

Иммануил Валлерстайн

ЕВРОПЕЙСКИЙ УНИВЕРСАЛИЗМ: РИТОРИКА ВЛАСТИ

Ануару Абдель-Малеку, который посвятил
жизнь тому, чтобы в мире стало больше
универсального универсализма

ВЫРАЖЕНИЕ ПРИЗНАТЕЛЬНОСТИ

В ноябре 2004 года я был приглашен колледжем Св. Иоанна университета Британской Колумбии в качестве первого почетного профессора в программе «Перспективы мира». Меня попросили прочитать три лекции. Данный текст представляет собой расширенную версию этих лекций, к которым я добавил четвертую главу, где содержатся общие выводы, вытекающие из моей позиции. Я чрезвычайно признателен за приглашение выступить в колледже Св. Иоанна его директору Тимоти Бруку, а также за доброжелательное внимание — слушателям моих лекций.

ВВЕДЕНИЕ.

ПОЛИТИКА УНИВЕРСАЛИЗМА СЕГОДНЯ

Заголовки всех газет в мире содержат знакомые слова: Аль-Каида, Ирак, Косово, Руанда, ГУЛАГ, глобализация, терроризм. Они связаны для читателей с устойчивыми образами, а эти образы сформированы нашими политическими лидерами и журналистами, комментирующими происходящее в мире. Для многих то, что происходит сегодня в мире — это борьба между силами добра и силами зла. Причем все мы хотим быть на стороне добра. Хотя мы можем не соглашаться с теми или иными конкретными мерами по борьбе со злом, ни для кого для нас не представляет сомнения, что мы должны бороться со злом, и часто мы проявляем мало сомнений в решении вопроса о том, кто и что воплощает собой зло.

Риторика лидеров панъевропейского мира — в частности, но не только, лидеров Соединенных Штатов и Великобритании, — а также большинства

СМИ и принадлежащих к истеблишменту интеллектуалов наполнена призывами к универсализму как главному оправданию их политики. Особенно недвусмысленно это проявляется, когда они говорят о своей политике в отношении к «другим» — странам, которые не принадлежат к Европе, в отношении к людям, живущим в наиболее бедных и «неразвитых» странах. Тон, которым это произносится, часто благочестив, резок и высокомерен, но политика всегда представляется как нечто отражающее универсальные ценности и истины.

Существуют три варианта таких призывов к универсализму. Первый заключается в указании на то, что политика лидеров панъевропейского мира направлена на защиту «прав человека» и содействие в развитии того, что они называют «демократией». Второй стал жаргоном теории «столкновения цивилизаций», в котором считается не требующим доказательства то, что «западная» цивилизация превосходит «другие» цивилизации, поскольку только она основывается на этих универсальных ценностях и истинах. И третий — это утверждение научных истин рынка, представление о том, что у правительств других стран «нет иной альтернативы», кроме как принять эти рыночные истины и действовать согласно законам неолиберальной экономики.

Почитайте любую речь Джорджа Буша-младшего или Тони Блэра, произнесенную ими в последние годы (а в действительности это верно и в отношении речей их предшественников), или речь любого из их главных советников, и вы увидите, что эти три темы постоянно повторяются там на разные лады. И ничего кроме этого там нет. Как я постараюсь показать в данной книге, это новое обличье очень старых тем, которые лежат в основе базовой риторики власти на всем протяжении истории современной мир-системы, начиная по крайней мере с XVI столетия. У этой риторики есть история. И есть история противостояния этой риторике. В конечном счете эти споры всегда вращались вокруг того, что мы понимаем под универсализмом. Моей целью будет показать, что универсализм власти был частным и искаженным универсализмом, который я называю «европейским универсализмом», поскольку он разрабатывался лидерами и интеллектуалами панъевропейского мира ради защиты интересов господствующей страты современной мир-системы. Более того, я буду говорить о том, как мы можем перейти от такого универсализма к универсализму подлинному, к тому, что я называю «универсальным универсализмом».

Борьба между европейским универсализмом и универсальным универсализмом — это центральное идеологическое сражение современного мира, и от его исхода зависит то, как будет структурироваться будущая мир-система, в которой мы будем жить через 25–50 лет. Никто из нас не может остаться в стороне от этого сражения. И мы здесь не можем укрыться за своего рода позицией «равенства всех точек зрения», когда признаются равноценными каждая отдельная идея, поддерживаемая в той или иной части мира. Такое «равенство всех точек зрения» является не чем иным, как неявной формой капитуляции перед силами европейского универсализма и власти нынешнего положения вещей, которые стремятся сохранить свою основан-

ную на неравенстве и недемократическую мир-систему. Если мы хотим создать реальную альтернативу существующей мир-системе, мы должны суметь найти способ продумать и воплотить универсальный универсализм — такой универсализм, которого возможно достичь, но который не появится сам собой, неизбежно.

Понятия прав человека и демократии, превосходства западной цивилизации по причине того, что она основана на универсальных ценностях и истинах, а также неизбежного подчинения «рынку» — все эти понятия предлагаются нам в качестве самоочевидных. Но они вовсе не самоочевидны. Это сложные понятия, которые должны быть подвергнуты тщательному анализу, освобождены от их пагубных последствий и несущественных черт; это необходимо для их дальнейшего взвешенного развития, для того чтобы поставить их на службу большинству, а не немногим избранным. Понимание того, как эти идеи были сформулированы в их первоначальном виде, кем и для каких целей, является необходимой частью задачи такого развития. Внести вклад в решение этой задачи — вот для чего создавалась данная книга.

ЕВРОПЕЙСКИЙ УНИВЕРСАЛИЗМ

1. Кто имеет право вмешиваться?

Универсальные ценности против варварства

История современной мир-системы была по большей части историей экспансии европейских государств и народов в другие части мира. Эти процессы были существенной частью формирования капиталистической мир-экономики. В большинстве регионов мира экспансия означала военный захват, экономическую эксплуатацию и проявляющуюся в широких масштабах несправедливость. Те, кто осуществляли эту экспансию и кто прежде всего извлекал из нее выгоды, представляли ее себе и остальному миру как несущую благо этому миру, но это благо для народов было преувеличено. Самыми распространенными аргументами в пользу такой экспансии были те, что она несла так или иначе понимаемую цивилизацию, экономический рост, развитие и прогресс. Все эти категории понимались как выражение универсальных ценностей, в основе которых лежит то, что часто называли естественным законом. Отсюда вытекало, что данная экспансия была не только благотворна для человечества, но и являлась исторически неизбежной. Язык, используемый для описания такой деятельности, иногда основывался на теологии, иногда на светском философском мировоззрении.

Конечно, социальная реальность того, что происходило, была менее радужной, чем картина, которую рисуют нам создатели ее интеллектуального оправдания. Расхождение между действительностью и ее оправданием явно ощущалось и выражалось самыми разными способами теми, кто платил наибольшую цену, цену личной жизни или жизни сообщества. Но это расхождение отмечалось и многими интеллектуалами, по социальному происхождению принадлежавшими к господствующей страте. Поэтому история современной

мир-системы включает в себя и непрерывные споры, ведшиеся на интеллектуальной сцене, о моральности самой этой системы. Один из самых первых и самых интересных споров возник достаточно быстро и был связан с захватом в XVI веке Испанией огромных территорий в Америке.

В 1492 году Христофор Колумб, после долгого и тяжелого путешествия через Атлантический океан в поисках пути в Китай, высадился на островах Карибского моря. Он не нашел пути в Китай. Он нашел то, чего не ожидал — земли, которые мы сегодня называем Америкой. За Колумбом вскоре последовали другие испанцы. За несколько десятилетий испанские конкистадоры разрушили политические структуры двух величайших империй Америки — ацтеков и майя. Сразу же пестрые банды других пришельцев предъявили претензии на эти земли, принудительно и беспощадно эксплуатируя труд как населявших эти империи людей, так и других коренных народов Америки в целях извлечения выгоды из захваченных территорий.

Менее чем за полвека значительная часть коренного населения была уничтожена или погибла из-за болезней. Сколько людей погибло — это остается предметом споров, ведшихся как в XVI столетии, так и после 1945 года. Но большинство современных ученых полагают, что это была очень значительная часть населения¹.

Знаковой фигурой своего времени был Бартоломе де Лас Казас. Он родился в 1484 году, в Америку приехал в 1502 и был посвящен в сан в 1510; он был первым священником, возведенным в сан в Америке. Сперва он одобрял (и сам участвовал в ней) испанскую систему энкомьенды², в которой американским индейцам отводилась роль рабов, трудившихся на принадлежащей испанцам собственности — сельскохозяйственных угодьях, пастбищах или на разработке месторождений. Но в 1514 году с ним произошло духовное «преображение», он отказался участвовать в системе энкомьенды и вернулся в Испанию, чтобы приступить к делу своей жизни — обличению несправедливости, присущей данной системе.

Лас Казас стремился повлиять на политику Испании и церкви, принимая участие в работе многочисленных комиссий, составляя записки и издавая

1. Бартоломе де Лас Казас написал книгу «Краткая история разрушения Индий» в 1552 году. В книге были приведены страшные цифры, поразившие общественное мнение Испании того времени. Вышел и английский перевод книги («The Devastation of the Indies: A Brief Account» (1552)). Дискуссии о резком уменьшении населения [в то время], развернувшиеся после 1945 года, были весьма интенсивными. Основной труд, вызвавший недавно много споров, это книга Sherburne F. Cook and Woodrow Borah (1971).
2. Энкомьенда (исп. *encomienda*, буквально — попечение, защита, покровительство), форма эксплуатации индейского населения в испанских колониях в Америке в 16–18 вв. Индейцы, номинально считавшиеся свободными, передавались на "попечение" испанским колонизаторам — энкомендерос, которым они были обязаны платить оброк (одеждой, золотом, продовольствием), отбывать барщину в рудниках и в имениях энкомендерос. В 17–18 вв. энкомьенда существовала наряду с другими формами колониальной эксплуатации (мита, пеонаж). Официально энкомьенда отменялась королевскими указами 1718–91, однако большая часть испанских колоний сохранялась до начала 19 в. — *Прим. перев.*

книги. Он был принят в высших кругах, встречался с императором Карлом V (королем Карлосом I Испанским) и даже одно время пользовался его расположением. Сперва ему сопутствовал некоторый успех. В 1537 году папа Павел III издал буллу «Sublimis Deus», в которой предписывалось не обращать американских индейцев в рабство, а крещение производить только мирными средствами. В 1543 году Карл V издал указ «Leyes Nuevas», содержащий многое из того, что предлагал Лас Казас в отношении американских индейцев, в том числе запрет на организацию новых энкомьенд. Однако и папская булла и королевский указ встретили упорное сопротивление со стороны энкомендерос, а также их сторонников в Испании и в церкви. В конечном счете булла и указ «Leyes Nuevas» оказались проигнорированы.

В 1543 году Лас Казасу было предложено стать епископом Куско, он отверг это предложение, но затем согласился принять епископат в местности Чапас в Гватемале (сегодня это южная Мексика). В качестве епископа он настаивал на строгом исполнении указа «Leyes Nuevas», предписав исповедникам требовать от энкомендерос покаяния перед индейцами, и даже освобождения их от обязанностей энкомьенды. Такое толкование выходило за пределы указа Карла V, который не распространялся на те энкомьенды, которые образовались до его издания, и в 1546 году Лас Казас отказался от должности епископа Чапаса и вернулся в Испанию.

Теперь Лас Казас столкнулся с систематическими попытками его оппонентов оспорить его доводы с теологической и интеллектуальной точек зрения. Одной из главных фигур в этом противостоянии был Хуан Хинэс Сепульведа. Первую книгу Сепульведы «Demócrates primero», написанную в 1531 году, опубликовать не позволили. Но Сепульведа продолжал настаивать. И в 1550 году Карл V созвал в городе Валладалиде специальное юридическое совещание по проблемам Индии, которое должно было прояснить ему суть полемики между Лас Казасом и Сепульведой. Совет заслушал по очереди обоих, но, как кажется, так и не вынес определенного вердикта. А к тому времени, когда Карла V через несколько лет сменил на троне его сын Филипп, позиция Лас Казаса потеряла всякое влияние на юристов.

Все что у нас есть сегодня — это документы, которые оба оппонента подготовили для своего диспута. Поскольку в этих документах сформулирован вопрос, который до сих пор актуален — кто имеет право вмешиваться, когда и как? — стоит внимательно изучить их аргументы.

Сепульведа написал свою вторую книгу «Demócrates segundo» ([1545?] 1984) специально для этих дебатов. Она имела подзаголовок: «О судебных делах касательно войны против индейцев». В этой книге он приводит четыре разных аргумента в пользу политики испанского правительства, как она понималась и воплощалась в жизнь энкомендерос. При этом он ссылается на множество свидетельств авторов, бывших главными авторитетами в его время, в частности, на Аристотеля, Св. Августина и Св. Фому Аквинского.

Первый аргумент Сепульведы состоял в том, что американские индейцы суть «варвары, примитивные, неграмотные и необразованные, из-за своей грубости неспособные ни к чему, кроме механических навыков, полные гре-

хов, жестокости и таковые, что разумным является, когда они подчиняются другим». Вторым доводом был тот, что «индейцы должны принять ярмо испанцев, даже против своей воли, как искупление и наказание за их преступления против божественного и природного закона, которыми они себя запятнали, особенно за идолопоклонство и нечестивый обычай человеческих жертвоприношений».

Третья причина была в том, что испанцы должны согласно божественному и природному закону «предотвратить ущерб и еще большие беды, которые индейцы причинили — а те, кто не попал под власть испанцев и продолжают причинять, — большому числу невинных людей, которых приносят каждый год в жертву идолам». Четвертым аргументом был тот, что власть испанцев способствует обращению в христианство, поскольку позволяет католическим священникам проповедовать «в безопасности, не подвергаясь опасности быть убитыми вождями и языческими жрецами, как то случилось три или четыре раза»³.

Как можно видеть, это те четыре основных доказательства, которые использовались потом для оправдания «вмешательств» «носителей цивилизации» в современном мире в «нецивилизованные» зоны — варварство других, пресечение практики нарушения универсальных ценностей, защита невинных от жестокости других и возможность распространения универсальных ценностей. И, конечно, эти интервенции могут осуществляться только тогда, если для этого имеется политическая/военная мощь. Именно так было, когда испанцы завоевали в XVI веке большую часть Америки. Какую бы ценность ни имели эти аргументы в качестве моральных стимулов для тех, кто осуществлял завоевание, ясно, что весьма большую убедительность им придавали непосредственные материальные выгоды, извлекаемые завоевателями из завоевания. Следовательно, тот, кто принадлежал к сообществу завоевателей и желал опровергнуть эти доказательства, сталкивался с двойной задачей. Он должен был одновременно оспаривать и убеждения и интересы. Именно эту задачу и поставил перед собой Лас Казас.

На первый довод, о том, что существуют люди, которые по природе своей являются варварами, Лас Казас возражал несколькими способами. Один из них был тот, что понятие «варварство» имеет множество значений, причем очень неопределенных. Он указывал, что если определить варвара как того, кто ведет дику жизнь, то таких людей мы можем найти во всех частях

3. Данные цитаты взяты из краткого изложения Лас Казасом ([1552] 2000, 6–8) доводов Сепульведы. Это краткое изложение было совершенно точным, как можно убедиться, обратившись к тексту самого Сепульведы ([1545²] 1984). Индекс, составленный Анхелем Лосадой для данного издания книги Сепульведы, содержит следующие записи: «Война против индейцев; оправдания: (1) рабское состояние по естественному закону, 19–39; (2) искоренение идолопоклонства и человеческих жертвоприношений, 39–61; избавление невинных от опасности быть принесенными в жертву, 61–63; (4) проповедь христианской религии, 64» (152). Этот перечень короче, чем изложение Лас Казаса, но по сути они совпадают. Собственный текст Сепульведы, особенно в части первых двух доказательств, мало что может добавить к изложению Лас Казасом взглядов оппонента.

света. Если понимать варварство как отсутствие письменности, то язык может быть записан, и тогда мы обнаружим, что он так же разумен, как любой другой язык. Если мы сузим термин «варварство» до значения собственно животного образа жизни, то следует отметить, что такой тип поведения является достаточно редким явлением, и на самом деле все человеческие общества в той или иной степени вырабатывали методы его сдерживания.

Лас Казас возражал Сепульведе в том отношении, что он переносит черты, свойственные чаще всего поведению меньшинства, на целый народ или политическое устройство; а ведь такое меньшинство можно легко найти как среди тех, кто считает тебя цивилизованными, так и среди тех, кого считают варварами. Он напоминает читателю, что римляне считали предков испанцев варварами. Лас Казас предлагает считать все известные типы общественного устройства примерно равными в моральном отношении и отрицает их естественную иерархию, которая могла бы оправдать колониальные порядки (Las Casas ([1552] 2000, 15–44).

Если указание на врожденное варварство было абстрактным аргументом, то указание на совершенные индейцами преступления и присущие им грехи, которые следует осудить и наказать, было гораздо более конкретно. В данном случае главные обвинения были связаны с идолопоклонничеством и человеческими жертвоприношениями. Здесь Лас Казас столкнулся с вопросами, которые вызвали глубокое моральное отвращение у испанцев XVI века, бывших не в состоянии понять, как можно позволить кому-либо поклоняться идолам и приносить человеческие жертвы.

Здесь Лас Казас прежде всего поднимает проблему юрисдикции. Он указывает, например, что от иудеев и мусульман, живущих в христианских странах, можно требовать подчинения законам государства, но они не могут быть наказаны за следование своим религиозным заповедям. Это тем более верно, если эти иудеи и мусульмане живут в других странах, где не действуют христианские законы. Юрисдикция этого типа, продолжает он, может распространяться только на христиан-еретиков, потому что еретики нарушили священный завет преданности доктрине церкви. Если юрисдикция церкви не распространяется на не-христиан, живущих в христианских странах, то тем более неразумно считать, что эта юрисдикция включает в себя тех, кто никогда даже не слышал о христианском учении. Следовательно, осудить идолопоклонство — это дело Бога, а не полномочие людей, не принадлежащих к тем, кто практикует такое поклонение.

Конечно, доводы Лас Казаса могут прозвучать сегодня как защита морального релятивизма или по крайней мере релятивизма юридического. И тогда, и сейчас эта позиция подвергается тем обвинениям, что она демонстрирует равнодушие к страданиям невинных, которые являются жертвами действий, противоречащих естественному закону. В этом состоял третий, и самый сильный, аргумент Сепульведы. И Лас Казас подходит к нему взвешенно. Прежде всего он указывает, что «обязанности освободить невинных... не существует, если есть кто-то, в большей мере подходящий для этого». Далее он говорит, что если церковь доверила задачу освобождения невинных христианско-

му монарху, «то другие не должны братья за это, иначе это будет дерзостью». И наконец, Лас Казас выдвигает самый главный свой аргумент — действовать нужно осторожно, в согласии с принципом наименьшего ущерба:

Конечно, долг церкви — предотвращение несправедливой смерти невинных, но крайне важно, чтобы эта задача исполнялась с должной сдержанностью, с заботой о том, чтобы не нанести еще больший ущерб другим людям, ущерб, который стал бы помехой их спасению и сделал бы бесплодными и тщетными страсти Христа» ([1552] 2000, 183).

Это был критически важный пункт для Лас Казаса, и он объясняет его с помощью сложного в моральном плане примера с ритуалом, в ходе которого употребляется в пищу тело убитого ребенка. Он начинает с того, что указывает — не все племена индейцев практикуют этот ритуал, кроме того даже те, кто занимается этим, приносят в жертву детей редко. Но это могло бы показаться способом уйти от проблемы, уклониться от необходимости сделать тот или иной выбор. И здесь Лас Казас формулирует принцип наименьшего ущерба:

Более того, несравненно меньшим ущербом является смерть немногих невинных, чем поношение неверными святого имени Христова, чем проклятия христианству и ненависть к нему этих людей и тех, кто узнал, что множество детей, стариков и женщин их расы были убиты христианами без всякой причины, просто в пылу войны, как это уже случалось (187).

Лас Казас был непримирим к тому, что сегодня мы назвали бы косвенным ущербом: «Грехом, заслуживающим вечного проклятия, является мучить и убивать невинных, чтобы наказать виновных, ибо это противно справедливости» (209).

Затем он переходит к изложению последней причины недопустимости наказания испанцами индейцев за грехи, которые они, возможно, совершили в отношении невинных. «Величайшей надеждой и упованием нашим является то, что эти неверные будут обращены и исправят свои ошибки... [поскольку] совершили они их не по злой воле своей, но, конечно, по причине своего незнания Бога» (251). И в конце этого спора Лас Казас заключает:

Испанцы, с их отвагой, несомненно, расселятся по всей этой новой части мира, о которой они ничего не слышали в предыдущие века, и в которой они, вопреки воле своего монарха, совершили чудовищные и ни с чем не сравнимые преступления. Они убили тысячи людей, сожгли их поселения, угнали их скот, разрушили их города, совершили омерзительные преступления, которым нет очевидных и ясных оправданий, совершили с чудовищной жестокостью против этих несчастных. Так можно ли сказать, что эти кровожадные, алчные, жестокие и необузданные люди действительно знают Бога, к поклонению которому они призывают индейцев? (256).

Ответ на этот вопрос ведет непосредственно к возражению Лас Казаса на последнее доказательство Сепульведы: обращение в христианство. Привести человека к Христу можно только на основании его свободной воли, и никогда — силой. Лас Казас знает, что Сепульведа утверждает то же самое, но спрашивает — разве имеет образ действий, который оправдывает Сепульведа, что-то общее с понятием свободы воли:

Что может быть большей жестокостью, чем та, когда вооруженные люди открывают огонь из аркебуз и пушек, ужасный грохот которых, даже если не брать в расчет других последствий, приводит каждого в оцепенение, как бы мужественен он ни был, а особенно тех, кто не знаком с подобным оружием и не знает его устройство? Если гром пушек оглушает, земля дрожит, небеса покрыты густым дымом, если старики, дети и женщины падают как подкошенные, и хижины горят, и все кажется потрясенным яростью Беллоны, то можем ли мы действительно утверждать, что сила была использована, чтобы привести к вере? (296).

Лас Казас полагал, что война не может подготовить душу к тому, чтобы она отказалась от идолопоклонства. «Евангельская весть была принесена не мечом, но словом Господним, христианской жизнью и разумом» (300). Война «пробуждает ненависть, а не любовь к нашей религии... Индейцев можно обратить в веру только кротостью, милосердием, примером праведной жизни и словом Господа» (360).

Я затратил так много времени на пересказ спора двух богословов XVI века потому, что с тех пор к данной дискуссии было мало что добавлено существенного нового. В XIX столетии европейские державы объявили, что их миссия — цивилизовать свои колонии (Fischer-Tiné and Mann 2004). Лорд Керзон, вице-король Индии, провозгласил эту идеологическую программу, выступая 16 ноября 1905 года в бомбейском «Yuculla Club» перед аудиторией, состоявшей преимущественно из представителей британской колониальной администрации:

Цель империи — бороться за справедливость, относиться с нетерпимостью к несовершенству, несправедливости и убожеству, не бросаясь из стороны в сторону, не обращая внимания на проклятия, похвалы, ненависть и оскорбления... но помня, что Всемогущий доверил вам управлять величайшей из Его колесниц... чтобы двигать ее вперед, чтобы почувствовать, что этим миллионам людей вы принесли хотя бы немного справедливости, счастья и достатка, чувство самоуважения и морального достоинства, ростки патриотизма, начала интеллектуального просвещения и побуждения долга. Этого достаточно. Это то, для чего англичане пришли в Индию (цит. по: Mann 2004, 25).

Подобные причины, без сомнения, были менее убедительны для народа Индии, чем это казалось лорду Керзону и представителям колониальной администрации, к которым он обращался, поскольку преемники Керзона вынуждены были покинуть Индию менее чем через полвека, в 1948 году.

Может быть потому, что англичане, как они рисовались Керзону, принесли не так много справедливости, счастья и достатка. Или потому что способствовали появлению интенсивного чувства самоуважения, морального достоинства и патриотизма — последнее благодаря тому, что поступали несправедливо со страной. Или возможно потому, что интеллектуальное просвещение, развитию которого способствовала британская колониальная администрация, позволило людям подобным Джавахарлалу Неру сделать другие выводы о благах британского управления. Или — и, может, это было главной причиной — народ Индии разделял сарказм Махатмы Ганди, выраженный в его знаменитом ответе одному журналисту. «Что вы думаете о цивилизации на Западе?» — спросил тот. «Я думаю, — ответил Ганди, — что она бы там не помешала».

Вторая половина XX столетия была временем массовой деколонизации во всех регионах мира. Непосредственной причиной и следствием этой деколонизации был значительный сдвиг в динамике власти, как она выражалась в межгосударственных отношениях; проистекало это из высокой степени активности национально-освободительных движений. Одна за другой, стремительной чередой, бывшие колонии становились независимыми государствами, членами ООН, защищенными доктриной о невмешательстве суверенных государств во внутренние дела друг друга — доктриной, поддерживаемой как развивающимся международным правом, так и хартией ООН.

В теории это должно было означать конец практики вмешательства одного государства в дела другого. Но в действительности это, конечно, было не так. Безусловно, распространение христианства более не могло быть легитимным основанием для имперского контроля, как и более нейтральный в религиозном смысле концепт цивилизационной миссии метрополий. Риторика теперь концентрировалась вокруг понятия, которое получило новый смысл и силу в эту постколониальную эру — понятия прав человека. В 1948 году ООН поставила в центр своей идеологической конструкции «Всеобщую декларацию прав человека», ратифицированную почти всеми членами ООН. Данная декларация не конституирует международного права, скорее она является набором идеалов, к которым государства — члены ООН объявили себя в принципе приверженными.

Надо ли говорить, что с тех пор эта декларация нарушалась множество раз, повсеместно и самым вопиющим образом. Поскольку большинство правительств основывали свою внешнюю политику на так называемом реалистическом подходе к межгосударственным отношениям, то практически никто не проводил внешней политики, которая сколько-нибудь была связана с заботой о правах человека, хотя обвинения в нарушении Декларации регулярно использовались как пропагандистское средство для обвинения одного правительства другим.

Поскольку практически никто в межгосударственных отношениях не связывал себя заботой о правах человека, это привело к возникновению множества так называемых неправительственных организаций (НПО), как способу заполнить пустоту. НПО, взявшие на себя бремя непосредственных действий

по защите прав человека во всем мире, были двух основных типов. С одной стороны, это были организации вроде «Международной амнистии», специализацией которых было обнародование данных о том, что они считали незаконным и несправедливым лишением свободы конкретных людей. Они стремились мобилизовать как сами, так и с помощью правительств давление международного общественного мнения, чтобы повлиять на политику обвиняемых ими других правительств. С другой стороны, это были организации типа «Врачей без границ», которые стремились проводить непосредственные гуманитарные акции в зонах политических конфликтов, не делая вид, что они занимают нейтральную позицию — что долго было принципиальным стратегическим прикрытием Международного Красного креста.

Подобная неправительственная активность имела определенный успех и последовательно расширялась в своих масштабах, особенно в начале 70-х. Кроме того, такая озабоченность правами человека получила импульс со стороны некоторых новых типов деятельности, осуществлявшихся на межгосударственном уровне. В 1975 году представители США, СССР, Канады и большинства стран Европы встретились на Совещании по безопасности и сотрудничеству в Европе и заключили Хельсинкские соглашения, обязывающие все подписавшие их страны соблюдать Всеобщую декларацию прав человека. Но поскольку не существовало никаких механизмов, обеспечивающих соблюдение данных соглашений, была создана западная неправительственная структура — группа «На страже принципов Хельсинки» — взявшая на себя задачу давления на правительства стран восточного блока в целях соблюдения ими этих прав.

Когда президентом США стал Джимми Картер, он провозгласил, что забота о соблюдении прав человека станет краеугольным камнем его политики, и распространил эту политику не только на страны советского блока (где у США с геополитической точки зрения не было особых интересов), но и на авторитарные и репрессивные режимы в Центральной Америке (где у США как раз были значительные интересы). Однако надо сказать, что политика Картера не получила продолжения. Какие бы результаты она ни принесла в Центральной Америке, во время следующего президента, Рональда Рейгана, она была по сути свернута.

В тот период имели место три важных межправительственных столкновения в Африке и Азии, в ходе которых правительство одной стороны предпринимало действия в отношении другого правительства, обвиняя его в попрании гуманитарных ценностей. Первое из них — это угон группой палестинцев самолета «Эйр Франс», где летело много израильтян, в Уганду, с согласия правительства этой страны. Угонщики требовали освобождения некоторых палестинцев из израильских тюрем в обмен на освобождение израильских заложников. 14 июля 1976 года израильский спецназ высадился в аэропорту Энтеббе, убил несколько угандийских солдат и освободил израильтян. Потом, 25 декабря 1978 года, вьетнамские войска пересекли границу Камбоджи, свергли режим красных кхмеров и привели к власти новое правительство. Наконец, в октябре 1978-го Иди Амин, глава Уганды, напал

на Танзанию, ее войска пришли в ответное наступление и в конечном счете захватили столицу Уганды, свергнув Иди Амина и посадив на его место другого президента.

Общим во всех этих случаях является то, что оправдание своим действиям агрессор видел в защите прав человека — противодействие захвату заложников в первом случае, свержение жестоких и диктаторских режимов в остальных двух случаях. Конечно, в каждом из этих случаев можно обсуждать обоснованность и истинность обвинений, а также то, существовала ли законная и мирная альтернатива таким действиям. Неоднозначны также и последствия каждого из трех вмешательств. Но главное, что сторона, совершившая вмешательство, была уверена и строила свою аргументацию на том, что ее действия максимизируют справедливость и, следовательно, имеют оправдание в естественном законе, пусть даже им не хватает легитимности с точки зрения международного права. Более того, те, кто совершал вмешательство, искали и получили значительную поддержку не только внутри своих стран, но и в самых разных частях мир-системы в том мнении, что только такие насильственные действия могли искоренить явное зло, которое по мнению интервентов, имело место.

Таким образом мы видим историческую ревизию теоретизирования насчет моральных и юридических кодов мир-системы. На протяжении длительного времени, примерно начиная с «долгого» XVI столетия и до первой половины XX, доминировала доктрина Сепульведы — обоснованность насильственных действий против варваров и моральный долг по распространению христианства, а возражения Лас Казаса разделялись относительным меньшинством. Затем, после великих антиколониальных революций середины XX века, и особенно в период 1945–1970-х гг., моральное право угнетенных народов отказаться от «отеческого присмотра» со стороны народов, считающих себя цивилизованными, получило невиданную прежде легитимность в мировой политической системе.

Возможно, высшей точкой коллективной институционализации этого нового принципа было принятие ООН в 1960 году «Декларации о предоставлении независимости колониальным странам и народам», касавшейся вопроса, который совершенно не затрагивался в исходной Хартии ООН, написанной менее чем за 15 лет до того. Могло показаться, что мировое сообщество наконец встало на точку зрения Лас Казаса. Но едва данная легитимизация позиции Лас Казаса стала официальной доктриной, сразу же новое акцентирование гуманитарных прав индивидов и групп превратилось в одну из главных тем мировой политики, и это стало подрывать право на отказ от «отеческого присмотра». Кампания по защите прав человека по сути восстановила в правах главное в позиции Сепульведы — долг распространения цивилизации в целях искоренения варварства.

А затем мир увидел коллапс Советского Союза и низвержение коммунистических правительств в странах Центральной и Восточной Европы. Эти события еще можно было рассматривать как согласующиеся с духом декларации ООН о праве на самоопределение. Однако последовавший затем рас-

пад Югославии на отдельные республики привел к серии войн и квазивойн, в которых борьба за независимость оказалась связана с практикой «этнических чисток». Республики, составлявшие прежде Социалистическую Федеративную Республику Югославию, всегда были более-менее однородны по этническому составу, но в каждой из них жили относительно крупные этнические меньшинства. Поэтому когда они стали независимыми государствами (а этот процесс занял целый ряд лет), в каждом из таких государств существовало значительное внутреннее политическое давление, призванное снизить численность или полностью выдвинуть этнические меньшинства из новых независимых государств. Это привело к конфликтам и войнам в четырех республиках бывшей Югославии: Хорватии, Боснии, Сербии и Македонии. В каждом случае предыстория события была различной, как неодинаковыми были и следствия. Но в каждом случае центральной проблемой стали этнические чистки.

Продолжающийся оставаться высоким уровень насилия, грабежи и массовые убийства гражданских лиц привели к тому, что стали раздаваться призывы к западным странам вмешаться в целях умиротворения региона и обеспечения хотя бы внешней политической справедливости, по крайней мере так это формулировалось. Наиболее широко и интенсивно такие интервенции осуществлялись в Боснии (где живут три национальные группы, примерно равные по величине) и Косово (населенный преимущественно албанцами регион Сербии). Когда западные правительства проявляли колебания, интеллектуалы и НПО этих стран начинали настаивать на вмешательстве, и правительства в конце концов уступали этому давлению.

По разным причинам это давление со стороны НПО было наиболее сильным во Франции, где группа интеллектуалов основала журнал «Le Droit d'Ingérence» [«Право на вмешательство»]. Хотя эти интеллектуалы не упоминали Сепульведу, они использовали светский вариант аргументации, основанной на тех же доводах. Они тоже настаивали на том, что «естественный закон» (хотя этот термин мог напрямую и не использоваться) требует своего рода универсального образа действий. Они также настаивали и на том, что если такой образ действий не осуществляется или, хуже того, когда противоположная практика господствует в том или ином регионе, защитники естественного закона не только имеют моральное (и, естественно, политическое) *право* на вмешательство, но и моральную и политическую *обязанность* вмешаться.

Одновременно с этими событиями шло несколько гражданских войн в Африке — в Либерии, Сьерра-Леоне, Судане и прежде всего в Руанде, где хуту осуществляли геноцид в отношении тутси, и никакого более-менее решительного вмешательства иностранных войск там не происходило. События в Руанде, Косово и других зонах широкомасштабных человеческих трагедий стали предметом многих ретроспективных дискуссий о том, что могло и не могло быть там сделано или что должно было быть сделано, чтобы сохранить жизни людей и обеспечить права человека. Наконец, никому не нужно напоминать, в какой степени вторжение США в Ирак в 2003 году

оправдывалось необходимостью избавить мир от опасного и жестокого диктатора Саддама Хусейна.

2 марта 2004 года Бернар Кушнер выступил с лекцией на посвященном памяти Генри Моргантау 23-м ежегодном заседании Совета Карнеги по этике и международным отношениям. Кушнер сегодня, пожалуй, самый известный в мире защитник права на вмешательства ради соблюдения прав человека. Он является основателем «Врачей без границ», он ввел в оборот понятие «Le droit d'ingérence», одно время был министром французского правительства, где отвечал за соблюдение прав человека, потом был специальным представителем генсека ООН в Косово, наконец, по его собственным словам, он тот, «кто приобрел репутацию единственного сторонника мистера Буша во Франции». Небезынтересно поэтому послушать, каким, по зрелому размышлению, видит Кушнер место гуманитарной интервенции в международном праве:

Существует аспект гуманитарной интервенции, который, как показывает опыт, не так прост, я имею в виду противоречие между суверенитетом государства и правом на вмешательство. Международное сообщество работает над созданием новой системы защиты прав человека посредством Совета безопасности ООН; и все же глобализация не означает конца государственного суверенитета, который остается бастионом стабильности в мире. Иными словами, всемирное правительство и система ООН невозможны без суверенитета государств.

Международное сообщество в рамках Европейского Союза должно стремиться к разрешению этого внутреннего противоречия: как возможно соблюдение государственного суверенитета и одновременно поиск пути к совместным решениям по общим для нас вопросам и проблемам? Одним из решений данной дилеммы является указание на то, что суверенитет государства может уважаться только тогда, когда он исходит от граждан этого государства. Если же государство является диктаторским, то оно ни в коей мере не заслуживает уважения со стороны международного сообщества (2004, 4).

Таким образом, Кушнер предлагает нам созданный в XXI веке эквивалент процесса обращения в христианство. Для Сепульведы в конечном счете самым важным было то, являются ли страна и народ христианскими, для Кушнера же — являются ли они демократическими (это означает не жить в «диктаторском» государстве). Сепульведа не рассматривает и поэтому совершенно игнорирует те случаи, когда христианские страна и народ тем не менее совершают варварские действия, нарушающие естественный закон, подобно практике инквизиции в Испании. А в конструкцию Кушнера не укладываются те случаи (поэтому он их совершенно игнорирует) когда народы и режимы, пользующиеся широкой поддержкой, тем не менее могут совершать варварские действия против меньшинства, как это происходило в Руанде. На самом деле Кушнер, конечно, за внешнее вмешательство в Руанде, но не потому, что там правит диктатура, а потому, что там творятся вар-

варские действия. Разговоры о диктатуре как главном критерии были лишь фиговым листком для беспокойства о варварских действиях. Этот критерий применяется в некоторых случаях (скажем, в Ираке), но совершенно игнорируется во всех тех случаях, когда Кушнер и иже с ним полагают, что интервенция является моральным императивом.

Предположим, что столкнувшись с «внутренним противоречием», о котором говорил Кушнер, — противоречием между суверенитетом государства и общим решением в связи с правами человека — мы приложим к ситуации в Косово или Ираке принципы Лас Казаса, его четыре ответа Сепульведе. Первый вопрос, который рассматривает Лас Казас, это предполагаемое варварство тех, против которых совершается интервенция. Первой проблемой является здесь то, говорит он, что во всех этих спорах никогда нет полной ясности, кто является варваром. В Косово это были сербы, правительство Югославии или отдельная группа людей, возглавляемая Слободаном Милошевичем? В Ираке это были сунниты, партия БААС или отдельная группа людей, возглавляемая Саддамом Хусейном? Интервенты блуждали как в потемках между этими целями, редко объясняя что-то, с трудом делая различия и все время настаивая на крайней необходимости вмешательства. В конечном счете они объявляли, что могут как-то установить долю вины каждого впоследствии. Но, конечно, это «впоследствии» никогда не наступало — поскольку неопределенный противник позволяет сформировать размытую коалицию интервентов, у каждого из которых свое определение варварства и, следовательно, свои политические цели в интервенции.

Лас Казас настаивал на том, чтобы разобраться в этих вопросах заранее. Он указывает, что подлинное варварство это редкое явление, обычно для него в каждой социальной группе существуют сдерживающие механизмы. Если это так, то всегда нужно выяснить, столкнувшись с действиями других, определяемыми нами как действия варварские, не только то, почему этот внутренний механизм ограничения перестал работать, но и то, до какой на самом деле степени он перестал действовать? Конечно, такое выяснение приводит к задержкам в действии и это главный аргумент, выдвигаемый против такого выяснения. «Для этого нет времени, — говорят интервенты, — с каждой минутой ситуация ухудшается». Но промедление в данном случае может спасти от страшных ошибок.

Тип анализа, основанный на принципах Лас Казаса, кроме того требует от нас заняться сравнениями. Совершали ли страны и люди, осуществлявшие интервенцию, варварские действия? И если совершали, то насколько они менее серьезны, чем действия атакуемых стран и людей, чтобы оправдать чувство морального превосходства, на которое опираются интервенты? Безусловно, поскольку зло присутствует везде, такое сравнение может парализовать действия, что является главным возражением против него и что в действительности может быть и верно. И все же попытка провести такое сравнение тоже может вовремя сдержать высокомерие интервентов.

Второй принцип Сепульведы требует наказывать тех, кто совершает преступления против естественного закона, или как мы могли бы сказать сего-

дня, преступления против человечности. Некоторые действия могут оскорбить чувство приличия благородных людей, принадлежащих к неопределенной, почти фиктивной фигуре, называемой «международное сообщество»⁴. Если такие действия свершаются, разве мы не должны наказывать подобные преступления? На это Лас Казас выдвигает три возражения: кто определяет их как преступления и где находились судьи, когда преступления совершались? кто имеет юридическое право наказывать? являемся ли именно мы теми, кто должен наказывать, если наказание заслужено?

Вопрос определения преступления и того, кто может давать такие определения, является здесь центральным, сегодня, как и в прошлом. Во время балканского конфликта 90-х вне всяких сомнений совершались преступления, которые являются таковыми с большинства точек зрения, включая и те понятия о преступлении, которыми оперировали политические лидеры региона. Мы знаем об этом, поскольку конфликтующие политические лидеры всех сторон обвиняли друг друга в преступлениях, причем в одних и тех же — этнические чистки, изнасилования, массовые убийства. Проблема, с которой сталкиваются пришельцы извне, состоит в том, чтобы определить — чьи преступления наказывать, или, вернее, как определить относительную ответственность всех участников конфликта?

У пришельцев извне есть фактически два варианта действий. Первый — это сперва дипломатическими, а потом военными методами остановить насилие, что во многих случаях означает принять сторону одной из фракций в конкретной ситуации. В лучшем случае это влечет за собой понимание, что каждая из сторон в той или иной степени виновата в преступлениях. Второй — это когда пришелец извне организует специальный международный трибунал, задачей которого является наказание конкретных людей и определение этих людей в каждой из сторон конфликта.

Впоследствии на наиболее показательном уголовном процессе, последовавшем за событиями в Югославии, процессе Милошевича, суть его стратегии защиты заключалась не только в отрицании своей вины, но в том, что Международный трибунал не привлек к суду людей, из числа осуществлявших вмешательство, которых Милошевич тоже обвинял в совершении преступлений. Милошевич утверждал, что суд был трибуналом победителей, осуждавшим лидеров более слабых в военном отношении стран, а не судом справедливости. Таким образом, перед нами два вопроса: были ли инкриминируемые преступления на самом деле преступлениями или они были просто общепринятыми правилами поведения? И если они были на самом деле преступлениями, то были ли привлечены к суду все преступники или только те из них, кто принадлежал к стране, ставшей объектом интервенции, а преступники среди интервентов привлечены к ответственности не были?

4. Ср. с остроумным и язвительным замечанием насчет международного сообщества: «Мне кажется, что международное сообщество это что-то вроде греческого хора в современной политике. Никто его не видит, но он поет за сценой, и все свои реплики актеры обращают к нему». Trouillot (2004, 230).

Вопрос о юрисдикции был, конечно, центральным в этих спорах. С одной стороны, те, кто настаивали на праве и обязанности вмешаться, утверждали, что создание международного трибунала было прогрессом международного права. Но с юридической точки зрения вопрос заключался не только в правомерности процедур создания такого суда, но и в собственно проблеме географического ареала его потенциальной юрисдикции.

И наконец, стояла проблема того, существуют ли альтернативные трактовки этих преступлений и кто будет вырабатывать эти трактовки. На самом деле в начале 90-х США настаивали, что заниматься этим должны европейцы — то есть Западная Европа — поскольку балканские страны географически принадлежат Европе и, более того, являются потенциальными членами Европейского Союза. Но по разным причинам политического и военного плана европейцы колебались, стоит ли им взваливать на себя это бремя без активной поддержки со стороны США. В конце концов данную задачу на себя взяла Организация Североатлантического договора (НАТО). Но это оказалась НАТО, а не ООН прежде всего потому, что западные страны опасались (возможно справедливо), что Россия наложит вето на любые резолюции Совета безопасности, в которых Сербия будет указана как главная виновница конфликта, а другие его участники будут освобождены от ответственности.

Тот же самый вопрос встал с еще большей ясностью, когда речь зашла об интервенции в Ирак США вместе с так называемой добровольной коалицией. США попытались получить разрешение Совета безопасности на военные действия. Но когда стало ясно, что они могут рассчитывать только на 4 голоса из 15 в поддержку своего проекта резолюции, США отозвали свой проект и решили действовать самостоятельно, без одобрения ООН. Вопросы Лас Казаса в этом случае становятся еще более уместными: по какому праву США распространили свою юрисдикцию на этот регион, тем более что значительное число стран мира открыто возражали против таких действий? Ответ правительства США был двояким. С одной стороны, оно заявило о самозащите на том основании, что правительство Ирака представляет непосредственную угрозу США и миру, поскольку, как предполагается, обладает запасом оружия массового поражения и, далее, готово предоставить его «террористам», не подчиняющимся какому-либо правительству. Этот аргумент показал свою несостоятельность после того, как обнаружилось, что правительство Ирака не располагало таким оружием, а также в связи со всеобщим несогласием с тем утверждением, что обладай даже Саддам Хусейн таким оружием, у него были намерения передать его «террористам», не подчиняющимся какому-либо правительству.

Ввиду несостоятельности этих аргументов, правительство США стало снова утверждать, что Саддам Хусейн был злодеем, повинным в преступлениях против человечности и, следовательно, отстранение его от власти было моральным благом. Но здесь снова обретает силу вопрос не только об истинности таких утверждений, но еще в большей степени проблема юрисдикции, а также вопрос о том, были ли моральные преступления

Саддама Хусейна истинным мотивом внешней интервенции, учитывая, что в прошлом США и другие страны поддерживали Хусейна именно в то время, когда он совершал те действия, на основании которых его осудили.

Опять-таки в этом случае, как и в большинстве других, самой весомой причиной для интервенции была защита невинных — невинных боснийских мусульман, которые подвергались насилию и истреблению, невинных косоваров, изгнанных со своих земель, невинных курдов и шиитов, угнетаемых и уничтожаемых Хусейном. Но вспомним третий ответ Лас Казаса Сепульведе. Он настаивает на принципе «наименьшего ущерба». Даже если все обвинения абсолютно справедливы, не принесет ли наказание больше вреда, чем предотвратит? Принцип наименьшего ущерба — это распространение Лас Казасом на область коллективных социальных отношений древнего принципа «Не навреди!» из клятвы Гиппократа.

В случае конфликта на Балканах кто-то, возможно, станет утверждать, что там и был применен принцип наименьшего вреда. Уровень насилия значительно снизился. С другой стороны, последствия этнических чисток не могут быть «отменены» или «пересмотрены», скорее их результаты были так или иначе институционализированы. Не была осуществлена (или была осуществлена в минимальной степени) реституция собственности и право на свободный выбор места жительства. А сербы в Косово определенно могут сказать, что их положение ухудшилось. Можно задаться вопросом, не пришло бы положение вещей к нынешнему своему состоянию даже и без внешнего вмешательства. Но нет веских фактов в пользу того утверждения, что ситуация стала значительно хуже.

Но веские факты в пользу такого мнения есть в случае интервенции в Ирак. Да, власть не принадлежит больше Хусейну и партии БААС и они не могут творить насилие, какое совершали раньше. И все же страна страдает от множества негативных явлений, с которыми не сталкивалась до внешней интервенции. Экономическое положение граждан страны ухудшилось. Уровень повседневного насилия вырос в огромной степени. Страна превратилась в рай именно для тех исламских боевиков, против которых интервенция по идее была направлена и которые на самом деле до интервенции не могли свободно действовать в ней. Положение иракских женщин стало в значительной мере хуже. По крайней мере сто тысяч иракцев было убито и гораздо большее количество тяжело ранено в период с начала интервенции. В данном случае вспомнить о принципе наименьшего ущерба более чем уместно.

Последним аргументом Сепульведы было право и обязанность обращать в христианство и препятствия, которые чинили этому американские индейцы. Сегодня, в XXI веке, эквивалентом этому выступает право и обязанность распространять демократию. Это была одна из главных претензий правительств США и Великобритании, которую специально подчеркивали американские интеллектуалы-неоконсерваторы и премьер-министр Тони Блэр. Лас Казас возражал на это, что бессмысленно обращать в христианство силой, что обращение должно быть следствием добровольного решения со стороны того, кто обращается, что сила здесь противопоказана.

Те же аргументы приводились в ходе критики интервенций на Балканы и в Ирак, в той мере, в какой эти вмешательства оправдывались тем, что они способствовали распространению демократии. Проблемой здесь является как оценить то, до какой степени должны быть внедрены демократические ценности. С точки зрения интервентов кажется, что это означает стремление проводить выборы, в которых могут участвовать разные политические партии и группы при условии минимального уровня цивилизованного поведения и возможности публичной политики. Это было весьма ограниченное определение демократии. Но даже этот минимальный уровень вряд ли был достигнут, учитывая отсутствие всякой устойчивой власти в данном регионе.

Если же подразумевать под демократией нечто большее — подлинный контроль со стороны большинства над действиями власти, реальная и устойчивая возможность культурного и политического самовыражения для всех меньшинств, положительное отношение в обществе к открытым, постоянным и легитимным политическим дебатам — то представляется вполне очевидным, что эти условия должны вызревать внутри тех или иных стран и регионов, что внешняя интервенция им решительно противопоказана, поскольку после нее эти понятия начинают ассоциироваться с контролем извне и негативными последствиями интервенции.

Вопрос «кто имеет право вмешиваться» касается самой сути политических и моральных структур современной мир-системы. Вмешательство на самом деле является правом, которое присваивает себе сильный. Но это такое право, которое трудно легитимизировать, поэтому оно всегда оспаривается с политической и моральной точек зрения. В ответ на это интервенты всегда опираются на моральное оправдание — естественный закон и христианство в шестнадцатом веке, цивилизационная миссия в девятнадцатом, права человека и демократия в конце двадцатого и в двадцать первом.

Возражения против интервенции всегда исходят из двух источников: принадлежащих к сильной стороне скептиков, оспаривающих моральные основания интервенции (они опираются на аргументы Лас Казаса) и политическое сопротивление среди тех, кто является объектом интервенции. Моральные доводы интервентов всегда запятнаны материальными выгодами, которые они получают от интервенции. С другой стороны, моральные скептики, как кажется, склонны оправдывать действия, которые, даже согласно их моральным ценностям, являются мерзкими. Позиция политических лидеров тех народов, против которых осуществляется интервенция, может быть поставлена под вопрос, как отражающая узкие интересы этих лидеров, а не их народов.

Но вся эта неопределенность является следствием того, что ценности интервентов рассматриваются как универсальные. Если же уяснить себе, что эти ценности суть социальный продукт доминирующей страты в конкретной мир-системе, то появляется возможность рассмотреть вопрос более фундаментально. То, что мы используем как критерий, является не глобальным универсализмом, а европейским универсализмом, набором доктрин и этических взглядов, возникших в Европе и претендующих на то, чтобы быть — или выгля-

деть—как глобальные универсальные ценности, тем, что многие их сторонники называют естественным законом. Он одновременно оправдывает и защиту прав тех, кого называют невинными, и защиту материальных выгод, извлекаемых сильной стороной. Это морально двусмысленная доктрина. Она осуждает преступления одних и проходит мимо преступлений других, несмотря на то, что использует в качестве критерия закон, провозглашаемый естественным.

Это не означает, что не могут существовать универсальные ценности. Скорее это означает, что мы далеки даже от представления о том, каковы они. Нельзя сказать, что глобальные универсальные ценности «даны» нам, они создаются нами. Стремление человечества выработать такие ценности есть величайшее моральное деяние человечества. Но у нас будет надежда достичь этого, только когда мы окажемся способны выйти за рамки идеологии сильных к подлинно всеобщему (и, следовательно, в большей степени глобальному) пониманию того, *что* является благом. Однако такая глобальная точка зрения требует более твердых оснований, требует создания структур, в гораздо большей степени опирающихся на принцип эгалитаризма, чем любые, созданные нами прежде.

Однажды мы можем выработать такие общие основания — и может быть даже этот день недалек. Этот зависит от того, каков будет мир, возникающий в ходе происходящего сейчас перехода от существующей мир-системы к новой мир-системе, которая может быть лучше прежней, а может быть и хуже. Но пока мы еще не совершили этот переход и не вошли в новый, более эгалитарный мир, скепсис в отношении нашего импульсивного морального высокомерия, который проповедовал Лас Казас, возможно будет более полезен, чем эгоистическая моральная самоуверенность «сепульвед» наших дней. Создание международного законодательства, препятствующего преступлениям против человечности, имеет мало смысла, если эти законы будут применяться только против тех, кого завоевывают, и игнорироваться сильными.

«Совет по Индии», собиравшийся в Валладалиде, не вынес своего вердикта. Значит, Сепульведа победил. Вердикт того совета до сих пор неизвестен, и поэтому Сепульведа в кратковременной перспективе по-прежнему побеждает. Лас Казасов сегодняшних дней обвиняют в наивности, в пособничестве злу, в бесплодности их взглядов. И тем не менее нам есть чему у них поучиться — скромности относительно своей праведности, деятельной поддержке угнетенных и преследуемых, непрерывному поиску глобального универсализма, который был бы подлинно коллективным и поэтому подлинно глобальным.

2. Как не быть ориенталистом? Эссенциалистский партикуляризм

К XVIII столетию вопросы, о которых спорили Лас Казас и Сепульведа, перестали быть предметом острых разногласий. В европейском мире стало общепринятым мнение о легитимности колониальных порядков, установленных в Америке и других частях света. В той мере, в какой дебаты о коло-

ниях вообще возникали, они касались преимущественно прав европейских поселенцев в тех регионах на автономию, а не того, как европейцы должны относиться к коренным народам. Тем не менее европейцы вследствие своих военных экспедиций, путешествий, торговых операций все чаще и чаще входили в соприкосновение с народами — в частности в Азии — расположенными в регионах, в XIX веке ставшие называться регионами «высокой цивилизации», к которым принадлежали, среди прочих, Китай, Индия, Иран и Оттоманская империя.

Это были регионы, где в свое время были созданы большие бюрократические структуры того типа, который мы обычно называем империями. Каждая из этих мир-империй обладала своим *lingua franca*, который имел собственные письменную форму и литературу. В каждой из них доминировала одна главная религия, распространявшая свое влияние повсеместно, каждая обладала значительными богатствами. Поскольку в XVIII веке европейские державы по большей части еще были неспособны навязать свое господство этим регионам военными средствами, они не могли определиться и в своем интеллектуальном отношении к ним. Первоначальное отношение к этим зонам часто было связано с удивлением и некоторым уважением, как будто у этих цивилизаций было чему поучиться. Эти регионы входили в европейское сознание как относительно равные, как потенциальные партнеры и одновременно потенциальные враги (с военной и метафизической точек зрения). Именно в таком контексте в 1721 году барон Монтескье выпустил свою книгу «Персидские письма».

«Персидские письма» — это текст в форме писем, которые написаны не от лица европейца, путешествующего по Персии, а от лица перса, путешествующего по Европе, оказывающегося, в частности, в Париже. В 30-м письме Рика пишет домой, что парижане поражаются его экзотическому одеянию. Устав от этого, он переодевается в европейский костюм, чтобы не выделяться из общей массы. «Освободившись от иностранных прикрас, я был оценен самым правильным образом». Но иногда, пишет он, его узнают и сообщают окружающим, что он персиянин. На это незамедлительно следует: «Ах! ах! Этот господин — персиянин? Вот необычайная редкость! Неужели можно быть персиянином?» (Монтескье [1721] 1993, 85).

Это знаменитый вопрос, вопрос, ставший с тех пор постоянной головной болью европейских интеллектуалов. Самое удивительное в книге Монтескье — то, что он не дает никакого ответа на этот вопрос. Под маской рассказа о нравах персиян Монтескье прежде всего интересуется изучением нравов европейцев. Он выражает свои взгляды с помощью вымышленной фигуры перса, чтобы осуществить социальную критику собственного мира. Он был достаточно осторожен, чтобы опубликовать свою книгу анонимно, к тому же в Голландии, бывшей тогда центром относительной интеллектуальной свободы.

Несмотря на невежество европейцев относительно мира так называемых высоких цивилизаций Востока, экспансия капиталистической мир-экономики была неудержима. Европоцентричная мир-система распространялась

из своего евро-американского ареала, стремясь охватить весь мир, чтобы подчинить его своему разделению труда. Господство, в противоположность просто контактам, лишает всякого смысла культурное равноправие. Тем, кто господствуют, необходима убежденность, что их господство оправдано с моральной и исторической точек зрения, что именно они должны извлекать экономические выгоды, предоставляемые системой господства. Любопытство и смутное ощущение возможности научиться чему-то посредством контактов европейцев с так называемыми высокими цивилизациями поэтому уступили место необходимости объяснить почему эти регионы должны быть политически и экономически подчинены Европе, несмотря на то, что они рассматривались как «высокие» цивилизации.

Суть объяснения, которое было выработано, оказалась на удивление проста. Только европейская «цивилизация», восходящая к античному греко-романскому миру (и отчасти также к миру ветхозаветному) способна создать «современность» («modernity») — этим всеохватным понятием обозначался набор всевозможных обычаев, норм и практик, развившихся в капиталистической мир-экономике. А поскольку современность, как утверждалось, по определению является воплощением подлинно универсальных ценностей, универсализма, она есть не просто моральное благо, но и историческая необходимость. В неевропейских высоких цивилизациях всегда есть и всегда было нечто несовместимое с движением человечества к современности и подлинному универсализму. В отличие от европейской цивилизации, которая провозглашалась по природе своей прогрессивной, другие высокие цивилизации будто бы всегда являются отчасти «застывшими», следовательно, неспособными трансформировать себя в направлении той или иной версии современности без вмешательства внешней силы (то есть европейцев).

Таков был тезис, выдвинутый теми европейскими учеными (прежде всего в XIX столетии), которые исследовали эти высокие цивилизации. Эти ученые назывались «ориенталистами», поскольку они были с Запада, сосредоточия современности. Их было мало, и это были мужественные люди. Не всякий мог стать ориенталистом. Поскольку эти ученые исследовали высокие цивилизации, обладавшие литературой и исповедовавшие различные религии (так называемые мировые религии, но не относившиеся к христианству), эти ученые должны были знать языки, трудные для европейцев, и штудировать запутанные и культурно далекие тексты, если эти ученые хотели понять, *что* люди, принадлежащие к этим странным цивилизациям, думали о себе и о мире. Мы могли бы сказать, что эти люди должны были быть герменевтически чуткими. В девятнадцатом и первой половине двадцатого века этих ученых было не так много и практически все они были европейцами или североамериканцами.

Только после 1945 года система аргументации и установки этой группы ученых стали предметом внимательной критики. Совершенно понятно, почему это произошло именно тогда. После 1945 года геополитика мир-системы значительно изменилась. Война с нацизмом привела к тому, что лишился всякой привлекательности эссенционалистский расизм, из которого нацисты

извлекли столь ужасные следствия. Но еще более важно, что тогда в самом разгаре находилось политическое восстание неевропейского мира, о котором писали ориенталисты, против западного контроля. Повсеместно в Азии и Африке произошли антиколониальные революции, в Латинской Америке происходили внутренние политические и культурные изменения.

В 1963 году Ануар Абдель-Малек опубликовал статью, в которой описал влияние этих политических изменений на сферу науки. Она называлась «Кризис ориентализма». Там были проанализированы две исторически обусловленных исходных установки ориенталистов. На уровне проблематики, писал он, ориенталисты задают абстрактную сущность, Восток, как объект своего исследования. На уровне тематики, они опираются на эссенциалистскую концепцию этого объекта. Критика Абдель-Малеком данных посылок в то время была воспринята как интеллектуально (и политически) радикальная, хотя нам сейчас его утверждения могут показаться почти что общими местами:

Таким образом мы видим типологию, основанную на реальной специфике, но рассматриваемую вне истории, и, следовательно, задуманную как нечто непостижимое и сущностное. Она превращает свой объект исследования в нечто иное, по отношению к чему исследующий субъект является трансцендентным; тогда мы получаем *homo Cinicus*, *homo Africanus*, *homo Arabicus* (и даже *homo Aegypticus* — почему бы и нет?), в то время как человек — «обычный» человек — это европеец того исторического периода, который восходит к греческой античности. Здесь совершенно отчетливо видно, как между восемнадцатым и девятнадцатым веками гегемонизм богатого меньшинства, вскрытый Марксом и Энгельсом, и антропоцентризм, разоблаченный Фрейдом, идут рука об руку с европоцентризмом в гуманитаристике и социальных науках, прежде всего тех, которые имеют прямое отношение к неевропейским народам ([1972] 1981, 77–78).

Однако известность Абдель-Малека не вышла в панъевропейском мире за пределы небольшой группы специалистов. И только опубликованная пятнадцать лет спустя книга Эдварда Саида «Ориентализм» ([1978] 2006) стала тем трудом, который вызвал оживленную дискуссию об ориентализме как определенном типе знания и интерпретации действительности не-западных зон современного мира.

Книга Саида представляет собой исследование академического поля ориенталистики, прежде всего той ее части, которая имеет дело с арабо-исламским миром. Но еще важнее — исследование того, что Саид называет «более широким пониманием» ориентализма. «Ориентализм — это стиль мышления, основанный на онтологическом и эпистемологическом различении „Востока“ и (почти всегда) «Запада»» ([1978] 2006, 9).

Но он считает ориентализм более чем интеллектуальным стилем. Его, указывает Саид, кроме того «можно считать корпоративным институтом, направленным на общение с Востоком... исключительно систематичная

дисциплина, при помощи которой европейская культура могла управлять Востоком — даже производить его политически, социологически, идеологически, военным и научным образом и даже имажинативно в период после эпохи Просвещения» (10).

Затем он продолжает: «Просто сказать, что ориентализм был рационализацией колониального права — значит игнорировать ту степень, до которой колониальное правило заранее находило себе оправдание со стороны ориентализма, нежели на основе факта» (62). Ибо «ориентализм — это фундаментально политическая доктрина, навязываемая Востоку, потому что Восток слабее Запада» (315).

Более того, с его точки зрения, ориентализм как способ мысли самозакрывается и закрыт для интеллектуальных изменений:

Ориенталист исследует Восток как бы сверху, имея перед собой цель овладеть всей раскрывающейся перед ним панорамой — культурой, религией, сознанием, историей, обществом. Чтобы сделать такое, он должен рассматривать каждую деталь сквозь призму ряда редукционистских категорий (семиты, мусульманский ум, Восток и т. д.). А поскольку подобные категории носят преимущественно схематический и результативный характер, и поскольку все более или менее согласны, что ни один восточный человек не в состоянии познать себя самого так, как это может сделать ориенталист, всякое видение Востока в конце концов вынуждено ради собственной силы и связности опираться на определенного человека, институт или соответствующий им дискурс. Всякое всеобъемлющее видение носит фундаментально консервативный характер, и мы уже отмечали, как в истории идей по поводу Ближнего Востока на Западе эти идеи подкрепляли сами себя, невзирая на любые опровергающие свидетельства. (В самом деле, берусь доказать, что эти идеи сами создают подкрепляющие их достоверность свидетельства.) (369).

В послесловии к своей книге, написанном через пятнадцать лет после ее первой публикации, Саид утверждает, что раздражение и сопротивление, которые вызвала его книга и другие, содержащие сходные аргументы, объясняются тем, что такие книги «подрывают наивную веру в некую бесспорную позитивность и неизменную историчность культуры, самости, национальной самобытности» (514).

Каковы же выводы Саида? Он заканчивает книгу утверждением, что «ответом на ориентализм не может быть оксидентализм» (508). Рассуждая о своей книге и реакциях на нее, он настаивает на различии между постколониализмом (к которому себя относит) и постмодернизмом, критикуемым им за его утверждение об исчезновении больших нарративов. Для тех людей искусства и ученых, которые связаны с постколониализмом, все обстоит ровно наоборот, указывает Саид:

Метанарративы все же остаются, даже если их осуществление и реализация сейчас временно приостановлена или отсрочена. Это важное

различие, которое связано с актуальными экономическими и политическими императивами постколониализма и относительной обособленностью постмодернизма, сказывается на разности подходов и результатов, хотя все же между ними существует и некоторое пересечение (например, в методе «магического реализма») (540).

Монтескье сформулировал вопрос «Неужели можно быть персиянином?», но на самом деле его не интересовал ответ на этот вопрос. Вернее, тот вопрос, который его действительно интересовал, был вопросом об альтернативных способах «быть европейцем». И его интерес совершенно законен. Но он свидетельствует об определенной равнодушии к реальной проблеме того, как можно достичь правильного баланса между универсальным и частным. Конечно, Монтескье был европейцем, писавшем в европейском контексте и разделявшем европейское мировоззрение, и мало сомневался в реальности универсальных ценностей, хотя и не был уверен в том, как другие в Европе представляют себе набор универсальных ценностей.

Саид же, напротив, является типичным гибридом, сформировавшимся на краях нескольких идентичностей. Он был высокообразованным гуманитарием, специалистом по английской литературе, продуктом западной университетской системы (и ее профессором). Но кроме того, по происхождению он был палестинец, хранивший эмоциональную и политическую приверженность своей родине, и его глубоко не удовлетворяли политические и интеллектуальные импликации того, что он называл «интеллектуальным стилем» ориенталистики. Он утверждал, что не существует способа быть персиянином, поскольку этот условный концепт, эссенциалистская партикулярия⁵, был изобретением высокомерного западного наблюдателя. Тем не менее он не считал нужным заменить ориентализм «оксидентализмом» и его крайне смущало применение разработанной им теории некоторыми его приверженцами.

Сам Саид пользовался взятым у Фуко понятием дискурса в его внутренней связи и отражении структур власти. Он показал нам, что эссенциалистский дискурс ориенталистики имеет мало общего с описываемой им реальностью, особенно с тем, как эта реальность понимается и проживается угнетенными, которые изучаются и каталогизируются сильными мира сего. Как следствие, он показал, что слова имеют свою силу, что понятия и концепции имеют свою силу, что наши познавательные структуры являются решающим фактором в создании институций, утверждающих социальное и политическое неравенство — решающим фактором, но вовсе *не единственным* решающим фактором. Он призывал не отказываться от больших

5. Валлерстайн здесь, вслед за Саидом, использует категории, восходящие к средневековой философии: универсалия и партикулярия. Первая обозначает общие понятия, то есть свойства («коричневый», «круглый» и т. п.) и виды («человек», «лошадь» и т. д.). Вторая — отдельные вещи, то есть эту конкретную коричневую дверь, эту конкретную круглую лампу и т. д. — *Прим. перев.*

нарративов, а, напротив, вернуться к ним, потому что сегодня они только «приостановлены или отсрочены».

Что касается больших нарративов, то говоря о них, мы сталкиваемся, по моему мнению, с двумя различными вопросами. Один связан с исследованием мира, вернее, мир-системы, в которой мы живем, и с призывом к власти имущим осознать наличие универсальных ценностей и придерживаться их. Второй — это необходимость понять, существуют ли вообще универсальные ценности и если существуют, то когда и при каких условиях мы можем понять, в чем они состоят. Ниже я рассмотрю два этих вопроса по порядку.

В некотором смысле все известные общественные системы можно признать основанными на универсальных ценностях. В самых замкнутых, самых солипсичных системах обычно подразумевается, что действия осуществляются единственно возможным способом, единственно угодным богам. «Ах! ах! Этот господин — персиянин? Вот необычайная редкость! Неужели можно быть персиянином?» То есть действия и объяснения этих действий в исторически данной общественной системе обусловлены уверенностью людей (их научили этому верить), что такие действия и их объяснения являются нормальным человеческим поведением. Эти действия и верования чаще всего рассматриваются как самоочевидные и не являются обычно предметом рассуждений или сомнений. Или же сомнения в этом и даже рассуждение об этом рассматриваются как еретические и богохульные. Те редкие индивиды, кто задаются вопросами и ищут объяснения исторически обусловленной социальной системе, в которой они живут, не просто храбрят, а безрассудные смельчаки, поскольку группа, к которой они принадлежат, почти наверняка обратит на них внимание и скорее всего подвергнет наказанию как не имеющих прощенья девиантов. Так что сперва мы приходим к тому парадоксальному выводу, что нет ничего более этноцентричного, партикулярного, чем призыв к универсализму.

Тем не менее самое странное в том, что касается современной мир-системы — это единственная ее безусловная истина — так это то, что подобные сомнения теоретически законны. Я говорю «теоретически», поскольку на практике как только сомнение достигает точки, где оно может представлять действительную угрозу системе, то подвергается репрессии со стороны власти имущих в современной мир-системе.

Мы видели это на примере дебатов Лас Казаса и Сепульведы. Лас Казас подверг сомнению то применение универсальных ценностей, к которому призывал Сепульведа и которое осуществляли на практике в Америке конкистадоры и энкомендерос. Конечно, Лас Казас не был настолько безрассуден, чтобы подвергнуть сомнению законность действий испанской короны как таковой. На самом деле он призывал короля согласиться с его, Лас Казаса, пониманием универсальных ценностей — таким пониманием, которое предоставляло больше самостоятельности коренным народам Америки. Но если продолжать линию рассуждений Лас Казаса дальше, то рано или поздно они, конечно, привели бы к необходимости поставить под вопрос

власть императора как таковую. Отсюда колебания императора. Отсюда нерешительность членов совета в Валлодалиде. Отсюда и то фактическое замалчивание, которому подверглись аргументы Лас Казаса.

И когда власть имущие европейские хозяева современной мир-системы встречают «персиян» первой их реакцией оказывается изумление — «Неужели можно быть персиянином?» — а затем самооправдание, взгляд на себя как на единственных носителей подлинно универсальных ценностей. Такова история ориенталистики как «интеллектуального стиля», который сначала Абдель-Малек, а потом Саид взяли на себя труд проанализировать и разоблачить.

Но что же изменилось в мир-системе в конце XX века, что позволило Саиду сделать это и встретить широкий отклик на свой анализ и критику? Абдель-Малек так объясняет это. Призывая к «критическому пересмотру» ориенталистики, он пишет:

Любая строгая наука, стремящаяся постигнуть свой объект, должна подвергнуть себя подобному пересмотру. И все же именно возрождение наций и народов Азии, Африки и Латинской Америки, произошедшее за последние два поколения — вот что вызвало этот запоздавший и все еще трудно идущий кризис сознания. Теоретическое требование стало неотложной практической необходимостью, результатом (решающего) влияния политического фактора — то есть победы различных национально-освободительных движений в мировом масштабе.

Сегодня именно ориенталистика испытывает наибольшее влияние этих процессов; после 1945 года из ее рук ускользнули не только «территории», но и «люди», еще вчера бывшие «объектом» исследования, а сегодня ставшие полноправными «субъектами» ([1972] 1981, 1982, 73).

Критический пересмотр, к которому призывали Абдель-Малек и другие исследователи в 1963 году, сперва повлиял на узкий академический круг самих профессиональных ориенталистов. В 1973 году, всего лишь 10 лет спустя, Международный конгресс ориенталистов счел нужным изменить свое название на Международный конгресс по общественным наукам в Азии и Северной Африке. Конечно, этому предшествовали острые споры, и спустя еще 10 лет члены конгресса попытались немного скорректировать название посредством еще одного изменения — на Международный конгресс по изучению Азии и Северной Африки. Но термин «ориенталистика» с тех пор больше не использовался.

Деятельность Саида вышла за пределы этой узкой области. Теперь он участвовал в дискуссии, охватившей широкие круги интеллектуалов. Саид привлек к себе внимание благодаря широко распространившемуся перевороту в умах, следствием и предпосылкой которого были захватившие весь мир революционные события 1968 года. Таким образом, он обращался не только к ориенталистам. Скорее его аудиторией были две гораздо более широкие группы. С одной стороны, он обращался к тем, кто непосредственно или хотя бы только частично был вовлечен в самые разные социальные движе-

ния, вызванные событиями 1968 года; к тем, кто в 70-е обратился к более пристальному исследованию проблем структуры знания. Саид показал им огромную интеллектуальную, этическую и политическую опасность приобретенных материальную силу бинарных категорий, столь глубоко укорененных в геокультуре современной мир-системы. Он продемонстрировал настоятельную необходимость провозгласить, что не существует неизменных, раз и навсегда данных «персиян» (как партикулярий), не понимающих ценностей и образа действий, провозглашенных универсальными.

Но у Саида была и другая группа, к которой он обращался: все честные и порядочные люди, связанные с институтами производства знания, а также те, кто включен в более широкие социальные институты, общие всем нам. Он показал им необходимость разоблачения ложных богов, того, что выглядит «универсальным», но на деле является не просто маскировкой структур власти и порождаемого ими неравенства, но и главным источником и хранителем существующей аморальной поляризации. Саид призывал к другому пониманию универсальных ценностей, пониманию, которое могли бы назвать своим эти честные люди. В этом смысле он стремился к тому же, к чему так долго стремился Лас Казас. И он умер, будучи окружен теми же недоразумениями и раздражением, которые окружали и Лас Казаса в его поисках. Чтобы понять суть этих поисков — поисков подлинной гармонии между универсальным и частным — мы должны понять, с кем враждовал Саид. Прежде всего он противостоял — противостоял открыто и страстно — сильным мира сего и их интеллектуальным слугам, которые не только оправдывали глубоко укорененное в мир-системе неравенство, казавшееся Саиду столь явно несправедливым, но которые и сами извлекали выгоду из этого неравенства.

Поэтому он не только участвовал в интеллектуальных дискуссиях, но был вовлечен и непосредственно в политическую борьбу. Саид был членом Палестинского национального совета и принимал активное участие в его работе. Он был во главе тех в Совете, кто призывал Организацию освобождения Палестины (ООП) пересмотреть ее традиционную апелляцию к границам бывшего британского мандата и признать право Израиля на существование в границах 1967 года наряду с независимым палестинским государством. Как известно, в конце концов ООП согласилась с этим, подписав палестино-израильские соглашения в Осло в 1993 году. Но когда два года спустя Ясир Арафат подписал вторые соглашения в Осло с израильтянами, утверждая, что он реализует новую позицию ООП, Саид почувствовал, что соглашения в Осло имеют мало общего со справедливостью. Он резко выступил против них, назвав «палестинским Версалем». Он не боялся высказывать свое независимое мнение, противопоставив себя большинству арабского мира. Например, он спорил с теми, кто отрицал факт Холокоста, критиковал режим Хусейна еще когда тот пользовался поддержкой Вашингтона, смело говорил о коррупции в разных странах арабского мира. Но прежде всего, как уже было сказано, он являлся бескомпромиссным защитником идеи создания палестинского государства.

Саид вел и еще один спор, может быть не такой шумный, но не менее важный для него. Это была дискуссия с постмодернистами, по его мнению откатавшимися от задачи рационального анализа и, следовательно, от политической активности. Для Саида все эти три проблемы были тесно связаны: его критика ориентализма, призыв к этически последовательной и твердой политической позиции в палестинском вопросе и нежелание отказываться от больших нарративов, каковой отказ он считал бесплодной и легковесной интеллектуальной игрой.

Следовательно, мы должны поместить книгу Саида в контекст ее времени: это, во-первых, всемирный размах национально-освободительных движений после 1945 года, и, во-вторых, мировая революция 1968 года, бывшая выражением требования забытых народов мира своего законного места и в структурах мир-системы, и в научном анализе структур знания.

Итог описанных нами дебатов, ведущихся последние 50 лет, таков: вследствие изменения баланса сил в мировой мир-системе, перестал быть простым и очевидным тот универсализм, который господствовал на протяжении истории этой мир-системы, а также лежавший в основе бинарных оппозиций, глубоко укорененных во всех наших познавательных структурах и служивших политическим и интеллектуальным оправданием господствующих методов мышления. Но мы еще не достигли какого-либо консенсуса по вопросу об альтернативном подходе (у нас даже нет ясного понимания каким он может быть) — таком подходе, который бы позволил нам не быть «ориенталистами». Эту задачу нам предстоит решить в предстоящие 50 лет. И теперь мы должны перейти ко второму вопросу, которым мы задались, пытаясь сформулировать наш большой нарратив: существуют ли вообще универсальные ценности и если существуют, то когда и при каких условиях мы можем понять, в чем они состоят? Итак, как нам перестать быть «ориенталистами»?

Начнем с самого начала. Как некто может полагать, что знает о некоей ценности, что она является универсальной? Ответ конечно не в том, что она имеет универсальное (повсеместное) применение. В XIX веке некоторые антропологи утверждали, что существуют практики, общие для всех и всегда. Наиболее распространенным примером здесь выступало табу на инцест. Но, конечно, рано или поздно обнаруживалось характерное для определенного времени или места исключение для любой такой практики, которая рассматривалась как свойственная для всех обществ на земле. И, конечно, если бы существовали практики более-менее одинаковые везде, то не было бы необходимости ни в каком прозелитизме — религиозном, секулярном или политическом — поскольку прозелитизм предполагает, что существуют люди, которых нужно «обратить» — то есть люди, которые не разделяют ценности, рассматриваемые теми, кто «обращает», как универсальные.

Истинность универсальных ценностей обычно утверждается двумя способами: или их «открывают» нам кто-то или что-то — пророк, пророческий текст, учреждение, о котором утверждается, что его легитимировал авторитет пророка или пророческого текста; или их «постигают» в качестве «есте-

ственных» посредством прозрения исключительного человека или группы людей. Открытые истины обычно связаны с религиями, а учения о естественном законе с моральными или политическими философскими системами. В обоих случаях проблематичность претензий на универсальность очевидна. Хорошо известно, что любое конкретное определение универсальной ценности может быть оспорено. Существует множество религий и религиозных авторитетов, и их «универсализмы» не всегда совместимы друг с другом. И существует множество пониманий естественного закона, которые часто прямо противоречат друг другу.

Более того, мы знаем, что те, кто защищают набор универсальных ценностей, в которые они верят, зачастую весьма пристрастно относятся к исключительности истины, провозглашаемой ими, и весьма нетерпимы к альтернативным взглядам на универсальные ценности. Даже доктрина о преимуществах интеллектуальной и политической терпимости к множественности взглядов сама по себе есть просто еще одна универсальная ценность, которая может быть оспорена; которая и оспаривается очень часто теми или иными группами в той исторической системе, в которой мы сейчас живем.

Конечно, мы можем теоретически решить эту проблему неопределенности, выдвинув теорию радикального релятивизма и провозгласив, что все системы ценностей, без исключения, это субъективные конструкции; и, следовательно, все они имеют одинаковую применимость, потому что ни одна из них на самом деле не обладает универсальной применимостью. Дело, однако, в том, что абсолютно никто не готов отстаивать радикальный релятивизм последовательно. Во-первых, это самопротиворечивая концепция, поскольку радикальный релятивизм, согласно его собственным критериям, является только одной из возможных позиций, не более валидной, чем любой другой заявленный универсализм. Во-вторых, на практике мы всегда возвращаемся к определенным ограничениям, накладываемым на себя как правила приемлемого поведения, ибо в противном случае мы оказались бы в по-настоящему анархическом мире, который непосредственно угрожал бы нашей жизни. А если бы некто действительно стал защищать эту позицию последовательно, остальные возможно заклеили бы его как психически ненормального и поместили бы его под замок для безопасности остальных. Так что мы можем исключить радикальный релятивизм из рассмотрения, я не верю, что кто-то всерьез будет его придерживаться.

Но если не считать, что универсалии, открываемые нам и постулируемые для нас мудрецами, являются действительно по необходимости универсалиями, и не рассматривать радикальный релятивизм как приемлемую позицию, что можно сказать об отношении между универсальным и частным, о том, как не быть ориенталистом? Ибо нас окружают множество аватар ориентализма. Те, для кого неприемлем европоцентричный универсализм часто испытывают соблазн перевернуть иерархию, и делают они это двумя способами.

Первый состоит в том, чтобы доказывать, что предполагаемые достижения Европы, то, что мы обозначаем как «современность», были общим

результатом творчества многих цивилизаций, а не явлением, специфическим только для Европы, с ее приверженностью универалистским ценностям — с XIX века, с XVI века, с XIII или X века — в данном случае неважно. Затем добавляют, что быстрое реагирование позволило европейцам остановить эти процессы в остальных частях мира; это и объясняет существующее сегодня политическое, экономическое и культурное неравенство. Это своего рода установка «мы могли бы сделать это не хуже вас». «Персияне» могли бы завоевать Европу и тогда они бы задавались вопросом: «Ах! ах! Этот господин — европеец? Вот необычайная редкость! Неужели можно быть европейцем?»

Второй способ переворачивания иерархии стоит в том, чтобы сделать следующий шаг в данном ходе рассуждений. «Персияне» задолго до европейцев создали то, что мы называем современностью, или начали те процессы, которые ведут к современности. По счастливой для себя случайности, европейцы в какой-то момент «перехватили мяч», скорее всего в девятнадцатом столетии и отчасти в двадцатом. Но в долговременной исторической перспективе, «персияне», а не европейцы, были носителями универсальных ценностей. Поэтому мы должны переписать мировую историю и показать, что Европа большую часть этой истории находилась на задворках мира, и, возможно, ее судьба состоит в том, чтобы остаться там.

Эти рассуждения являются тем, что Саид называет «оксидентализмом», а я — «антиевроцентричным евроцентризмом» (Wallerstein, 1997). Оксидентализмом это названо потому, что основано именно на тех бинарных оппозициях, которые так беспощадно критикует Саид. А антиевроцентричным евроцентризмом — поскольку целиком принимает интеллектуальную установку, навязанную европейцами современному миру, вместо того чтобы совершенно по-новому поставить эпистемологические проблемы.

Правильнее будет начать этот анализ, посмотрев на вещи трезво. Современная мир-система действительно существует, и она в самом деле отличается от всех предшествующих. Это капиталистическая мир-экономика, возникшая в «долгом» шестнадцатом столетии в Европе и Америке. И как только она смогла утвердиться, то следуя своей внутренней логике и структурным потребностям стала расширяться географически. Для этого она развивала свои военные и технологические способности и поэтому оказалась способна включать в себя одну часть мира за другой, пока где-то к девятнадцатому веку не охватила всю планету. Кроме того, эта мир-система функционирует согласно принципам, весьма отличным от принципов прежних мир-систем, хотя это не является моим предметом в данном случае (см. Wallerstein 1995).

Одной из особенностей капиталистической мир-системы было создание своеобразной эпистемологии, использованной затем как ключевой элемент ее функционирования. Именно эту эпистемологию я описал выше, ее Монтескье отметил в «Персидских письмах» и именно ее так резко критикует Саид в своей книге. Современная мир-система материализовала бинарные оппозиции и, прежде всего, оппозицию между универсализмом (который

она провозглашает свойственным властью имущим) и партикуляризмом (приписанным всем тем, над кем осуществлялось доминирование).

Однако после 1945 года эта мир-система оказалась в глубоком внутреннем кризисе. Прежде всего она была поколеблена национально-освободительными движениями и затем революцией 1968 года. Кроме того, по структурным причинам оказалась подорвана ее способность продолжать бесконечное накопление капитала, каковое накопление есть ее *raison d'être* (см. Wallerstein 1998). И это означает, что мы призваны не только заменить эту умирающую мир-систему такой, которая будет значительно лучше, но и попытаться реконструировать наши структуры знания так, чтобы они позволили нам не быть ориенталистами.

Не быть ориенталистом означает принять неснимаемое внутреннее противоречие между потребностью придавать универсальное значение нашему познанию, анализу и теориям, с одной стороны, а с другой — потребностью защитить их партикуляристские истоки против проникновения партикуляристских познания, анализа и теорий ценности, исходящих от других, от тех, кто провозглашает себя носителями универсалий. Мы должны одновременно и универсализировать наши партикулярии и партикуляризировать наши универсалии путем своего рода диалектического взаимопроникновения, что позволит найти новые синтезы, которые затем, конечно, снова необходимо будет проблематизировать. Это очень непростая задача.

3. Как мы можем знать истину?

Научный универсализм

В современном мире существует два соперничающих типа универсализма. Ориентализм же един. Это конкретный тип понимания эссенциалистских партикулярий (*essentialist particulars*). Его истоки находятся в одной из версий гуманизма. Его универсализм — это неизменность набора эссенциалистских партикулярий, а не некий уникальный набор ценностей. Альтернативным типом был противостоящий универсализм — научный универсализм с его постулированием объективных законов, которым подчиняются все явления в любой момент времени. Начиная по крайней мере со второй половины XVIII столетия, гуманистический тип подвергался резкой критике. Все шире распространялось мнение о уязвимости, неотъемлемо присущей принципам гуманистического универсализма. Гуманизм, господствующий в современном мире, — ценности западного христианства (ставшие потом ценностями Просвещения) — с гносеологической точки зрения был доктриной, не требующей доказательств, и, следовательно, мог быть обвинен в том, что является всего-навсего субъективным набором утверждений. А то, что субъективно, рассматривалось как подверженное изменениям и понималось оппонентами как не имеющее качества универсальности. Начиная с XIX века, другой важнейший современный тип универсализма в свою очередь приобрел относительную силу общественного признания. После 1945 года научный универсализм стал, без сомнения, наиболее могу-

щественным типом европейского универсализма, типом, который фактически никем не ставился под сомнение.

Каковы истоки научного универсализма? Дискурс европейского универсализма всегда был дискурсом безусловных оснований. В современной мир-системе исходный теологический базис таких безусловных оснований был подвергнут серьезной критике. И хотя многие по-прежнему видели основание универсального в истинах, данных в божественном откровении, многие другие, прежде всего социальные и интеллектуальные элиты, видели такое основание уже не в богах, а в иных принципах. Дискурс ориентализма был дискурсом безусловных оснований эссенциалистских партикулярий: объяснением почему один является «персиянином», другой — «современным человеком». Однако когда этот дискурс был отвергнут как всего-навсего субъективный и, следовательно, могущий быть оспоренным (не являющийся более безусловным), его смогли заменить безусловные основания, почерпнутые в науке и выраженные в ньютоновских принципах линейности, детерминизма и обратимости времени. Эти принципы были перенесены мыслителями Просвещения в культурную и политическую сферу в виде безусловности прогресса, прежде всего прогресса научного знания и его технологических приложений.

Чтобы понять всю важность данной эпистемологической революции (это, во-первых, возникновение и расширение разрыва «двух культур»⁶; во-вторых, произошедший в этих рамках триумф научного универсализма), нужно понять, какое место она занимает в структуре современной мир-системы. Это капиталистическая мир-система. Она существует уже около пяти веков и распространялась из места своего первоначального возникновения (определенные регионы Европы и Америки) пока не охватила к XIX веку всю планету, став единственной социальной системой, ныне существующей. Как и все другие системы, она проходит определенные стадии развития: период возникновения, продолжительный период нормального функционирования и нынешний конечный период — период структурного кризиса. В период нормального функционирования она действует по определенным правилам, подчиняясь определенным ограничениям в рамках тех или иных физических границ, со временем расширяющихся. Эти признаки и позволяют нам называть ее системой. Как и у всех других систем, ее развитие заключено в обозримые пределы, что позволяет называть ее системой, имеющей исторические границы. То есть хотя она сохраняет в своем развитии основные присущие ей черты, все же она постоянно изменяется и развивается. Характерную для нее системность можно описать в терминах циклических ритмов (изменения, приводящие к восстановлению равновесия, возмож-

6. «Две культуры» — название прочитанной в 1959 году лекции известного английского ученого и писателя Ч. П. Сноу. Суть позиции Сноу состояла в том, что разрыв связей между «двумя культурами» современного общества (естественными и гуманитарными науками) является главной проблемой сегодняшнего мира. См.: Две культуры и научная революция // Сноу Ч. П. Портреты и размышления. М.: Прогресс, 1985. С. 195–226. — *Прим. перев.*

но — неустойчивого равновесия), а ее историческую эволюцию в терминах длительных трендов (изменения, приводящие к нарушению равновесия, в конечном счете — глубокому нарушению равновесия).

Вследствие этих протяженных трендов система неизбежно приходит к точке настолько далекой от равновесия, что не может более функционировать в обычном режиме. Колебания системы, которая прежде без особого труда возвращалась к состоянию подвижного равновесия, теперь становятся более мощными и хаотическими. В этой точке находится сегодня наша, существующая сегодня мир-система. Система подошла к точке бифуркации и теперь ее развитие может пойти по одному из, по крайней мере, двух различных сценариев, ведущих к новому равновесию, новому порядку, который будет создан из хаоса и который будет не просто трансформацией прежней системы, но системой совершенно нового типа. По какому из возможных сценариев пойдет развитие, предсказать, однако, совершенно невозможно, поскольку он будет результатом бесконечного числа привходящих обстоятельств, которые могут быть названы случайными с точки зрения глобальной перспективы, но которые потребуют множества отдельных актов выбора с точки зрения микроперспективы.

Позвольте мне теперь перевести эти абстрактные выкладки в короткий анализ причин того, почему все это означает, что современная мир-система в настоящее время находится в системном кризисе, что мы живем в эпоху хаоса и бифуркации и что, следовательно, мы все находимся в средоточии глобальной борьбы, определяющей тип мир-системы, который мы хотим построить взамен умирающей мир-системы, существующей сегодня.

Фундаментальным принципом капиталистической мир-системы является бесконечное накопление капитала. Это ее *raison d'être* и все ее институты руководствуются необходимостью выполнения этой задачи, поощрения всех, кто решают ее, и наказания всех, кто не добивается такой цели. В самом деле, эта система состоит из институтов, которые способствуют достижению этой цели — прежде всего это осевое разделение между центральными и периферийными производственными процессами, регулируемые сетью суверенных государств, действующих в международной системе. Но кроме того для бесперебойного функционирования ей требуются культурные и интеллектуальные подпорки. Эти подпорки состоят из трех основных элементов: парадоксальной комбинации универсалистских норм и расистских/сексистских практик; геокультуры, в которой господствует центристский либерализм; и редко замечаемых, но критически важных структур знания, основанных на эпистемологическом разделении между тем, что называется двумя культурами.

Я не могу сейчас подробно остановиться на том, как действует эта система взаимосвязанных институтов⁷. Я только хотел бы указать, что данная система функционирует чрезвычайно эффективно и успешно (с точки зрения тех

7. Общий обзор данных институтов см. Wallerstein (2004b). Исторический аспект их развития см. Wallerstein (1974–89).

принципов, которыми она руководствуется) уже четыре или пять веков. Она оказалась способна достичь абсолютно экстраординарных успехов в развитии технологии и накоплении богатств, но она была способна на это только за счет постоянно углубляющейся поляризации мир-системы между 20% тех, кто наверху, и 80% тех, кто внизу, — поляризации, которая одновременно является экономической, политической, социальной и культурной.

Крайне важно отметить, что длительные циклы данной системы привели к тому, что процессы в ней в последние годы идут по асимптоте, что не позволяет по-прежнему обеспечивать бесконечное накопление капитала. Чтобы понять это, необходимо обратить внимание на основополагающие процессы, посредством которых производство в капиталистической системе дает прибавочную стоимость (доход), который потом аккумулируется как капитал. В общем и целом доходы любого предприятия — это разница между себестоимостью продукции и той ценой, по которой продукт можно продать на рынке. Только относительно монополизированные продукты способны были приносить большую прибыль, поскольку конкуренция между производителями заставляет снижать цены. Однако уровень прибыли даже от монополизированных продуктов требует снижения стоимости продукции. Производители вынуждены постоянно думать об этом.

В данной системе стоимость продукции складывается из трех составляющих: расходы на рабочую силу, основной капитал и налоги. Каждая из них представляет собой, конечно, совокупность взаимозависимых факторов, но можно показать, что в общем и целом расходы на все три эти составляющие цены, по которой можно продать товары, постепенно росли и что, как следствие, сегодня прибыль в глобальном масштабе снижается и тем самым затрудняет способность к постоянному и значимому накоплению капитала. Это в свою очередь разрушает *raison d'être* капиталистической системы и ведет к структурному кризису, переживаемому ею сегодня. Рассмотрим кратко причины того, почему три составляющие стоимости продукции сегодня имеют долговременную тенденцию к повышению.

Основополагающим фактором, от которого зависит стоимость рабочей силы, всегда была классовая борьба — политическая борьба как на рабочем месте, так и на арене государственной политики. В этой борьбе главным оружием работников было их способность к объединению. Главным оружием работодателей была их способность найти других работников, готовых трудиться за меньшую плату. Вторым оружием работников было то, что работодателям не выгодно останавливать производство и переносить его в другие регионы, пока в данном регионе существует устойчивый спрос на их продукцию. Вторым оружием работодателей всегда была их возможность воспользоваться государственной машиной для подавления борьбы работников.

События развивались следующим образом. Пока в том или ином регионе не наличествовал достаточный рынок для сбыта продукции, работодатели предпочитали оставаться на одном месте и избегали перебоев в производстве, уступая по мере необходимости требованиям работников о повышении заработной платы. Одновременно это способствовало развитию организа-

ций работников. Но как только рынок сбыта сужался, у работодателей появлялось больше стимулов к значительному снижению расходов на оплату рабочей силы. Если тактика репрессий не имела успеха, работодатели стремились к переносу производства в регионы с более низким уровнем оплаты труда.

Работодатели могли найти такие условия везде, где существовало большое количество сельскохозяйственных рабочих, готовых трудиться за низкую плату, поскольку их реальные доходы в этом случае были выше, чем эти новые наемные работники получали прежде в их сельскохозяйственном регионе. Пока большинство населения планеты составляли крестьяне, такие регионы было найти нетрудно. Единственной проблемой в этом случае была та, что через некоторое время, примерно через 25–50 лет, работники в новых регионах начинали организовываться и требовать повышения оплаты труда, так что работодатель снова оказывался в прежнем положении. Это приводило к тому, что рано или поздно работодатель снова переносил производство в еще один новый регион. Можно показать, что с точки зрения производителя такое постоянное перемещение производства было весьма эффективно. Сегодня, однако, работодатели столкнулись с новой дилеммой. Постоянное перемещение производства во все новые регионы привело к урбанизации мира, так что в нем почти не осталось зон, куда можно перенести производственные процессы, как это делалось ранее. А это означает неизбежный рост среднемирового уровня расходов на оплату рабочей силы.

Если мы обратимся ко второй главной составляющей стоимости производства, расходам на средства производства, то увидим, что здесь шли сходные процессы. Наиболее простым способом снизить стоимость средств производства для производителей всегда было не платить их полную стоимость. Это может показаться абсурдной идеей, но на практике это несложно сделать посредством того, что экономисты осторожно называют экстернализация расходов. Есть три типа расходов, которые производители могли перекладывать на чужие плечи. Во-первых, это стоимость детоксификации любых вредных отходов, образующихся в процессе производства. Просто отказавшись от нее, вместо того чтобы организовать эту деятельность, производители сэкономили значительные средства. Второй тип расходов, чаще всего не рассматривавшийся как то, на что должны тратиться производители — это стоимость замены или регенерации сырых материалов. И третий тип, который обычно не берут на себя производители или по крайней мере оплачивают только частично — это стоимость инфраструктуры, необходимой как для доставки средств производства на место производства, так и доставки готовой продукции дистрибуторам.

На этих расходах почти всегда экономили, а когда все-таки приходилось их нести, это делало государство, что в конечном счете значит — по большей части за это платил кто-то другой, а не производители, извлекающие прибыль с помощью средств производства. Но со временем это стало не так просто. Загрязнение планеты приняло такие масштабы, которые вызвали серьезную озабоченность людей угрозой такого загрязнения и требования со стороны общественности о защите экологии. После того как это отча-

сти было осуществлено, последовало требование, чтобы дальнейшие расходы на детоксикацию брали на себя производители. Истощение природных запасов сырья привело к созданию более дорогих их субститутов. А постоянно растущие расходы на инфраструктуру привели к требованию, чтобы эти расходы взяли на себя те, кто ею пользуется, по крайней мере — большую их часть. Требования общественности по этим трем проблемам привели в результате к значительному росту стоимости средств производства.

Наконец, налоговые отчисления постоянно росли по следующей простой причине. Мир становился все больше и больше демократизированным вследствие как давления со стороны народных масс, так и необходимости смягчить это давление посредством удовлетворения некоторых требований мирового рабочего класса. Эти народные требования касались преимущественно трех вещей: организации образования, здравоохранения и гарантий пожизненного дохода (пенсия по старости, пособия по безработице, зарплата на время обучения и т. д.). Пороговая сумма данных расходов постоянно повышалась, одновременно расширялся географический ареал, где их приходилось нести. Результатом стало то, что во всем мире производителям приходилось платить все более высокие налоги.

Конечно, производители регулярно предпринимают политические действия, чтобы снизить эти растущие расходы — пытаются снижать расходы на рабочую силу, сопротивляясь интернационализации стоимости производства, добиваются снижения налогов. Именно этим и является политика «неолиберализма» в последние 25 лет — попыткой противостоять тенденции повышения расходов. Класс капиталистов время от времени добиваются успеха в таких контратаках. И все же снижение этих расходов всякий раз оказывается меньшим, чем их возрастание в предшествовавший период, так что в итоге кривая расходов неуклонно идет вверх.

Но связан ли как-то структурный кризис мир-системы со структурами знания, с существующими в разных странах университетскими системами, с научным универсализмом? Самым тесным образом! Структуры знания не являются чем-то, что не имеет никакого отношения к основным процессам современной мир-системы. Они суть существенный элемент функционирования и легитимации политических, экономических и социальных структур системы. Исторически структуры знания развивались в формах, призванных наилучшим образом поддерживать существование сегодняшней мир-системы. Рассмотрим три аспекта структур знания в современной мир-системе: университетскую систему, эпистемологический разрыв между тем, что было названо «двумя культурами» и особую роль общественных наук. Все три подсистемы сложились в основном в XIX веке. И все три вследствие структурного кризиса современной мир-системы переживают большие трудности.

Мы часто говорим, что университет возник в средневековой Западной Европе. Это тешит наше самолюбие и позволяет носить на университетских церемониях такие красивые мантии. Но на самом деле это миф. Средневековый европейский университет, институция католической церкви, уже прак-

тически исчез к тому времени, к которому относится начало современной мир-системы. С XVI по XVIII век он существовал только формально, поскольку в течение этого периода был практически мертв. Он определенно не был центральным местом производства и воспроизводства знания в то время.

Временем нового возникновения и трансформации университета можно считать середину XIX века, хотя начальные стадии этого процесса относятся к концу века XVIII. Главное отличие современного университета от того его типа, который существовал в средние века, это то, что современный университет является бюрократическим учреждением с постоянным преподавательским составом, так или иначе централизованной системой принятия решений по вопросам образования и студентами, которые чаще всего обучаются очно. Если прежде курс обучения ориентировался на преподавателей, то теперь он структурируется посредством факультетов, присуждающих научные степени, служащие, в свою очередь, знаком социального статуса.

К концу XIX века эти структуры были не только главным местом воспроизводства всего корпуса секулярного знания, но и главным местом новых исследований и, следовательно, производства знания. Эти новые структуры затем или распространились из Западной Европы и Северной Америки, где они возникли, на другие части мира или были внедрены в этих других частях мира вследствие западного доминирования в мир-системе. К 1945 году подобные типы институций существовали фактически во всем мире.

Но только после 1945 года эта распространившаяся по всему миру система университетов достигла своего подлинного рассвета. В период 1945–1970 гг. мир-экономика росла невиданными ранее темпами. Этот факт, вкупе с постоянным давлением снизу с требованием увеличить доступ к университетской системе, а также опирающееся на национальные чувства стремление «догнать» лидирующие регионы мир-системы, привели к невиданному прежде расширению университетской системы во всем мире — количества ее учреждений, занятых в ней сотрудников и студентов. Впервые в истории университеты стали не закрытыми учреждениями для небольшого количества элиты, а действительно общественными институциями.

Были три разные причины особого внимания общества к университетской системе: элиты и правительства испытывали необходимость в квалифицированных сотрудниках и более глубоких фундаментальных исследованиях; предпринимателям были нужны технически высокоподготовленные кадры, которых они могли бы эксплуатировать; рядовым людям университет был нужен как способ подняться вверх по социальной лестнице. Образование стало популярным, и особенно после 1945 года доступ к университетскому образованию стал рассматриваться как одно из главных общественных благ.

И возникшее в середине XVIII века стремление создать современные университеты, и быстрое увеличение их числа после 1945 года поставили вопрос о том, какой тип образования может быть предложен в этих институциях. Первый импульс — воссоздать университет — стал следствием новых интеллектуальных дебатов, развернувшихся во второй половине XVIII века.

Как уже было мною отмечено, философы—светские гуманисты по крайней мере два столетия более или менее успешно боролись с гегемонией теологического знания. Но затем они в свою очередь подверглись жесткой критике ученых, называвших себя естествоиспытателями. Ученые-естественники (scientists) (само это слово возникло в XIX веке) были согласны с философами-гуманистами в том, что мир по существу познаваем. Они, однако, настаивали на том, что истина может быть постигнута только посредством эмпирического исследования, открывающего общие законы, объясняющие реальные явления. По мнению ученых-естественников, светские философы-гуманисты могли предложить только спекулятивное знание, с эпистемологической точки зрения не отличающееся от теологического. Знание, предлагаемое в философии, утверждали они, не отражает истину, поскольку не может быть фальсифицировано.

В XVIII и XIX столетиях ученые-естественники в своих притязаниях на поддержку со стороны общества и на социальный престиж опирались на одно главное основание. Они были способны предложить такой тип знания, который мог быть трансформирован в новые технологии—а это весьма приветствовалось властью предрержащими. Следовательно, и материальные, и социальные интересы естественников заставляли их доказывать необходимость и добиваться так называемого развода науки и философии, добиваться разрыва, приведшего к институционализации того, что позже назвали «двумя культурами». Наиболее зримым воплощением этого разрыва стало разделение на две части того, что в Средние века было единым факультетом философии. Название вышедших оттуда факультетов разнятся от университета к университету, но в общем и целом к середине XIX века большинство университетов имели факультет, на котором изучались естественные науки, и другой факультет, где изучались гуманитарные предметы, или искусства, или *Geisteswissenschaften*.

Остановимся подробнее на природе эпистемологических споров, лежавших в основе этого разделения двух факультетов. Ученые-естественники утверждали, что только посредством использования методов, на которые опирались они сами,—эмпирического исследования, основанного на верифицируемых гипотезах и/или ведущего к ним,—можно постигнуть «истину»—истину, которая имела бы универсальное значение. Ученые-гуманитарии настойчиво возражали против такой установки. Они подчеркивали важность аналитического прозрения, герменевтической чуткости, эмпатического *Verstehen* как путей, ведущих к истине. Гуманитарии настаивали на том, что их истина глубже и в равной степени универсальна, что и лежащая в основе обобщений, проводимых естествоиспытателями, о которых зачастую можно говорить как о поспешных. Но что еще более важно—гуманитарии настаивали на центральном значении категории «ценность», добра и красоты, при разыскании истины, в то время как ученые-естественники утверждали, что наука свободна от ценностей, что о ценности нельзя сказать истинна она или ложна. Следовательно, говорили они, ценности не имеют никакого отношения к науке.

От десятилетия к десятилетию эти споры становились все более ожесточенными, а многие их участники все больше были склонны отрицать значение противоположной стороны. Это был как вопрос престижа (иерархии типов знания), так и вопрос распределения общественных ресурсов. Кроме того, это был вопрос о том, кто должен иметь определяющее влияние на процессы социализации молодежи посредством контроля над системой образования, прежде всего в средней школе. Об истории данного противостояния можно сказать следующее: мало-помалу естественники победили в этой общественной борьбе, постепенно завоевывая все больше сторонников, прежде всего из представителей власти, получив социальный статус выше, существенно выше, чем ученые-гуманитарии. После 1945 года, когда для функционирования современной мир-системы центральное значение приобрели новые сложные и дорогие технологии, естественники оставили гуманитариев далеко позади.

В ходе данного процесса было установлено своего рода перемирие. Естественники получили приоритет — и в глазах общества, безраздельный контроль — над легитимным утверждением истины. Представители гуманитарного знания по большей части уступили эту область и обосновались в гетто, предназначенном для тех кто ищет — только ищет — добро и красоту. Именно это, а не столько эпистемологический разрыв, стало подлинным разломом. Никогда прежде в истории мира не было такой непреодолимой пропасти между поисками истины и поисками добра и красоты. Ныне эта пропасть вписана в сами структуры знания и в мировую университетскую систему.

Теперь, когда две культуры принадлежали разным факультетам, в этих рамках произошла специализация, создавшая границы между разными «дисциплинами». Науки должны контролировать свои пределы — утверждается, что полезно разделять различные области знания по объектам исследования и методам изучения этих объектов. Хорошо известны широко распространенные названия главных наук: астрономия, физика, химия и биология среди прочих в естественных науках; классическая (греко-латинская) филология, различные национальные литературы (в зависимости от страны), филология, история искусства и философия — среди прочих в гуманитаристике.

Формирование специализированных наук вызвало дальнейшее разделение знания — сверх и кроме того, что отделило друг от друга две культуры. Каждая наука стала университетским департаментом. Научные степени стали присуждаться большей частью в той или иной специализированной дисциплине и преподавателей стали назначать в конкретный департамент. Вдобавок складывались отдельные организационные структуры, разделявшие университеты. Возникли специализированные журналы, публикующие почти исключительно статьи тех, кто специализируется в данной дисциплине, статьи, затрагивающие (причем только затрагивающие) вопросы, которые данные дисциплины, как подразумевается, должны изучать. С ходом времени были созданы сначала национальные, потом международные ассоциации ученых, принадлежащих к той или иной дисциплине. Наконец, что немаловажно, к концу XIX века так называемые великие библиотеки нача-

ли разрабатывать категории, отражавшие деление наук, каковые все другие библиотеки (а на деле и книготорговцы с издателями) были вынуждены принять как категории, по которым будет структурироваться их работа.

В условиях такого разделения мира знания между естественными и гуманитарными науками особая и двусмысленная ситуация сложилась с науками общественными. Французская революция привела к широкой легитимации двух прежде не очень широко распространенных понятий: допустимость социально-политических изменений и суверенитет «народа». Все это создало настоятельную необходимость для элит понять модальности таких допустимых изменений и вызывало желание проводить политику, которая могла бы ограничить или по крайней мере канализировать подобные изменения. Поиск таких модальностей и само происхождение социальных наук сделало эти науки областью, где разрабатывалась социальная политика; в социальные науки вошла и усовершенствованная форма истории, основанная на эмпирическом исследовании.

В социальных науках эпистемологический вопрос стоит и всегда стоял так: какое место их представители занимают в борьбе двух культур? Простейший ответ на него заключается в том, что представители общественных наук глубоко разделены по этому признаку. Одни из них яростно настаивают на своей принадлежности к естественно-научному лагерю, другие — к гуманитарному. Но то, что почти никто из них не делает — эта выработка какой-либо третьей эпистемологической позиции. Не только каждый отдельный ученый становился на ту или иную сторону в так называемых *Methodenstreit*⁸, но и те или иные науки целиком. По большей части, экономическая теория, политическая наука и социология были в естественно-научном лагере (были и случаи индивидуального диссидентства, конечно). История, антропология и ориенталистика в общем и целом располагались в лагере гуманитаристики. Или по крайней мере таковой ситуация была до 1945 года. После граница стала более размытой (см. Wallerstein et al. 1996).

Когда современная мир-система начала входить в состояние структурного кризиса, который начался в ходе и после, как я полагаю, мировой революции 1968-го, все три столпа структур знания современной мир-системы начали терять свою устойчивость, создавая институциональный кризис, параллельный структурному кризису мир-системы и одновременно являющийся

8. *Methodenstreit* — (нем.) — методологический спор между неокантианцами и натуралистами в Германии конца XIX в. Первые утверждали, что естественные науки и науки о культуре отличаются по роду и потому нуждаются в разных методологиях, а последние — что для обеих пригодна одна методология. В тот период были теоретически сформулированы методы герменевтики и *Verstehen*. В какой-то мере перекликаясь с этими спорами, происходили дебаты между исторической и неоклассической школами в политической экономии, а также в отношении роли ценностных суждений и проблем ценности свободы. Термин *methodenstreit* был также применен к спору между Поппером и Адорно (среди прочих) в Германии в 1960-х гг. Поппер представлял фальсификационистскую модель политически нейтральной социальной науки, которая горячо оспаривалась критическими теоретиками — *Прим. перев.*

его частью. Университеты стали переосмысливать свою социальную роль в условиях значительной неопределенности в вопросе о том, куда они развиваются или должны развиваться. Великое разделение двух культур стало объектом острой критики как со стороны представителей естественно-научных дисциплин, так и гуманитариев. Социальные же науки, в годы после 1945-го как никогда прежде процветавшие и полные самоуверенности, стали терять целостность, фрагментироваться, а их представители громко жаловаться на неуверенность в себе.

Главной проблемой мировой университетской системы была та, что ее размеры и затраты росли по экспоненте, а социально-экономические основания приходили в упадок вследствие длительного периода стагнации мировой экономики. Это привело к тому, что разные силы стали действовать в разных направлениях. Выдающихся ученых стало относительно меньше, просто потому, что числитель увеличивался гораздо медленнее знаменателя. Результатом стало преимущество этого слоя в ведении переговоров и, следовательно, увеличение их стоимости, чем они не преминули воспользоваться, добиваясь резкого снижения преподавательской нагрузки и не менее резкого роста зарплат и финансирования исследований. Одновременно университетское руководство, столкнувшись с увеличением количества студентов, приходящихся на одного преподавателя, искало любые способы увеличить нагрузку преподавателей, а также создало двухуровневую систему факультетов — одни привилегированные, а другие с низкой оплатой и заочные. Это привело к тому, что я назвал тенденцией к «регрессу университета к средней школе» («secondary-school-ization»), к постоянному снижению роли исследовательской активности в совокупности с ростом набора обязанностей преподавателей (в частности, к увеличению размера учебных групп).

Кроме того, в условиях ухудшения экономических условий университеты постепенно выходили на рынок — продавая свои услуги фирмам и правительствам и превращая результаты научной работы своих сотрудников в патенты, из которых можно извлекать прибыль (если не напрямую, то по крайней мере посредством лицензирования). Но по мере деградации университетов в данном направлении, многие их сотрудники дистанцировались от университетских структур или даже уходили из них — или для самостоятельной эксплуатации своих научных результатов, или по причине отвращения к духу коммерции, воцарившемуся в университетах. Когда такое недовольство объединялось с преимуществами при ведении переговоров, о которых я упомянул выше, результатом стал исход многих ведущих ученых из университетов. В той мере, в какой это происходит, мы, возможно, возвращаемся к ситуации, существовавшей до XIX века, когда университет *не был* главным местом производства знания.

Одновременно разделение на две культуры постепенно стало терять свою жесткость. В последней трети XX века возникли два основных направления знания: комплексные исследования в естественных науках и культурологические исследования (cultural studies) в гуманитаристике. Хотя на первый взгляд они кажутся — как их представителям, так и внешним наблюдателям —

чем-то очень несхожим, и хотя они действительно сильно отличаются друг от друга, все же между этими двумя направлениями существуют некоторые важные общие черты.

Прежде всего, оба были движениями протеста против исторически сложившихся господствующих установок в их областях знания. Комплексные исследования [в естественных науках] были прежде всего реакцией на линейный обратимый во времени детерминизм, превалировавший от Исаака Ньютона до Альберта Эйнштейна, то есть являвшийся нормативным базисом современной науки четыре столетия. Сторонники комплексных исследований утверждали, что классическая модель науки на самом деле есть частный случай, причем относительно редкий, того, как функционируют естественные системы. Они указывали, что системы далеки от линейности и со временем стремятся к нарушению равновесия. Они настаивали, что вследствие внутренних свойств систем, а не по внешним причинам, невозможно определить куда они будут развиваться. Для них наука не является сведением сложного к простому, но объяснением все более масштабных уровней сложности. И они рассматривают представление об обратимых во времени процессах как абсурдное, поскольку для любых феноменов характерна «стрела времени» — не только для вселенной в целом, но и для микроскопических ее уровней.

Культурологические исследования тоже были отторжением основных представлений, лежавших в основе гуманитаристики: что существуют универсальные каноны красоты и естественный закон правил добра, а также что они могут быть познаны, заданы в процессе обучения и легитимированы. Хотя гуманитарии всегда высказывались в пользу эссенциалистской партикулярности (в противовес сциентистским универсалиям), представители культурологических исследований настаивали, что традиционное преподавание гуманитарных дисциплин основано на ценностях одной конкретной группы — белых мужчин Запада, принадлежащих к доминирующей этнической группе — высокомерно утверждающих, что их конкретный набор ценностей является универсальным. В культурологических исследованиях предполагается, напротив, важность социального контекста любых ценностных суждений и, следовательно, важность изучения и уважения вклада всех других групп — вклада, который всегда игнорировался и не считался чем-то достойным внимания. В культурологических исследованиях был выдвинут тот приобретенный широкое распространение постулат, что каждый читатель, каждый зритель обладает не только собственным восприятием произведения искусства, но и каждое такое восприятие равноценно всем другим.

Во-вторых, хотя комплексные исследования и культурологические исследования принадлежат к противоположным концам спектра, оба направления сходятся в том, что эпистемологическое различие двух культур бессмысленно с интеллектуальной точки зрения и/или пагубно для эффективных поисков знания.

В-третьих, оба направления в конечном счете считают себя принадлежащими к естественным наукам, хотя и не объявляют об этом открыто.

Комплексные исследования располагают себя в этой области, поскольку настаивают на необратимости времени, на том, что социальные системы суть наиболее сложные из всех, и на том, что наука является интегральной частью культуры. Культурологические исследования совершают то же самое, утверждая, что невозможно понять что-либо в явлениях культуры, не рассматривая их в развивающемся социальном контексте, без понимания неповторимости творца и реципиента, а также социальной психологии (ментальности), каждого, кто вовлечен в эти процессы. Более того, в культурологических исследованиях провозглашается, что культурное производство является частью структур власти и испытывает мощное влияние с их стороны.

Что касается естественных дисциплин, то для них характерна ситуация все большего размывания границ между традиционными науками. Практически в каждой появилась поддисциплина, в названии которой прилагательное, обозначающее другую науку, присоединяется к ее имени (например, экономическая антропология, социальная история, историческая социология). Практически каждая использует набор разных методологий, в том числе принадлежащих другим наукам. Больше нельзя сказать, что архивными исследованиями, включенным наблюдением или опросами общественного мнения занимается какая-то отдельная наука.

Кроме того, за последние 30–50 лет возникли и укрепились новые квазинауки: разнообразное регионоведение, женские и гендерные исследования, этнические исследования (исследование каждой группы, которая достаточно политически сильна, чтобы настоять на такой необходимости), исследования феномена города (*urban studies*), исследование процессов развития (*development studies*), исследования геев и лесбиянок (и исследования, связанные с другими типами сексуальности). Во многих университетах эти дисциплины стали подразделениями, существующими наравне с традиционными, или по крайней мере присутствуют как так называемые постоянные программы. Журналы и ассоциации, объединяющие представителей разных наук, стали развиваться наравне с прежними дисциплинарными ассоциациями. Кроме того, что все это внесло еще большее переплетение в социальные науки, поскольку границы сместились еще значительно, это также сделало финансовые затруднения еще более острыми, так как на по сути одни и те же деньги претендуют теперь больше наук.

Мне представляется, что в перспективе ближайших 20–50 лет будут набирать силу три процесса. Возможно, что современный университет все в меньшей мере будет главным местом производства или даже воспроизводства знания, хотя вопрос о том, что может или должно его сменить — едва ли ясен. Возможно, что новые центристремительные тенденции в эпистемологии, характерные для структур знания, приведут к единой теории знания (отличной от главных двух, существующих ныне) и к тому (здесь я, возможно, сужу «со своей колокольни»), что все знание будет строиться по модели социальных наук. Не исключено, что социальные науки коллапсируют с организационной точки зрения и подвергнутся, возможно, под принужде-

нием со стороны администрации, глубокой реорганизации, чьи основные направления по большей части неясны.

Коротко говоря, я полагаю, что авторитет последнего и наиболее влиятельного из европейских универсализмов — научного универсализма — не будет больше чем-то не подвергаемым критике. Структуры знания вступили в период анархии и бифуркации, равно как и вся современная мир-система в целом и исход обоих процессов совершенно не определен. Я полагаю, что эволюция структур знания это просто часть — и важная часть — эволюции современной мир-системы. Структурный кризис одного — это структурный кризис другого. Борьба за будущее будет вестись на обоих фронтах.

4. Власть идеи, идея власти: давать или получать?

Выше я стремился показать как в реальных условиях власти в современной мир-системе в последние пять столетий был выработан ряд легитимирующих представлений, сделавших возможным для власть имущих удерживать ее. Это три главных и широких понятия, все три — разные формы европейского универсализма. Я изложил их одно за другим: право тех, кто считает свои ценности универсальными, вмешиваться в дела варваров; эссенциалистский партикуляризм ориенталистики; научный универсализм. Все эти три комплекса представлений на самом деле тесно связаны друг с другом, и их последовательное появление в центре внимания современного мира и, следовательно, в данной книге, является неслучайным.

Возникновение и упрочение современной мир-системы было бы невозможно без использования силы для расширения ее границ и контроля над большими массами ее населения. Тем не менее превосходящей, даже избыточной силы всегда было недостаточно для установления устойчивого господства. Власть предрешающие всегда нуждались в том или другом оправдании для своих преимуществ и привилегий. Власть предрешающим необходимо получить эту легитимацию прежде всего от своих собственных кадров, выступающих одним из главных «передаточных ремней» их власти, без чего обладающие властью не смогли бы навязать ее массам, над которыми они господствуют. Но им необходима и определенная степень легитимации со стороны тех, над кем осуществляется господство, а это значительно сложнее, чем одобрение своих кадров, которые, как бы там ни было, получают те или иные непосредственные выгоды, соглашаясь играть свою роль.

Если рассмотреть аргументы, которыми расцвечены провозглашавшиеся доктрины, то в конечном счете они всегда стремятся доказать прирожденное превосходство стоящих у власти. И из этого прирожденного превосходства данные доктрины выводят не только способность к господству, но и моральное оправдание господства власть имущих. Получение согласия на моральное право господствовать всегда было главным элементом в процессах легитимации власти. А для этого нужно было доказать, что в *долгосрочной* перспективе последствия господства идут на пользу подчиняю-

щимся, даже если в *краткосрочной* перспективе эти последствия кажутся отрицательными.

Конечно, это было особенно трудно, если речь шла о господстве, основанном на грубой силе, как в случае завоевания испанцами Америки в XVI веке. Право на вмешательство — это доктрина, подразумевающая оправдание использования грубой силы. Впервые она подверглась серьезному и осмысленному обсуждению, как мы видели, в споре двух испанских интеллектуалов той эпохи: Лас Казаса и Сепульведы. Их спор касался основополагающего вопроса: какие права имели испанские завоеватели в Америке в отношении коренных народов? Его можно поставить и иначе: какие права имели коренные народы в отношении испанских завоевателей?

Сепульведа выводил право на вмешательство из основополагающего варварства американских индейцев. Как было показано выше, Сепульведа утверждал, что действия индейцев причиняли такой ущерб им самим и другим, что эти действия необходимо было прекратить с помощью физического принуждения (подобно тому как психически неуравновешенный человек должен быть помещен в лечебницу для предотвращения вреда, который он может нанести себе или окружающим). Кроме того, Сепульведа считал, что насильственное обращение в христианство было величайшим благом для индейцев, поскольку так их души могли бы спастись.

По причине самой природы спора, возражения Лас Казаса касались не только антропологических, но и теологических проблем. Лас Казас отрицал данное право испанцев на том основании, что предполагаемое зло совершается повсюду и, следовательно, не только американскими индейцами. И, продолжал он, оправдание любого вмешательства должно основываться на рассмотрении того вреда, которое оно приносит, в сравнении с целями, которые предполагается достичь. Он выражал сомнения насчет той опасности, которую действия индейцев представляют для них самих и для других. Он задавался вопросом — не принесет ли в действительности вмешательство в дела индейцев, при всех их отрицательных аспектах, больше вреда, чем пользы. А как священник, он настаивал, что любое принуждение при обращении поставит его на ложную почву и тем самым обращение станет неправомерным с теологической точки зрения. И кроме того, за возвышенным тоном данной дискуссии, в котором старался вести ее Сепульведа, Лас Казас стремился выявить социально-экономические реалии испанского правления — неприкрытую эксплуатацию людей и, следовательно, очевидное моральное зло, причиняемое завоеванием и организацией испанскими захватчиками плантаций и других предприятий.

Таковые споры велись не только в XVI веке; они не прекращались никогда. Сегодня, в условиях развернувшейся после 11 сентября «войны с терроризмом», мы по-прежнему слышим все те же оправдания агрессии и военного превосходства: что они предотвращают ужасное зло, причиняемое другими; что следствием военных действий будет обретение «демократии» людьми, пока не обладающими ею, и поэтому военные действия в долговремен-

ной перспективе пойдут людям на пользу, даже если сейчас они страдают от последствий войны и угнетения.

Сегодня, как и в XVI столетии, эти доказательства используются, чтобы убедить достаточно большую часть тех, кто является необходимым приводным ремнем власть имущих, а также хотя бы часть тех, кто на самом деле суть объекты непосредственного господства. У нас нет способов сравнить реальную степень убедительности подобных оправданий в XVI и в XXI веках. Но кажется вполне вероятным, что то, что можно назвать сепульведовским способом оправдания в значительной мере потеряло свою убедительность. Причины тому простые. У нас было пять веков, чтобы оценить долговременные последствия применения грубой силы, и утверждение, что эти последствия по большей части позитивны, стали казаться эмпирически сомнительными все большему и большему количеству людей. Следовательно, эти утверждения теперь не очень пригодны для легитимации правления власть имущих и их привилегий.

Конечно, подход Сепульведы начал терять убедительность уже в XVIII веке. Это одна из причин, почему стало возрастать значение ориенталистского подхода. Начать с того, было уже трудно говорить о регионах, являвшихся наследниками бюрократических мировых империй (таких как Китай и Индия) как населенных «дикарями» — какое бы определение этому понятию не давалось. Тот факт, что власть имущие вынуждены были обратиться к ориентализму как оправданию их господства с интеллектуальной точки зрения, сам по себе был знаком осознания власть имущими того, что они имеют дело с группами людей, в большей мере способными к прямому сопротивлению их власти и могущими оказать влияние своими качествами на тех, кто занимался интеллектуальным обеспечением власти.

Ориентализм был более утонченной версией аргументов Сепульведы, поскольку предметом его изучения были не так называемые примитивные народы, а то, что принято обозначать как высокоразвитые цивилизации, не принадлежавшие, однако, к западному христианству. Ориентализм был способом подвергнуть другому процедурам реификации и эссенциализации (особенно если этот другой высокоразвит и способен обрести могущество), стремясь продемонстрировать тем самым врожденное превосходство западного мира.

Ориентализм был такой формой лицемерия, которая свои грехи выдавала за достоинства. Ибо суть аргументов ориентализма заключалась в том, что если даже восточные «цивилизации» также культурны и утонченны, как цивилизации западного христианства, и поэтому в некотором смысле могли рассматриваться как равные, все же утверждалось, что у них есть небольшой, но критически важный дефект, у всех один и тот же. А именно — что в них есть нечто, что делает их неспособными перейти к «современности». Они пребывали застывшими, находясь в состоянии своего рода культурного столбняка, что следовало понимать как болезнь их культур.

Появился новый аргумент в пользу политического, экономического, военного, культурного господства: привилегированная позиция власть имущих

оправдана потому, что позволяет им оказывать содействие тем, кто пребывает в своего рода тупике. С помощью западного мира восточные цивилизации могут преодолеть барьеры, которые их собственные цивилизации наложили на их культурный (и конечно технологический) потенциал. Соответственно, такое западное господство было без сомнения временным и переходным явлением, но критически важным для прогресса мира и служило прямым интересам тех, на кого это господство теперь было распространено. Для того чтобы сделать эти аргументы убедительными, необходимо было «эссенциализировать» отдельные черты тех, кто был описан через их «цивилизационные» шаблоны, и именно этим занялась ориенталистика.

После схода со сцены доказательств в пользу права на вмешательство, их аватара, ориенталистика, какое-то время действовала — убеждая, по крайней мере частично, и западных интеллектуалов, и тех, кто был объектом господства, особенно интеллектуалов подчиненных регионов мира. Последние сначала были соблазнены моделью «модернизации», на практике являвшейся «вестернизацией», и видимостью эгалитаризма доктрины («с культурной точки зрения любой может быть западным человеком, это всего лишь вопрос образования и воли»). Но десятилетие шло за десятилетием, и те, кто были «ассимилированы» и поэтому стали людьми западной культуры, даже христианами, обнаружили, что их ассимиляция на самом деле не ведет, как было обещано, к равенству — политическому, экономическому и прежде всего социальному. Таким образом, к XX веку пригодность ориентализма к легитимации тоже стала уменьшаться.

Конечно, ориентализм как способ аргументации не исчез совершенно. Мы находим его сегодня в дискурсе «столкновения цивилизаций». Но хотя этот дискурс имеет определенную привлекательность для западных интеллектуалов, очень непросто найти его адептов в не-западном мире. Вернее, большинство таких адептов в не-западном мире сегодня переворачивают эту полемику, утверждая, что цивилизации христианского Запада, в которых затем вызрело Просвещение, это неполноценная и подчиненная форма человеческой мысли, чье доминирование должно быть разрушено как раз во имя этого перевернутого ориентализма. Это и есть фундаментализм — включая, как следует добавить, христианский фундаментализм.

А после потери убедительности ориенталистской аргументации мы видим, как начали петь хвалебные песни научному универсализму, науке как истине, как единственному осмысленному способу понимания мира. Концепция двух культур — фундаментального эпистемологического различия между поиском истины и поиском позитивных ценностей — была последним всплеском процессов легитимации. Можно отрицать понятие «примитивный», можно отказаться от проводимой ориентализмом реификации. И тем не менее в условиях сохраняющегося эпистемологического различия между естественно-научным и гуманитарным знанием, выходит, что универсальными истинами являются только истины естественных наук, но никак не гуманитарных. А отсюда вытекает: если «гуманитарием» может быть любой и гуманизмов может быть много, универсальная истина может быть

только одна. И вплоть до сегодняшнего дня те, кто обладают способностью открывать ее, находились преимущественно в доминирующих над остальными регионами мир-системы.

Концепция науки, находящейся вне «культуры», и в определенной мере более важной, чем культура, стал последним прибежищем легитимации неравенства сил в современном мире. Сциентизм стал наиболее утонченным способом идеологического оправдания власти имущих. Ибо он представлял универсализм как идеологически нейтральный, не имеющий отношения к «культуре» и даже к политической сфере, как оправданный прежде всего тем благом, которое он может принести роду людскому посредством практической реализации теоретического знания, полученного учеными.

Акцент на научном универсализме давал теоретические основания меритократии, при которой место человека определяется исключительно его компетентностью, устанавливаемой согласно набору объективных критериев. И человек, доказавший свою компетентность, теперь самостоятельно судит о собственной ценности и способностях. Отсюда вытекает, что если он обладает престижем и властью в научном мире, то имеет моральное право принадлежать к нему. А поскольку наука создает полезные технологии, научный прогресс приносит благо всем.

Менее очевидный фокус позволяет утверждать, что доступ к любой социальной позиции — а не только определенному положению в собственно науке — достигается человеком посредством заслуг и поэтому оправдан. И если тот или иной регион мира или группа в рамках системы получают меньше, чем другой регион или группа, то потому, что они не приобрели объективных навыков, доступными любому. Эрго, если кто-то обладает меньшими привилегиями и властью, то потому, что провалил по каким-то причинам тест — по причине собственной некомпетентности, культурного провинциализма, недостатка воли.

Громогласно провозглашая эти идеи, ученые-естественники и получили значительный приоритет над гуманитариями после 1945 года, когда на передний план в функционировании современной мир-системы вышли новые сложные и дорогие технологии. Это было тем более легко, что в тот период распространились серьезные сомнения в эссенциалистском партикуляризме ориентализма. На науку возлагались надежды на решение того, что виделось как углубляющиеся внутренние проблемы, вызываемые поляризацией мир-системы.

Разыскания блага теперь были исключены из области элитарного знания, а это означало потерю оснований для критики логики подобных умозаключений, поскольку любой такой критик оказывался антиинтеллектуалом. Структурные социальные ограничения, не позволяющие индивиду попасть в высшие слои меритократии, стали практически недоступны для анализа или же могли анализироваться исключительно в терминах, предполагавших разделение исследования на две культуры.

Насколько же универсален наш универсализм? Если мир разделен на две культуры, универсализм становится прерогативой ученых-естественни-

ков, утверждающих определенную методологию, определенную политическую позицию (наука, свободная от ценностных суждений) и свойственное этому сообществу неприятие прямой социальной оценки их работы. Кроме того, это неизбежно приводит к концентрации исследовательских центров и исследователей, отвечающих данным критериям, в одном географическом регионе, а это, в свою очередь, — к непризнаваемым, но реально существующим социальным акцентам в работе. Но самое главное — это защищает власть имущих от моральной критики, позволяя им отрицать допустимость и объективность такой критики. Гуманитариев можно игнорировать, особенно если они придерживаются критической позиции, на том основании, что методы их анализа ненаучны. Это был последний этап построения самооправдания современной мир-системы.

Наша задача сегодня — понять, как мы можем выйти за пределы европейского универсализма — этого последнего упорствующего оправдания существующего мирового порядка — к тому, чего достичь гораздо труднее: к универсальному универсализму, отрицающему эссенциалистские характеристики социальной реальности, историзирующему и универсальное, и партикулярное, вновь соединяющему то, что принято называть «естественно-научным» и «гуманитарным» в единую эпистемологию, и позволяющему смотреть предельно объективно и весьма скептически на любые оправдания «вмешательства» власть имущих в дела слабых.

Полвека тому назад Леопольд Седар Сенгор призывал мир к *gendez-vous du donner et du recevoir*, встрече дающих и получающих. Сенгор был возможно лучшим в современном мире примером единства разных начал. Он был и поэтом, и политиком. Он был, с одной стороны, выдающимся деятелем движения «Негритюд» и генеральным секретарем Общества африканской культуры. Но кроме того, он был членом Французской Академии, чья задача — защита и развитие французской культуры. Сенгор был первым президентом Сенегала, но до этого он являлся министром в правительстве Франции. Он как никто другой имел право обратиться к миру со своим призывом.

Но может ли состояться в современном мире встреча дающих и берущих? Может ли существовать универсализм, который является не европейским, а универсальным (или глобальным) универсализмом? Можно поставить вопрос и по-другому: что необходимо сделать, чтобы оказаться в мире, где более нет Запада, который дает, а все остальные только получают? Мира, где Запад носит одежды ученого, а все остальные считаются обладающими скорее «художественным», «эмоциональным» складом ума? Как оказаться в мире, где все могли бы давать и все — получать?

Интеллектуал по необходимости действует на трех уровнях: как аналитик, разыскивая истину; как моральный субъект, разыскивая добро и красоту; как субъект политики, стремясь объединить истину с добром и красотой. Структуры знания, превалировавшие в последние два столетия, потеряли свою естественность именно потому, что запрещают интеллектуалу легко перемещаться между этими тремя уровнями. Поощряются те мыслители, которые ограничиваются интеллектуальным анализом. А если они все-таки

позволяют себе формулировать этические или политические императивы, от них требуют строго разграничивать эти три типа деятельности.

Подобного разделения, разграничения достичь сложно, пожалуй, даже невозможно. И следовательно неслучайно, что наиболее выдающиеся мыслители никогда не могли добиться подобного полного разграничения, даже если — и когда — они считали его необходимым. Показателен в этом отношении пример Макса Вебера. Две его знаменитые статьи — «Наука как призвание» и «Политика как призвание» — демонстрируют те почти шизофренические способы, которыми он боролся с данными разграничениями и старался аргументировать свою политическую позицию так, чтобы она выглядела как не противоречащая его приверженности социологии, свободной от ценностных суждений.

Две вещи изменились за последние 30 лет. Как я стремился показать, концепция двух культур в значительной мере утратила свое влияние в структурах знания; а вместе с тем — и интеллектуальные основания того давления, которое оказывается, чтобы разделить поиски истины, добра и красоты. Но кроме того я стремился продемонстрировать, что причины все шире распространяющегося недоверия к концепции двух культур тесно связаны с разворачивающимся структурным кризисом современной мир-системы. В той мере, в какой мы вступаем в переходную эпоху, важность основополагающего выбора становится все более настоятельной как раз потому, что значимость индивидуального вклада в этот коллективный выбор выросла неизмеримо. Коротко говоря, в той мере, в какой интеллектуалы избавляются от ограничений фальшивой нейтральности по отношению к ценностям, они и могут играть ту роль, которую должны играть в том переходе, в котором мы все находимся.

Здесь я хотел бы уточнить свою мысль. Утверждая, что нейтральность по отношению к ценностям — это иллюзия и обман, я не имею в виду, что нет никакой разницы между аналитическими, этическими и политическими вопросами. Разница, несомненно, есть, и разница фундаментальная. Эти три сферы нельзя просто-напросто считать чем-то одним и тем же. Но их нельзя и разделять. Мы должны разрешить этот кажущийся парадокс — существование трех сфер, которые нельзя ни сливать в одну, ни разделять. Замечу между прочим, что данные усилия это еще один пример того единственного типа эпистемологии, которая дает надежду на воссоединение всех родов знания — теории неисключенного третьего (Wallerstein 2004a, 71–82).

Конечно, эта дилемма стоит перед всеми, не только перед интеллектуалами. Есть ли, следовательно, нечто особенное в той роли, которую играют они? Да, есть. Под интеллектуалами подразумевают тех, кто посвящает свою энергию и время аналитическому пониманию реальности и, как предполагается, обладает некоторыми специальными навыками, необходимыми для того, чтобы выполнять эту задачу наилучшим образом. Это серьезные требования. И не каждый желает становиться специалистом по такому общему типу знания, в его отличие от конкретного частного знания, необходимого всем для компетентного выполнения любой задачи. Интеллектуалы, следо-

вательно, это специалисты широкого профиля, даже если сфера их компетенции на самом деле ограничена конкретной областью необозримого мира всего знания.

Ключевым вопросом сегодня является вопрос о том, как можно имеющиеся у каждого из нас общие знания использовать для понимания переходной эпохи, в которой мы живем. Даже астроном и специалист по поэзии должны делать это, и уже тем более это требование обращено к специалистам по общественным наукам, чье призвание — исследовать функционирование и развитие социального мира. Но в общем и целом ученые, занимающиеся социальными науками, делают это плохо, и это объясняет почему их так низко ценят не только власть предержащие, но и оппоненты власти, а также многие представители трудящихся, ощущающие, что из трудов ученых-общественников они могут извлечь мало пригодных к использованию этических и политических выводов.

Для исправления такого положения вещей первое, что надо сделать — историзировать наши интеллектуальные исследования. Это не означает накопления хронологических подробностей, как ни важно это само по себе. Не подразумевает это и того сорта грубой релятивизации, при которой утверждается очевидный факт, что каждая конкретная ситуация отличается от любой другой и что все структуры постоянно развиваются изо дня в день, от наносекунды к наносекунде. Историзация это нечто как раз противоположное. Это помещение того, что мы непосредственно исследуем, в более широкий контекст: в исторические обстоятельства, в которых объект исследования находится и функционирует. Мы никогда не поймем частности, если не поймем соответствующее им целое, ибо в противном случае никогда не сможем понять точно, что меняется. Историзация не противоречит систематизации. Систематизация невозможна без понимания исторических параметров целого, исторического контекста единицы анализа. И, следовательно, невозможно историзировать нечто в пустоте, потому что всякий феномен является частью более крупного системного целого. Все системы историчны, а история целиком систематична.

Именно данное понимание историзирования заставило меня уделить столько внимания не только тому, что мы находим себя принадлежащими к конкретной единице анализа — современной мир-системе, — но и в определенном моменте ее исторического развития, в период ее структурного кризиса, в переходную эпоху. Это, я надеюсь (хотя кто может быть до конца уверен?), проясняет настоящий момент и указывает на ограничения наших возможностей по строительству будущего. А это, конечно, больше всего интересует не только власть имущих, но и их оппонентов, а также огромное количество трудящихся, которые просто живут своей жизнью как могут.

Если интеллектуалы преследуют цели, которые они призваны преследовать в переходную эпоху, популярность им не грозит. Власть имущих будет пугать деятельность интеллектуалов, поскольку они чувствуют, что анализ подрывает власть, особенно в переходную эпоху. Оппоненты власти будут понимать, что анализ, осуществляемый интеллектуалами, важен и необ-

ходим, что он вооружает и вдохновляет политическую оппозицию. Но они будут нетерпимы к сомнениям, оговоркам и предостережениям. И они попытаются ограничить интеллектуалов, даже тех, кто утверждают, что преследуют политические цели, одинаковые с целями оппонентов власти. Наконец, многие представители трудящихся будут настаивать, чтобы анализ, осуществляемый интеллектуалами, был изложен языком, понятным им, с которым они могут себя соотнести. Это разумное требование, но его не просто выполнить.

Так или иначе, но роль интеллектуалов критически важна. Переход — это всегда сложный процесс. На его пути есть множество скрытых опасностей, с которыми он может столкнуться. Ясность анализа зачастую теряется вследствие хаотических отношений и их непосредственных эмоциональных импульсов. Но если интеллектуалы не будут держать знамя познания высоко, то кто поднимет его? И если рациональное познание подлинного исторического выбора не будет находиться в центре нашего внимания, наш моральный выбор окажется неверным и главное — будет ослаблена наша политическая сила.

Мы находимся в конце продолжительной эпохи, которой можно дать много имен. Одно из подходящих — эпоха европейского универсализма. Мы движемся к эпохе, которая последует за эпохой европейского универсализма. Одной из возможных альтернатив здесь выступает множественность универсализмов — своего рода сеть универсальных универсализмов. Это может быть миром, о котором Сенгор говорил как о *rendez-vous du donner et du recevoir*. Что мы добьемся такой встречи — это не гарантировано. За нее будет вестись борьба в ближайшие 20–50 лет. Единственной серьезной альтернативой ей является новый иерархический мир, мир, где будет царить неравенство. Этот мир будет говорить о себе, что он основан на универсальных ценностях, но в нем расизм и сексизм будет по-прежнему доминировать и возможно в еще более жестоких формах, чем в ныне существующей мир-системе. Поэтому мы должны настойчиво продолжать усилия по анализу мир-системы в ее переходный период, по прояснению возможных альтернатив и тем самым морального выбора, который необходимо сделать, и, наконец, по продумыванию возможных политических действий, которые мы хотели бы предпринять.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Монтескье Ш. Л. Персидские письма. М.: ИОЛОС, 1993.
- Эдвард Вади Саид. Ориентализм. Западные концепции Востока / Пер. с англ. А. Говорунова. СПб.: Русский Мир, 2006.
- Abdel-Malek, Anouar. [1972] 1981. *Civilisations and Social Theory*. Vol. 1 of *Social Dialectics*. Albany: State University of New York Press.
- Cook, Sherburne R, and Woodrow Borah. 1971. *Essays in Population History: Mexico and the Caribbean*. Vol. 1, Berkeley: University of California Press.
- Fischer-Tiné, Harald, and Michael Mann, eds. 2004. *Colonialism as Civilizing Mission: Cultural Ideology in British India*. London: Wimbledon.

- Hanke, Lewis. 1974. *All Mankind Is One: A Study of the Disputation Between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians*. De Kalb: Northern Illinois University Press.
- Kouchner, Bernard. 2004. Twenty-third annual Morgenthau Memorial Lecture, Harmonie Club, New York, March 2. <http://www.carnegiecouncil.org/view/Media.php/prmTemplateID/8/prmID/4425#2>, read on 10/28/2004.
- Las Casas, Bartolomé de. [1552] 1974. *The Devastation of the Indies: A Brief Account*. Trans. Herman Briffault. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Las Casas, Bartolomé de. [1552] 1992. In *Defense of the Indians*. Ed. Stafford Poole. De Kalb: Northern Illinois University Press.
- Las Casas, Bartolomé de. [1552] 1994. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Ed. José María Reyes Cano. Barcelona: Ed. Planeta.
- Las Casas, Bartolomé de. [1552] 2000. *Apología, o Declaración y defensa universal de los derechos del hombre y de los pueblos*. Ed. Vidal Abril Castelló et al. Valladolid: Junta de Castilla y León Consejería de Educación y Cultura.
- Mann, Michael. 2004. «Torchbearers upon the Path of Progress»: Britain's Ideology of a «Moral and Material Progress» in India: An Introductory Essay. In *Colonialism as Civilizing Mission: Cultural Ideology in British India*, ed. Harald Fischer-Tiné and Michael Mann, 1–26. London: Wimbledon.
- Prigogine, Ilya. 1997. *The End of Certainty: Time, Chaos, and the New Laws of Nature*. New York: Free Press.
- Sepúlveda, Juan Ginés de. [1545?] 1984. *De tiranos segundo, o, De las justas causas de la guerra contra los indios*. Ed. Angel Losada. 2nd ed. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Victoria.
- Trouillot, Michel-Rolph. 2004. The North Atlantic Universals. In *The Modern World-System in the Longue Durée*, ed. Immanuel Wallerstein, 229–37. Boulder, CO: Paradigm Press.
- Wallerstein, Immanuel. 1974–89. *The Modern World-System*. 3 vols. New York & San Diego: Academic Press.
- Wallerstein, Immanuel. 1995. *Historical Capitalism, with Capitalist Civilization*. London: Verso.
- Wallerstein, Immanuel. 1997. Eurocentrism and Its Avatars. *New Left Review* 226 (November-December): 93–107.
- Wallerstein, Immanuel. 1998. *Utopistics, or, Historical Choices for the Twenty-first Century*. New York: The New Press.
- Wallerstein, Immanuel. 2004a. *The Uncertainties of Knowledge*. Philadelphia: Temple University Press.
- Wallerstein, Immanuel. 2004b. *World-Systems Analysis: An Introduction*. Durham, NC: Duke University Press.
- Wallerstein, Immanuel, et al. 1996. *Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford, CA: Stanford University Press.