наделенное языком, как нечто, способное к акту высказывания, то современность существует только вместе с субъектом и для субъекта. Современность есть внутреннее переживание субъекта, и она всегда личностна.

Современность представляет собой сопричастность внешним по отношению к субъекту событиям и, в этом случае, она может соотноситься с эпохой. Но это соотношение должно выражаться не в историческом понимании Гегеля-Капустина, при котором модернисти есть временной промежуток, подобный Средневековью, но отличающийся от него набором характеристик, а быть ближе ко взглядам А. В. Павлова, считающим современность и переживанием, и устремлением в будущее. Здесь современность будет являть собой внутреннее состояние субъекта, когда он чувствует себя погруженным и вовлеченным (является актором) в некоторое Событие. А учитывая тот факт, что и язык, и эмоциональные переживания субъекта есть явления когнитивные, что современность не существует без разума и вне разума, то вполне допустимо предположение, что современность не существует и вне субъекта. Потому она субъективна. И потому *наличие субъекта* (А) становится важнейшей чертой современности.

Кроме того, современности оказывается присуща *неоднозначность и неустойчивость (текущность)* (Б), подразумевающая связанную с наличием множества субъектов многовекторность развития. В этом случае каждая определенная модель, воплощающая идеалы и «стремление к счастью» некоего индивида или группы, потенциально имеет возможность разрушить настоящее, перекрыть его по собственным лекалам и создать нечто новое, ввести в культуру другую современность. В связи с наличием множества подобных субъектов, их, с одной стороны, агональным, призванным обеспечить победу собственных идеалов, а, с другой стороны, вынужденно комплементарным, необходимым для самовывживания, полилогом, создающим культуру и цивилизацию, современность обретает *будущность* (В) и постоянно устремлена в него, имманентно вынашивая в себе зачатки множества возможных миров. Современность, таким образом, становится во многом процессом авторским и авторами современности оказываются желающие «писать» историю через реализацию собственных представлений о том, как оно должно быть субъекты.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.