



ФЕДОТОВА Валентина Гавриловна  
доктор философских наук,  
профессор, академик Российской  
академии естественных наук,  
заведующая сектором социальной  
философии Российской академии  
наук.

Автор более двухсот научных  
публикаций, среди которых семь  
монографий, посвященных  
исследованию социальных  
трансформаций, модернизации  
и глобализации, ценностных  
изменений, диалога в науке и за ее  
пределами, социального  
конструирования приемлемого для  
жизни общества.



В.Г. Федотова ХОРОШЕЕ ОБЩЕСТВО



В.Г. Федотова

# ХОРОШЕЕ ОБЩЕСТВО

В.Г. Федотова

ХОРОШЕЕ  
ОБЩЕСТВО

*Жесткие научные проекты, пренебрегающие культурой, и ценностные решения, пренебрегающие наукой, не могут справиться с миром, в котором есть квазиприродность и субъектность. Дело философов, как и прежде, – разоблачать мнимые очевидности.*

В. Федотова

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

В.Г. Федотова

# ХОРОШЕЕ ОБЩЕСТВО



Прогресс-Традиция  
Москва

УДК 316  
ББК 60.5  
Ф 34

*Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)  
проект № 04-03-16125*

## ВВЕДЕНИЕ

**Федотова В.Г.**  
Ф 34 Хорошее общество. — М.: Прогресс-Традиция, 2005. — 544 с.

ISBN 5-89826-247-4

Монография посвящена социальным изменениям, произошедшим в обществе за последнее время, и поискам наиболее приемлемых альтернатив, которые реально могли бы улучшить жизнь людей.

Процессы модернизации и глобализации рассматриваются здесь под углом зрения их социального, экономического, политического и нравственного результата. Учитываются такие новые феномены, парадоксы эпохи, как повышение риска, изменение соотношения локального и глобального, ослабление Вестфальской системы национальных государств одновременно с усилением национализма, ростом локальных войн и терроризма вместо ожидавшегося мира.

Предназначенная для философов и социологов, данная книга несомненно привлечет внимание всех интересующихся проблемой современного мироустройства.

ББК 60.5

*На переплете: М.К. ЭШЕР «Относительность» (фрагмент)*

© В.Г. Федотова, 2005  
© Г.К. Ваншенкина, оформление, 2005  
© Прогресс-Традиция, 2005

ISBN 5-89826-247-4

Заглавие этой книги может вызвать вопросы и даже недоумение. Причин несколько. Одна из них состоит в том, что *термин «хорошее общество» не воспринимается как научный или философский*. Он представляется термином обыденной речи, публицистического текста, в лучшем случае, этического трактата. Этот взгляд справедлив вне контекста социального конструирования реальности и попыток отказаться от того, чтобы социальная жизнь творилась, подобно природной, за спиной субъекта. В кризисные периоды, в эпохи трансформаций, когда изыскиваются новые концептуальные средства, соединяющие представления повседневности с научными и философскими идеями, появляются понятия, статус которых является новым. Одно из них — понятие *дискурса*. Сегодня это модное в философии слово часто употребляется в каком угодно значении, кроме своего основного: как такое (по определению) обсуждение проблемы в философии и науке, которое не может игнорировать дискуссии по данной теме в сфере повседневности и в ряде специализированных областей деятельности и знания. Иными словами, дискурс — это обсуждение проблемы в философии, науке и одновременно за их пределами. Действительно, имеется национальный российский дискурс по вопросу о хорошем, приемлемом для жизни обществе, который, на мой взгляд, философ не может игнорировать. Все хотят, чтобы российское общество было хорошим, и все говорят об этом.

Когда философ обращается к проблемам общества, его подстерегает опасность покинуть свою профессиональную область. Он еще способен удержаться в рамках социальной философии или философии политики, философии культу-

ры, но часто, касаясь социальной реальности или актуальных проблем, он становится социологом, политологом или культурологом.

Наша эпоха многими называется постметафизической. С сомнением говорится о новых предпосылках метафизического мышления и новой онтологии. Затруднена перестройка «оснований морали с позиций этики вида»<sup>1</sup>, которая могла бы составить онтологический фундамент. Потребность в метафизике прервана господством такой неразличимой общности человеческих единиц, как масса. В своем отношении к Богу она интересуется только ритуалом, внешними признаками веры. «И дело не в том, что они (массы. — В.Ф.) не смогли выйти к высшему свету религии, — они его проигнорировали. Они не прочь умереть за веру, за святое дело, за идола. Но трансцендентность, но связанные с ней напряженное ожидание... отсроченность... терпение, аскезу — то высокое, с чего начинается религия, они не признают. Царство Божие для масс всегда заранее существовало здесь, на земле — в языческой имманентности икон, в спектакле, который устроила из него Церковь. Невероятный отход от сути религиозного. Массы растворили религию в переживании чудес и представлений — это единственный их религиозный опыт», — с горечью пишет Ж. Бодрийяр<sup>2</sup>. Исчезающее, таким образом, в двух своих проявлениях — *и в обращении к Богу, и в обращении к человеческому роду* — трансцендентное лишает человечество метафизических вопросов. Нас не волнует чистота дисциплинарной принадлежности в сегодняшнюю эпоху междисциплинарности, когда мы поднимаем вопрос о роли философа в познании общества, но волнует потеря способности философии вмешаться в спор, поднять его на уровень *трансцендентных и трансцендентальных определений, универсалий культуры, символического универсума, картины мира*. Поэтому мы пытаемся принять участие в национальном российском дискурсе относительно хорошего общества в качестве философов или по крайней мере социальных философов.

Однако следует второе возражение: *для одних хорошим является одно, а для других другое*. Ниже будет показано, что спектр значений ограничен для повседневности и спе-

циализированных областей мышления и деятельности. Он нигде не бесконечен. И поскольку повседневность является граничным условием познания и практики, разнообразие не так уж и велико, как кажется вначале. В своей совокупности оно создает *символический универсум всего многообразия толкований хорошего общества. Даже полярные трактовки не могут быть проигнорированы в этом универсуме*. И то, что различные точки зрения могут быть выражены на одном языке, содержит потенциал сближения, типизацию хорошего.

Кроме того, анализ хорошего общества может быть *эмпирически убедительным, построенным на объективных факторах, позволяющих судить о качестве жизни и состоянии общества*. К числу таких факторов относится продолжительность жизни, показатели рождаемости и смертности, количество самоубийств, убийств и криминального насилия, экономическое положение (уровень безработицы, доход на душу населения, наличие или отсутствие бедности, голода, стоимость образования, медицины, размер пенсий, пособий, обеспеченность жильем, роль страхования, медицинские и социальные вспомоществования и пр.), качество социума (доступ к образованию, существование вертикальной и горизонтальной мобильности, социальной политики, правовой защиты, должного состояния окружающей среды), качество населения (отношение к наркотикам и алкоголизму, трудовые мотивации, наличие позитивных устремлений молодежи, отсутствие аномии — ценностного вакуума или рассогласования ценностей, витальность, сохранение идентичности, способность изменяться) и пр. Такие исследования есть. Имеются попытки определения рейтинга хороших обществ, где на первые места выходят Норвегия и Финляндия, затем следует Канада, после Канады — США. В данной работе такие исследования не проводятся как выходящие за пределы компетентности. Но само их появление и перспективность их проведения говорят о возможности оценки реального состояния общества с помощью концепции хорошего общества и вынесенного в заголовок термина, свидетельствуют о *наличии за субъективными представлениями о нем объективной реальности строго фиксируемых черт*

и факторов. Это позволяет деполитизировать оценки и устранить бесконечность идеологических и мировоззренческих споров, где каждая из сторон говорит о своих успехах, но не упоминает недостатки. Например, марксисты и неолибералы в этом плане мало отличаются друг от друга. Возникает некоторое ощущение исчерпанности рассмотрения основных проблем как проблем политики или экономики. Сегодня в значительно большей мере ситуация определяется конкуренцией ценностей и стилей жизни, вопросом о том, может ли быть найдено нечто общезначимое или выработан консенсус в отношении многообразия последних.

В данном исследовании основное внимание уделено роли концепта «хорошее общество» в социальном конструировании реальности, где он объединяет объективные и субъективные представления об обществе, а также наиболее трудному для анализа нормативному и теоретическому смыслу данного концепта. Эти подходы дают некоторую возможность преодолеть кажущийся очевидным моральный релятивизм оценки общества в качестве хорошего и ввести социальное, моральное и теоретическое ограничение в многообразии его трактовок.

Третье возражение касается того, что в широко применении на Западе английском термине «Good Society», успешно использованном Дж. Гэлбрейтом и многими другими исследователями, понятие «Good» как понятие этики или антитеза радикальному либерализму, отрицающему общее или общественное благо, не может быть переведено на русский язык как «хорошее общество» и «благо». Действительно, английское «Good» в качестве прилагательного и в качестве существительного имеет чрезвычайное многообразие значений, которые будут рассмотрены в последнем разделе книги. Здесь же отмечу нечто другое, более важное для нас.

Если бы некто на Западе был вдохновлен русским словом «правда», то, скорее всего, если бы он не специализировался в изучении России, а просто начал работать с этим понятием, он истолковал бы его как истину повседневности. В русском же языке и российском контексте изучают правду-истину и правду-справедливость. Сомнительно,

чтобы второе значение представилось интересным западному коллеге. Это означает, что термин российского дискурса был бы переведен им на язык своей реальности в большей мере, чем просто на английский язык. Примерно то же самое происходит с нами: *обратившись к термину чужого языка в совокупности его повседневных и теоретических значений, мы переводим его не только на русский язык, но на язык значений нашей реальности.* Термины английского языка — «Good» и «Good Society» используются нами в переводе «благо», «хороший», «хорошее общество» и некоторых других более специализированных значениях для обсуждения нашей социальной жизни. Они применяются как намек на то, что можно, как говорил Фихте в работе «Замкнутое торговое государство» (1800), поискать возможность «помыслить общество иначе», чтобы выйти из заколдованного круга его возобновляющихся противоречий.

Философские и научные знания работают совместно с вненаучным, обыденным и специализированным знанием. Причем способ подключения науки к решению практических задач очень непросто. «Если в древнем и средневековом Китае император Поднебесной отвечал за все “10 тысяч вещей”, находящиеся в империи, и отвечал за недород, засуху, дожди и прочее, если в средневековой Европе католический священник брал на себя ответственность за спасение души вверенных ему духовных “чад”, то человек XVII века, испытавший импульс Реформации, был гораздо скромнее и трезвее: он брал на себя полную ответственность только за себя самого, лишь за содеянное своими руками или своей мыслью. Брать всерьез ответственность за то, что создано не им, — он полагал самонадеянной дерзостью и обманом себя и других», — писала историк науки Л.М. Косарева<sup>3</sup>.

Очевидно, что к концу XX века эта скромность в определении степени своего участия в социокультурных делах доходит нередко до личной безответственности из-за господства над личностью абстрактных анонимных сил науки с ее организационными структурами и доминирующими воззрениями господствующих школ и направлений. Задача ученого состоит не только в производстве нового зна-

ния, доставляющего нам новые возможности, но и в разрушении фиктивных ожиданий обыденного сознания, сферы управления, политики. Эта очистительная и самоочистительная работа — неотъемлемая черта ответственности ученого, за которой только и следует задача поисков возможного. Проблематизация реальности и проблематизация собственной жизни, жизни каждого человека, составляет одну из задач философии и науки.

За что же может взять на себя ответственность ученый в области наук об обществе в XXI веке? Этот вопрос оказывается неожиданно сложным, т. к. ожидаемое от науки «расколдовывание мира» (М. Вебер) сегодня трудно осуществить: мир «расколдовался» в большей мере сам, обнажив свою упрощенную потребительскую, гедонистическую и эгоистическую сущность.

Российские ученые охотно используют термины западных социальных наук, поскольку задачи модернизации включают в себя освоение мировой науки. И вместе с тем ощущается, как российская реальность переплавляет многие западные представления в нечто другое. Так, постмодернизм в России близок к архаике. Сложная структурно-функциональная схема Т. Парсонса сводится к адаптации.

Значит ли это, что Россия отстала, что ей надо модернизироваться до уровня, при котором западные концепты могли бы объяснить происходящие в ней процессы? В некоторой мере да. Архаика учитывается постмодернизмом лишь как потерянная при модернизации Запада традиция, которая сегодня восстанавливается в постсовременном мире в качестве дополнения к меняющейся современности. В России же без этого «пост» (после современности) архаика начинает доминировать. Сведение общества к адаптации, присущей как выживанию, так и обогащению — двум основным российским формам жизни, — представляет собой предельное упрощение социальной реальности, чреватое тяжелыми последствиями. Перенесение на нашу почву экзальтации по поводу гендерных проблем (когда более образованное и численно преобладающее женское население не имеет представительства и веса в обществе), федерализма (при малых финансовых возможностях наших провин-

ций и при том, что многие наши губернаторы как будто сошли со страниц Салтыкова-Щедрина) принимает подчас комический вид, ибо это вопросы культуры, а не незамедлительных акций, решений и постановлений. Ситуация в этих областях свидетельствует как о нашей отсталости, так и об особенностях культуры, определяемых этой отсталостью. Но, как говорил Н.А. Бердяев, специфика России не определена ее отсталостью.

Легко видеть наличие проблем, которые решаются Россией и Западом по-разному в силу культурно-исторических и социальных различий, не свидетельствующих об отсталости России. Так, понятие достижительности Т. Парсонса, говорящее о целерациональности Запада, его направленности на получение результата, вряд ли прямо применимо к России с ее преобладающей ценностно-рациональной ориентацией. Однако коррелятом этого термина может быть российское понимание победы — победного чувства, которое сегодня так же, как и хорошее общество, является частью национального дискурса, в котором участвуют философы<sup>4</sup>, — или удачи в отличие от западного успеха<sup>5</sup>. Другой пример: спор между англичанином А. Кене и российским ученым А.С. Ахиезером. Он касается политических и социально-культурных аспектов российской истории<sup>6</sup>. Там, где англичанин видит только различие, разнообразие и плюрализм, российский ученый видит противоречие, раскол, несовместимость. Речь в дискуссии идет о социальной разнородности в России, которая столь по-разному воспринимается. Возможно, западной науке недостает некоторых понятийных средств, подобных понятию «раскол», которые наш ученый (западник!) вынужден изобрести для описания российской реальности. Эта инновация столь понятна незападному миру, что иначе, как расколом, описанное «социальное и экономическое многообразие», существующее сегодня не только в России, но и в мире, не назовешь. Полагаю, что это еще одно оправдание понятию «хорошее общество», которое характеризует традицию, но также и сдвиг, состоящий в том, что цели достижения идеального общества перестали ставиться. Ведь лучшее — враг хорошего.



Данная монография посвящена анализу духовных оснований развития, представленных как в эпоху становления капитализма на Западе, так и сегодня, особенно в отношении России. Основное внимание в книге уделено тому, как ценностные сдвиги меняют представления о развитии, каким образом формируется приемлемое для жизни людей общество, как вследствие естественно-исторических традиций (модернизации Запада), так и путем усилий людей (модернизации незападных стран, социального конструирования реальности) складывается субъект-объектная картина социальных изменений. Происходящие в России изменения соотносятся с процессом трансформации на Западе и изменениями во всемирном масштабе, обычно называемыми мегатрендами. В качестве последнего выступает начавшаяся два десятилетия назад глобализация. Это новый процесс, который имеет сходство со становлением капитализма (первой глобализацией), либерализацией всемирной торговли в XIX веке, начавшейся с английского free trade. Сегодняшняя глобализация, по крайней мере третья по счету (а некоторые ученые насчитывают и больше), — это победа либерализма в глобальном масштабе, сделавшая государственные границы легкопроницаемыми для капитала и информации.

Россия является обществом, опыт которого оказался значимым для других народов. В монографии представлены размышления о том, как современная глобализация (именуемая в тексте просто как глобализация) в качестве нового типа социальной трансформации влияет на прежний мегатренд — модернизацию, которая началась переходом Запада из Средневековья в Новое время и в течение нескольких веков была ведущей линией развития незападных стран. Описаны изменения, которые вносит глобализация в модернизационную теорию, проанализировано появление множества «модернизмов» и отсутствие сегодня универсальной модели развития. Рассматриваются такие негативные явления глобализации, как терроризм. Рассматривается модерн как «незавершенный проект» (Ю. Хабермас, Э. Гидденс и др.), переход Запада в новую современность на примере третьего пути, предложенного Гидденсом и практически-политически реализуемого Т. Блэром, Г. Шрёдером и другими в своих странах.

Задачи России трактуются как двухсторонние: выход в глобальную экономику и решение внутренних проблем путем модернизации нового типа, не имеющего догоняющего характера. Анализируется перспектива третьего пути, аналогичного западноевропейскому, для России, образы России и сценарии ее будущего, перспективы цивилизованного капитализма в России. Намечается альтернатива концепции М. Вебера о становлении цивилизованного капитализма. В России, где нет протестантской этики, имеются вместе с тем собственные духовные источники цивилизованного развития.

Монография сочетает анализ изменений в концепциях развития, попытку отыскать адекватный теоретический аппарат для прогнозирования российских трансформаций и анализ реальных социальных процессов. Завершающая часть книги посвящена сознательной деятельности людей по формированию коллективных представлений на уровне повседневности, преодолению апатии и попыткам наметить пути улучшения общества.

## Раздел I

### ЦЕННОСТНЫЕ ИЗМЕНЕНИЯ НА ЗАПАДЕ И В РОССИИ

Весь мир сегодня находится в состоянии ценностных изменений, но эта констатация нуждается в раскрытии содержания происходящих на Западе и в России перемен.

#### Глава 1. Ценностные изменения на Западе

Проблема ценностных изменений на Западе — ведущая тема многих исследований. Известный английский социолог З. Бауман задумался о том, что мог бы сказать об этом сегодня Дж. Оруэлл, автор знаменитой антиутопии «1984». Ответом на этот вопрос стал собственный диагноз Баумана: Запад является индивидуализированным обществом<sup>1</sup>. Не означает ли это, что появляется новый автономный, ответственный и свободный индивид, что реанимируется главная фигура классического капитализма? Совсем нет. В качестве основного достоинства Запада всегда признавалась осуществленная им индивидуализация — формирование свободного, автономного и ответственного индивида. В 30-е годы прошлого века, в пик перехода Запада к массовому производству, гордость Запада — автономный индивид — был вытеснен массовым индивидом, усредненным продуктом неоднородной, но по-своему — в плане своего тяготения к упрощенным образцам культуры — гомогенной массы, создаваемой массовым производством. Теперь источником омассовления являются СМИ, телевидение с характерными для него стандартизированными формами превращения любой проблемы, действительно заботящей людей, в товар и развлечение. Согласно Бауману, индивидуализированному обществу присущи *три характерные черты: утрата человеком контроля над со-*

*циальными процессами; незащищенность перед переменами, которые он не в состоянии контролировать, и перед ситуацией неопределенности, в которой он должен жить; следующая отсюда неспособность человека к планированию и достижению долговременных целей, жизненных стратегий и подмена их немедленными, пусть и не столь существенными результатами. Бауман фиксирует появление индивида, которого было бы уместно назвать «негативным» — отщепившимся от социальной ткани, от мысли о «другом», от ощущения, что «свобода кончается на кончике носа другого», лишенным чувства солидарности и ответственности, ставящим только краткосрочные задачи.*

У. Бек, С. Лэш и Дж. Урри считают, что завершена эпоха первой современности (modernity) и начинается эпоха второй рефлексивной современности. Первая современность, называемая ими *рефлексивной*, началась в Новое время и характеризуется преобладанием индустриализма, социальных структур, индивидуальности сначала в просвещенческом смысле (автономного и ответственного индивида), затем в массовом (индивид как человек массы). Вторая современность, называемая *рефлексивной*, началась на Западе в последней трети XX века и определяется рядом базовых черт: она совпадает по времени с постиндустриальной эпохой и глобализацией, она характеризуется не структурами, а процессами, «потоками», которые могут изменить направление движения. Это не позволяет экстраполировать прежние тенденции и требует рефлексии; рефлексия и выбор связаны с рисками; вместо автономного и массового индивида возникает *неукорененный индивид* (на мой взгляд, с помощью СМИ *превращаемый в массового неукорененного индивида*), не имеющий связи ни с прошлым, ни со структурами индустриальной эпохи, индивид, находящийся в ситуации потери норм и ценностей (аномии) и изоляции. Индивид первой современности рефлексивен, т. е. ориентирован на свое отношение к объекту, на *объективное знание*. Индивид второй современности рефлексивен, что означает направленность его сознания на совершение выбора, отвечающего лишь его склонностям и часто несущего дестабилизацию. Его выбор нелинеен, не ограничен в прежней мере структурами

и нормами, такими, как гражданское общество, государство, класс, семья, право, мораль, контракт. Его представления подвижны, ситуативны, иррациональны. Лэш пишет: «То, что происходит сейчас, это не незнание и не направленность против разума. В действительности рефлексивный современный индивид лучше образован и более знающ, чем когда бы то ни было. А вот как раз *меняется сам тип знания*. Оно само по себе непрочное, поскольку удалено от определенности, и то, о чем это знание, также является неопределенным — в большей мере вероятностным, чем характеризующим возможность»<sup>2</sup>. Неопределенность и небезопасность самоподдерживаются новым типом индивидуальности, разрывают связь времен и связь поколений, делают общество «обществом риска»<sup>3</sup>.

### Квазиприродность общества

Слепая, внешняя сила действия общества на индивидов может быть понята и как деполитизация, и как десоциализация, когда сознательная, рациональная, имеющая цель деятельность как индивида, так и государства сведена к минимуму. *Не контролируя своего настоящего, человек не может представлять или планировать будущее и, добавлю, ясно осознавать свое прошлое*. Социальная реальность стала казаться *квазиприродной*, неподвластной человеку. Индивидуализированное общество складывается не усилиями индивидов по обособлению, а действием объективных сил и процессов, среди которых первоочередное место занимает глобализация. Последняя подменяет универсализацию и снижает способность как отдельных обществ, так и индивидов контролировать ситуацию.

Различие в степени натурализации общества можно проследить, сравнивая концепции Т. Парсонса для индустриальных обществ и Н. Лумана, который предлагает критику модерна и тем самым обосновывает новые социальные принципы постиндустриального общества. Структурно-функциональный подход Парсонса построен на утверждении универсальности основных принципов или функциональных реквизитов — адаптации, целодостижения, социальной интеграции и сохранения и воспроизводства образцов. Каждый из них представляет собой

также уровень, на котором действует весь набор реквизитов. Так, даже на уровне адаптации имеется достижение целей, социальная интеграция и наработка образцов. То же происходит и на других уровнях. Структурно-функциональный подход Парсонса может показаться натуралистическим, понимающим общество как квазиприродную реальность, структурно-функционально самоорганизованную. Однако требование ценностно-нормативного консенсуса в обществе, необходимость для сохранения социальной системы разделяемых всеми ценностей (высших принципов), которые вызывают благоговение, не будучи эмпирическими объектами, воспроизводство среди образцов культурного образца, утверждение относительной самостоятельности культурной и социальной систем показывают, что Парсонс ищет способы описания человекоразмерных систем и не редуцирует общество к социальной системе. Он использует натуралистический метод, но отрицает квазиприродность общества. Ему совершенно ясно, что общество справляется с кризисами лучше, если сохранена его ценностно-нормативная структура. Если же последняя находится в кризисе, то подрываются все системообразующие свойства, и глубина кризиса может быть такой, что его нельзя преодолеть. Что касается Лумана, его взгляд на общество, коммуникацию (взаимодействие систем) представляет собой не социологическую теорию, а, как заметил Ю. Хабермас, социальную философию эмпирического уровня. Мир делится у Лумана на систему общества и внешний мир. К последнему и относится повседневность. Уже это говорит о том, что общество истолковывается натуралистически, отрицается его субъектность и способность иных субъектов проявить свою волю. Любой кризисный социальный процесс воспринимается Луманом по аналогии с природной катастрофой. Хабермас отчасти признает возможность подобного социального состояния, когда субъект заменяется социальными системами, общество лишается своей субъектности, но «распад структур межсубъектных отношений неизбежно приведет к отрыву индивидов от их жизненных миров и формированию личностными и социальными системами окружающих миров исключительно для самих себя»<sup>4</sup>. Луман думает, что мир

уже пришел в такое состояние, но Хабермас, упрекая его в том, что он нашел хирургический нож для обрезания повседневности, все же верит, что жизненный мир не может быть построен без солидарности, что новые жизненные формы не могут столь чрезмерно подчиняться влиянию среды, включающей власть и деньги, и что есть ресурс непринятия квазиприродности и возможность противостоять кризисным процессам.

Две системы — политика и экономика, — согласно Луману, имеют смысловые структуры-медиумы, которые могут быть определены как власть и деньги. Медийные (т. е. смысловые) свойства политики и экономики — власть и деньги — могут формировать subsystemы, превращая людей в продукты этих медиумов, лишенных выбора и иных ориентиров. «Функции же массмедиа состоят в непрерывном порождении и переработке раздражений, а не в умножении познания, социализации или прививании нормативного конформизма»<sup>5</sup>. Иначе говоря, массмедиа не могут изменить воздействия главных систем политики и экономики, а могут только вызвать раздражения, включающие власть и деньги. *Мы видим человека, сформированного обществом в большей мере, чем в индустриальную эпоху, причем в упрощенных формах.* И отрицать сегодня подобный механизм в ряде случаев не приходится. Одновременно мы видим здесь, как люди исключаются в теории Лумана, по крайней мере методологически, принимая господство безличных систем. Человек утрачивает возможность собственного воздействия на общество. Но мы можем либо смириться с этим, либо нет.

### **Мир, трудный для жизни**

Глубокие ценностные изменения в западном обществе затрагивают все сферы жизни. Основная черта индивидуализированного массового общества (как ни парадоксально звучит последнее словосочетание, имеющее в виду массу, состоящую из обособленных, но сходных между собой индивидов) — *индивидуализация без производства индивидуальности, личности, формирование эгоистического индивида*, думающего только о себе самом. Новый индивид становится источником фрагментации общества и воспри-

нимает даже события своей жизни как совокупность не связанных между собой эпизодов. Многие люди на Западе сегодня могут сказать, что они прожили *множество разных жизней вследствие фрагментации и недостижимости целого* и что это объективно почти непреодолимо и с трудом преодолевается усилиями сознания. *Совокупность эпизодов становится не только историей личной жизни, в которой в лучшем случае имеется «биографическое разрешение системных противоречий»<sup>6</sup>, но и историей самого общества. Жизнь все больше представляется миром разных миров, и цельный человек в ней возможен, если он научится жить в них одновременно, сумев их до некоторой степени гармонизировать.* Вряд ли эта задача по силам массовому человеку.

Публичное вытеснило персональное, частное вытеснило публичное и социальное. Это, по мнению Баумана, коренным образом отличает сегодняшнее общество от всех предшествующих, превращает необитаемый мир, в котором прежде никогда не жил человек, в обитаемый, но трудный для жизни. Заметим, что последнее свойство этого индивида — краткосрочность целей — оказалось неожиданным. В 80-х годах Дж. Несбитом в известной работе о десяти новых мегатрендах будущего общества был предсказан переход от краткосрочных процессов к долгосрочным<sup>7</sup>. Хотя Несбит давал подобный прогноз преимущественно для экономики, он коснулся также и экологии, которая ориентирует на долговременные цели. *Краткосрочность, отсутствие стратегических целей* характерны теперь и для экономики, и для обществ, и для индивидов. Индивид не планирует ничего долговременного, и кратковременность его интереса к другому индивиду, возведенная в правило, разрушает принятые прежде институты и отношения.

Но в чем причины, откуда эти перемены? Запад совершил переход к постиндустриальному обществу, по мнению одних. Перешел в новое — постсовременное состояние, качественно отличающееся от предшествующего, современного, согласно убеждению других. Оказался в новой современности, с точки зрения третьих. Не вдаваясь в детали данных объяснений, заметим, что общим для них является признание новых информационных технологий (в этом

состоит постиндустриализм), многообразия и плюрализма информации (в этом просматривается постмодернизм) и новое распределение информации в пользу общества (в этом видится новая современность). В итоге до некоторой степени примиряющим названием нового этапа в развитии Запада становится термин «информационное общество», который не следует понимать буквально — как нечто совершенно новое. Важно отметить переход к усилению производства информации и ее применения.

Данному переходу соответствуют технологические и социальные инновации, интеллектуальные перемены, *потеря практикой своей фундаментальной ориентации на производство* или, говоря словами Хабермаса, парадигмы производства в связи с *историческим концом общества труда*<sup>8</sup>. Этот тезис нуждается в пояснении. Если раньше люди уходили из сельского хозяйства в индустрию, а затем из индустрии в сервис, то теперь высокотехнологичным странам грозит так называемая «проблема 20:80». Речь идет о ситуации, когда только 20 процентов населения будут нужны постиндустриальному производству, а остальным 80-ти станет некуда уйти, и они окажутся «неработающими рабочими». Причина состоит в том, что постиндустриальное производство нуждается в небольшом количестве работников высочайшей квалификации. Глава компании «Хьюлетт Паккард» спросил главу другой известной компьютерной фирмы, сколько ему нужно работников. Тот ответил: «Семь человек». — «А сколько человек у вас работает?» — «Семнадцать тысяч». На вопрос, зачем же держать столько лишних людей, бизнесмен отшутился, что они составляют резерв рационализации производства. Наряду с сокращением потребности в высококвалифицированной рабочей силе для сферы информационных технологий растет потребность в работниках физического труда, что не создает перспектив для оставшихся 80 процентов населения Запада, привыкших к хорошей жизни. Нехватка рабочей силы низкоквалифицированного труда будет пополняться за счет иммиграционных потоков из менее развитых стран. Это и происходит уже сейчас. Заметны *изменения в структуре труда на Западе*. В перспективе они станут труднопредставимыми. Ошелом-

ляет характеристика профессий будущего. В футурологических прогнозах профессиональных сдвигов США на 1998–2000 годы отмечался 75-процентный рост числа ассистентов юристов, 66-процентный рост числа медицинских ассистентов и удвоение количества медицинских работников среднего звена, а также турагентов, компьютерных программистов, увеличение более чем на треть консультантов-менеджеров, педикюрш, охранников, чуть меньшее увеличение ландшафтных дизайнеров, страховых агентов и пр.<sup>9</sup> К упомянутым профессиям добавляется большой список других, многие из которых воспринимаются как настоящая экзотика: агент по поиску талантливых программистов, администратор контрактов, аквакультурист, вооруженный курьер, врач-специалист по проблемам, связанным с бездельем, врач-танцерапевт, проблемолог, технолог-реконструктор ДНК, хирург-косметолог, шахтер на Луне или астероидах и пр.<sup>10</sup>

В западном обществе происходят серьезные социальные сдвиги. Оно не только перестает быть обществом труда для масс населения, но в нем ломаются прежние социальные структуры, исчезают классы и меняется смысл привычных явлений, таких, например, как неравенство. Западные исследователи С. Лэш, У. Бек и Е. Бек-Гершейм показывают, что неравенства принимают другой вид: «Власть и неравенство менее действуют через эксплуатацию, чем через *исключение*... эксплуатация имела место, используя регулятивные правила, в то время как исключения имеют место через конститутивные правила» (курсив мой. — В.Ф.)<sup>11</sup>. *Регулятивные принципы*, господствовавшие в индустриальный период, достаточно конкретно и эмпирически определяют нормы поведения. В командно-административных режимах они регламентируют почти все, в тоталитарных — все сферы жизни. В демократических режимах регулятивные принципы активно и многообразно применяются, но соседствуют с конститутивными. Последние утверждают лишь базовые основы общества. Уменьшение политической регламентации при демократии не ослабляет действия административных правил, правил общежития и норм отношений между людьми. Доминирование *конститутивных правил, т. е. общих*

установок, приводит к тому, что необразованное, бедное население, молодежь, маргинальные слои не воспринимают заложенную в них диалектику свободы и ответственности. В Бразилии, например, прогресс не касается одной трети населения, маргинализованной своей неспособностью принять правила общества и исключенной из него. Поэтому Ульрих Бек использует для характеристики исключения из общества термин «бразилизация». В вышеприведенной пропорции «20:80» также закладываются предпосылки исключения, игнорирования значительной части населения, иногда даже большинства. Серьезная проблема состоит в исключении людей из общественной жизни, политики, культуры, образования, материального благосостояния. Исключения как бы «прикрыты» поддержкой популярности, ориентацией на вкус масс, соединением эстетического продукта с товарным, распространением массовой культуры. Другой путь бразилизации описывает С. Хантингтон. Поставив вопрос «Кто мы такие?» в отношении Америки, он отмечает, что «американское кредо», т. е. принципы американской жизни, утвержденные отцами-основателями страны и первыми поселенцами-протестантами, разрушается под напором этнических меньшинств. Многие граждане США перестают считать себя американцами и начинают определять свою идентичность по крови, по языку, трактуя ее как афро-американскую, испанскую и пр. Хантингтон начинает книгу с описания футбольного матча в Лос-Анджелесе, где мексиканцы, являющиеся гражданами США, болея за команду из Мексики, сжигали прямо на стадионе американский флаг. Он связывает этот процесс не только с политикой мультикультурализма, которую проводил Клинтон, но и с глобализацией. Дело не в том, что в США увеличивается количество меньшинств, растет испаноязычное население, а в том, что перестал работать плавильный тигель, делающий всех жителей США, независимо от этнической принадлежности, расы, вероисповедания и культуры, гражданами Америки и ее патриотами. Это угрожает США в недалеком будущем стать Бразилией<sup>12</sup>. Другими формами неравенства являются информационное неравенство, разный доступ к медицине и пр.

Наиболее концептуальное выражение тема слома ценностей и изменения человека в настоящее время находит в работах Ф. Фукуямы. По его мнению, разрыв в ценностях дважды происходил в истории Запада. Первый был связан со сменой аграрной эпохи индустриальной, второй — с переходом от индустриального общества к постиндустриальному. Тема первого разрыва в ценностях, вызванного сменой аграрного производства индустриальным, интересовала еще Гегеля. В «Философии права» он показал, что распад ценностей во время Великой французской революции был остановлен институционализацией индивидуализма посредством частной собственности, контракта, буржуазной семьи, права и гражданского общества. Фукуяма воспринял модель Ф. Тенниса. Переход от общности к обществу, от неформальных связей аграрных общностей к формальным социальным связям индустриального общества радикально менял ценности и образ жизни. По аналогии с этим сегодняшний второй разрыв ценностей он, как Бек, Лэш и другие, связывает с начавшимся на Западе с 60-х годов прошлого века возникновением постиндустриальной стадии развития. Высшие достижения технического и экономического прогресса постиндустриальных обществ не ведут к аналогичному прогрессу в морали и обществе. Препятствием являются новые строения, требующие снятия прежних ограничений и норм. За это борются левые и правые. Левые интересуют свобода стилей жизни, правых — возможности получения денег. Но с культурой *неограниченного индивидуализма, в которой ломка правил становится единственным правилом, связаны серьезные проблемы: распад общих ценностей представляет собой потерю социального капитала — основы консолидации общества, без которой оно не может существовать.* Однако этот распад поддерживает *поп-психология*, которая, «начиная с движения за человеческие возможности 60-х и кончая движением за чувство собственного достоинства 80-х, добивается освобождения личности от удушающих общественных ожиданий. Каждое из этих движений могло бы принять девиз “Пределов нет” как свой собственный»<sup>13</sup>. Поп-психология — важный элемент массовой культуры сегодняшнего Запада.

### Сохраняется ли капитализм и потребительское общество на Западе?

Предположение, что постиндустриальное общество решит все проблемы материального характера, перейдет в постэкономическую стадию, несмотря на все успехи экономики, представляется сомнительным. Для 80 процентов, о которых шла речь выше, мир не станет постэкономическим — свободным от экономических проблем. Не становится он и посткапиталистическим — усвоившим достижения капитализма, но порвавшим с его недостатками, как это первоначально предполагалось. Напротив, идея прибыли и вера в то, что сегодня можно купить все, включая жизнь и здоровье, и за все надо платить, несколько превосходит корыстные намерения капитализма предшествующего этапа. Особую роль проводника этой идеологии, коммерческого предприятия, строящего на ней свою деятельность посредством оплачиваемой рекламы и «воспитателя» консьюмеристски ориентированных масс, играет телевидение. Информационный рост и качественные сдвиги в производстве информации оказались направленными на то, чтобы расширить потребительские интенции капитализма, включая в сферу товарного обращения и то, что в нее прежде не попадало. Только тогда, когда аудитория сбита в стадо, представление информации становится выгодным, считает известный критик информационного общества Герберт Шиллер. Он, как и многие другие, видит в содержательной стороне работы телевидения заказ стремящихся к прибыли корпораций. Люди, которые собираются у телевидения в наиболее приемлемое время, получают усредненную упрощенную информацию, подчиненную идее возбудить их потребительский интерес и заставить их покупать все что угодно, главное — они уже научены тем же телевидением, что, покупая нечто, они покупают собственную жизнь, за которую, как и за все, надо платить<sup>14</sup>. Это «все» включает и отношения людей.

В новых условиях общество сервиса не исчезает, но меняется. У него появляются такие сферы, как *обслуживание и улучшение информационных услуг и психофизиологических состояний человека*, включая биотехнологии, омолаживание, продление жизни, нейрофармакологию.

Существует опасность социального расслоения, основанного на разных финансовых возможностях людей в продлении себе жизни и сохранении здоровья, иначе смотрится проблема естественных прав и прав человека в обществе. Многие из того, что недавно могло быть сферой научной фантастики, становится реальной возможностью. Вместе с тем террористическая атака 11 сентября воспринимается многими американцами не как сознательное нападение, а как привнесенная Голливудом фантазия, в которой участвуют актеры. Дети, уткнувшиеся в компьютерные игры, доходят до аутизма. Виртуальная реальность становится реальной подлинной. Пожалуй, только собственная природа человека еще не виртуализирована в сознании человека и вышла своими инстинктами на культурную поверхность. Актуализировалась идея природного потенциала человека, которая толкает к тому, чтобы в концепция справедливости вновь появилась природа человека, естественные права. Нахождение взаимности в природе человека и человеческого рода усиливает этический интерес к взаимности и солидарности в обществе в противоположность одиночеству и индивидуализму.

Потребительский стандарт по-прежнему будет одним из ведущих факторов поведения людей. З. Бауман в книге «Глобализация. Последствия для человека и общества» характеризует новый, присущий сегодняшнему Западу тип консьюмеризма: сегодня «имя потребительской игре — не столько жадность к приобретательству и владению, не накопление богатства в его материальном, осязаемом смысле, сколько страсть к новым, доселе не испытанным ощущениям. Потребители — это в первую очередь коллекционеры ощущений; они собирают вещи лишь во вторую очередь, как следствие... “желание не желает удовлетворения. Напротив, желание желает желания”<sup>15</sup>. Символизация консьюмеризма и появление не только вещного товара, но и такого, как престиж, статус, другой человек, модная профессия, одежда из каталога, делает потребительское поведение страстной игрой. «Глобализация открывает путь бегства оттуда, где растут издержки производства глобальных символов, и обещает близкий рай для жаждущих высоких доходов, — пишет Бек, также видящий ре-

шающий фактор в ценностном сдвиге нашего времени не только в постиндустриальных изменениях на Западе, но и в глобализации, специфическим образом распространяющей культурные особенности Запада. — В основе дискурса о мировом рынке лежит негативная утопия. В той мере, в какой в мировой рынок интегрируются последние ниши, возникает *единый* мир — но не как признание многообразия, взаимной открытости, т. е. плюралистическо-космополитической природы представлений о себе и других, а наоборот, как *единый товарный* мир (курсив мой. — В.Ф.). В этом мире локальные культуры и идентичности утрачивают корни и заменяются символами товарного мира, взятыми из рекламного и имиджного дизайна мультинациональных концернов. *Бытие становится дизайном* — причем повсеместно»<sup>16</sup>, а значит, нарастают стилистические разногласия между людьми по поводу их образа жизни, явно уменьшающие толерантность.

М. Вебер говорил, что страсть — это отношение к другому человеку как к средству. Страсть любви все же, думается, не всегда превращает другого человека в средство. Игра престижа, статусов, желаний делает стремящегося к престижному потреблению и соперничающего с соседями в автомобилях и прочих вещах человека индустриальной эпохи — например, героя романа С. Льюиса «Бэббит» (автор получил за него Нобелевскую премию) — бесконечно невинным: всякий раз, добиваясь обладания престижным продуктом, он получает удовлетворение и успокаивается на время. Материальный консьюмеризм сохраняется и поощряется по-прежнему. Среди американцев есть немало таких, кто поклоняется какой-либо фирме, является сто процентным потребителем ее продукции, т. е. покупателем всего, что она производит, связан с нею корпоративными отношениями и относится к ней едва ли не как к церкви. Но есть новое явление: рынок людей с их статусами, одеждой, имуществом, весом в обществе, символическое и реальное соперничество за место в нем. Если прежняя страсть к потреблению удовлетворялась исполненным желанием, что мы видим в судьбе Бэббита, то теперь для потребителей необходимо «постоянно находиться в движении — искать и не находить, а точнее, “пока не нахо-

дить” — это не болезнь, а обещание блаженства, может быть, даже само блаженство. Они столько же ожидают от путешествия, что прибытие на место становится для них проклятием (“...удовлетворение — это несчастье желания”)»<sup>17</sup>. Но люди спешат, ибо за пределами их желаний в отношении вещей, развлечений и друг друга — пустота: «...удовлетворение потребителя должно быть *моментальным*, причем, в двойном смысле. Несомненно, потребляемый товар (как и человек в качестве такового. — В.Ф.) должен удовлетворять сразу, без овладения дополнительными навыками и длительной подготовки; кроме того, удовлетворение должно заканчиваться “сразу же”, то есть в тот момент, когда заканчивается время, необходимое для его потребления. А это время необходимо свести к минимуму. Необходимое сокращение времени лучше всего достигается, если потребители не могут надолго сосредоточить внимание на каком-то одном предмете, если они нетерпеливы, порывисты и непоседливы, а главное — легко возбуждаются и столь же легко теряют интерес. Культура общества потребления в основном связана с тем, чтобы *забывать, а не запоминать*» (курсив мой. — В.Ф.)<sup>18</sup>. Это создает новый мир — гедонизма и временности. За всеми чертами информационного общества прячется экономическая реальность, универсализирующая консьюмеризм.

*Индивидуализация в указанном смысле и изменение стилей жизни, изменение надежности знания и его направленности, конфликты идентичностей, господство массовой культуры становятся более важными для Запада процессами, чем постиндустриализм и глобализация, даже если именно они стали источниками этих новых изменений.* Как отмечают Т. Миллер и А. Макхолл, «повседневность переделана контролерами капитала, но в пространстве жизни обычных людей»<sup>19</sup>.

#### Изменение семьи и отношений между людьми

Особенно сильным изменениям подвергаются отношения людей. Описываемый ценностный сдвиг на Западе в сторону массовой культуры интересует меня и авторов, на которых я ссылаюсь, не как производство и потребление суррогатного продукта, а как особый тип отношения



людей, кажущийся суррогатным в сравнении с предшествующим.

*Подвергается разрушению институт нуклеарной семьи.* Мало кто из молодых людей сегодня может надеяться на долговременность своих отношений и тем более на их сохранность в течение жизни, не только во времена радости и удовольствий, но и в период горестей. Эти отношения Бауман характеризует как потребительские. Автор предисловия к книге В.Л. Иноземцев не соглашается с ним, показывая, что обоюдное согласие на краткосрочность и на разрыв в тех случаях, когда отношения кажутся исчерпанными, характеризуют их не как гедонистические или потребительские, а, скорее, как свободные, но при этом моральные и взаимответственные. Однако семья характеризуется неустойчивостью, ростом разводов, низкой рождаемостью и большим количеством детей, рожденных вне брака. Послевоенный «бэби-бум» сменился спадом рождаемости на Западе, восстановленной к 50-м годам XX века и вновь снизившейся в 70–80-е годы и в настоящее время дошедшей до прекращения простого воспроизводства (индекс рождаемости здесь 1,4, тогда как для воспроизводства населения нужно 2, 25)<sup>20</sup>. В 1984 году в США работало 16 процентов женщин, 84 процента воспитывало детей. Сейчас картина противоположная — 84 процента женщин работают, 16 занимаются домашним хозяйством. Женщины на Западе, зарабатывая столько же или даже больше, чем мужчина, не нуждаются в муже для своего содержания в рабочем возрасте и в детях в пенсионном возрасте, ибо получает хорошую пенсию. *Экономический успех западных обществ, образование женщин и их эмансипация лишает семью экономических функций*, а слом традиционных ценностей утверждает в семье более безличные связи. Последние оцениваются нередко как спасающие от обязательств, связанных с чувством и замененных у порядочных людей рядом формальных контрактных обязательств, о которых заранее договорились, а у других, менее порядочных, с отсутствием таковых. Но все больше становятся бестселлерами книги, в которых эта новая свобода показывается как мучительное одиночество. Не теряющий иронии автор одного из таких бестселлеров Ч. Клостерман рассказывает,

что однажды он любил женщину и она почти любила его, но Кьюсака (популярного актера) — много больше. Он описывает четыре свои любовные связи с разными женщинами — чистый равнодушный секс, физические упражнения, которые он характеризует, не скупясь на непечатную лексику. И когда после нескольких свиданий им нечего было сказать друг другу, женщины раньше просто уходили, но теперь они злились, т. к. Вуди Аллен, которого они любили больше, чем своего любовника, знаменовал образ новых механических отношений — с разговором, притязанием на интеллектуальную иронию. Все же между ними и автором бестселлера воцарялось молчание, потому что им нечего было сказать друг другу. В искусстве, говорит Клостерман, молчание никогда не являлось продолжением того, что нечего сказать, но массовая культура (добавлю я) вся построена на этом. Он говорит, что невозможно найти женщину, которая удовлетворяла бы тебя полностью. С одной ты общаешься по телефону, с другой прячешься под зонтиком, с третьей ешь пирожки. Люди считают нормальным *исчезновение трансцендентального романтического чувства*, констатирует он с горечью<sup>21</sup>.

«Может быть, это звучит депрессивно. Но это не мои намерения. Все нормально, — иронизирует Клостерман. — Молчание — это только демонстрация сверхактуализации, где обе стороны столь мирны в отношении своей эмоциональной связи, что это не может быть выражено через рудиментарный лексикон языка; если смотреть иным образом, то магия ушла и интимные отношения окончились (отсюда фраза “Мы не говорим более”)<sup>22</sup>. Происходящее так далеко от того, что говорила о любви классическая и даже недавняя литература и философия. Сравним с М. Шелером, который воспринимал любовь не как высшую ценность, а как ориентацию на высшее бытие ценностей. Любовь создает ценность другого человека в отношениях с ним и позволяет принять его таким, какой он есть<sup>23</sup>. Чувственные наслаждения есть следствие этой любви к другому, и обратное редко верно. Создается временность не как перемещение от одного объекта любви к другому, а как ненаходимость любви и объекта любви. Любовь не

эмпирическое деяние, а результат трансцендирования высшей ценности, нахождения ее в другом.

Что касается Аллена, в западной литературе он часто рассматривается как магнат культурной индустрии, культивирующий позитивное признание отчуждения, инициируя прекращение критического разговора о нем, а также как «пропагандист» эгоизма, новых ощущений, слабо выраженного личностного начала, расфокусированности, зависимого поведения, иронии, скептицизма по отношению к любым ценностям, внутреннего раскогласования, отсутствия идеалов, персональности и персональной ответственности, немедленного следования моде, суеверия, стереотипизации, поверхностности, имитации и стилизации — всего того, что Т. Адорно называл товарным существованием и псевдокультурой. Аллен способствовал превращению повседневной жизни в апологию культурной индустрии, восприятию имитации как имеющей превосходство над творчеством<sup>24</sup>.

*Полемика по поводу новых стилей жизни, их конкуренции со старыми, пожалуй, является нервом проблемы.* Институт семьи, проблема любви — лишь лакмусовая бумажка, на которой проявляются новые тенденции индивидуализации. Данная проблема волнует многих. Например, Гидденс в одной из своих недавних работ, «Убегающий мир», говорит о том, что *борьба за политическую эмансипацию уступила место борьбе стилей жизни.* При этом он обращает внимание, что в условиях перемен традиционные стили жизни наделяются чрезвычайно положительными качествами, что не соответствует действительности. Для иллюстрации этого он приводит пример своей тетки, которая, прожив самый долгий из возможных браков — свыше 60 лет, — призналась ему, как глубоко несчастна она была со своим мужем<sup>25</sup>. На мой взгляд, планирование временности человеческих отношений отличается от их незапланированной временности или несчастливой длительности. Планирование временности несет оттенок потребительства и, уж во всяком случае, далеко от шелеровских «высших ценностей», «доминанты на лицо другого» А.А. Ухтомского, любви как «развития индивидуальности через жертву эгоизма» В.С. Соловьева. Запланированная

временность может превратиться в постоянство, а планируемая вечность во временность, т. е. эмпирическая случайность отношений часто является победителем и делает спор бессмысленным. И все же стиль поддержания временности разобщает людей и не способствует прочности семьи.

Хотя не подтверждено, что люди стали меньше общаться, их связи становятся менее постоянными, имеющими меньше обязательств. Индивидуализация оказывается мнимой, всего лишь формой *одиночества* массового человека. «Индивид при этом обретает качества социотехнического субъекта», — утверждает Лэш<sup>26</sup>.

#### **Солипсизм как одиночество в условиях потерянного доверия**

Центральной проблемой расщепившегося индивидуализированного общества является одиночество. Это состояние не обязательно объективно. Оно присуще нередко людям, живущим в благополучных и даже счастливых семьях. Оно не всегда связано с изоляцией. Существует одиночество в толпе. Одиночество при тесном общении. При наличии круга друзей, занятости, творческой работе. Н.Е. Покровский определяет одиночество как внутренний субъективный опыт дефицита социальных связей и общения<sup>27</sup>. Одиночество может быть рассмотрено в психологическом плане и в когнитивном плане — с точки зрения самооценки и самовосприятия неполноты своих отношений с другими. Неполнота может восполниться при переходе на интимный уровень. Но нередко это ведет к одиночеству другого рода — растущему неприятию на фоне возникшей близости формальных отношений в микрогруппе и в обществе. По существу оценка личностью характера своих отношений с другими и является источником одиночества, которое в этом случае не поддается объективной характеристике и тождественно самовосприятию субъекта. Такое самоотождествление может вести человека к объективной изоляции из-за недоверия как к межличностным взаимодействиям, так и к более близким или более социально значимым связям. *Потребность в глубоком взаимодействии с другими, лишаящая чувство одиночества своей основы, многими на Западе рассматривается как*

реликт традиционной коллективности, осложняющий отношения взаимными обязательствами постоянной близости. Но кажется, что формализация и временность отношений зашли в западном обществе так далеко и настолько впитали в себя парадигмы политики и экономики — власть, пользу и деньги в качестве ведущего параметра взаимодействия и взаимоотношений людей, — что возникает социальная проблема, которая характеризуется как нарастающее расщепление социальных связей и распад норм (аномия). По мнению упомянутого выше автора, аномия является болезнью социальной структуры, которая поместила одиночество в более широкий социальный контекст, превращая его в личностный итог прогрессирующей аномии<sup>28</sup>. Другой причиной одиночества, как показал Покровский, является различие социальных характеров, описанное Д. Рисменом, Н. Глезером и Р. Дени. Среди них: традиционно ориентированный социальный характер, сложившийся преимущественно в традиционных обществах на основе укорененных в них обычаях и нравах; внутри ориентированный тип; и наконец, извне ориентированная личность, слабо связанная с традициями и национальными корнями. Н.Е. Покровский пишет: «Внешняя ориентация, подчеркивает Д. Рисмен (и его соавторы. — В.Ф.), с необходимостью требует от американцев умения нравиться другим, что должно создавать устойчивые социальные связи. Ориентация вовне создает своеобразные формы поведения и характерологические особенности — легкую приспособляемость к изменяющимся обстоятельствам, социальный динамизм, подчеркнутое внимание к формам «презентации “я”», стандартизированность реакций и поведенческих модулей. Все это диктуется внешними требованиями общества, основанного на индивидуализме и предпринимательстве»<sup>29</sup>. Утрачивается внутренний мир, растет неясная обеспокоенность, отсутствует самооценка, и ее заменяет восприятие индивида другими людьми, никогда не удовлетворяющее полностью. Добытое признание в знаковом мире посещаемых кафе, одежды из каталога, путешествий, престижного потребления и даже неограниченных возможностей при отсутствии внутреннего мира не удовлетворяет, и все больше требует но-

вых и новых подтверждений состоятельности этого симулирующего состоятельность индивида. Книга Рисмена, Глезера и Дени<sup>30</sup> была опубликована в 1961 году, в самом начале постиндустриального сдвига на Западе, но социальные типы, сконструированные посредством научной идеализации, позволяют найти характеризующих ими людей и в индустриальную эпоху. Несомненно, что извне ориентированные индивиды стали растущим феноменом при формировании массового общества на Западе в 30-е годы XX века и доминирующим социальным типом в настоящее время при новых источниках формирования массового общества.

Термин «солипсизм», было забытый, сегодня получил новую жизнь в работах по эпистемологии. Тезис о «мире как совокупности моих ощущений», сопряженный с познавательным релятивизмом, имеет латентную социальную детерминацию в социальном солипсизме. Можно говорить о растущем солипсизме творческих личностей и об апатии нетворческих, вращающихся в колесе массовой культуры.

Увеличение количества новых стилей жизни и вмешательство в природу человека превращает «моральную автономию в ранг высшего блага для человека... ни философы, ни общество в виде либерального государства не будут тебе говорить, как прожить жизнь. Они предоставят это решать тебе. Они лишь установят некоторые процедурные правила, гарантирующие, что выбранный тобой жизненный план не станет мешать планам твоих сограждан»<sup>31</sup>, — обобщает Фукуяма источники многообразия жизненных стилей, составляющих сегодня предмет большей конфронтации, чем политика. Он крайне обеспокоен исчезновением общих оснований морали и свободой индивидуального конструирования реальности своей жизни индивидом исключительно на основе своих склонностей. Он приводит заключение Верховного суда США по поводу одного из дел, касающегося стиля жизни: «Сердцем свободы является право каждого определять собственные концепции существования, смысла, вселенной, а также тайны человеческой жизни»<sup>32</sup>. Моральная свобода, лишённая оснований, теряет всеобщность, присущую морали. По его мнению, «та моральная самостоятельность, о которой традиционно

говорится, что она дает нам достоинство, есть свобода принимать или отвергать моральные нормы, исходящие из источников выше нас, а не свобода эти нормы создавать. Для Канта моральная самостоятельность значила не следование своим наклонностям, куда бы они ни вели, а повиновение априорным законам практического разума, которые часто вынуждают нас действовать ради целей противоположных тем, которые ставят перед нами наши желания и склонности... Даже если мы поверим на слово, будто индивидуальный выбор и составляет индивидуальную самостоятельность, то все равно не самоочевидно, что неограниченные возможности выбора стоят выше блага других людей»<sup>33</sup>. Более устойчивый и солидарный мир возникает тогда, когда жизненные планы ориентированы на других людей и считаются с их интересами: «Люди созданы эволюцией в виде общественных животных, которые, как правило, стремятся погрузить себя в море общественных связей. Ценности не строятся произвольно, но служат важной цели: сделать возможными коллективные действия. Люди также находят большое удовлетворение в том, что эти ценности и нормы общие. Солипсистские ценности противоречат собственной цели и ведут к дисфункциональному обществу, где люди не могут работать совместно ради общей цели»<sup>34</sup>.

*В условиях потери общего основания ценностей и потери доверия индивид оказывается перед новым определением своих прав — быть солипсистом.* При отсутствии доверия к другим он доверяет только самому себе. Существует даже представление об индивидуальной корпорации, человеке, который работает в одиночку и сам на себя. Примером таковой может быть Б. Гейтс. Говоря не о нем персонально, отметим, что высокий риск бизнеса нередко рождает реакцию солипсизма и даже аутизма у бизнесмена, когда заранее принята схема индивидуального выхода из рисков на основе доверия только себе или своей семье как превентивной меры против разрушения его индивидуальной корпорации. Бизнесмен знает, что придется начинать все сначала и заранее огораживает себя недоверием и безразличием по отношению к тем, кто не принадлежит к этой индивидуальной корпорации. Любые формы дове-

рия за пределами семьи ему чужды. Разумеется, он поддерживает деловые связи, полезные и нужные ему знакомства, имеет круг друзей, с которыми особо не сближается. Даже будучи убежденным в чьей-то полной расположенности, он относится к этому человеку как к постороннему, не говоря уже об остальных. Это психотип бизнесмена, несмотря на то, что он объективно нуждается в сотрудничестве, а субъективно в дружбе и близости. Никакие дела и никакие слова не могут вырвать его из толстого слоя льда, в который он вмонтировал себя, если перед ним не член его семьи. Чувства, симпатии, дружба — все ничто перед строительством индивидуальной корпорации и внутрисемейных отношений, которые, увы, тоже ненадежны.

При характеристике тенденций изменения в семье мы видим противоречивые оценки: с одной стороны, отмеченный выше распад семьи, с другой стороны — ее, казалось бы, укрепление, спаянность бизнесом, взаимозависимостью и доверием. Здесь возобновляются экономические функции семьи как корпоративного держателя акций, что показывает формальную крепость буржуазной семьи, основанной, помимо личных отношений, на собственности и контракте, сохраняющем ее до тех пор, пока это остается главным. *Буржуазность, которая находится под постоянным прицелом критики, является в определенной степени якорем, на котором держится корабль общества.* Но этот якорь уже не удерживает общество в целом. Не удерживает потому, что чаще крепость семьи является большей основой успешного бизнеса, чем бизнес основой крепости семьи. Заметим, что здесь, как и всюду, речь пока идет о западном обществе или бизнесмене западного типа. Не в пример ему русский бизнесмен часто не теряет личности, распушенности, склонности к тратам и своеволию.

Фукуяма приводит пример того, как в другой среде — в мафии — отец-бандит предлагает ребенку прыгнуть с высокого забора, уверяя, что поймает его. Ребенок боится и не хочет прыгать. И когда под нажимом отца он все же прыгает и расшибается, поскольку отец не пытается его поймать, ему тем самым вбивается мысль, что нельзя доверять никому, включая собственных родителей. Кредо бандитов: «При малейшей возможности старайся использо-

вать любого человека, не являющегося твоим родственником, поскольку в противном случае он использует тебя. Впрочем, как видно из вышеприведенного примера, даже семья не всегда выступает здесь ограничителем»<sup>35</sup>.

Особое значение имеет доверие и социальный капитал в целом в преодолении того, что раньше называлось отчуждением, а сегодня приняло обостренную форму одиночества и солипсизма. С одной стороны, кажется, что возможно все, настолько выросла мощь экономики, науки, человеческих способностей. С другой стороны, ни в чем нельзя быть уверенным. Террористическая атака, игла наркомана, настроение приятеля, собственное настроение, каприз соседа, агрессия подростка, многообразие чужих и собственных ролей создают жизненный хаос. Клостерман говорит, как, уходя от друга, от женщины или с работы, он не знает, будет ли все завтра по-прежнему. Общаясь с тем сегодня, с кем вчера ты дружески простился, стоит спросить: «Тот ли вы или уже другой?» Это заставляет его испытывать отчаяние ночью, которое днем ему кажется смешным. Риски бизнеса и криминальной жизни сопоставимы с рисками повседневности и непредсказуемости отношений. Люди как будто находятся во власти слепых сил, утрачивают связь социальной реальности со своей собственной деятельностью и поведением, говорят обо всем, что «так случилось». Не только в социологию, но и в психологию, например в ее социально-конструктивистское направление, проникли идеи антииндивидуализма, бессубъектности, антиэссенциализма, релятивизма и натурализма<sup>36</sup>, которые по существу совпадают с принципами «индивидуализированного общества» в указанном оруэлловском смысле.

Приведенная выше трактовка коммуникации Луманом как безличного взаимодействия систем, обмен материей, информацией — это констатация возможности подобного натурализма в обществе, продолжение логик основанного на недоверии бизнеса. В то же время существует обмен знаниями, чувствами, смыслами. М. Кастельс говорит, что в сетях, которые начинают преобладать в информационном обществе над иерархиями, выстраиваются смыслы вокруг того, что ими кажется. И в этом противоречии — суть *внутренней полемики между капиталистом и идеали-*

*стом, которая может проходить в уме и сердце одного и того же человека.* Данное противоречие соответствует не болезненному переходному состоянию, а нормальному состоянию западного общества. В отличие от Дюркгейма и Парсонса, Р. Мертон не связывает аномии с переходными состояниями в обществе. Он видит постоянный источник аномии в социальной структуре капиталистического и особенно американского общества. Социальная структура представляет у него комбинацию двух параметров: одобряемые культурой данного общества индивидуальные цели и институциональные средства их достижения. Целями американца, соответствующими кредо его страны, являются материальная обеспеченность и успех. Но эти цели с трудом достигаются теми средствами, которые предлагаются институциональной структурой, а именно образованием и упорным трудом. Несогласованность целей и средств и рождает аномии, ситуацию риска, которой буржуазная семья с трудом противостоит. При внешней оболочке материальных и рациональных скреп, внутренне она может порождать одиночество и солипсизм.

Истории подлинного одиночества часто бывают историями преодоления личностного солипсизма. Солипсизм — его предельная форма. Неполнота отношений, мучающая обычных людей, больно ударяет по творческим личностям. Не творческое одиночество, а именно личностный солипсизм, неподлинность всего происходящего вне семьи и «жанровая» невозможность раскрыть себя в семье, не нарушив ее надежности, составляют одну из коллизий творчества. Проблема «устраняется» разрушением повседневности и искусства. Литература как форма общественно развитой чувственности умерла. Личные чувства даже самых выдающихся людей, людей «высокой породы» перестают быть нормой. Победила цивилизация, технология, инстинкты, природа. Солипсизм творческих личностей и апатия нетворческих людей массовой культуры начали появляться в связи с большими изменениями в мире, теряемой шкалой ценностей и достоинств, функциональным упрощением человеческих отношений, перегрузкой и стрессами. Постиндустриальные перемены сломали прежний порядок. *Солипсизм — предельное одиночество*

*творческой личности, сворачивающей все творческие интенции во внутренний мир из-за малой вероятности появления того, кто мог бы его полностью разделить в личном плане и из-за отсутствия социальной сцены, где было бы нужно что-то, кроме товаров и изделий, товарных марок и знаков престижного потребления. Апатия — солицизм масс.*

### **Пессимизм и оптимизм**

Приведенные оценки состояния ценностей на Западе, сделанные известными западными аналитиками, являются в значительной мере алармистскими, исходящими из того же, что обозначил Бауман, — стремления быть Оруэллом XXI века. Это соответствует традициям интеллектуальной самокритики западного общества, всегдашней политики правительств на Западе интересоваться предсказанием рисков (достаточно сказать, что среди прогнозов, специально предназначенных для власти, негативные оплачиваются выше). Теоретики и официальные лица исходят из представлений о прогнозе, предполагая, что знание неприемлемых, опасных для общества сценариев имеет цель предотвратить их. Как отмечается в недавно рассекреченном докладе Национального разведывательного совета США «Контуры мирового будущего», линейный анализ позволит нам получить «значительно видоизмененную гусеницу, но никак не бабочку — для этого нужен скачок воображения. Мы надеемся, что данный проект... позволит нам совершить такой скачок — не предсказать, каким будет мир в 2020 году (это явно лежит за пределами наших возможностей), а более тщательно подготовиться к разнообразным трудностям, которые могут ожидать нас на нашем пути»<sup>37</sup>. Этот вполне «политически корректный» документ отличается тем, что, указывая на ряд тенденций, подрывающих могущество США и однополярность (например, возвышение Китая и Индии), он не смотрит на мир как на квазиприродный и утверждает роль США в будущей мировой политике. Алармизм приведенных выше оценок не должен заслонять существующую уверенность авторов, чьи концепции рассматриваются, что так или иначе Запад справится со своими проблемами, что будущее

содержит немало политических возможностей и что такие черты, как западная демократическая политическая система, склонность американцев к гражданским ассоциациям, солидарность западноевропейцев, культурный капитал Запада, его образовательный потенциал способны преодолеть ценностный кризис переходного этапа.

Вместе с тем остается не вполне ясным вопрос о том, как конкретно постиндустриальное общество Запада и отчасти глобализация осуществляют слом прежних ценностей и формирование новых стилей жизни. Наибольшим образом к ответу на вопрос о влиянии новой технологической революции приблизился Фукуяма, а к проблеме влияния глобализации — Бек. Однако четкого ответа не было дано. Мешает аналогия с самоочевидностью ценностного слома при переходе аграрных обществ с их неформальными отношениями в общностях к индустриальным обществам, а также исходящий из этого технократический аргумент, неясность трактовок глобализации. Попытаюсь восполнить этот недостаток. *Первопричиной является превращение потребления, как прежде производства, в анонимный субъект истории. То, что прежде представлялось закономерным исходя из потребностей производства, сегодня кажется таковым исходя из возрастающего потребления.* Потребление обрело такой статус в 60-е годы XX века, когда капитализм из аскетической, трудовой фазы перешел в гедонистическую, потребительскую. Именно тогда консьюмеризм превзошел по своему значению производство и начал формировать анонимность и квазиприродность социальных процессов.

На мой взгляд, *сущность технологических перемен состоит в том, что расширяется сфера свободы.* Все больше усилия человечества направляются не на выживание перед вызовом природы, а на «свободу, находящуюся по ту сторону материального производства», как сказал бы Маркс. Переход к индустриальному производству создал общество, способное защититься от эпидемий, голода, обеспечить рост комфорта и численности населения, образование, культуру. В постиндустриальных обществах решены многие материальные проблемы, хотя это осуществилось и не для всего населения Запада; люди, если они этого хотят, способны обеспечить себя едой, жильем и ми-

нимальным уровнем комфорта. Большие успехи медицины и биотехнологий способны продлить не только жизнь, но и молодость, корректируют даже генетические ошибки природы. Демократия как политическая система, иногда делающая ошибки, но способная их исправлять, создает политические свободы. Удивительным является опыт США, чья свобода и процветание держатся на 12 страницах Конституции и в Декларации независимости о том, что все люди рождены равными и наделены создателем неотчуждаемыми правами, среди которых право на жизнь, свободу и стремление к счастью. Нет единого языка, единой религии, общей идеологии. Людей объединяет только свобода, то, что в этой стране они могут никому не кланяться. Человек ощутил ценность своей свободы. Если в доиндустриальный и постиндустриальный период он нуждался в правилах для коллективного выживания и совместной жизни в обществе, то сегодня, за пределами задач выживания, нужда в этих правилах ослабевает или отпадает. Свобода следовать склонности не мешает выживанию индивида и может не задевать других, что раньше было естественным ограничителем. Чужой образ жизни может быть толерантно воспринят, изобретаются новые формы жизни. Однако это в определенной мере является иллюзией. *Социальная и психологическая нестабильность, потеря доверия происходят из-за нарушения ценностно-нормативного консенсуса, ослабления государства и регулятивных правил, которые сегодня рассматриваются как реликт доиндустриальных и индустриальных обществ, обеспечивающий выживание людей в суровых условиях господства материального производства и освоения природы. Чувство, что природа покорена и человек стал независимым от нее, не тотально. Старение, смерть, болезнь — пока удел каждого. Природа вырывается из-под контроля в СПИДе, наркомании, психических болезнях, непредвиденных катастрофах. Но это давление меньше черной чумы, унесшей две трети населения средневековой Европы. Правда, в цитированном выше документе Национального разведывательного совета США указывается на опасность глобальной пандемии.*

В приведенных оценках ценностного состояния Запада намечается образ того главного врага, который разрушает

универсальные ценности, заменяя их локальными, партикулярными или отказываясь от них. *Главный враг демократии, раковая опухоль западных обществ — либертаризм, требование неограниченной свободы, которое разрушает общественную солидарность и нормы.* Опухоль кажется доброкачественной, так как с точки зрения природы никто не может запретить многообразия новых стилей жизни. Но опыт истории дает примеры гибели богатых обществ из-за отсутствия ценностно-нормативного консенсуса. Открывшиеся возможности свободы оказались столь соблазнительными, что западный капитализм начал отходить от своих веберовских и хайкевских начал, ориентирующих его на экономическую рациональность и конкурентоспособность, без которых *инновативность обретала черты погони за все новыми благами, доходами и видами удовольствий.* Встают вопросы о потребности в ценностной революции, но не видно ее субъекта. Возможно, что такая роль отчасти принадлежит тем философским критикам Запада, которые рисуют алармистскую картину. Встает вопрос, как демократия может защититься от либертаризма. Множится количество неоконсерваторов. Возникают идеи меритократии, правления лучших. В воздухе витает вопрос о роли государства в социальной, культурной политике, в утверждении ценностей.

Что касается *глобализации*, то ее участие в экспорте товарного мира и массовой культуры также сказывается в распространении либертаризма и ценностного релятивизма, ставящих человека перед проблемой ненадежности и необязательности глубоких отношений. При всем том, что истоки перемен лежат в постиндустриализме и глобализации, результат этого — массовая культура нового типа обретает, по-видимому, роль ведущего источника изменения ценностей. В конечном итоге *реальным механизмом ценностных изменений становится массовая культура*, и ее блистательный критик Ч. Клостерман является в гораздо большей степени социальным критиком, чем кто бы то ни было другой, несмотря на то, что днем ему кажется все нормальным. Таков новый ценностный слом, как и при переходе к индустриализму, к переезду в города. Но слом потреблением, а не производством. В этом отношении Фу-

куяма и многие другие специалисты ошибаются, приписывая резкость перемен в основном изменениям производства. Изменения в производстве значимы тем, что создают уверенность во всевластии потребления, распространеного глобализацией во многие страны еще до того, как там появился капитализм, и формируют представления о неограниченности свободы, включающей своеволие и всемогущество человека. Слом похож на индустриальный только в том отношении, что он подверг людей новым испытаниям и разрушил их прежние ценности. Это нельзя воспринимать в абсолютном смысле. Голосующая за Дж. Буша Америка живет, как жила, и этим выбором подчеркивает свою приверженность традиционным американским ценностям. В России этот слом более радикален, т. к. революция 90-х не оказалась столь последовательной, чтобы с введением революционных изменений позаботиться о том, чтобы их скорость была хотя бы относительно соизмерима с адаптацией людей к новым условиям.

## **Глава 2. Факторы изменения ценностей на Западе и в России**

Описанные ценностные изменения на Западе в полной мере касаются и России, пережившей эпоху революционных посткоммунистических трансформаций.

### **Ценностные изменения в сегодняшней России**

Хотя все отмеченные характеристики ценностных сдвигов относятся к Западу по причине его перехода к постиндустриальной стадии, в которую не перешли незападные общества (и авторы рассмотренных концепций особо подчеркивают это), в России наблюдается весь «набор» отмеченных изменений. Три указанные выше черты: утрата человеком контроля над социальными процессами, восприятие их как квазиприродных; неспособность человека и общества контролировать перемены, ситуация неопределенности; неспособность человека к планированию и достижению долговременных целей, жизненных стратегий так же проявляется в российском обществе, как и на Западе. Негативный неукорененный индивид, не имеющий

связи ни с прошлым, ни со структурами индустриальной эпохи, индивид, находящийся в ситуации потери норм и ценностей (аномии) и изоляции, конец общества труда, изменение структуры труда, новые профессии — легко узнаваемые черты российской жизни, описанные выше как западные. У них есть своя специфика. Для многих важно не работать, а «крутиться». Потеря практикой своей фундаментальной ориентации на производство, отмечаемая на Западе, в России совершается без перехода в постиндустриальное производство, на основе деиндустриализации, натурализации хозяйства и коммерциализации деятельности. Успех бизнеса, принципиально имеющий ту же природу, что и успех других видов деятельности, в России измеряется тем, что приносит деньги. Нет понятия об успехе ученого, врача, учителя или по крайней мере нет оплаты их успеха. Происходит перепроизводство людей с высшим образованием из-за деиндустриализации и натурализации хозяйства, подобное тому, какое начинает появляться на Западе из-за перехода в постиндустриальную стадию. С другой стороны, налицо та же нехватка трудовых ресурсов, как квалифицированных, так и неквалифицированных, для заводов и строек. Миграционные потоки обеспечивают приток рабочей силы так же, как на Западе. Присутствует экономоцентризм, превращение любой деятельности в бизнес. Инновационность обретает черты погоны за все новыми благами, доходами и видами удовольствий для обеспеченных и необеспеченных людей, хотя различия в понимании этого существенны. Водка, дешевые развлечения, «дозволенность» следования инстинктам для низших слоев имеет свои аналоги в высшем слое. Есть и свои фанатичные приверженцы западных фирм. Приведу пример: хороший парень, покупающий продукты американской фирмы «Амвей» мог бы быть назван «двухсотпроцентным» потребителем ее продукции. Он не только использует всю номенклатуру товаров фирмы, но и расширяет их предназначение. Так, ее замечательная экологически чистая продукция из кукурузы, предназначенная для стирки, вызывает в нем такое доверие, что он использует ее при бритье и даже пьет, уверяя, что это необычайно помогает от боли в желудке. Многие ходят в «Атриум» —



этот пантеон потребительских и развлекательных возможностей — и другие места развлечений, как в церковь, находя там успокоение, радость и самореализацию.

Очевидна потеря доверия и идеалов, этих важных черт социального и культурного капитала. Краткосрочность, отсутствие стратегических целей — весьма заметная черта российской жизни сверху донизу. Не контролируя своего настоящего, российский гражданин еще в меньшей мере, чем западный, заботится о своем будущем и имеет интерес к своему прошлому или прошлому своей страны. Распад семьи и попытка сохранить ее на уровне буржуазной семьи несомненно культивируется. Телевизионная передача «Дом-2» пытается в некоторой мере облагородить стиль выгодных браков и связей, поскольку не находит им альтернативы. Спор буржуазности с идеализмом, русский капиталист и русский идеалист — пожалуй, в большей мере российская дилемма. Одиночество людей, апатия масс и солипсизм творческих личностей драматичны, как никогда прежде.

Теракты в живом эфире утрачивают правдоподобие. Все, что случилось пока не со тобой, мало волнует и лишено статуса реальности. Пожалуй, только в истории с гибнущей подлодкой «Курск» и терпящим бедствие батискафом общество вернулось к нормальности, к коллективному переживанию судьбы других людей, может быть, потому, что это были люди «другой породы», которых теперь мало.

Происходит коммерциализация искусства и его отказ от формирования общественных связей, доверия и добродетелей. СМИ выполняют свою обозначенную в западных критических оценках функцию — развлекать людей и раздражать их деньгами, властью, пользой и своеволием. И. Кант считал возбуждающее и трогательное признаками дурного вкуса, но сегодня эти каноны господствуют. Новый российский консьюмеризм сразу освоил символическую составляющую в качестве ведущей, хотя вещная составляющая, будучи новой, также получила расцвет.

Наблюдается рост социальных дисфункций. Эксплуатация имеет место, но все более социальный конфликт в России идет по линии исключения больших слоев населения

из социальной и экономической жизни, обозначаемого Бекком для Запада как бразилизация. Он связывает падение значимости понятия «класс» с тем, что глобализация, экологические проблемы превратили общества в общества риска: «Человек рождался уже принадлежащим к определенному классу. Это определяло его судьбу... Ситуации риска, напротив, несут в себе другую опасность. В них нет ничего само собой разумеющегося... Такого рода подверженность опасности не вызывает социальной сплоченности, которая ощущалась бы как пострадавшими, так и другими людьми. Не появляется ничего, что могло бы организовать их в социальный слой, группу или класс... в классовом обществе бытие определяет сознание, а в обществе риска, наоборот, сознание... определяет бытие»<sup>38</sup>. Именно так и ведут себя в России люди, которые в других обстоятельствах могли бы стать классами. Манипуляция сознанием на этапе слома коммунизма сначала политизировала их, а затем деполитизировала, представив социальные процессы как квазиприродные, стихийно складывающиеся и не зависящие от человека. Если раньше казалось, что «хуже не будет», то теперь определяющий мотив поддержки статус-кво массами — «может быть хуже».

Поразительным является то, что такого полнотой выпадающего с Западом набора свойств, не позволяющего людям считать свое общество хорошим, невозможно найти даже в критике, осуществляемой оппозиционными партиями, не говоря уже о научной литературе или официальных документах. В этом сказывается негативный статус критики в России, борьба за положительный имидж страны без изменения и даже обозначения того, что этот имидж разрушает.

### **Откуда сходство? Капитализм, либертаризм и массовая культура**

Откуда такое сходство ценностных сдвигов на Западе и в России, если процессы развития осуществляются по-разному? *Россия не переняла западные технологии настолько, чтобы стать постиндустриальной страной, но переняла многие внешние манеры и стили жизни, пы-*

таясь следовать догоняющей модернизации. Она переняла пороки западной цивилизации еще до того, как освоила ее достижения. Это могло быть сделано элитами, через СМИ распространено в массы, но не объясняет столь детального совпадения с ценностными изменениями Запада. Данный фактор имел значение лишь в некоторой степени.

Глобализация также сыграла свою роль. Являясь победой неолиберализма во всемирном масштабе, победой капитала над национальными интересами, она внесла в Россию идею «экономического человека». *Неолиберализм убеждал Запад и российских граждан, что сущность любого человека — стремление к максимизации удовлетворений и минимизации издержек. В стороне оставались проблемы моральности, социальности, солидарности.* «Экономическая машина» (рынок) должна была произвести все. Приведу оценку Фукуямы глобализации под углом зрения ее воздействия на ценностные сдвиги из-за фетишизации экономического человека: «Парадоксально, но проблема неклассической концепции заключается в том, что ее представители позабыли о некоторых ключевых основоположениях классической экономики. Адам Смит, экономист-классик “номер один”, был убежден, что люди движимы эгоистическим желанием “улучшить свои условия”, однако ему никогда не пришло бы в голову сказать, что экономическая деятельность может быть сведена к рациональной максимизации полезности»<sup>39</sup>. И далее: «...весьма сомнительной представляется концепция человека как занятого максимизацией пользы *индивида*, а не как существа, которое чувствует себя причастным к той или иной социальной группе»<sup>40</sup>.

Глобализация усилила символический аспект, т. е. работа с сознанием потребителей является ее составной чертой. Товар, имеющий успех на глобальном рынке, — не обязательно лучший, но продвинутый рекламой — испанское вино, французский хлеб, итальянская мода. Известный специалист по социологии консьюмеризма Дж. Ритцер считает, что вместо «чего-то» реального глобализация распространяет «ничто». Его книга называется «Глобализация ничего»<sup>41</sup>. Он противопоставляет «ничто» («Nothing») «чему-то» («Something»). Однако то, что в сравнении с ве-

щью, товаром кажется ему ничем, в действительности является символической формой. Глобализация распространяет прежде всего пиар, рекламу и прочие символические формы обработки сознания, помогая неолиберализму в утверждении «экономического человека» по всему миру, и становится, по меткому определению Ф. Уэбстера, «цивилизацией бизнеса».

При всей критике неолиберализма, нельзя отрицать, что он стремится к внедрению механизма корреляции законов производства и распределения, подвергая рыночной ориентации ценности человека, уподобляя все вещи товару. *Этим он обеспечивает ту непрерывность потребительской гонки и готовности быть на рынке, которая отвечает непрерывности процесса производства и желания реализовать продукт.* Капиталистическая экономика позднего индустриализма объективно нуждалась в производстве сознания массового человека-потребителя и была объективно направлена на его формирование. Массовая культура и массовый человек на Западе стали продуктом такого «заказа» и его неизбежным следствием. Его социальная роль — не только производство универсального потребителя, но и придание ему статуса, который был недостижимым прежде. Это избавление человека с улицы от ощущения себя аутсайдером. Это попытка сохранить его стремление к коллективности, вопреки растущему индивидуализму и чувству одиночества, субститут коллективизма.

Запад в значительной мере деиндустриализировался ради постиндустриализации, перенося индустрию в страны Азии. А Россия деиндустриализировалась, не перенеся постиндустриализм (за исключением некоторой компьютеризации), в значительной мере уходя в доиндустриальное состояние. *Общая индустриальная природа капитализма и социализма дала две сходные формы ценностного распада индустриального капитализма и индустриального социализма. Одна из них (на Западе) — технологическая — внесла избыток свободы (либертаризм), повреждающий демократию и ценностно-нормативное единство общества. Вторая из них (в России) — политическая — также привела к победе либертаризма, своеволия, анар-*

хии над провозглашенной демократией и развязала те же тенденции. По отношению к постиндустриальному развитию этот процесс характеризуется в России преждевременностью, поскольку она не обеспечила себе объективных экономических источников неограниченной свободы. *Технический прогресс на Западе не привел к моральному и социальному прогрессу, не привел к ним и политический прогресс в России.*

Особую, как уже было отмечено, роль сыграла массовая культура. Она — часть soft power, «мягкой мощи». Этот термин был введен американским исследователем Дж. Наем. «Мягкая мощь», в отличие от жесткой — военной, политической, — может опираться на использование привлекательного образа и обращение к объекту воздействия через средства массовой культуры, пользующиеся влиянием. По мнению Наея, soft power — это «непрямолинейный путь приложения силы. Страна может достичь желаемых результатов в мировой политике вследствие того, что другие страны хотят следовать по ее пути, подражать ей, восхищаться ее ценностями, имитировать ее пример, стремиться достичь ее уровня процветания и открытости. Это обстоятельство так же важно для достижения целей в мировой политике, как и использование вооруженных сил или экономического давления. Кооптировать народы, а не грубо заставлять их»<sup>42</sup>. По мнению британского историка Н. Фергюсона, «мягкая мощь» является нетрадиционным средством давления, *легитимным и заслуживающим доверия*. Она включает произведения культуры и коммерческие товары<sup>43</sup>. В этом смысле привлекательность Соединенных Штатов для других народов состоит не в стратегической и военной мощи, а в таком ресурсе, как *культура*, культурно-политические ценности демократии и политических свобод, индивидуализма, эффективности. «Мягкая мощь» — понятие большее, чем просто возможность культурного влияния. Важна сила «примера», в частности, примера Америки и других стран, претендующих на влияние в других странах. При сохранении текущих экономических и социальных тенденций лидерство в информационной революции и концентрация «мягкой мощи» будет становиться все более важным элементом американ-

ской внешней политики: «Если Наполеон, распространяя идеи Французской революции, был обязан полагаться на штыки, то ныне, в случае с Америкой, жители Мюнхена, равно как и москвичи, сами стремятся к результатам, достигаемым лидером прогресса»<sup>44</sup>. Когда общество и культура страны-гегемона привлекательны, чувство угрозы и стремление создать контрбаланс ослабляются.

Согласно Наю, соперником США по «мягкой мощи» был Советский Союз. Он завоевал влияние победой над фашизмом, поддержкой антиколониальных движений, выходом в космос, высоким искусством, спортом, молодежными организациями, привлекательными идеями. Но «иначе обстояло дело, — пишет Наея, — с популярной культурой. Закрытая природа советской системы и ее постоянные усилия исключить буржуазное культурное влияние означала, что Советский Союз постоянно проигрывал битву за массовую культуру, никогда не будучи конкурентоспособен с глобальным влиянием американских фильмов, телевидения и популярной музыки... Американские музыка и фильмы, просачиваясь в Советский Союз, имели глубокое влияние, но местные продукты никогда не имели рынка за океаном. Не было советского Элвиса... Советская культура не произвела многих ресурсов «мягкой мощи»»<sup>45</sup>. Полагаю, что границы влияния популярной и массовой культуры СССР были шире, чем представляется Наю. До сих пор Вьетнам поет популярные советские песни. В зоне политического влияния Советского Союза его массовая культура имела распространение.

Не произведя своей «мягкой мощи» в посткоммунистический период, потеряв многие ее прежние ресурсы, мы оказались в ситуации, когда в качестве таковой используется американская массовая культура. «Мягкая мощь» массовой культуры США распространилась по всему миру. Она производится там, а потребляется везде. Однако результаты ее потребления различны.

Объективное порождение массовой культуры западным капитализмом на стадии потребительского общества или позднего индустриализма описано в литературе. Американский автор Ф. Джемесон определяет культурную логику позднего капитализма как постмодернизм, создающий

более многообразные и менее консервативные формы<sup>46</sup>. Стираются границы между «высокой культурой» и массовой, или коммерческой, культурой, ибо всюду возрастают повторение и эклектицизм. Популярность становится признаком демократизма. Именно это приводит к тому, что культура не выделяется им в отдельную сферу, а рассматривается как пронизывающая социальную, политическую и экономическую жизнь. Джемсон следует за Ж. Бодрийяром, который показал принципы формирования «гиперреальной культуры» через имиджи и симулякры, или копии без оригинала. В культуре начинают господствовать «ценности знака», потребление которых обеспечивает статус и власть. Имидж и реальность совпадают. Знаки более не имеют референта во внешней объективной реальности; они сами становятся реальностью. Диснейленд, компьютерные игры, телевидение создают культурные гиперреальности. Теряется идентичность, ощущение собственного «я». Культура как «вторая природа» всегда имела символический пласт и ценностное содержание. Но она не оставляла у человека чувство, что жизнь общества творится за его спиной и независима от него, поскольку за символами стояли определенные реалии. Этот тип культуры производит массовое общество как закономерный продукт капитализма, появившийся на позднеиндустриальной стадии. Глобализация распространяет культурный продукт как товар.

Недовольство интеллектуалов победой массовой культуры в конкуренции культур — одним из очевидных признаков разрыва поколений — не дает им увидеть значимость массовой культуры как «мягкой мощи». Именно массовая культура сыграла роль при переходе Запада в постиндустриальную фазу, в развитии индустриальных обществ Азии, не сыграв таковой в России. Точнее, сыграла только политически, но не экономически — в перестройке образа жизни. Нарастающий отрыв этой культуры от репрезентации чего бы то ни было реального, ее своего рода виртуальность и знаковость стали повседневной проработкой постиндустриального, информационного этапа западного капитализма и затем доказательством того, что это все еще капитализм, а не нечто новое. Массовая культура

позднеиндустриального мира уже породила человека, готового потреблять не только вещи, но и символы — престижа, статуса, моды, товарного знака, «раскрученного» рекламой товара, «раскрученного» пиаром политика, уже умеющего жить в виртуальном мире куклы Барби, символов Вуди Аллена и предпочтения героев кино своим близким. Постиндустриализм и глобализация получают духовную предпосылку в массовой культуре, весьма урезанную, подобно тому, как индустриализм обрезал рациональность до позитивистской веры в науку. Сегодняшний капитализм из-за его адекватности примитивным культурным формам и слабой конкуренции культур на уровне масс не может вырваться из своего материализма. *Массовая культура стала своего рода производительной силой информационного постиндустриального капитализма на Западе, хотя была произведена индустриальным капитализмом, поскольку именно в ней прорабатывались символические содержания, столь присущие информационному обществу.* Оказав влияние на формирование постиндустриального, информационного общества, она служит в нем средством *релаксации, самоутверждения, является эфемизмом коллективности, способом управляемости потребительским и прочим поведением.* Поскольку консьюмеристская сторона западного общества не исчезла, массовая культура по-прежнему играет роль в формировании потребительского сознания.

В Юго-Восточной Азии, в частности в Южной Корее, она стала *производительной силой позднеиндустриального капитализма*, сделавшись способной не только быть слепком с породившего ее западного индустриального капитализма, но и его творцом в другом месте. Молодое поколение видит в ней нечто самое передовое и современное, преодолевающее косность и отсталость, заряжается ее энергией. Оно формируется этой культурой в потребительском духе, накладывающемся на трудовую национальную этику, и побуждает к труду. Массовая культура сыграла здесь *мобилизующую роль* в развитии производства и модернизации этих обществ, научившихся сегодня производить свои собственные продукты массовой культуры, более адекватные национальным восприятиям<sup>47</sup>.

Массовая культура не выполнила эту роль в России, т. к. была превентивно, политически создана ради рынка, а не ради капитализма, коего нет без производства. Население соблазнялось гедонизмом. В конце концов эта культура явилась в России средством *деморализации, коррелированным с неуспехом капиталистического «строительства»*.

Таким образом, *факторами сходных ценностных изменений в России и на Западе является либертаризм, произведенный на Западе технологической, а в России политической революциями и глобализацией посредством распространения идей товарного мира через неолиберализм и массовую культуру, а также американская массовая культура как часть «мягкой мощи» США в условиях отсутствия собственной.*

#### **Критика массовой культуры — критика капитализма и глобализации как всемирной «цивилизации бизнеса»**

Определение культуры имеет несколько уровней. На одном из них под культурой понимают символическую программу человеческой жизни и деятельности людей, основанную на разделяемых ими ценностях. Здесь культура поднимается над повседневностью и имеет трансцендентные параметры. Другой уровень культуры представляет выражение народной жизни и называется обычно популярной культурой. Третий уровень характеризует культуру как часть повседневности и идеализируемые массой культурные развлечения. На первых двух уровнях культурный объект выступает как бы «от имени» — репрезентирует некоторые широкие социальные силы, на последнем представляет чаще всего власть и деньги или теряет всякую репрезентативность.

Культурный продукт стал в настоящее время предметом массового распределения. Поэтому термин «популярная культура», который применяется иногда как синоним массовой культуры, не вполне точен. По мнению многих исследователей, популярная культура ближе традиционной культуре народа, не слишком энергична и склонна оперировать символами и материалами, заданными тради-

цией или имитируемыми по ее образцу. Массовая культура — продукт позднего капитализма, — сформирована на Западе в 50-е годы XX века. Ее развитие пришлось на 60-е годы, отмечаемые как время перехода Запада к постмодерну одними, к постиндустриальному информационному обществу другими, к новой современности третьими. Массовая культура этих лет казалась энергичной, инновационной, смелой и лишенной лицемерия. Телевидение, например, достигает перехода от популярной культуры к массовой посредством преодоления разрыва между публичной и частной сферой. Индикатором успешного распределения культуры является рынок, а точнее, то, что люди находят на нем. Даже «высокая» культура подпадает под законы рынка, завися от способности быть оплаченной своим потребителем и определяемой этим популярностью. Рынок массовой культуры — это развлечения, престижные товары, способы соблазнения покупателя, формы общения, стандарты отношений, правила поведения, которые «покупаются» в коммерческом мире. Коммерциализация массовой культуры приводит к тому, что в отношении ее продуктов прямо действует упомянутый «закон» неолиберализма, согласно которому деятельность первичного агента экономической жизни детерминируется прежде всего его экономическим интересом, суть которого в максимизации индивидуальной полезности при минимизации издержек (получении максимума удовольствия за минимальную плату). Это характеризует поведение «экономического человека», которое «человек с улицы» распространяет на все сферы жизни, в том числе и на отношение к другому человеку, подобно тому, как понятие бизнеса распространилось на все виды работы.

Наиболее сложным в критике массовой культуры является невозможность убедить массу в том, что она манипулируема в ориентации на нее. Это часто делают критики массовой культуры. Выход из апатии, который дает энергия массовой культуры, является также входом в нее. Но люди убеждены в том, что делают свой выбор самостоятельно. В поисках альтернативы массовой культуре можно было бы указать на роль истории и локальных культур; показать значимость развития индивидуального созна-

ния, персональной активности, социальных движений, дающих индивиду возможность проявить себя в социальной и политической сферах; задуматься о роли сообществ творческих людей и их влиянии, о возможности переориентации капитализма с эконоцентризма на признание самостоятельности и важности других сфер общества; рассчитывать на уменьшение доходов от распространения массовой культуры и ее внедрения.

Массовая культура усиливает ощущение, что общество является не зависящей от человека данностью, заставляя людей забывать, что они сформировали его сами. Отсутствие способности реконструировать значимость деятельности индивида для формирования общества — свидетельство того, что индивид принял его квазиобъектный характер. Только конец экономики, нуждающейся в производстве и управлении поведением человека в духе массовой культуры, в конечном итоге станет реальным способом ее критики. Только социальный порядок, построенный на основе общезначимых ценностей, реального участия в политике, неупрощенных параметров жизни, заботы о развитии человека, дает шанс на конкуренцию культур — большую, чем сегодня. *В сущности, массовое общество — это не господство масс, а их подчинение манипуляции, являющееся на деле игнорированием права большинства на развитие, целенаправленное упрощение людей ради их участия в потреблении произведенных товаров и символов и более легкого управления ими.* Упрощение, по мнению К. Ясперса, — путь к варварству. Фокус проблемы — восстановление субъектности, способности людей не быть автоматическим продуктом экономики и политики, поиск модели хорошего, приемлемого для жизни общества.

Однако отделить критику массовой культуры и порождаемых ею отношений между людьми от критики капитализма и глобализации как «цивилизации бизнеса» не представляется возможным. Адам Смит смотрел на рынок, как *если бы он был невидимой рукой*. Проходит сто лет, и либеральные экономисты начинают считать задачей *экономической науки работу с человеческим сознанием и воспринимают ее как своего рода «калькулятор удовольствий и боли»*<sup>48</sup>. А еще через сто с небольшим лет нелибе-

*рализм перестраивает жизненный мир под экономику, не только обращаясь к сознанию человека, но и формируя его потребительские интенции и готовность потреблять как вещи, так и символы, поведенческие коды в сформированном манипуляцией сознания знаковом мире.*

Любой ныне существующий вид критики капитализма направлен против превращения «экономического человека» в особенного массового экономического человека, возвращенного в массовую культуру. Сюда относятся критика несправедливости и неравномерности глобализации, ее упрощенных духовных основ, критика капитализма с позиций обновленной социал-демократии, исходящая не в последнюю очередь из указанных оснований, чему будут посвящены отдельные главы.

Здесь я коснусь теорий, которые оценивают существующую капиталистическую экономику как колониальный дискурс современности. Представители этого направления, которые множатся как среди интеллектуалов стран третьего мира, так и среди западных исследователей, исходят из того, что европейское общество стало рассматриваться в западных концепциях как основа теории истории для всего мира. Идея девелопментализма, включая и концепцию модернизации, в согласии с этим трактует жизнь за пределами Запада как ошибочную, неверную. Попытки приблизить незападные общества к западным не удаются из-за пренебрежения культурной спецификой первых и давления на их культуру, которое интерпретируется в рассматриваемых концепциях как форма колониализма. Экономический анализ ситуации в незападных странах не может исходить из признания политики, не способной обеспечить им перспективу западного капитализма, чреватую разрушением общества. В практическом плане предлагаются гибридные экономики, в которых общинное хозяйство сочетается с рыночным. Это соответствует более мягкому отношению к проблеме развития, которое трактуется в постколониальном стиле, не допускающем рывков и осуществляемом в ритме, приближенном к естественной эволюции обществ. Экономической науке предлагается изменить свой статус посредника колониальных проектов, демиурга социальных наук, и произвести эпистемологиче-

ский пересмотр ее парадигмы. Последний должен включать в себя новую трактовку таких ее понятий, как «капитал» и «международное разделение труда»<sup>49</sup>. Следуя заявленной логике и направленности усилий на преодоление мирового неравенства, я бы предложила ввести в экономическую науку понятие «человечество», которое для глобальной экономики может стать императивом более справедливого распределения.

Данная линия критики капитализма и порождаемых им отношений вписывается в концепцию цивилизационных различий Запада и не-Запада. В предметных указателях подобных книг ясно прослеживаются слова, характеризующие линии критики: капитализм, цивилизующая миссия, колониальный субъект, колониализм, победа города над страной, Всемирный торговый центр как символ, товарный фетишизм, монополизация культурного влияния, экономический либерализм, империализм, сциентизм, модернизация без превращения в копию Запада, укорененность против вестернизации, деньги, материализм, Нью-Йорк как столица Американской империи, западничество, западное мышление, положительное отношение Запада только к развитию, торговля, демонизация мусульманства, отсутствие корней и космополитизм, антиутопизм, «менее, чем гуманность» и пр. Взятый из книги «Западничество. Запад в глазах своих врагов»<sup>50</sup>, этот набор явно критичных в отношении Запада аргументов отражает существующую стереотипизацию противостояния, которое обнаруживается между мистическим образом Востока и рационалистическим образом Запада. Можно даже сказать о справедливости критики Запада в этих «ключевых словах», но вопрос о том, является ли Восток альтернативой для самого себя, остается открытым: не преувеличивая значимости развития, нельзя отказаться от его поддержки.

Цель моей книги как раз состоит в том, чтобы, признав справедливой данную критику, решить вопрос о том, как может развитие незападных стран, в том числе и России, опираться одновременно на опыт Запада и на свои духовные основы, как оно может реализоваться не по модели вестернизации, стать хорошим и приемлемым для жизни большинства жителей страны.

Существует критика экономической теории капитализма, преимущественно неолиберального направления. Она исходит из идей упомянутой выше рефлексивной модернизации, в которой наука является важным фактором легитимации социальных процессов посредством отнесения человеческой деятельности к объекту и нахождения объективных закономерностей, в соответствии с которыми предполагается действовать. Утверждается ошибочность основного постулата неолиберализма о направленности экономической деятельности на максимизацию индивидуальной полезности при минимизации издержек. По крайней мере следует признать неуниверсальность этой формулы экономической эффективности, ее большее соответствие характеру деятельности капиталистического предприятия, чем капиталистической экономики или тем более экономики вообще. Экономические мотивы более многообразны и социально-культурно обусловлены. Но сам способ воздействия парадигмальных сдвигов в экономической науке далеко не ясен в условиях, когда своеволие людей заставляет их вести себя не рефлексивно (с ориентацией на истину), а рефлексивно (следуя своему часто произвольному выбору). Буржуазная неолиберальная мотивация с позиций ценностей «экономического человека» явно обнаруживает неуниверсальность, ослабление ее значимости на Западе и плохую приживаемость в незападных странах. Критика неолиберальной экономики за господство натуралистической парадигмы, исходящей из представлений о неизменной (экономической) сущности человека, вероятно, может способствовать изменению представлений об обществе как квазиприродной силе, действующей за спиной субъекта.

Известный социолог И. Уоллерстайн трактует сегодняшнее разделение наук об обществе на экономику, политологию, социологию как следствие либерального разделения государства, экономики и общества, осуществленного в XIX веке и неспособного удовлетворить сейчас ни общество, ни науку. Более того, он считает, что нельзя полагаться на неизбежное эволюционное изменение дисциплинарной структуры наук об обществе. Напротив, можно попытаться сформировать новое междисциплинарное видение. Следуя поставленной задаче, он возглавил так

называемую Гульбенкианскую комиссию по реструктуризации социальных наук и их преподавания в Стэнфордском университете<sup>51</sup>. Подготовленный доклад этой Комиссии имеет три раздела с характерными названиями: «Историческое строение социальных наук с восемнадцатого века по 1945 год», «Дебаты о социальных науках с 1945 года по настоящее время», «Какого рода социальную науку должны мы построить?» и заключение «Реструктуризация социальных наук». Данная программа отрицает лидирующую роль экономической науки в социальном знании и экономики в формировании социального порядка, подчеркивает значимость междисциплинарных связей для экономической науки и взаимодействия многих факторов в обществе.

Зададимся вопросом о том, как в ходе указанных изменений экономическая наука влияет на другие и каковы следствия воздействия на нее других наук. Иными словами, можем ли мы указать на некий продукт междисциплинарного синтеза, в котором участвует экономическая наука?

Пример, который мне представляется весьма убедительным для характеристики взаимовлияния экономики и других дисциплин, это такие новые понятия, как социальный капитал, человеческий капитал, культурный капитал, интеллектуальный капитал, символический капитал. На первый взгляд кажется, что появление таких новых понятий продолжает тенденцию выдвижения экономической науки и ее центрального понятия «капитал» на ведущие позиции, демонстрируя еще раз претензии экономической науки на доминирование среди других, а экономики на главенство в обществе. Это предположение, казалось бы, подтверждается тем, что Мировой банк охотно использует эти термины, в особенности понятие «социальный капитал». Однако все больше среди экономистов пробивает себе дорогу мысль о том, что «ограничение “экономического подхода” применимо также к самой экономике»<sup>52</sup>.

Нельзя не заметить, что и Мировой банк и Организация экономического сотрудничества и развития (ОЭСР) пытаются дополнить представления об экономическом капитале этими новыми понятиями.

Представители неэкономических специальностей — П. Бурдые, Ж. Коулман, Р. Патнем, Ф. Фукуяма и др. — пытаются показать значимость социальных сетей, ресурсов, примордиальных форм социальных организаций, таких, как семья, норм отношений между людьми, религиозных организаций, немаргинализованных сообществ, доверия, которые, не будучи экономическими, увеличивают эффективность общества в осуществлении коллективных действий. Фукуяма определяет социальный капитал как «свод неформальных правил или норм, разделяемых членами группы и позволяющих им взаимодействовать друг с другом»<sup>53</sup>. Он показывает, что в отличие от норм недоверия, существующих в мафии, в криминальных кругах социальный капитал основан на морально позитивных ценностях, и прежде всего на доверии. Поскольку люди не в состоянии по каждому поводу принимать осмысленные решения, то экономический институционализм и методологический индивидуализм неолиберальных экономистов под влиянием понятия «социальный капитал» ведет «к прозрению» — осознанию пределов стихийного либерального порядка. Стихийность, по мнению Фукуямы, соседствует с устойчивостью дурных решений, исправить которые могут государство и общество. На базе этих новых понятий строятся теории социального порядка, который обслуживается экономикой или в который она включается в качестве одного из элементов. Социальный капитал сегодня рассматривается в качестве «третьего сектора» в сравнении с экономической и культурной деятельностью. Социальный капитал отличается от экономического тем, что он не может быть отделен от общества. Кроме того, экономический капитал вырастает на базе социального, а не наоборот. Это хороший аргумент против неолиберализма и его натуралистических программ в экономической науке. Социальный капитал возвращает нас к Адаму Смитту с точки зрения не только богатства народов, но и их нравов. Социальный капитал выступает индикатором действительных изменений в обществе. Если гражданское общество и социальный капитал развиты, то экономика функционирует более эффективно. Представления о социальном капитале можно «экономизировать», подчинить



или уподобить экономическому капиталу ввиду того сходства между ними, что они подвержены неравному распределению и натуралистической интерпретации, но суть состоит в том, чтобы этому противостоять.

Термин «социальный капитал» проделал сложный путь от некой догадки к метафоре и от нее к понятию все еще весьма спорному и весьма противоречивому. Можно утверждать с достоверностью лишь то, что оно воспринимается как необходимый элемент междисциплинарного синтеза экономической науки и основание социальной политики. Оно дополняется, в свою очередь, характеристиками других внеэкономических капиталов, превосходя значение среды, пригодной для бизнеса, становясь самоценной средой общественной и частной жизни. Международные организации сегодня подчеркивают значение человеческого капитала — образованности и развитости населения — для преодоления отсталости. Полагаю, на этом примере подтверждается эвристический механизм методологии междисциплинарного синтеза в понимании общества. Это направление критики развивает научное воображение как в сфере эпистемологии, так и в сфере изменения отношений теории и практики и в характеристике перспектив капитализма, в вычерчивании его новых контуров.

Как можно заметить, попытки критики массовой культуры как скудного духовного основания современного капитализма и производящего ее экономоцентризма теряют политическую интерпретацию или по крайней мере перемещают ее на периферию, выдвигая на ведущее место проблему общего блага, общих ценностей, приемлемых стилей жизни, поиск представлений о хорошем обществе.

## Раздел II

### **ПРЕДПОСЫЛКИ И ПРЕПЯТСТВИЯ ДЛЯ ЦИВИЛИЗОВАННОГО КАПИТАЛИЗМА**

Поставленная в заглавии данного раздела проблема является ключевой в определении того влияния, которое культура, ценности, в том числе религиозные, оказывают на развитие обществ. Показанные в первом разделе ценностные изменения на Западе и в России и некоторые механизмы этих изменений приводят к теоретическому поиску общего способа воздействия духовных и культурных факторов на общество. Один из них был предложен М. Вебером. Он имеет большое историческое значение, характеризует некоторые ныне функционирующие механизмы воздействия ценностных факторов на социальный процесс, несмотря на то, что ситуация в настоящее время может быть названа, скорее, послевеберовской. Концепция Вебера находится в фокусе дискуссий о возможности построения цивилизованного капитализма в России и чрезвычайно важна для осмысления российского посткоммунистического опыта прошедших лет и его будущего.

#### **Глава 3. Аскетические ценности, рациональность, предпринимательство и... когда нет протестантской этики**

Антивеберовский характер нового русского капитализма<sup>1</sup> поставил множество вопросов как практического, так и теоретического характера.

Практический вопрос состоит в том, можно ли было провести номинально провозглашенную реформу — новый виток модернизации — иначе, более успешно, или отсутствие одной из признанных предпосылок генезиса капитализма западного типа — протестантской этики — не позво-

ляет надеяться на цивилизованное «капиталистическое строительство» в России. На этот вопрос существует довольно большой спектр ответов: от абсолютно пессимистического, критического в отношении политического курса последних десятилетий, но оптимистического в принципе до самого пессимистического утверждения, что страна не реформируема. Посередине — критика российских реформ за радикализм, за «рыночный большевизм» (Д. Глинский, П. Рэддавей), отсутствие институционализации демократии и неспособность превратить жадность в экономический интерес (Б.Г. Капустин), за заведомо несправедливый социальный контракт ельцинского режима, опирающийся на праворадикальную элиту и отсекающий большинство населения (А. Зудин). Известный американский исследователь Б. Скотт показал, что «формирование в новой России инструментов осуществления законности должно было предшествовать массовой приватизации. Создавать условия развития капитализма в стране, где никто, кроме аппаратчиков, не имеет доступа к значительным суммам капитала, было открытым приглашением к гангстеризму и дискредитировавшей себя системе. Наивность экономической модели неизбежно породила и наивность внутренних политических рекомендаций»<sup>2</sup>. По его мнению, «западные экономические советники в России были ослеплены своей приверженностью экономической модели, которая не имела ни институционального контекста, ни исторической перспективы. И экономисты вынуждены были признать некоторые свои недостатки. Теперь Вашингтонский консенсус требует не создания «правильных» институтов, а определения «правильной цены»<sup>3</sup>. Под Вашингтонским консенсусом понимается договор между МВФ, Мировым банком и финансовой системой США о снижении таможенных барьеров в западных странах, что обеспечивается под давлением политики этих финансовых организаций и обусловлено выполнением выдвигаемых ими правил.

#### **К методологии анализа процессов модернизации**

Однако менее всего разработаны не столько практически-политические вопросы, сколько методологические

проблемы развития. Как определяет американский исследователь А. Макинтайр, «нынешний век, в его собственном представлении, является, по большей части, веберовским»<sup>4</sup>. Это значит, что преобладающим в методологии объяснения социальных процессов XX века предстает веберовский подход. У нас же отсутствует тот уровень анализа российских проблем, который соответствовал бы веберовскому соединению исторического и социально-культурного и был бы способен выявить *базовые духовные предпосылки* современных социальных изменений.

Веберовская концепция становления капитализма из духа протестантской этики не имеет себе равных. Более полувека она выступает как ведущая объяснительная модель отличия западного капитализма от незападного. Изучив иудаизм, буддизм, индуизм, конфуцианство, ислам, М. Вебер пришел к выводу, что *ни одна из этих религий не обеспечила (и принципиально не могла этого сделать) основ капитализма западного типа*. Хотя православие не стало предметом его анализа, из переписки с С. Булгаковым по поводу революции 1905 года Вебер получил свидетельство, что и эта религия не направлена на то, чтобы поддержать необходимые капитализму западного типа мотивы людей (трудовую, а не мирскую аскезу), сложившиеся на Западе<sup>5</sup>. Имея корреспондентов в России и получая информацию о русских книгах и статьях, политических программах разных партий и движений, Вебер детально изучил и преподнес немецкому читателю оценку состояния буржуазной демократии в России сразу после этой революции, уже в 1906 году. Его исследование проблем первой русской революции, состояния политических сил России, решения земельного вопроса, споров о конституции появилось в том же году как на немецком, так и на русском языках и вновь перепечатано в 1998 году в России, оставляя порой ощущение, что время стоит на месте<sup>6</sup>.

Сегодня в России, как и прежде, демократия рассматривается как продукт экономического развития, экономика (сегодня рынок) ставится во главу угла общественных преобразований. М. Вебер не был согласен с подобным российским представлением, прямо утверждая, что экономические успехи «ведут к возрастанию “несвобо-

ды»». Он сомневается, что капитализм Америки и импортированный капитализм России совместимы с демократией. Легко видеть, что он во многом ошибся относительно Америки, но в отношении России того периода и отчасти сегодняшней он оказался прав, показывая как бюрократия осваивает все идеи, переваривает их, в том числе идеи оппозиционные, присваивает все плоды для возвращения своего господства<sup>7</sup>. Вебера удивляет, как мало русские либералы, в частности кадеты, учитывают влияние национальной среды — молчат о школах, не упоминают о церкви.

Причина неудач первой русской буржуазной революции, по мнению Вебера, состоит не только в способности власти защитить себя и провести себя даже через революцию, но и в соперничестве демократических движений, а также в том, что «...в конкретных и своеобразных исторических обстоятельствах возникло особое религиозное настроение, породившее идеальные ценностные представления, которое в комбинации с бесчисленными и тоже своеобразными политическими обстоятельствами, а также материальными предпосылками определило “этическое своеобразие” и “культурные ценности” современного человека. Сможет ли какое-либо материальное, а тем более нынешнее “позднекапиталистическое” развитие сохранить эту своеобразную историческую атмосферу или создать ее заново?.. Нет и тени намека... Есть ли признаки чего-либо подобного в идеологии и практике тех, кого, как им самим представляется, “материальные” тенденции ведут к победе? “Правильная” социал-демократия гонит вымуштрованную массу на своего рода духовный парад, суля ей рай на земле вместо потустороннего рая, куда пуританин мог попасть, только сослужив в этом мире службу делу “свободы”»<sup>8</sup>. Без правового государства, автономного индивида, «духовной революции» Россия, считает Вебер, не могла быть успешной в формировании капитализма, приближающегося к западному.

Фактор эндогенного развития западного капитализма, сформировавший его дух, был найден Вебером в протестантской этике<sup>9</sup>. Ниже будет раскрыта сложная логика воздействия этого духовного фактора.

Сегодня, как уже было показано в первом разделе, западный капитализм стал более материалистическим. Французскому исследователю Ж. Батаю в 1949 году казалось, что кальвинизм является «скудным духовным источником капитализма». Сегодня этот источник в сравнении с массовой культурой кажется просто великим. Вместе с тем, у двух этих источников — протестантизма и массовой культуры — есть нечто общее, в разной мере выраженное. По крайней мере те недостатки капитализма, которые обнаружились на постиндустриальной стадии, — товарный и символический консьюмеризм — были подготовлены на предшествующих. Батай, как и многие другие левые критики капитализма, видел скудость кальвинистских оснований капитализма в сведении человека к вещи: «...кальвинизм, чьим следствием является капитализм, ставит следующую основополагающую проблему: *как человек может найти — или вновь обрести — себя, коль скоро действие, в которое он вовлечен, так или иначе состоит в поисках того, что как раз отделяет его от себя самого?*»<sup>10</sup> Здесь в полный голос звучит тема присущего капитализму овещения, отчуждения, но альтернатива весьма причудлива. К. Маркс — менее левый теоретик в сравнении с Батаем, и потому он относится к капитализму исторически, сравнивая его не с тем, что могло быть, а с тем, что было. В сравнении с прошлыми социальными системами капитализм, по его мнению, выполняет цивилизующую миссию, выступает как носитель прогресса. Эта функция противоречива, капитализм изнутри раздирается антагонистическими отношениями между трудом и капиталом. И далее Маркс покидает реальную почву, переходя к пророчествам пролетарского эсхатологизма.

Вебер-историк воспринимал протестантскую этику как духовный источник капитализма, Вебер же социолог видел переход от харизматических идей протестантизма к их рутинизации. Он не прибегал ни к идеологической, ни к моральной критике, работая с социальной реальностью теоретически. Однако методология получения подобного вывода и сам способ веберовского анализа влияния роли духовных факторов на социальные изменения представляется недостаточно изученным.

Способом теоретической реконструкции реальности для Вебера является *идеальный тип* — теоретический конструкт, в котором выявлены типические черты изучаемой реальности. Вебер различает *два рода идеальных типов*: первые характеризуют индивидуальные исторические образования, вторые — повторяющиеся, имеющие более общие сущностные черты, воспроизводящие неединичные события. *«Капитализм» как идеальный тип относится им к конструктам первого рода. Это значит, что капитализм воспринимается им как единичный, единственный, соответствующий опыту Запада феномен.* Этим Вебер отличается от В. Зомбарта, полагавшего капитализм вечной и повсеместной формой хозяйственной и организационной деятельности. Веберу не удается до конца провести эту линию, и он в конечном итоге в противоречии с восприятием капитализма как чисто западного феномена начинает различать *капитализм нецивилизованный (незападный)*, который может быть основан на грабеже, войне, нечестной наживе, и *цивилизованный (западный)*, чьей основой является труд и трудовая этика.

Представляется также противоречивым совмещение уверенности Вебера в том, что, с одной стороны, цивилизованный капитализм существует в единственном числе — на Западе, однако с другой стороны, созданные им предпосылки теории модернизации рассматривают переход традиционных обществ в современные как процесс вполне закономерный. Даже сознательно избегая Марксовой трактовки истории как закономерного процесса, Вебер заложил основы признания неслучайности модернизационного развития и его универсальности. Противоречивость этого совмещения легко обнаруживает себя эмпирически: модернизирующиеся страны, догоняя Запад, в действительности не могут его догнать и переходят к капитализму, который обретает некоторые черты цивилизованности, сочетающиеся с общими характеристиками незападного капитализма.

Понять логику рассуждений Вебера позволяют две теоретические особенности его воззрений. Во-первых, Вебер работает с идеальными типами и в конечном итоге с понятием «незападный капитализм», построенным как идеаль-

ный тип второго рода, — реконструирующий повторяющиеся события, множественность незападных капитализмов. На уровне идеально-типических конструктов переход из традиционного общества в современное выглядит как переход в свою противоположность<sup>11</sup>. Но это — лишь теоретические пределы. Вебер вполне осознает недостижимость этого в реальном мире. Во-вторых, он утверждает дифференциацию сфер жизни (на политическую, экономическую, религиозную и интеллектуальную), что потенциально позволяет модернизации осуществиться в одной из сфер, чаще всего политической, больше, чем в другой. Модернизация, понимаемая так многими исследователями, исходящими из веберовских предпосылок, лишена тотальности, не может привести незападную страну к полному заимствованию всех структур и культурных особенностей западных обществ, а значит, не вполне соответствует догоняющей модели. Переход из традиционного общества в современное осуществляется не путем воспроизводства в модернизирующемся традиционном обществе всей структуры современного, а посредством трансформаций, в разной степени затрагивающих ту или иную социальную сферу. В более поздних теориях модернизации, сложившихся после Второй мировой войны, в большей мере была легитимизирована догоняющая модель модернизации. Э. Гидденс, А. Айнкелес, Д. Смит, Ш. Айзенштадт и особенно Т. Парсонс произвели сдвиг в сторону признания большей значимости целостности восприятия западного опыта, его институциональной структуры, экономической модели, социального устройства, культуры и персональности. У Вебера это не было заложено хотя бы потому, что отличия западного капитализма от незападных представлялись ему столь принципиальными и столь разительными — между ними пролегла пропасть, — что задача могла сводиться лишь к уменьшению разрыва, а не к тому, чтобы догнать Запад, или, как утверждали в России 90-х, «стать нормальной страной». Вебер как раз настойчиво показывал «нормальность» незападного мира и уникальность западного. От соблазна догоняющего развития уберегало его и то, что культура представлялась ему не сферой, а ценностным содержанием всех выделенных сфер, а следова-

тельно, модернизация должна была затронуть коренные культурные пласты всех сфер общества одновременно, чтобы осуществиться тотально, предстать как догоняющая. *Утверждая единственность или подлинность западного капитализма, Вебер отрицает наличие эндогенных факторов становления подобного в любой из известных ему цивилизаций, но потенциально допускает их приближение к капитализму западного типа посредством экзогенного воздействия западной модели развития.*

Имеющаяся в научной литературе полемика о том, что же в конечном счете победило у Вебера — признание капитализма как универсальной формы развития или характеристика его неповторимости, убеждение, что весь мир приблизится к западному образцу капитализма, к современности (modernity) или что незападные общества сохраняют свою специфику даже при частичной модернизации, — представляется в свете сказанного несколько упрощающим веберовский подход. *Западный капитализм мог быть назван универсальным при всей своей уникальности, поскольку он давал образец, модель модернизации и характеризовал самые передовые и новые достижения человечества.* Незападный мир не мог прийти в ходе естественной эволюции к подобного типа обществу. Однако, опираясь на западную модель, используя ее как внешний стимул, он мог приблизиться к ней, не порвав со своей специфичностью полностью. Таким образом, *превратив уникальность Запада в универсальный образец развития, модернизация не приводила к тождеству западные и незападные общества, а лишь сближала их в некоторых отношениях.*

Именно понимание глубоких религиозно-культурных отличий Запада от незападных стран сделало Вебера одним из наиболее видных теоретиков модернизации, осуществляемой на основе отказа от традиции, от старой культуры, рекультуризации (изменения культуры) населения незападных стран и перенятия ими черт культуры Запада.

Признав значимость веберовской теории капитализма и его теории модернизации, российские ученые не уделили должного внимания другим концепциям. Это странно, ибо Россия со всей очевидностью не является страной протестантской этики, и интерес именно к ее воздействию на

формирование капитализма, казалось бы, более далек от практических задач.

Обращаясь к проблеме протестантской этики как источнику духа западного капитализма, мы задаемся вопросом о механизмах воздействия идей на социальные изменения у Вебера, ибо именно этот вопрос, а не собственно протестантская этика представляет наибольший интерес для России. Духовные факторы социального развития тракуются Вебером как религиозные, но не исключено, что могут быть представлены и более широко — как культурные, ценностные, идеологические, моральные.

### **Механизм воздействия протестантизма на формирование духа капитализма**

Необходимо обратить внимание на наличие в литературе излишне спрямленных трактовок влияния протестантской этики на дух капитализма и характер предпринимательской деятельности. В поисках более адекватной трактовки Ю.Н. Давыдов и Н.Н. Зарубина выделяют в качестве посредствующего фактора некую «картину мира», которая служит формированию идентичности и мировоззренческих основ капиталистического общества<sup>12</sup>. При прямом отождествлении протестантской этики и духа капитализма, которого Вебер безусловно не делал, теряется адекватность методологии, представляющей религиозный фактор в качестве ведущего по отношению к другим сферам общества. Решающее значение этого фактора основано на том, что даже при значительном сходстве политических, экономических и социальных институтов различных обществ именно он может сформировать принципиальные отличия, деформирующие прежнее сходство прочих сфер. Ссылаясь на работу Вебера «Индуизм и буддизм», Н.Н. Зарубина показывает, что сходные начальные материальные условия развития Европы и Индии XVI–XVII веков (состоящие в рациональном государственном управлении, рациональной системе знаний, наличии точных и естественных наук, развитых ремесел, торговых связей, стремлении к накоплению и успеху) сильно дифференцировались под влиянием отличающихся религий, и, таким образом, «именно различия в духовной, ценностно-мотивационной

сфере при прочих относительно равных условиях послужили причиной коренного расхождения путей развития цивилизаций в дальнейшем»<sup>13</sup>.

Сходную мысль о доминировании культурно-религиозных основ при определении цивилизационных разделительных линий отстаивает С. Хантингтон. Дискуссии относительно его знаменитой статьи «Столкновение цивилизаций?», вышедшей в 1993 году, а затем и книги<sup>14</sup> продолжаются до сих пор, но определенное сходство его методологии с методологией Вебера замечено не было. По мнению Хантингтона, выдвижение религиозного фактора на передний план осуществляется в периоды радикальных ценностных сдвигов. В настоящее время происходит коренная ломка ценностей в связи с завершением противостояния двух систем, начатого Октябрьской революцией 1917 года и определявшего основные мировые противоречия вплоть до начала 90-х. Новая ситуация заставила людей отпрянуть к их истокам, к поискам первичных смыслов и идентичностей, заключенных в религии. Хантингтон считает, что, хотя религиозная основа сформировала цивилизационную близость группы родственных стран (западно-христианских, православных, исламских и пр.), она же и провела разделительные линии между ними.

Вебер интересовался не только воздействием религиозных верований на социальную жизнь, но влиянием идей вообще. Он рассмотрел *три способа* такого воздействия: *через противоречие между харизмой и рутинизацией, через дифференциацию сфер жизни и посредством автономного разворачивания мировоззрения через внутреннюю логику*<sup>15</sup>. Ни один из этих способов не гарантирует прямого и непосредственного изменения общества.

Главную роль в социальных изменениях играет упомянутое *противоречие между харизмой и рутинизацией*. Харизматический лидер выступает как источник новых взглядов и верований. Или иначе: для утверждения новых идей всегда необходим харизматический лидер. Затем следует фаза рутинизации, превращения необычных идей в рутину, факт повседневной жизни. Это осуществляется как посредством систематизации верований интерпретаторами и распространения ее догматов среди населения, так

и путем приспособления системы верований к интересам различных слоев. При этом происходит редукция высоких принципов до уровня повседневности, которая осуществляется уже не харизматическими лидерами, а последователями, учениками и адептами.

Согласно Веберу, *религии отличаются несколькими фундаментальными особенностями*: нахождением путей спасения, отношением к посюстороннему миру<sup>16</sup>, этапом развития (преобладанием харизматической или рутинизирующей фазы).

Вебер считает определяющим для любой религии ее стремление к спасению. Он, правда, не находил этого стремления в конфуцианстве и исламе, что впоследствии было опровергнуто известным английским исследователем В. Тернером. Стремление к спасению гаснет, когда оно направлено на посюсторонний, а не на потусторонний мир. К примеру, излишняя погруженность в посюсторонний мир конфуцианства или индуизма лишала их, по мнению Вебера, харизматической высоты. Вопреки имеющимся упрощениям веберовских идей в духе доказательства экономических целей протестантизма сам Вебер считал, что протестантизм отличался от других религий тем, что стоял *в стороне от мирских целей и сосредоточил все свои мысли на поисках путей спасения. Именно это привело его в конечном итоге к способности формировать дух капитализма в результате опоры на тех людей, которые, не будучи протестантами, отличались сходными с верующими людьми качествами*.

В антропологическом плане Вебер находит две характеристики личности, которые могут определить как ее инновационное, так и устойчивое поведение и которые могли в моральном плане стать опорой для рутинизации протестантизма — превращения его из религии секты, ищущей спасения для немногих верующих, в широко распространенное мировоззрение — протестантскую этику, связанную с обмирщением протестантизма и нахождением его земных предназначений. Это — *персональность и внутренняя дистанция*.

*Персональность* характеризует отношение человека к конечным смыслам. Это то, что поднимает индивида над

рутиной повседневности, ее «растительной» основой. Твердая приверженность определенным нормам возвышает над обыденностью, не отнимая возможность жить в повседневном мире. Твердый пункт принципов, согласно Веберу, близок к протестантскому аскетизму, но такие свойства могут обнаружить и люди, далекие от протестантизма. Подобный идеал может иметь и секулярный характер.

*Внутренняя дистанция*, в понимании Вебера, означает способность индивида отказаться от тех образцов поведения и ценностей, которые не соответствуют персональности, твердым принципам индивида.

Пример того, как эти свойства могут быть проявлены в светской жизни, Вебер находит в самоотверженной работе медсестер в годы Первой мировой войны. В тяжелейших условиях они сохраняли внутреннюю дистанцию, связанную с их персональностью<sup>17</sup>. Эти люди избегали адаптации к практическим представлениям повседневной жизни.

Хотя идеи харизмы и рутинизации используются Вебером для характеристики динамики социально-исторических процессов, есть определенная связь между экстраординарным и рутинным поведением самих людей: как харизматические взлеты, так и последующая рутинизация осуществляются через поведение конкретных лиц.

Только рутинизация превратила чисто религиозные задачи протестантизма в мирские. Нашлись социальные силы, которые увидели в протестантизме опору. Религия становится фактором повседневности, когда она резонирует в слоях, предрасположенных к согласию с ее принципами. И дело не в экономических интересах. Наиболее рациональные слои, например, интеллектуалы, выше всего ставят идеальные интересы — престиж, статус, уважение.

Неравномерное распределение харизмы производит иерархию складывающихся новых социальных отношений: выделение более харизматической элиты и склонной к рутинизации массы, включающей последователей и адептов. После рутинизации революционный потенциал протестантизма угасает и возрастает его значимость в качестве силы, стабилизирующей общество.

Б. Тернер подчеркивает, что религия не может быть «считана» с повседневной жизни того или иного обще-

ственного слоя. Напротив, «аскетизм протестантской секты преобразуется в функциональные теории социального развития... Очевидный вклад Вебера в социологию развития состоит в стимулировании богатой традиции исторического и социологического анализа мотиваций, направленных на достижения аскетических ценностей, рациональности и предпринимательства»<sup>18</sup>. Принципиальным является следующее положение: «Когда Вебер обращается к религиозным ценностям и их роли в социальном развитии, он на деле концентрируется не на религиозных воззрениях как таковых, а на взаимопроникновении религиозных идеалов и «интересов» их социальных носителей. Не религия как таковая важна для Вебера, а религиозность определенных классов или статусных групп, которые вносят вклад в социальную организацию»<sup>19</sup>. Рутинизация харизматических отношений, подтверждает Тернер, действительно шла вдоль линии социально-экономических интересов, а проникновение религии в общество было опосредствовано ее идеологическими носителями, такими, как организующий мир бюрократ в конфуцианстве, упорядочивающий мир маг в индуизме, бродячий по миру нищий монах в буддизме, бродячий торговец в иудаизме, воин в исламе и путешественник, вырабатывающий маршрут своей жизни, в христианстве. Религия, таким образом, «поддерживает социально варьирующиеся константы, и фокус его (Вебера. — В.Ф.) внимания был направлен на “избирательное сродство” материальных и идеальных интересов, которые трансформируют оригинальную харизматическую теологию в мировые религии определенного направления»<sup>20</sup>.

Итак, *значение протестантизма состоит в революционном преобразовании части западного общества путем поддержания и выдвигения на роль культурного образца трудового аскетизма рядовых людей, совпадающего с идеей аскетизма протестантской секты как найденного ею пути к спасению. Превращение протестантизма в мировую религию произошло вследствие «избирательного сродства» протестантской теологии с интересами слоев, желавших упорядочить и планировать свою жизнь.*

### Духовные факторы развития и опыт России

Почему удаленность протестантизма на харизматической стадии от земных дел обеспечила ему мирскую победу? *Только потому, что она делала выбор свободным и не зависящим от сиюминутных интересов, формирующим твердые принципы религиозного императива. На стадии рутинизации они превращались в моральные императивы больших масс населения, неразрывно связанные с их повседневностью и практической деятельностью, коррелированные с моралью людей, обладающих персональностью и внутренней дистанцией.*

Вебер подчеркивал этическое значение протестантизма в формировании капитализма, Маркс указывал на его идеологические функции, на выполнение религией роли превращенной формы буржуазной идеологии. Вообще, без идей, каким бы статусом они ни обладали, невозможны как социальные изменения, так и функционирование общества. Феноменологи называют идеи такого рода коллективными представлениями, считают их важнейшим социальным институтом и основой социального конструирования реальности<sup>21</sup>.

Можно ли использовать подобную веберовской модель применительно к идеологии, причем сознательно? Большевики и неолибералы показали, что можно. Харизматическая и рутинизирующая фаза присуща не только религиозным идеям, но и идеологиям, коллективным представлениям, моральным установлениям, которые сначала являются взглядами небольшой группы лиц, а затем рутинизируются, обнаруживая «избирательное сродство» с определенными слоями и группами населения.

Марксистская теория связала коммунизм с победой пролетариата, его последующей диктатурой и перспективой построения бесклассового общества. Переход к коммунизму должен быть подготовлен высоким развитием производительных сил. В действительности он превратился в знамя стран второго, а затем и третьего эшелонов развития. Идеи коммунизма стали популярными в марксистских кружках, в которых наблюдались черты теоретической «потусторонности», но присутствовало также «посю-

стороннее» стремление к более справедливой жизни. Эти настроения нашли ответ в бедных слоях<sup>22</sup>, у идеалистически настроенных людей, но также и у тех, кто был склонен к зависти. По мнению Н. Бердяева, коммунизм в России выступил как секуляризованное христианство, как попытка построениярая на земле. Интересно заметить, что большинство пассажиров «философского парохода», высланных Лениным из России, не проклинали коммунизм, несмотря на то, что явились его жертвами. В этом было проявление не только их аристократического благородства, но и понимание того, что идеи коммунизма могли найти в России горячих сторонников в пролетарской среде, среди бедного населения, мечтающего о хорошей жизни, среди идеалистов, полагающих, что идеальное общество практически достижимо. Другая часть социальной опоры коммунизма была раскрыта писателем А. Платоновым, показавшим в своих произведениях ликование жителей сел после раскулачивания крестьян. Чудовищная зависть к богатству, отношение к нему как несправедливому лежали в основе этого поведения. *Харизматический коммунизм все более рутинизировался с опорой именно на эту часть людей, ратующих за уравнительность более, чем за процветание. Думается, что это случилось потому, что социальное доверие оказывалось нижайшим слоям населения, пролетарский эсхатологизм делал их стоящими вне критики.*

Неолиберализм 90-х вынашивался на кухнях среди душевных бесед советских интеллектуалов. В основном он воспринимался как идея демократии, а не рынка. Его рыночная составляющая, представленная в трудах Ф. Хайека, Дж. Бьюкенена, М. Фридмана и других, была слишком «посюсторонней», чтобы о ней можно было с жаром говорить на харизматической стадии российского неолиберализма. Смысл рыночной идеологии, получившей в фазе рутинизации преобладание над идеями демократии, состоял в утверждении неизменной природы человека, суть которой упомянута в первом разделе книги — постоянная направленность на максимум экономического удовлетворения<sup>23</sup>. Второй аргумент неолибералов, особенно Хайека — креативная сила рынка, его способность, подобно



науке, быть институтом инноваций. Рыночная идеология в России находила поддержку деятельных и энергичных людей, склонных к предпринимательству, но также авантюристов и жадных. Перед первыми, воспринимаемыми позитивно, стоял вопрос о новой морали, тогда как для последних, скорее, возникал вопрос об отказе от нее. Старую мораль олицетворял Ф.М. Достоевский, который отрицал любые социальные успехи, в том числе «хрустальные дворцы социализма», если за них будет заплачено слезой ребенка. Новую мораль предлагал П.А. Столыпин, считавший, что надо опираться на сильных и трезвых, т. е., по существу, не обращать внимание на слезы слабых и пьяных ради их же блага. Российские неолiberaлы 90-х ужесточили эту формулу, проявив всяческое презрение к населению, неспособному воспользоваться предоставленной свободой, отказываясь от собственной ответственности за это, хотя условия реализации свободы не были предоставлены. *Харизматическая фаза неолберализма, взывающая к творческой активности, на стадии рутинизации в России обернулась победой жадности над экономическим интересом, разгулом авантюризма и криминальных разборок, войны всех против всех. Высокий смысл рыночной идеологии, связанный с идеей свободы и творчества, был потерян из-за того, что практический консьюмеризм вытеснил идеи демократического правового государства, гражданского общества. В антропологическом плане подобные социальные условия развязывали страсть к обогащению, жадность, а не экономический рационализм, на одном полюсе, и стремление выжить — на другом. Не появилось аскетизма и рационализма, не были созданы условия для предпринимательства. Победа жадных над энергичными и моральными людьми привела к антивеберовскому капитализму.*

В задачу этой главы входит лишь анализ механизма смены идейных оснований социального развития. Эта смена ведет и к смене социального контракта между государством и обществом. Социальный контракт советского общества — минимум гарантированных благ в обмен на лояльность. Социальный контракт ельцинского режима: «делайте, что хотите, но голосуйте “за”». Западный со-

циальный контракт — свобода как источник всех и всяческих благ с минимумом для тех, кто не умеет воспользоваться свободой и превратить ее в благо. Путинский социальный контракт предположительно может быть описан как предоставление свобод и условий для свободы большинству и некоторую защиту тем, кто не справляется с превращением ее в благо, т. е. контракт буржуазный, присущий социальному рыночному капитализму с поправкой на необходимость большей защищенности населения. Государство не имеет ресурсов, чтобы быть патерналистским, не может быть арбитражным, т. к. эти функции не обеспечены социокультурно. Оно может занять лишь срединную позицию.

Пугающие провалы коммунизма и либерального десятилетия, победа завистливых и жадных над энтузиастами и энергичными, но моральными людьми, опасность новых поражений заставляет думать об антропологических проблемах. Почему удаются победы таких людей? Ответ, на мой взгляд, может содержать три аспекта: *социокультурный*, характеризующий исторически сложившиеся черты народа; *антропологический*, дающий характеристику людям; *институциональный*, в большей мере объясняющий, почему в обществе были поддержаны те, а не иные качества людей. *Социокультурный* аспект в России характеризует исторически сложившееся недоверие к праведности богатства или возможности получить его честным путем — посредством труда.

*Антропологический аспект* связан с доминированием в моральном сознании населения России чувства или идеи справедливости, недостижимость которой в силу вышеобозначенных социокультурных условий создает ее превращенные формы, а также отсутствие «серединной культуры», легкий переход из крайности в крайность.

*Институциональный аспект* состоит в организационной, правовой и моральной поддержке, а также поддержке на уровне общественного мнения наиболее конструктивных и позитивных проявлений в обществе, поддержке людей, которые не разрушают харизматические ожидания на стадии рутинизации до перехода их в свою противоположность. На институциональном уровне может быть обеспе-

чено «совпадение социальных и психологических типов»<sup>24</sup>. Выше уже были приведены примеры «избирательного сродства» черт этики протестантской секты и тех людей в мире, которые были склонны сами по себе к принятию сходной этики — аскетизма, бережливости, восприятия честности как надежного кредита, стремления заработать и отказаться от взгляда на жизнь как развлечения. Характеризуя совпадение социального, психологического, институционального и морального, А. Макинтайр указывает на особую значимость фигур директора публичных школ в Англии и профессора в Германии: они были «не просто социальными ролями: они были моральным фокусом для целой совокупности установок и позиций. Они смогли выполнить эти функции точно по той причине, что включали в себя моральные и метафизические теории и утверждения. Более того, эти теории и утверждения были довольно сложны, и значимость их роли и функции дебатировалась публично в рамках сообщества директоров публичных школ и в рамках сообщества профессоров»<sup>25</sup>. Последнее замечание особенно важно. Оно подтверждает вышевысказанную мысль *о действии харизматической и рутинизирующей фаз, о влиянии идей и вскрывает носителя светской харизмы — моральную интеллектуальную элиту.*

В России XIX — начала XX века такую роль играли писатели. Их влияние на формирование общественно развитой чувственности сохранялось и в советский период. Литература призывала не только к следованию общественной морали, но и осознанному нравственному выбору. Писатели второй половины XX века поддержали слабые прежде традиции блуждания в психологических потемках и тенденции своеволия, за которыми не следовали моральные проблемы Ф.М. Достоевского. В 90-е большинство населения России перешло на чтиво, на дешевые во всех смыслах мыльные оперы и детективы «грубого помола». Исчезла та огромная аудитория, которая делала Россию Россией — самой читающей нацией, приверженной идеалам и пр. Отсутствие права и справедливости, являвшихся для Вебера также моральными категориями, обозначаемыми немецким словом «Recht»<sup>26</sup>, дополнил вакуум коллективных

представлений, связанных с отсутствием и рассогласованием норм в масштабах общества. *Властителями дум стали журналисты, которые в своей массе не могли претендовать ни на роль моральной элиты, ни на роль элиты интеллектуальной.* Обратим внимание еще раз, что харизматическая стадия развития идей прорабатывается в полном отрыве от повседневной рутины, которой именно и заняты журналисты. Не случайно моральное лидерство получила интеллектуальная «Независимая газета» В. Третьякова, которая одна только в течение десяти лет формировала точки зрения, нарабатываемые достаточно узким кругом элиты, включавшим в свою мораль понятие справедливости, а в свой способ мышления анализ и рационализм. Могут сказать, что народ, мол, не читал этой газеты. Но именно это, если следовать Веберу, и есть источник того, что при последующей рутинизации будет найдено «избирательное сродство» между ее идеями и идеями и чувствами рядовых людей, которые в свою очередь начнут формировать коллективные представления, притягивать к себе других. Многие авторы считают, что для утверждения морали типа веберовского «Recht» годится и принуждение<sup>27</sup>. Коммунистический или иной идеал совершенного человека представляется утопическим. Свобода воли делает невозможным такое совершенство, и даже религия его уже не требует, убедившись, что святость, не подвергаясь искушениям, не является прочной, в русском характере особенно.

Победа завистливых и жадных в ходе российского коммунистического и неолиберального экспериментов произошла не в силу особо плохих качеств людей или особо плохой традиции, а из-за *отсутствия институциональной поддержки других сторонников этих трансформаций и неналоженных ограничений на действия тех, кто на деле поддерживает изменения только для того, чтобы ими воспользоваться в личных и корпоративных целях.* Говоря об институтах, я имею в виду также коллективные представления людей. То, что считалось аморальным в царское время — угодничество, донос, — при коммунизме стало квазинормой. То, что считалось криминальным при коммунизме — взятка, nepотизм, вымогательство, —

в 90-е начали воспринимать как теневое, причем последнее обрело организационные формы<sup>28</sup>.

В утешение можно сказать, что находившийся на распутье средневековый человек проходил через сходные искушения и испытания при переходе к Новому времени. С позиций сегодняшнего дня можно указать направленность изменений Европы Позднего Средневековья и признать их неизбежными. Но средневековый человек был растерян перед безвозвратно уходящим прошлым, разрушаемым настоящим и неясным будущим. Люди действительно похожи сейчас — и не только в нашей стране, как поначалу казалось, но и в мире — на человека Средневековья, который попал в обстоятельства коренной социальной трансформации. Он еще не знал ее направленности, ибо переход к чему-то определенному мог не произойти. Он оказался в разрушенном обществе и мог думать, что так жить ему придется всегда. Он мог мечтать о том, чтобы вернуться назад, и он мог предполагать, что «так жить нельзя» и что общество придет в новое приемлемое или даже лучшее состояние. Попытка вжиться в мир средневекового человека в период перехода к Новому времени, произведенная многими исследователями, приводила их к трагическому сопереживанию разрушений, которые прежде всего видел этот человек. При ретроспективном анализе выясняется также, что судьба современного Запада вовсе не была гарантирована Европе. Источники того времени показывают, что, хотя переход из одного состояния в другое не был мгновенным, он был слишком радикальным, переворачивал мышление, ценности, убеждения, менял картину мира — девитализировал ее, делал ее механической, а людей атомарными. Это был великий переход, он сформировал Запад в его современном виде и открыл новый путь для человечества. Но повсюду этот путь сопровождался жертвами. На дороге к новой судьбе средневековых людей подстерегало множество опасностей и соблазнов. В блестящем исследовании начал западной модернизации Л.М. Косырева писала: «Известно, что в любую переходную эпоху рядом с конструктивным началом всегда существует разрушительное нигилистическое. Таковыми мировоззрениями в XVI–XVII веках (даже на столь позднем этапе. — В.Ф.)

являлись, например, скептицизм и аристипповский гедонизм (с его “все дозволено”, “лови миг наслаждения”). Последний был помехой на пути конструирования нового типа субъективности, ибо формировал “плывущее” фрагментарное сознание, безответственность, был принципиально чужд идеалу последовательности и твердости, выдвигавшемуся реформационными учениями. Аристипповский гедонизм XVI–XVII веков дал мало конструктивного, отвергая “старую” (средневековую) деятельность “по привычке”, жизнь в привычном русле, он также санкционировал жизнь “по течению”, но уже подчиненную не диктату внешних социальных требований и “приличий”, а прихотям собственных эгоистических желаний человека»<sup>29</sup>. Таким образом, эволюция Запада в направлении к современности была результатом стечения обстоятельств, последовательного воздействия Ренессанса, Реформации и Просвещения, победы их принципов, которая могла и не состояться. Этот опыт учит нас, во-первых, ни о чем не говорить как о неизбежном и относиться к будущему как содержащему множество вариантов развития. И во-вторых, не считать человеческий фактор связанным с неизменной — дурной или хорошей — природой человека, а полагаться на институционализацию, которая могла бы поддержать лучшее в человеке и ограничить худшее законом, моралью, общественным мнением, коллективными представлениями как институтами.

#### **Дифференциация социальных сфер и внутренняя логика мировоззрения**

Третьим (после харизмы и рутинизации) фактором, воздействующим, согласно Веберу, на социальные изменения, является *дифференциация сфер социальной жизни*. Чем более развитым является общество, тем сильнее в нем дифференциация между такими сферами, как политическая, экономическая, религиозная и интеллектуальная. Как уже отмечалось, Вебер не выделяет культуру в отдельную сферу. Она представляет собой смысловую систематизацию огромного числа событий, относящихся ко всей социальной жизни, а не к какой-то ее части. Сферы пересекаются друг с другом. Религия, верования, интеллектуаль-

ная, политическая сферы, экономика взаимодействуют с другими, меняют господствующие в них представления, а следовательно, и сами эти сферы жизни.

*Таким образом, мы возвращаемся к соответствующей веберовским предпосылкам нетотальной, дифференцированной модернизации, происходящей в отдельных сферах, с разной скоростью. Это вытекает из его дифференциации сфер жизни, к которой сегодня добавились новые факторы.*

Мировоззрение имеет внутреннюю логику, которая делает его относительно независимым от других социальных систем. Согласно Веберу, между всеохватывающим объяснением целостного мировоззрения и эмпирической реальностью складывается противоречие, которое может сделать внутреннюю логику мировоззрения определяющей для изменений в социальном мире. Социальные изменения могут возникнуть из-за несоответствия принятого мировоззрения реальностям жизни. Так, переход от магии к религии, а затем к науке, составляющий этап внутренней логики мировоззрения, согласно Веберу, явился одновременно характеристикой всемирно-исторических стадий в развитии человечества. Магия, ставя рациональные цели, пыталась достичь их иррациональным путем. Неадекватное отношение причины и следствия в магии не мешало ей быть источником социальной стабильности. Мировые религии были направлены на внутренний мир верующих посредством соединения их ценностей с религиозными. В отличие от магии, социальные функции религии состоят в преобразовании общества, вплоть до революционных преобразований. В отдельные эпохи религия поддерживает и стабильность. Следующий этап внутренней логики мировоззрения — переход от религии к науке. Наука, по мнению Вебера является прежде всего силой, расколдовывающей мир, разрушающей его иллюзии, делает мир предсказуемым и калькулируемым<sup>30</sup>.

*На мой взгляд, внутренняя логика мировоззрения должна вести теперь от науки к этике, морали, иначе мы придем в никуда. Этот тезис лишен моральной нравственности или желания проповедовать мораль. Речь идет об отмеченной выше способности современного общества*

*институционально поддерживать мораль как на уровне законов, организаций, коммуникаций, так и на уровне коллективных представлений (верований, идеологий, идеологий, повседневных взглядов, культурных образцов и пр.). Социальная боязнь идеологий увела нас от темы коллективных представлений как институтов (не обязательно идеологических) и их способности конструировать социальную реальность. Опираясь на нравственных людей, которые характеризуются в терминах Вебера как имеющие персональность и внутреннюю дистанцию, признавая определенные изменения в конкретном наполнении этих принципов, можно институционально вырастить и поддержать моральную атмосферу путем, обратным тому, как она была разрушена в России 90-х.*

Вебера часто упрекают в недооценке моральных оснований бюрократического управления, в сведении его к рациональности. Однако именно он показал универсальную значимость моральных представлений для капитализма в целом.

Сам Вебер подробно характеризовал связь этики с другими типами сознания. Один из известных исследователей веберовской концепции, В. Шлюхтер, пишет: «Наша экспликация из веберовской социологии религии раскрыла четыре оценочных компонента в основах социальной конфигурации: доэтические оценки (магическая этика), правовая этика, этика убеждения и этика ответственности. Только три последние могут быть охарактеризованы как социальная этика в строгом смысле. Только они учреждают объективные этические структуры (институты.— В.Ф.), с которыми связано “субъективное” моральное отношение на уровне индивида»<sup>31</sup>. Данная мысль даже не нуждается в комментариях: советская институционализация этики убеждения и полное отсутствие институционализации двух других аспектов, в том числе и на уровне государственного руководства, где полнота власти не сопровождалась полнотой ответственности, красноречиво свидетельствует об этом. Это продолжилось в ельцинском правлении в форме полного разрыва на институциональном уровне со всеми тремя этиками. Мало что изменилось и сегодня. Наше общество тем не менее оказа-

лось много лучшим, чем могло бы быть, поскольку на персональном уровне многих людей все три этики сохранили свое значение, и только часть населения была полностью люмпенизирована в этическом плане. *Сегодня духовной опорой нашего общества может стать нравственный индивид, являющийся носителем тех норм, которые могут вдохновить других людей и быть институционализованы в обществе. Только на него сегодня остается надеяться, поскольку к нему не потеряно доверие и уважение. Вот почему уровень официальных забот о нравственности является ложным.*

Во время дискуссии о путях развития России профессор В.И. Толстых добивался от собравшихся: «Что делать? Скажите, что делать? Вот Ленин, сказав, что он ошибся с пониманием социализма, ввел НЭП и ГОЭЛРО. И дело пошло». Тогда еще духовные пласты старой морали и культуры не до конца были разрушены. Бунт, революция нанесли по ним удар, но перенесенные людьми испытания могли их вернуть к исходным началам. Сегодня дело обстоит хуже. Традиционная «подкладка» российской ментальности многократно разрушалась — как в советское время, так и в 90-е годы, период усиленной рекультивации. Радикализм такой культурной политики привел к культурной демодернизации и подъему архаики, преодоленной в прошлом. Аномия в массовом масштабе была признана многими. Мой ответ на вопрос «Что делать?» таков: без преодоления духовного вакуума и институционализации всех трех упомянутых этик ничего сделать нельзя. А это можно делать, институционализируя опыт нравственных людей. Надо выходить из моральной трясины, но выходить социальными средствами — действием законов, опорой на людей, достойных уважения, восстановлением морального климата, в том числе и посредством этики убеждения (через СМИ, например), что не должно превратиться в цензуру. Ответственным, побуждающим, поощряющим ответственность других прежде всего следует быть самому правительству. Всему обществу надо найти «избирательное сродство» с теми, кто живет и хочет жить нравственно, и это способна осуществить лишь группа, сделавшая это своей внутренней моралью.

## После Вебера

Не порывая с Вебером, можно задать вопросы о том, каковы источники капитализма в католических странах. Может ли в действительности произойти рекультивация незападных обществ не в ходе естественной эволюции, а путем следования за западным образцом? Сохранит ли Запад тот дух капитализма, который был основой его становления? Верно ли мы прочитываем Вебера, только ли в протестантской этике находятся корни западного капитализма? Можно ли характеризовать именно западный капитализм как до сих пор имеющий моральные основания, делающие накопление капитала и всю его хозяйственную, экономическую и организационную деятельность не проявлением алчности, а формой рационального выражения экономического интереса? Могут ли быть новые источники становления цивилизованного капитализма сегодня? Можно ли рассчитывать на цивилизованный капитализм (западного или незападного типа) там, где нет протестантской этики?

На эти вопросы можно дать следующие краткие и гипотетические ответы. Источники капитализма в католических странах связаны с идущей от Фомы Аквинского рационализацией, с описанным Дюркгеймом разделением труда и заменой механической солидарности органической. Э. Дюркгейм дает свою версию модернизации, и не случайно Вебер и Дюркгейм игнорировали друг друга: западная современность, западный капитализм формировались двумя сходящимися путями не только по линии возникновения духа капитализма под влиянием протестантской этики, но и по линии секуляризации католических стран, институционализации в них новых отношений, нового уровня солидарности, который Дюркгейм называл органическим. Возможно, протестантские страны имели влияние, давая пример отделения светской власти от духовной и формирования секулярных источников капитализма в католических странах (проблема эта плохо изучена). Полная рекультивация по западному образцу в незападных странах невозможна ни в ходе естественной эволюции, ни в результате сознательно осуществляемых реформ. Запад теряет дух капитализма, в частности трудо-

вую этику, которые лежали в основе его генезиса. Концепция Вебера объясняет происхождение капитализма в протестантских странах и не исчерпывает все источники его возникновения, не говоря уже о западных католических странах, однако она является исключительно ценной моделью воздействия духовных факторов на формирование капитализма. Моральные и рациональные основания западного капитализма характеризуют идеальные типы, которые сформировали некоторые генеральные линии западного общества. Сегодня глобализация ослабила их тем, что западный капитализм постоянно взаимодействует с незападным и изменяет из-за этого свои правила. Сам термин «цивилизованный капитализм», ранее, согласно Веберу, понимаемый как западный, очевидно, нуждается в пересмотре. Старые каноны цивилизованности не работают, новые не обозначены. Проблема формирования цивилизованного капитализма требует выдвижения новых концепций.

В «Протестантской этике и духе капитализма» первоначально Вебером было высказано предположение о том, что не только фактор протестантизма, но и накопленные еще до начала реформации ресурсы некоторых стран, а также попытка части населения изменить статус с помощью предпринимательства явились факторами формирования капитализма<sup>32</sup>. Но результатом исследования стал отказ от этих гипотез и нахождение ведущего эндогенного фактора развития западного капитализма именно в протестантизме. Позже в работе «Теории социальной и экономической организации» Вебер все же признает, что становление западного капитализма не ограничивается влиянием протестантской этики, а включает и другие институциональные и политические факторы<sup>33</sup>. Секулярная этика — дух капитализма — возникла в связи с рутинизацией протестантской этики. Это значит, что Вебер создал модель, которая позволяет говорить также о соотношении морали и рациональности, морали и экономики. (И сегодня есть интересные исследования в данной области<sup>34</sup>.)

*Если прошлый век можно было назвать веберовским, то нынешний таковым не является. Произошли серьезные изменения, которые, сохраняя значимость мно-*

*гих веберовских прозрений и оценок, не позволяют сегодня исходить из его теории капитализма и даже ставят вопрос о том, а верно ли было объяснять его прежде, исходя только из Вебера.*

Связь капитализма с протестантской этикой оспаривает А.И. Неклесса, для которого появление капитализма — следствие смешения энтузиазма эпохи с многочисленными ересями<sup>35</sup>.

А.И. Уткин полагает, что капитализм — лишь ядро западной жизни, сложившееся на базе уже существовавшего особого духа и ментальности. В отличие от распространенного восприятия веберовской интерпретации протестантизма как единственного источника западного капитализма, он подчеркивает, что это лишь центральная часть тех духовных преобразований, которые породили эффективный и развитый капитализм<sup>36</sup>. Запад в эпоху современности формируется на основе духа капитализма, складывается как особая культура, которая закрепляется в социальных и политических институтах и начинает отличаться от незападных обществ не только своей духовной сущностью, но и другими сторонами.

К числу изменений, которые объективно подрывают веберовскую трактовку капитализма, я отношу следующие:

1. Параллель с промышленной революцией в отношении воздействия на ценности, проводимая западными учеными (см. первый раздел), возможна, но приводит к новым выводам о господстве консьюмеристских мотиваций над производством. Возможно, бытие определяло сознание, но сегодня сознание определяет бытие. Раньше потребности формировались производством — сегодня в значительной мере консьюмеристское сознание диктует производству. Модификация существующих товаров, патентование новых торговых марок, не являющихся результатом инновации, а всего лишь следствием дурной бесконечности разнообразия, задает тон.

2. Глобализация, которая соединяет в общую экономическую систему капитализма разного типа — как западный, так и незападный, а также некапиталистические страны. Сегодня в большей мере описанию мировой экономической системы отвечает концепция Зомбарта, где пред-

принимательский и мещанский дух включает все типы предпринимателей: разбойников, феодалов (региональных правителей. — В.Ф.), государственных чиновников, спекулянтов, торговцев, ремесленников и пр. Сегодня этот список много шире данного Зомбартом, но он не исключает реальные, пусть и малопривлекательные фигуры из практики капиталистического становления и формирования капиталистического духа. Последний мыслится как имеющий общую основу и все-таки различный в разных странах. В отличие от Вебера, Зомбарт полагал, что «протестантизм означает прежде всего серьезную опасность во всех отношениях для капитализма и в особенности для капиталистического хозяйственного образа мыслей... Капитализм... происходит из мирского начала, он “от мира сего”, и поэтому он всегда будет находить тем более приверженцев, чем более взгляд людей будет устремлен на радости *этого земного мира*, и поэтому же он всегда будет ненавидим и проклинаем людьми, для которых все земное имеет значение только приготовления к жизни в новом мире. Всякое углубление религиозного чувства *должно* порождать безразличное отношение ко всем хозяйственным вещам, а безразличие... к хозяйственному успеху означает ослабление и разложение капиталистического духа»<sup>37</sup>. Особый нажим на отрицание роли протестантизма в формировании духа капитализма, возможно, сделан здесь из чувства противоречия по отношению к веберовской теории, ибо о католицизме Зомбарт говорит прямо противоположное только что процитированному: «Идея наживы наряду с экономическим рационализмом означает ведь, в сущности, не что иное, как применение жизненных правил, вообще предписывающихся религией, к сфере хозяйственной жизни. Для того чтобы католицизм мог развиваться, нужно было сначала переломать все кости... естественному, инстинктивному человеку, нужно было сначала поставить специфически рационально устроенный душевный механизм на место первоначальной, природной жизни, нужно было сначала как бы вывернуть всякую жизненную оценку и осознание жизни. Homo capitalisticus — вот то искусственное и искусное создание, которое произошло от этого выворота» благодаря рационализму, органически

вошедшему в католицизм через учение Фомы Аквинского<sup>38</sup>. Вот этот «выворот» сегодня, в условиях глобализации экономики, коснулся всех. Прибывающие на Запад люди из других стран, в частности из России, демонстрируют более «гибкую» или по крайней мере другую экономическую рациональность. Приезжающие в Россию западные бизнесмены начинают ощущать выгоды эпохи грюндерства и отступать от тех правил протестантской этики или рациональности цивилизованного предпринимательства, который они могли поддерживать в своих странах. *Капитализм становится все менее определенным феноменом, включающим разнообразные хозяйственные системы, ориентированные на прибыль.*

3. Изменение трудовых мотиваций и характера труда на Западе, о которых говорилось в первом разделе.

Что это значит на теоретическом языке? Не прав Вебер, прав Зомбарт? Или, может быть, протестантская этика уже не работает? Или, как у Хантингтона, нашествие испаноязычных делает США Бразилией с совсем иной трудовой мотивацией? Или, может быть, даже Вебер заблуждался в отношении западного капитализма, а был прав лишь в отношении того капитализма, который соответствовал странам «буржуазной протестантской оси» Амстердам—Лондон—Бостон<sup>39</sup>? Пожалуй, последнее мне представляется наиболее верным. Кроме того, глоболизирующийся капитализм лучше описывается Зомбартом, чем это делалось Вебером.

Тема модернизации звучит у многих философов и социологов, но она представлена по-разному. Как показал П. Штомпка, у Э. Дюркгейма это физическое соединение больших масс в условиях урбанизации и индивидуализации, создание мест высокой «моральной плотности»<sup>40</sup>. Тема Ф. Тенниса — изолированность индивидов в деперсонализированном обществе, «одиночество в толпе». Тема К. Маркса — социальное неравенство, общие интересы находящихся в опасности эксплуатируемых слоев. У Вебера он находит не привычную тему протестантской этики, а концепцию демократически преобразованной политической системы, открывающей возможности политического участия больших масс людей, у А. Сен-Симона и О. Кон-

та — контроль, господство над реальностью и манипулирование ею<sup>41</sup>. Многие другие авторы, касаясь модернизационных процессов или их аспектов, также расширяют спектр наших представлений об источниках социальных изменений.

Так, Дж. Фридман показал различие подходов к проблеме индивидуализации как предмета модернизационной теории. Согласно Г. Зиммелю, индивидуализм возникает из фрагментации ценностного универсума в результате превращения денег и товарных отношений во всеобщие. Дюркгейм одновременно был социологом и антропологом. Он показал значимость институционализации общества в большей мере, чем это сделал Вебер. Кроме того, Дюркгейм выделил в качестве основной единицы анализа «факт социальной жизни» и соединил функционализм с эволюционизмом, раскрыв переход от механической солидарности традиционного общества к органической солидарности современного общества<sup>42</sup>. По мнению автора интересного труда по проблемам современности Г. Деланти, для К. Маркса основанием перехода к современности является проникновение капитализма во все сферы жизни, Вебер подчеркивает в качестве источника модернизации рационализацию, Дюркгейм — дифференциацию<sup>43</sup>. Раскрывается в литературе и то, как видели базовые противоречия современности выдающиеся ее исследователи: для Маркса — это конфликт между трудом и капиталом, для Ф. Ницше — между культурой и цивилизацией, для Вебера — превращение капитализма в «железную клетку» из-за избыточной рационализации, для Г. Зиммеля — конфликт между культурой и обществом, для Н. Элиаса — навязывание цивилизационного порядка субъекту<sup>44</sup>. Внимание к другим точкам зрения необходимо еще и потому, что, как говорил Р. Арон, «...односторонней обусловленности целого общества одним элементом — будь то элемент экономический, политический или религиозный — не существует»<sup>45</sup> (курсив мой. — В.Ф.).

Сам Вебер подчеркивал, что католицизм более спокоен относительно вопроса о спасении, остро стоявшего в протестантизме и приведшего его к идее трудовой аскезы. Католицизм не побуждал верующих к напряженным поискам ответа на него ни на уровне религиозных воззрений,

ни в мирской жизни. Остается предположить, что католические западные общества имели свои эндогенные нерелигиозные факторы, мало изученные и схематически обозначенные.

### Православие и развитие капитализма в посткоммунистической России

Если бы Вебер попытался сегодня выяснить роль православной церкви в формировании трудовых мотиваций и переходе России к капитализму, он не узнал бы почти ничего нового, и *идея невозможности построения цивилизованного капитализма в России осталась бы доминирующей не только из-за отсутствия здесь протестантской этики, но из-за отсутствия духовной революции, которая делала бы капитализм привлекательным не экономически, а духовно — свободой, индивидуализмом, правовым государством. И вместе с тем этот ответ сегодня был бы не вполне правильным.*

В посткоммунистический период Россия, как и прежде, выбрала путь догоняющей модернизации, но в условиях, когда модернизационный проект уже показал свою ограниченность<sup>46</sup>, которая не была учтена. Догоняющая модель неомодернизационного российского подхода предполагала целостное изменение российского общества в направлении копирования образца западного общества. Таково было намерение, не вполне удачное, но в руках победившей жадности приведшее страну вообще к демодернизации и архаизации.

В настоящее время стала популярной идея, подтвержденная на опыте Латинской Америки, что модернизационный процесс не обязательно сопровождается секуляризацией<sup>47</sup>. Одним из аргументов для утверждения этого тезиса явился и российский опыт посткоммунистического развития, в ходе которого православие и другие конфессии стали возрождаться после трудностей своего существования при коммунизме.

На мой взгляд, было бы преувеличением говорить о возрождении православия в целом и в России в частности. *Возрождение религии включает в себя подъем верований, усиление действия религиозных норм и институциональное*



*усиление церкви.* Первого и второго в России нет, по крайней мере в глубоком смысле. Находящееся в состоянии апатии общество не получает от церкви импульсов духовного возрождения и не руководствуется моральными установками православия. Бытует убеждение, что более 80 процентов этнических русских в стране являются православными. Это верно только в историческом и культурном смысле. Однако в плане вероисповеданий Россия отличается европеизмом: в Европе церковь посещает около 34 процентов граждан (для сравнения, в США — до 97 процентов). Регулярно православную церковь посещает 7 процентов населения, с учетом церковных обрядов — 31 процент.

*Основанием для утверждения религиозного возрождения может служить только институционализация церкви.* Подавленная и разбитая Октябрьской революцией как антимодернистская и традиционалистская националистическая сила, церковь занимала очень слабые позиции в советское время. Ее патриотический ренессанс периода Отечественной войны, обращение Сталина к народу «Братья и сестры» не сняли подозрительности в отношении православия в советский период. *Буржуазная революция 90-х годов давала шанс, и церковь адаптировала ее модернизационные идеи ради собственного выживания. В свою очередь, власть, нуждающаяся в легитимации, стала опираться на церковь, полагая, что в условиях разрушения советских ценностей традиционные ценности российского общества могут быть полезны модернизации.*

Альянс церкви и демократического государства имеет пределы. Они обозначены Т. Джефферсоном как отделение церкви от государства. Формально существуя, это отделение, по сути, стоит под вопросом. Легитимация власти церковью расширяет ее влияние, ее присутствие, ее участие в деятельности светских учреждений, университетов, институтов Академии наук.

Вопрос о соотношении православия и экономики не рассматривается мною в плане экономической деятельности церкви, а только в плане нахождения ею духовных основ экономической деятельности.

Существенное значение для характеристики послебеловских трактовок капитализма и экономической жизни

имеет дискуссия «Христианство и демократия», в которой ряд известных исследователей обсудили изменения позиций католицизма, протестантизма и православной религии и религии в целом в отношении демократии и частично экономики<sup>48</sup>. Здесь показано, что католическая церковь стала «чемпионом» в поддержании демократических государств, что протестантизм помог формированию морально-го климата, грамотности, преодолению коррупции и стимулированию мотивации деятельности. Подчеркивается амбивалентность православной церкви по отношению к демократическому плюрализму, которую авторы оценивают как способную превратиться в выбор демократического пути. Как отмечает П. Бергер, в христианской религии с ее равенством всех перед Богом заложены предпосылки универсальных человеческих прав в антропологическом плане и принципы отделения церкви от государства в социологическом. Демократия, как и рынок, ставят проблему перед религиозной традицией. Поэтому принятие демократии и, как представляется, рынка будет иметь некоторые ограничения, ибо многие положения демократии нарушают незыблемость религиозных принципов: «Любая... религиозная традиция, претендующая на верховенство в выработке моральных принципов, будет способна принять суверенитет народа только в определенных рамках», — отмечает П. Бергер<sup>49</sup>. Вместе с тем он показывает, что в протестантизме движение к демократии и гражданскому обществу началось через развитие добровольных ассоциаций, тем более что и сама церковь предстает как вид свободной ассоциации. В консервативном католицизме и православном христианстве имеется собственное восприятие этого процесса.

Это видно в отношении православия из полученных мною интервью с религиозными деятелями, чиновниками, связанными с религиозными организациями, социологами, среди которых я обращаю здесь внимание на те, где подчеркивается открытость православной церкви обществу и наличие у нее своих собственных задач.

Главный редактор православной газеты Сибири Мирослав Бакулин не приемлет отношения к православной церкви как к институту гражданского общества, считает, что

церковь — это место встречи неба и земли. Настоятельница Марфо-Мариинской обители в Москве матушка Елизавета полагает, что термин «гражданское общество» не соответствует языку церкви, но что светски и теоретически так сказать можно.

Что касается проблем трудовой мотивации, Бакулин уверен: «Если для Вебера труд был абсолютной ценностью, потому что мог продемонстрировать житейский успех человека как главный атрибут его богоизбранности... то для православного предпринимателя труд — это возможность послужить ближнему, возможность послужить обществу и церкви. Так что цивилизованный капитализм (от *civis* — гражданин) возможен как раз не в секуляризованном мире протестантов, но в православной России (до которой нам, конечно, еще далеко)». «Конечно, протестантской этики в России нет. Но воспитание детей в обители основано на труде и молитве. Примером самоотверженного труда является деятельность волонтеров-медсестр, бесплатно работающих в самых тяжелых отделениях больниц — ожоговом, реанимационном, хирургическом. В этой работе они видят свой долг перед Богом и перед людьми. Многие из сестер — светские женщины, имеющие мужей, детей», — рассказывает матушка Елизавета, разделяя в данном случае в значительной мере мнение Бакулина. Рассказ о медсестрах напомнил мне статью М. Вебера о медсестрах Первой мировой войны.

Третий мой респондент — социолог из Фонда общественного мнения Л.И. Блехер — возразил мне, что нельзя задавать вопрос о борьбе церкви с бедностью, т. к. церковь ни с кем не борется, а тихо, «не трубя перед собой», помогает бедным в своих приходах. Высокопоставленный же чиновник из Ростова-на-Дону считает, что церковь борется с бедностью, ссылаясь на случай обсуждения этой проблемы российского патриарха с главой ООН, где именно борьба с бедностью названа официальной целью обеих организаций — ООН и Российской православной церкви.

Мирослав Бакулин ответил мне: «Помощь страждущим есть в полном смысле слова помощь Самому Христу, и с исполнением этой заповеди связана вечная судьба вся-

кого человека (Мф. 25: 31–46). Христос призывает Своих учеников не гнушаться миром, но быть “солью земли” и “светом миру”. На сегодняшний день приводятся катастрофические цифры об уровне жизни бедной части нашего населения. Государство, само находящееся в весьма стесненных экономических условиях, неспособно помочь бедным. Поэтому там, где падает государство, церковь ищет возможности помощи. Христиане идут в больницы, хосписы, тюрьмы, интернаты, дома ребенка и престарелых. У нас в епархии ведется весьма объемная работа по сбору вещей, одежды и еды для малоимущих — и так везде по России. Для христиан это совершенно естественно. Открываются ночлежки, бесплатные трапезные, раздаются теплые вещи на зиму. Организуется адресная помощь малоимущим семьям. Определенная часть пожертвований в храм распределяется между малоимущими и семьями с одним родителем. Бесплатно обучаются и кормятся дети в воскресных школах (при каждом храме), православных гимназиях (у нас их 11), в духовных училищах и семинариях (полное обеспечение с выплатой стипендии). Для малоимущих устраиваются праздники, ученики воскресных школ с концертами и подарками выезжают в детские дома и изоляторы. Да всего и не перечислишь».

Миссионерский отдел общества Андрея Первозванного — общественной организации, поддерживающей духовное воспитание на основе православных ценностей, — предоставил мне ошеломляющие материалы активной помощи людям. Например, семья священника в омском селе, имея четверых детей, усыновила еще 80, сознавая свой долг помощи людям.

Огромное количество положительных примеров не исключает корыстных действий отдельных лиц, вызывающих нередко недоверие к церкви как таковой. Нельзя не отметить слабость некоторых видов помощи, например медицинской, имеющей преимущественно обрядовый характер.

Наиболее передовым образцом помощи представляется как раз построенная на старых традициях Марфо-Мариинская обитель, девиз которой — «Труд и молитва» — сочетается со светским образованием, которое дается воспиты-

ваемым в обители детям. Обитель ведет переговоры с государством об их последующем трудоустройстве, поскольку эти дети готовятся для общества, и только если они пожелают в сознательном возрасте — для церкви. Настоятельница этой обители — в прошлом журналистка электронных СМИ — освещала социальные проблемы. В эпоху социальных трансформаций в стране она не нашла иной инстанции, кроме церкви, протянувшей руку помощи обездоленным. Традиции пиетета церкви по отношению к государству сблизила власть и церковь при их формальном разделении.

Настоятельница Марфо-Мариинской обители в Москве сообщила в интервью, что помощь бедным, детям, работа в больницах — традиционная черта русской церкви, которая сегодня возрождена, но не воплощена в какой-либо общий проект.

Особенно велика роль церкви в оказании помощи бедным, в кормлении нуждающихся, в поддержке пенсионеров, в создании приютов, в содействии пенитенциарным заведениям и в адаптации заключенных по выходе из тюрем, возведении новых храмов. Даже весьма критичный к церкви светский социолог Н. Митрохин подчеркивает огромную работу большинства церквей в этом направлении сегодня<sup>50</sup>.

Моя респондентка — пожелавшая остаться неназванной, актриса и религиозная деятельница — рассказала, что в царской России благотворительностью занимались прежде всего цари, которые жертвовали деньги на памятники, на издания книг (на памятник Пушкину, например, и на издание его произведений). Она считает, что у церкви нет целенаправленной политики помощи или борьбы с бедностью в стране, а есть отдельные люди, которые помогают нуждающимся. Среди них, например, генерал, который заботится о героях войны, мать погибшего в Чечне воина, которая собирает средства для солдат и возит их в воинскую часть, где солдаты зовут ее мамой, и множество других удивительных людей, которые самостоятельно оказывают посильную помощь.

В тексте социальной программы РПЦ и других ее документах можно видеть некоторую особенность: церковь

включается в национальный дискурс по проблемам состояния российского бизнеса и его желательного образа. Церковь говорит здесь на более близком к повседневности и публицистике языке, не повторяя привычное для себя «будь хорошим» (в любых условиях), а указывая на необходимость социальной и экономической политики, согласующейся с общим благом.

Надо отметить, что сегодняшняя религиозная доктрина православной церкви не дотягивает до тех высот концептуализации, которые были представлены в таких трудах начала века, как «Философия хозяйства» и «Народное хозяйство и религиозная личность» С. Булгакова<sup>51</sup>, где он показывает творческую сущность труда и связь хозяйственной деятельности не только с религиозными догматами, но и с повседневной и практической жизнью людей. Почти как Вебер, только в русском культурном и духовном контексте, он усматривал возрастание человека в Боге через свою повседневную и хозяйственную жизнь. Булгаков трактовал хозяйство в свете религиозного учения о человеке. Вторая из упомянутых работ Булгакова была посвящена его покойному тестю, владевшему торговым предприятием. На его примере он показал значимость в мотивации предпринимателя таких духовных факторов, как энтузиазм, призвание, тяга к творчеству, и развеял миф об «экономическом человеке». «Нужно понять, — писал Булгаков, — что и хозяйственная деятельность может быть общественным служением и исполнением нравственного долга, и только при таком к ней отношении и при воспитании общества в таком ее понимании создается наиболее благоприятная духовная атмосфера как для развития производства, так и для реформ в области распределения, для прогресса экономического и социального»<sup>52</sup>.

Экономика в России зависит от моральных свойств людей, а значит, от способности церкви не только к описанию взаимодополнительности материальной и духовной деятельности, но и к характеристике духа предпринимательства. В этом направлении сделаны некоторые шаги. Формальная рыночная экономика Запада и жесткость ее структур уменьшают такую зависимость, но этому предшествовал

описанный Вебером уровень институциональной моральной селекции с помощью протестантской этики<sup>53</sup>.

Как отмечает исследователь Вебера Р. Бендикс, «социальные группы (а я добавлю, и индивиды. — В.Ф.) могут быть... источниками моральных идей... и могут влиять на эгоистические действия огромного числа других людей... Такие идеи суть прежде всего реакция на вызов материальной среды... Тем не менее мировоззрение социальной группы (и во многом индивидов. — В.Ф.) никогда не представляет собой исключительно ответ на материальные условия или результат экономических интересов. Оно есть также и продукт идей, возникающих из человеческого вдохновения в ответ на духовный вызов...»<sup>54</sup>.

Анализ Вебера позволяет обнаружить исключительно важную роль идей, ценностей, культуры, религии в развитии общества и разрушении иллюзий его квазиприродности. Но проблемы начинаются с распада ценностей, культуры, с отсутствия духовной энергии и перспективы. Ценностная деструкция, или аномия, не менее «производительна» в социальном смысле, чем перспективный идеал. Далее будет рассмотрен произведенный ею анархический порядок — уникальный продукт посткоммунистической России.

#### **Глава 4. Ценностная деструкция, анархия и порядок**

Проблема анархии отдельных обществ почти не затрагивается в научной литературе. На фоне задачи освобождения от авторитарных и тоталитарных режимов и угрозы их реставрации другие опасности еще не стали предметом размышления.

Однако тема анархии не уходит со страниц книг и журналов, и наибольший интерес к ней существует в работах по международным отношениям. Международные отношения являются системой, не имеющей центральной власти. Именно поэтому они считаются хорошей моделью для изучения возможной анархии и легкости перехода к естественному состоянию, ведущему в конечном итоге к войне всех против всех.

#### **Международная система как модель анархического сообщества**

Разумеется, не все исследователи видят в международной системе хаос. Даже те, кто признает ее анархический характер, склонны считать, что ей свойственна кооперация, сотрудничество, достигаемые путем свободного выбора партнеров. Многие специалисты находят в мире порядок, гарантированный либо наличием доминирующей государственной силы, как правило США, либо балансом сил в двухполюсном или многополюсном (состоящем из системы государств) мире. Однако есть немалое число политологов, особенно неореалисты и неолибералы, кто рассматривает международную политику, в отличие от внутренней, как *анархическую по существу*. Даже признав упорядоченность международной системы, нельзя не заметить, что она более других социальных систем способна быть моделью анархии. Как известно, главной проблемой анархизма является ненаходимость референта его конструкций. Соответствующего анархическим теориям или построенного по ним общества никогда не было. Немецкий политолог О. Хёффе убедительно показал, что господство сопровождает историю человечества и что даже анархии, которая мыслится М.А. Бакуниным и другими как высшее проявление свободы, присуще насилие, сопровождающееся переходом к авторитаризму<sup>55</sup>. Международные отношения более других социальных систем соответствуют представлениям об анархии.

Есть авторы, утверждающие принципиальное различие внутренней и внешней политики: в первой борьба за власть осуществляется в рамках законов и институтов, во второй законы и институты устанавливаются в ходе борьбы за власть<sup>56</sup>.

Если бы анархия возникала только из-за отсутствия центральной власти, международная система была бы обречена на анархию. По мнению многих политологов, так оно и есть. Нехватка центральной силы приводит к отсутствию порядка, безудержному стремлению наций к борьбе за достижение эгоистических интересов, борьбе за благосостояние и власть между независимыми и анархическими по существу субъектами международной политики<sup>57</sup>.

*Неореалистическое*, идущее от Г. Моргентау, понимание анархии как черты международных отношений объясняет ее как органически присущую им из-за отсутствия центральной власти, а также силы, способной контролировать международный порядок. Существует другое — *неолиберальное* понимание анархии в международных делах, утверждающее, что в своем поведении государство руководствуется только нормами или целями при отсутствии международных институтов и структур, находящихся вне его контроля и способных поставить само государство под контроль. Анархия понимается при этом не как нехватка центральной власти и силы, а как нехватка законов и институтов, устанавливающих порядок<sup>58</sup>.

Наиболее выраженный случай анархизации международного порядка связан с появлением нерациональных субъектов, чьи нормы и ценности переменчивы и их институционализация не существует, чья политика непредсказуема и не дает возможности сформироваться стабильным реакциям международного сообщества в ответ на их поведение.

Развернувшийся в теории международных отношений спор между школой неореалистов и неолибералов дает необходимые ориентиры и для анализа социального порядка внутри отдельных обществ.

Как уже было отмечено, неореалисты считают отсутствие центральной власти, обладающей монополией на применение силы, признаком анархии. Либералы, далекие от радикализма, полагают, что анархия возникает при отсутствии норм, институтов и системы узаконивания (*legislation-legitimization*).

Общий пункт взглядов на государство и анархию состоит в признании центральным, субстанциональным понятием понятия *интересов*, в том числе национальных интересов. И за пределами дискуссии между неореалистами и либералами вопрос об идентичности и интересах рассматривается как центральный (даже в постструктуралистских и постмодернистских концепциях, несмотря на наличие принципиальных различий современного и постсовременного научного дискурсов). Если разрушена система *обеспечения* национальных интересов, считают представители обеих школ —

неореалисты и неолибералы, то наступает анархия. Никому из них не приходит в голову, что может быть разрушено самое *представление* о национальных интересах. Все понимают, что могут быть разрушены или не созданы нормы, институты, источники легитимации, но интерес считается неизблемой единицей политического и социально-философского анализа. Абсолютно новым для всех становится необходимость признания, что в ряде посткоммунистических стран разрушение старых институтов, не сопровождающееся строительством новых, распад норм, доходящий до аномии (их отсутствия в масштабах общества) и утрата источников обоснования и узаконивания политического поведения делает проблематичным концепт интереса, понимание того, к чему надо стремиться, в чем состоят интересы страны, общества, отдельных граждан. Российская ситуация тому пример. Именно по этим причинам складывается мнимая многопартийность. Не имея согласия по поводу базовых интересов одновременно с разногласиями по поводу путей их достижения (как это обычно бывает в зарубежных партиях), наши партии соревнуются не программами, а всего лишь групповой принадлежностью, связью с определенными лидерами. Сама борьба за власть отличается потерей норм и представлений об интересах общества.

В дискуссиях по проблемам анархии в международных отношениях особо сильные разногласия возникают между школой неореалистов и *радикальными* либералами. Неореалисты считают, что государство прежде всего ликвидирует состояние войны всех против всех и тем самым оказывает населению необходимую помощь. *Если же государство уклоняется от помощи, то система социальных связей и безопасности рушится и население переходит к самопомощи за пределами социальных связей. Такая самопомощь и есть анархия.* Ее конечный результат — примитивная *адаптация*. *Самопомощь* не складывается в социальный институт. Вопрос об идентичности и формировании интересов общества не возникает на этом уровне. Это типично анархическое состояние, когда социальные связи разрушены и не образуются вновь.

Радикальные либералы оспаривают последний тезис, воспринимая адаптивное поведение населения как форму

самодетельного кооперативного поведения<sup>59</sup>. Радикальные либералы пытаются ввести в анархическую, с точки зрения неореалистов, систему ряд новых требований и элементов — обучение, изменение концепции самоидентификации и интересов<sup>60</sup> и др. Нерадикальные либералы говорят преимущественно о необходимости институционализации, об изменении идентичности и интересов посредством трансформации социальных структур. Режим не может, с их точки зрения, изменяться, если берет идентичность и интересы населения как данность<sup>61</sup>.

Существуют исследователи, стремящиеся объединить крайности неореализма и неолиберализма. Один из них — Александр Вендт — критикует неореалистов за неразличение институтов и процессов. Он пишет, что самопомощь и политика силы являются институтами, не выступающими существенными чертами анархии<sup>62</sup>. Однако, на мой взгляд, самопомощь может быть рассмотрена как центральный институт анархического общества. Этот институт дает возможность только негативной идентификации — противопоставления себя другим, либо индивидуалистической идентификации, не связывающей себя с другими и не вырабатывающей ответственности перед ними. Такая идентификация препятствует и социализации, и конкуренции, и кооперации. Идентичность всецело построена здесь на идее самозащиты.

Имеется несколько моделей преодоления анархии в международном сообществе. Согласно А. Вендту, это суверенитет, кооперация и направленные усилия преобразовать эгоистическую идентичность в коллективистскую.

Среди других рецептов — старые принципы невидимой экономической руки в масштабах мира в целом, глобализации как экономической интеграции, раздела сфер влияния и осуществления контроля за региональным порядком наиболее ответственным субъектом политики вплоть до появления субъекта, способного отвечать за порядок в мире<sup>63</sup>. Близкой к этому является концепция Р. Такера о неравенстве сил агентов мировой политики<sup>64</sup>. Наряду с этим существуют идеи баланса сил<sup>65</sup>, кооперации<sup>66</sup>.

Степень удаленности системы международных отношений от анархического естественного состояния зависит от

рациональности отдельных субъектов международной политики, но даже гипотетическое наличие рациональности всех ее агентов не гарантирует исчезновения анархии. На этот счет есть ясное представление о том, что рациональность целого не равна совокупности рациональности отдельных субъектов, выраженное в знаменитой дилемме заключенных<sup>67</sup>. Тем более это невозможно при преобладании иррациональных субъектов.

Деятельность демократического государства основана на предположении, что люди могут быть управляемы. Но люди управляемы только тогда, когда они обладают достаточным уровнем рациональности, позволяющим им по крайней мере представлять свои интересы. Важнейшая функция управления, как государственного, так и административного, — согласовать эти интересы, найти общие, базовые, сбалансировать их и построить институциональную систему, позволяющую достичь компромисса — жертвования части интересов ради достижения основных. Если это невозможно, демократическая система правления не способна работать и стабилизация общества достигается авторитарным путем. Распространение демократии при узости ее социальной базы требует по меньшей мере рационального государства.

Американская традиция обсуждения международной системы как анархической в целом связана с противопоставлением точек зрения неореалистов и неолибералов. Поэтому долгое время не была оценена по достоинству позиция английского политолога Г. Була, утверждавшего, что возможность преодоления анархии в международном сообществе зависит не только от баланса сил, международных законов и порядка, дипломатии и войн, от великих держав, но прежде всего *от способности международного сообщества стать обществом*<sup>68</sup>.

Последний вопрос стоит сегодня и в отношении внутренней ситуации тех стран, которые не смогли в переходный период обрести новые формы социальности, разрушив при этом старые.

### **Анархизм, порядок и хаос**

Анархические тенденции сильны в России. Здесь выросли классики анархизма П. Кропоткин и М. Бакунин

и были явлены другие, более скрытые формы анархизма, например характерное для Л.Н. Толстого отвержение государства. Россия знала бунт, «бессмысленный и беспощадный» как реакцию на государственное насилие, несправедливость верхов. Для России характерен революционаризм, разрыв связи времен и вечное возвращение к уже пройденному.

Наибольшее влияние на западную мысль среди русских, а также на последующее поколение российских интеллигентов оказал Бакунин. Результатом его воздействия был революционаризм, для которого характерны «легковерие без веры, борьба без творчества, фанатизм без энтузиазма, нетерпимость без благоговения, словом, тут была и есть налицо вся форма религиозности без ее содержания»<sup>69</sup>.

Славянофилы и западники, при всех их радикальных различиях, имели сходные черты. Они отрицали государство в его гегелевском смысле: славянофилы во имя общины, западники во имя свободы. Формально западники хотели построить либеральное, похожее на западное, государство. Но они не видели силы и крепости государства на Западе. Известный американский историк Н. Рязановский называет славянофилов «видом анархистов»: «Они были враждебны государству, но не видели путей устранить его и хотели поэтому ограничить его и держать как можно дальше от людей... чтобы развить русскую органическую национальную жизнь...»<sup>70</sup> «Западники и славянофилы наслаждались стремлением покончить с государством, по меньшей мере трансформировать его, и из многих путей прогресса те и другие в основном видели тот, который идет от Гегеля к Прудону, от немецкого идеализма к французскому анархизму»<sup>71</sup>.

Однако вся глубина анархического сознания еще не явлена, и многообразие его форм в России не изучено и не описано, не выявлены архетипические структуры сознания, способствующие всякий раз переходу к *анархической самопомощи* за пределами социальных структур. Воля вместо свободы, желание «по своей по глупой воле пожить» как противоположный полюс долготерпения являются характерными чертами российского сознания, сни-

скавшими русским как дурную, так и добрую славу. Дурную — за неспособность к жизнеустройству, хорошую — за широту, удаль, за целый мир русской культуры. Очень часто в минуту несчастий воля (вместо свободы) направлялась на выживание, на самопомощь, и выжить, помочь себе удавалось. В этом сказывалась *витальность* русских, их жизненная сила. И 90-е годы граждане России нашли за пределами социальных структур — в натуральном хозяйстве, огородничестве и собирательстве, рыбной ловле, использовании своих машин для извоза и ремонтных работах — способ прожить. В качестве положительного примера тогда часто приводили инженера, вырывшего себе землянку в лесу и начавшего свою собственную новую жизнь с забытого дела предков — охоты и собирательства. В статьях «Тот ли человек Сивков?», «Моральный и экономический человек», опубликованных еще на заре перестройки, я пыталась показать, что воспевание натурализации и естественного состояния весьма далеко отстоит от задач модернизации и демократизации.

Является ли разрушение социальных структур и переход к естественному состоянию признаком роста анархических тенденций, появлением анархизированного сектора жизни? Есть классические труды, дающие убедительный положительный ответ на этот вопрос. Среди них — известная книга Р. Нозика «Анархия, государство и утопия»<sup>72</sup>. Нозик задается следующим вопросом: если бы государство исторически не возникло, стоило бы его выдумать? Ответ на этот вопрос уже дали Т. Гоббс и Дж. Локк. Нозик подчеркивает, что выбор между естественным состоянием, анархией и государством в любом случае мог быть сделан в пользу государства, но государства минимального. По крайней мере сегодняшний Запад может жить при минимальном государстве<sup>73</sup>.

Проблема соотношения анархии и порядка близка, но не совпадает с распространенной сегодня темой порядка и хаоса. Хаос — это повсеместно существующая неупорядоченность, неопределенность, присущая как физическому, так и социальному миру. Невозможно поставить задачу преодоления хаоса повсеместно. Сам хаос, как показали работы синергетиков, может иметь внутренние тенденции

к порядку. Рождение порядка из хаоса вычлняет из него более упорядоченную и организованную область, не устраняя хаос повсюду. Кроме того, порядок может возникнуть из хаоса, а может и не возникнуть, и в социальном мире это очень существенно, ибо может возникнуть порядок без нас, без нашей страны, чуждый нам и пр. Мы небезразличны здесь как к самой возможности неоявления порядка, так и к тому, какой именно порядок возникнет. *Анархия может быть проявлением хаоса, но может быть и формой порядка, если с постоянством и продолжительное время воспроизводит присущие ей черты.* Хаос же настолько изменчив, что в нем как целом никак нельзя усмотреть форму порядка. Рассмотрение анархии как формы порядка (не путать с «анархия — мать порядка»), существующего как в международной системе, так и внутри отдельных обществ, приводит к принципиальному различию между проблемой «хаос — порядок», «анархия — порядок».

В социальном мире «островной» характер порядка на фоне множества неупорядоченных явлений — тоже аксиома. При этом могут быть представлены две модели порядка: одна, построенная на регулятивных правилах (см. первый раздел), которые предполагают унификацию содержания и действий, запланированность событий и подавляют то, что препятствует реализации избранных идеалов порядка; вторая — когда имеются некоторые непреложные принципы организации (конститутивные правила), обеспечивающие основные права граждан, а внимание сосредоточено на обеспечении их центрального регулятивного значения без особого интереса к многообразию флуктуаций, существующих в обществе. Как отмечает английский социолог З. Бауман, «число факторов, принимаемых во внимание при планировании и осуществлении решения каждой проблемы, всегда меньше, чем сумма факторов, влияющих на ту ситуацию, которая породила эту проблему, или зависящих от нее. Можно даже сказать, что власть как способность устраивать, воплощать и поддерживать порядок, заключается именно в умении отодвигать в сторону, не принимать во внимание многие факторы... Обладать властью — значит, помимо всего прочего, решать, что важно, а что неважно; что пригодится в борьбе за порядок,

а что не представляет интереса»<sup>74</sup>. Между тем, по мнению Баумана, излишняя вера в возможности рационального разрешения всех проблем и установление искомого порядка как продукт современности сегодня все чаще подрывается конкретным опытом, и человек приучается к мысли, что ему предстоит жить в условиях неопределенности, непредсказуемости и наличия многих неразрешимых проблем: «...стремление заменить хаос порядком, подчинить доступную нам часть мира правилам, сделать ее предсказуемой и контролируемой вынуждено оставаться незавершенным, потому что само это стремление как таковое является главным препятствием на пути к собственному успеху, поскольку большинство неупорядоченных явлений (нарушающих правила, непредсказуемых и неконтролируемых) суть следствия именно таких узко ориентированных, направленных на решение одной-единственной проблемы действий. Каждая новая попытка упорядочить какую-то часть человеческого мира и сферу человеческой деятельности создает новые проблемы, даже если она и разрешает старые»<sup>75</sup>. С этим я могу безусловно согласиться, тем более что возможность нерациональных следствий из рациональных действий неоднократно была мною рассмотрена<sup>76</sup>. Бауман, по существу, подвергает критике представление о порядке «проекта модерна» эпохи индустриализма, показывая, что сегодня сознание Запада качественно отлично. Те, кто готов повторить эти слова, не может согласиться также с «догоняющей моделью» модернизации, которую провозгласили в посткоммунистической России. Между тем именно эта модель и задача построения демократического порядка — официальная цель реформ, которые хотели бы осуществить в России. Непреложным для неолиберализма является необходимость воспроизводства западного демократического порядка. Но эта декларация не мешает на практике смыкаться с тем, о чем пишет Бауман, более склонный учитывать постмодернистские тенденции и аргументы. Идет ли Россия на практике к постмодернизму и постмодернизации — еще предстоит ответить в конце данного раздела.

*Обычно, говоря об анархии, имеют в виду анархизм как негативную форму индивидуализма, при которой отрица-*



ются те или иные формы господства, но в любом случае — государственная власть. Это идеология естественного состояния, признающая мелкую собственность, элементы непосредственной демократии (коллективных решений) и непосредственного, прямого (неполитического) участия в решении тех или иных проблем. Анархизм Штирнера построен на противопоставлении себя другому: «Бог и человечество поставили свое дело не на чем ином, как на себе, ибо я, так же как Бог, — ничто всего другого, так же как я — мое “все”, так как я — единственный».

Долой же все, что не составляет вполне Моего. Вы полагаете, что моим делом должно быть по крайней мере “добро”? Что там говорить о добром, о злом? Я сам — свое дело, а я не добрый, и не злой. И то, и другое не имеет для меня смысла.

Божественное — дело Бога, человеческое — дело человечества. Мое же дело не божественное и не человеческое, не дело истины и добра, справедливости, свободы и т. д., это исключительно мое, и это дело, не общее, а единственное — так же, как и я — единственный»<sup>77</sup>. Штирнер — самый последовательный из анархистов — представил свою позицию в весьма уязвимом для теоретической критики солицистском варианте, но более совершенном в плане радикализма и последовательности в отрицании всех видов не только насилия, но и зависимости и связности с другими.

Бакунин отмечал в человеке две главные способности: способность мыслить и способность к бунту<sup>78</sup>. Эта вторая способность начинает проявлять себя с бунта воли — нежелания мириться с привычным, банальным, говоримым повсюду. Бакунин — враг книжной риторики. Разбойник и взбунтовавшийся крестьянин, по его мнению, — настоящая революционная сила, отрицающая роль государства в революции. Как пишет исследователь революционаризма Р. Блюм, бакунинская «анархистская всеокрушающая революция направлена против “буржуазно-образованного мира”, поэтому она должна разрушить не только буржуазный строй, но и основанную на нем буржуазную цивилизацию. Народу, готовящемуся к революции, наука вообще не нужна, и учить его чему-либо не стоит...»<sup>79</sup>. Будучи сам учен, образован, культурен, Бакунин как бунтарь отрицает ученость, образованность и культурность.

Бакунинские идеи преодоления рутинного мышления, стандартного поведения были развиты А.А. Солоневичем и А.А. Карелиным в мистический анархизм, существовавший в 20-е годы, уже после Октябрьской революции. Как описывает участник движения В.В. Налимов, «к концу 20-х отчетливо выкристаллизовалась дилемма: или строить новое общество, оставаясь на позициях материализма, — тогда неизбежно обращение к диктатуре большевистского типа, или становиться на путь свободного поиска — тогда необходимо расширение границ сознания личности. Но расширение границ сознания — это уже обретение духовного опыта. Это соприкосновение с мистическим опытом»<sup>80</sup>.

Описывая историю анархизма, П.А. Кропоткин подчеркивал, что он всякий раз набирал силы под воздействием какого-либо общественного урока (Великой французской революции — Годвин, неудавшейся революции 1848 года — Прудон, неудач Парижской коммуны, а также бессилия Интернационала — Бакунин). Кропоткин констатирует вслед за Бакуниным зло всякой власти, даже если она избрана свободно<sup>81</sup>. Кропоткин полагал, что государственный порядок исчерпал себя, совершив уже все, что мог, и рушится под собственной тяжестью. Грядущая революция неизбежна и с государством несовместима. Вот как он характеризует основные начала анархизма: «Мы представляем себе общество в виде организма, в котором отношения между отдельными его членами определяются не законами, наследием исторического гнета и прошлого варварства, не какими бы то ни было властителями, избранными или же получившими власть по наследию, а взаимными соглашениями, свободно состоявшимися, равно как и привычками, и обычаями, также свободно признанными. Эти обычаи, однако, не должны застывать в своих формах и превращаться в нечто незыблемое под влиянием законов или суеверий. Они должны постоянно развиваться, применяясь к новым требованиям жизни, к прогрессу науки и изобретений и к развитию общественного идеала, все более разумного, все более возвышенного»<sup>82</sup>.

Современные формы анархизма еще более пестры: это леворадикальные, революционаристские, контркультур-

ные, экологические и этнонациональные, связанные с возвратом к природе — естественной природе или природе своего этноса движения<sup>83</sup>.

Следовательно, пестрый спектр анархизма включает как сугубый индивидуализм Штирнера, так и коллективную, но свободную от роли государства форму самоорганизации славянофилов и Кропоткина, антиинтеллектуализм Бакунина и «расширенное сознание» Солоневича, а также формы самопомощи людей, «брошенных» государством. То есть анархизм — это не только движения, но и состояния как ума, так и общества.

Серьезное исследование изменений понятия «анархизм» проведено недавно уже упомянутым немецким исследователем О. Хёффе. Им показано, что помимо классического анархизма, отрицающего государственное (политическое) господство, есть другие его виды: отрицание личного или персонифицированного «постполитического» господства, а также отрицание неполитического господства, т. е. любого господства, включая господство традиций и обычаев. Анархическое состояние в масштабах общества есть абстракция. Анархическое общество никогда не существовало. Отсюда черпается критический аргумент об утопичности, нереальности концепции анархизма. Но мы предпочитаем говорить не столько о концепциях, сколько прежде всего о разрушенном, десоциализированном секторе в рамках относительно упорядоченного взаимодействия людей.

Расширение спектра анархических представлений, произошедшее в XX веке, свидетельствует, по мнению немецкого исследователя, о смене парадигм в политологии: произошел «поворот от утопии справедливого господства к утопии свободы от господства»<sup>84</sup>. Наиболее радикальной версией анархизма О. Хёффе считает отрицание неполитического господства, а отсюда господства вообще. Наименее радикальной — отказ от личного (постполитического) доминирования.

#### **Анархистские тенденции посткоммунистических обществ как препятствие демократизации и модернизации**

Особенностью большинства исследований по проблемам анархизма является попытка рассмотреть его в форме тео-

рий, политических или по меньшей мере социальных движений. Можно найти красноречивое описание последствий допетровской смуты, повторяющей ее пугачевщины, поднявшей народ против государства. По словам П. Струве, «социальные результаты смуты для низов населения были не только ничтожные, они были отрицательные. Поднявшись в анархическом бунте, направленном против государства, оседлые низы только увеличили свое собственное закрепощение и социальную силу “господ”»<sup>85</sup>. «Вехи», в которых П. Струве опубликовал цитируемую статью, поставили тот диагноз своей эпохе, который имеет значение и для понимания сегодняшних болезней страны: «В безрелигиозном отщепенстве от государства русской интеллигенции — ключ к пониманию пережитой и переживаемой нами революции»<sup>86</sup>.

Ситуация сегодня напоминает ту, на которую отреагировали «Вехи». Эта книга явилась знамением времени. Ее влияние на общество можно сравнить только с «Философскими письмами» Чаадаева. В.И. Ленин считал «Вехи» кадетской книгой. Но много лет спустя П. Милюков писал, что невозможно представить такие слова, как «очищение» или «покаяние», в устах «европейских интеллектуалов»<sup>87</sup>. Книга была антикадетской. Кадет И. Гессен свидетельствовал, что «Вехи» перевернули его, показали ему, что эпоха, в которую он жил, идет к концу. Россия, однако, имеет тенденцию к повторению своей истории. *«Вехи» показали, что русские либералы (кадеты) не были либералами, а были радикалами или революционерами.* Этот вывод «Вех» признан западной наукой в качестве непреложного (Л. Шапиро, Д. Тредголд). Он полностью применим к сегодняшним российским либералам. Будучи и радикалами, и революционерами, они быстро стали терять свою полную энтузиазма социальную базу — российскую интеллигенцию. Оказавшись на обочине экономической жизни, чувствуя себя обманутой, представители этой части населения, внутренне не порывая с надеждой на демократию, не могли не ощутить себя изгоями «демократии».

Какую же новую социальную базу нашли правящие в 90-е радикалы? Они повторили так называемый итальянский путь, когда деньги были только у криминальных

элементов и приватизация могла начаться только посредством привлечения этих «грязных» денег. А кроме того, социальная база наших либералов включила и тех, кто вышел в результате трансформаций из социальных структур и не желает в них возвращаться.

Гораздо меньше теоретических усилий потрачено на то, чтобы понять анархизм не как движение, а как состояние общества или состояние его сознания. Здесь также можно выстроить цепочку усиливающихся, нарастающих тенденций к анархии, среди которых отмечу *слабость центральной власти, отсутствие координации федеральных и региональных властей, недостаточную институционализацию — нехватку социальных институтов или их неадекватное функционирование, разрушенность установлений — норм и правил социального характера, ослабление моральных устоев, потерю структур идентичности*. Последнее является наиболее характерным признаком. Упомянувшиеся выше политологи А. Вендт и Д. Фридхейм рассматривают проблему преодоления анархии в международных отношениях как, во-первых, проблему международного управления и, во-вторых, как построение структур, в которых бы формировалась «знаниевая игра» по установлению идентичностей и интересов<sup>88</sup>. Это значит, что может быть плюралистическая идентичность, соответствующая контекстам проблемы, в которые она включена, но вместе с тем есть какой-то несомненный для всех ракурс интерпретаций, позволяющий объединить людей на основе концепта гражданства и общих интересов, наряду с частными<sup>89</sup>. Политика сегодня не может избегать «игры», которая учитывает многообразие идентичностей и распознает общее, что делает релятивизм более «мягким», соответствующим принятым на Западе демократическим практикам<sup>90</sup>.

Как могут быть введены новые институты, когда старые разрушены и существует усталость от гиперинституционализации и гиперномии — предельной нормированности жизни советского периода? Основой институтов и базисом интересов является идентичность, самоощущенность, понимание того, кто мы такие. Только зная, кто мы такие, мы можем выразить наши интересы и создать институты

для их реализации. Идентичность говорит о более общем источнике норм, чем повседневность, об основаниях их легитимности.

В персональном плане анархизм как разрушенная структура идентичностей и порождает того «единственного», о котором говорил М. Штирнер. Буржуазный автономный индивид в корне отличается от этого загнанного в угол одиночки. Западный индивид, если он не является частью массы, *автономен, независим, инструментально рационален и персонально интегрирован*<sup>91</sup>. Анархический, негативно свободный индивид не может быть автономным, является зависимым, ограничен в своей инструментальной рациональности, поскольку действует в море хаоса и персонально дезинтегрирован. Это легко увидеть, поговорив с любым счастливым участником самопомощи — от рыночного торговца до его хозяина, от шофера, занятого частным извозом, до охранника частной коммерческой структуры. Временность, дезинтегрированность, опасности, зависимость, давление со стороны ближайшего окружения, незащищенность — вот ответы на вопросы о житье-бытье, не рассчитанные на встречную исповедь.

Особенно напряженно складываются отношения самопомогающего себе негативно свободного индивида с другими. При всей российской склонности к коллективизму и стихийно возникающей кооперации «другой» все более представляется источником опасности, а потому автономия мыслится не как самостоятельное целеполагание, а как изолированность.

Такая же проблема изоляционизма — стремление замкнуться — возникает при анархизации международных отношений. Поэтому здесь отношение к «другому» выступает как серьезная моральная предпосылка кооперации, уменьшения анархии в международных делах<sup>92</sup>. Параллель с индивидуальным уровнем здесь очень наглядна. Отношение к «другому» является фундаментальным для этики, политики и социальных связей внутри общества. «Единственные» Штирнера не могут создать общества. Без этой связи невозможна и ответственность, и идентичность.

Разумеется, негативно свободный индивид вступает в кооперацию, но суть социального состояния при этом не

меняется — это переход от анархии Штирнера к анархии Кропоткина.

Анархические общества *впервые построены, в СНГ в 90-е годы*. Прежде это было присуще естественным состояниям, никем не созданным, либо обществам, разрушенным гражданской войной и революцией. Индивид здесь имеет черты политизированности и антиинтеллектуализма. Наука в таком обществе рассматривается как балласт.

Идея неореалистов о сведении всех процессов к адаптации и самопомощи как признак анархии соответствует представлению Т. Парсонса об адаптации как первичной основе, элементарному социальному действию, создавшему основу экономики. В обществе над этой системой надстраиваются другие типы действий, высшим среди которых, по Парсонсу, является культура, осуществляющая функции удержания образца. Идентичность, следовательно, не возникает на адаптационном уровне. Этот уровень становится социальным, включенным в социальную систему, когда существуют другие социальные системы и функции, способные интегрировать первичную форму адаптации и придать ей отличный от выживания смысл. Если же уровень адаптации заменяет все другие, социальная система явно разрушена и находится в состоянии анархии во всех возможных смыслах: отсутствие эффективной центральной власти и монополии на применение силы, слабость и нехватка социальных институтов, норм и правил, отсутствие законности и нужды в легитимации деятельности людей и социальных структур.

Россия представляет собой сегодня традиционное общество, которое частично модернизировано, частично разрушено. Традиционная, современная и разрушенная части не являются изолированными, противостоящими друг другу сегментами, а существуют совместно и одновременно. Нарастающий объем разрушений 90-х проникал в традиционную и модернизированную сферы, производя дальнейшие разрушения и там, а не только в своих собственных пределах. В этих условиях трудно было модернизировать традиционную часть, и уж совсем не поддавались ни модернизации, ни традиционализации разрушенные фрагменты социального целого. Модернизация требует жертв,

люмпенизированное население не готово на жертвы, ибо оно само есть жертва происходящих разрушений. Жизнь в традиционном и современном обществе требует самоуважения, ибо потерявшие самоуважение люди и народы не могут полагаться на собственные силы.

Для преодоления существующей анархии или разрушенной социальности власти пришлось бы преодолеть саму себя. «Ищущие волю» люди — это преобладающая социальная база ельцинского режима, которая готова была оказать ему и любому другому режиму сопротивление, как только в отношении нее будет применен налог, закон, как только ей будут предложены какие-то установления. Однако долго так продолжаться не могло. Анархические состояния опасны в конечном итоге для любой власти и даже той, которая их породила и которая в них нуждается (бессилие власти возможно потому, что ей предоставлена поддержка слоев, всегда готовых к применению силы против врагов этой власти).

Невозможность жить в состоянии анархии ни во внутреннем, ни в международном плане рано или поздно поставит вопрос о роли государства. Средством против анархии может быть создание институтов или учреждений, вовлекающих анархизированное население в социальный порядок. В этом случае государство должно поступить по правилам, изложенным неореалистами: усилить центральную власть, монополизировать применение силы, но главное — создать установления, нормы, новую неразрушенную повседневность. Поскольку это должны сделать люди, принадлежащие к разрушенной повседневности, возникает ситуация герменевтического круга. Чтобы выйти из него, надо обсудить проблему институтов и институционализации.

Обычно под институтами понимают социальные учреждения и организации, а также установления, включающие систему норм и правил, законов и легитимаций. В качестве учреждений институты могут быть рассмотрены в последнюю очередь. Прежде всего это установления. Существуют концепции, согласно которым могут быть рационально предложены и поставлены под контроль определенные нормы и правила. Для авторитарных режимов

осуществление подобной программы вовсе не является проблемой. Если даже рационализм не будет гарантирован, то целесообразность и контроль новых установлений вполне реальны. Демократическое государство было бы смущено подобными полномочиями. Для понимания роли демократического государства надо посмотреть на институты под другим углом зрения. Наиболее адекватный подход предложен П. Бергером и Т. Лукманом в их книге «Социальное конструирование реальности»<sup>93</sup>. Согласно их концепции, институты не могут сложиться без действующих субъектов и их межсубъектных коллективных представлений. Исходя из этого, А. Вендт, исследующий анархию в международных отношениях и признающий значение институционализации для ее преодоления, определяет институты как *относительно стабильную сеть «структур» идентичностей и интересов* (курсив мой. — В.Ф.): «Институты характеризуются в терминах формальных правил и норм, но они имеют мотивационную силу только благодаря агентам (actors) социализации и участию в коллективном знании. Институты являются фундаментальными коллективными ценностями, не существующими вне идеи деятеля (actors) о том, как мир работает»<sup>94</sup>. Как показали П. Бергер и Т. Лукман, такая трактовка не делает институты чем-то абсолютно субъективным, связанным только с представлением. Институт не понимается как нечто исключительно субъективное, связанное только с верой или мнением. Коллективное представление носит межсубъектный характер и выступает условием создания организаций и формирования целей политики. П. Бергер и Т. Лукман показали, что «истоки любого институционального порядка находятся в типизации совершаемых действий, как наших собственных, так и других людей»<sup>95</sup>. Это означает, что одного индивида с другим объединяют определенные цели и этапы их достижения. Совершенно ясно, что подобных институтов — «относительно стабильной сети структур» идентичностей, обеспечивающих общие цели и интересы, — у нас нет. Страх перед идеологией и неадекватный уровень поведения (желание схватить побольше теми, кто наверху, и борьба за выживание тех, кто внизу) препятствуют любому макрообъяснению происхо-

дящего на уровне повседневной жизни. Между тем идеология ельцинского периода была. Это идеология негативной мобилизации, предоставляющая каждому идеал негативной свободы — свободы от всего. Была утопия, говорящая о «нормальных» странах (так назывался уникальный Запад). Была телевизионная имагология, дающая имидж в соответствии с принятым разделением на реформаторов и противников реформ. Но не было необходимых институтов, которые соответствовали бы социальным ролям и формировали бы набор идентичностей, имиджей того, чем может быть, на что могло бы быть ориентировано общество. Центральная проблема социальной теории, проблема идентичности, не решалась в нашем обществе, отсюда — не артикулировались и не формировались интересы. Поэтому естественное состояние значительной части общества являлось видом анархии. Можно возразить, что существовали такие институты, как конституция, церковь и пр. Ни один институт, однако, не выполнял своих функций. О конституции не приходится даже говорить. Но роль церкви, различных конфессий и в особенности православия чрезвычайно выросла. Однако, если мы зададимся вопросом, работала ли церковь, прежде всего православие, в качестве структуры, формирующей идентичность, ответ может быть только негативным. Она работала как инструмент самопомощи: у Бога только просили. Истовая вера многих прихожан — это всегдашняя мольба о помощи, и они бы искренне удивились, если бы узнали, что у религии есть другая роль.

Это относится также к образованию. Образование всегда в России имело высокую ценность и при всем однообразии форм и догматизме в области социальных наук, при всей удаленности от практики оно имело очень существенную особенность — фундаментальный характер, что сделало в целом пригодными научные и педагогические кадры для новых условий. Стремящаяся к демократии интеллигенция с энтузиазмом восприняла перемены и быстро устремилась к адаптации западного опыта в сфере образования, в частности заимствованию плюрализма форм — государственные, частные и прочие университеты, многообразие программ обучения, переспециализации, разделение об-

учения на ступени (бакалавр, магистр) и другие нововведения. Вместе с тем на практике все эти формально введенные инновации не всегда транслировали позитивный опыт. В известной мере происходила фрагментация образования и потеря его социальных целей. Ценнейший опыт Запада состоит не только в организации образования, наличии интересных учебных программ, методик и прочего, но и в понимании его социальных функций, восприятии образования как ценности и в признании социальной ценности образования.

Модернизирующееся общество, коим является Россия, испытывало серьезные социальные сдвиги и социальное расслоение, конечной целью которого должно было стать формирование среднего класса. Без среднего класса общество не может быть демократическим. Один из важнейших источников формирования среднего класса на Западе — образование. Роль образования в создании среднего класса состоит во взаимодействии таких его функций, как элитарная (подготовка элит) и эгалитарная (предоставление равных возможностей), поддержание социальной стабильности (поддержание статус-кво) и обеспечение социальной мобильности (изменение статуса граждан). Кроме того, образование связывает повседневность — область всеобщих непроблематизируемых значений с областями значений, выработанными в специализированных областях деятельности — науке, искусстве и др. Благодаря этому повышается уровень повседневного сознания, и специализированные области деятельности не теряют связи с повседневной жизнью. Этим в немалой степени объясняется высокий уровень политического и юридического сознания среднего класса Запада и высокий уровень прикладных социальных исследований. Образование позволяет личности реализовать себя на всех социальных ступенях, а не останавливаться на низшей — адаптационной — и подготавливает солидарный с обществом средний класс. Однако образование в России до сих пор не имеет отношения к осуществлению подобных функций.

Проблема российской идентичности является предметом научных споров в разных аспектах, в частности в плане отношения России к Западу, Европе. Но и здесь ее до-

стигнутое за двести лет дискуссий понимание как «другой» Европы сегодня активно оспаривается<sup>96</sup>.

Какой же выход находили из этой ситуации естественного состояния или анархии? Социальный контракт, если следовать термину Локка, первой предпосылкой которого является институционализация — создание структур, обеспечивающих идентичность. Институционализация закрепляет новые типы идентичностей и интересов, и, как показал А. Вендт, она влияет не только на поведение людей, но выступает как социализация, включающая когнитивные, а не только поведенческие процессы<sup>97</sup>.

В этой связи анархия предстает как признание абстрактной ценности жизни, выступающее как в гедонистическом варианте, так и в форме простого выживания. *Нет логики анархизма, независимой от практик, творящих структуру идентичностей.* Появление анархии было связано не только с тем, что ничто не противостояло ей, но и прежде всего с тем, что выброшенные из общества люди искали способа выживания и самопомощи. Власть использовала население, «брошенное» государством, а теперь «нашедшее себя» и не желающее подчиняться ему, независимо от того, являлось ли оно демократическим, коммунистическим или каким-либо еще, как свою социальную базу. Несколько лет они — власть и это население, по некоторым данным составляющее 40 миллионов человек, — жили в мире, но как только власть начала включать население в формируемый порядок — их альянс перестал существовать.

Это специфическое состояние общества сделало по крайней мере в России главным признаком анархического порядка даже не безвластие, не слабую институционализацию, а *кризис идентичности*. Идентичность задается не только и не столько властью, сколько всей, как уже выше отмечалось, совокупностью практик. Русская и западная классическая литература, классическое искусство, фундаментальное образование входили в число этих практик, наряду с коммунистической практикой, хотя и в некотором внутреннем противоречии к ней. Тем не менее эти структуры идентичности породили слой советской интеллигенции, которая способна жить везде в мире, а не только

в СССР и также может продолжить свою деятельность в посткоммунистический период.

Дискуссии об анархии включают противоречие между теми, кто, признавая ее наличие, считает ее признаком переходного периода, и теми, кто полагает, что анархия — препятствие модернизации и что смена идентичности должна идти по модели реформ, а не разрывов. Признавая, что анархия является выражением витальности и дает основание многим проявить себя, не потерять самоуважения, осуществить свою свободу вне социальных структур, я склоняюсь к оценке естественного состояния сорока миллионов наших граждан в 90-е посткоммунистические годы как препятствия к проведению реформы, как деструктивной общественной тенденции, связанной с распадом социального порядка и социальных структур, с преобладанием дифференциации над интеграцией, диффузным протеканием социальных процессов, отсутствием системного распределения власти, проявлением нелегитимного насилия. Анархия не способствовала формированию иных идентичностей и интересов, кроме адаптации (выживания или обогащения).

Укрепление власти или строительство институтов демократии дает формальную структуру для преодоления анархии, но не является эффективным до тех пор, пока не сложатся коллективные представления об общих ценностях. Это могут быть идеологии или общие принципы, научные представления или символы веры — словом, любые коллективные смысложизненные содержания, препятствующие негативной автономизации, коей является анархия, создаваемые ради социального целого, организованного демократическим образом. Демократическая организация делает общество гражданским, а индивиды — автономными и ответственными, способными принимать решения, принимающими во внимание других людей.

В моделях преодоления анархии в международных отношениях утверждается значимость коллективного знания о целях деятельности и интересах каждого из ее участников, равно как всеобщих интересов. «...Интерсубъективное знание, которое конституирует конкурирующие идентичности и интересы, конструируется каждый день

процессом формирования социальной воли», — пишет А. Вендт<sup>98</sup>. Следовательно, в современных демократических теориях преодоление анархии мыслится не как переход к авторитарному режиму и даже не только как строительство демократических институтов, а как следующее из наличия *социальной воли* формирование *интерсубъективного знания* на этой основе — идентичности и интересов. Именно они создают костяк институционализации и демократического порядка. *При господстве анархии национальные интересы не могут быть не только защищены, но даже артикулированы, поскольку анархия является предполитическим состоянием, а безопасность не может быть достигнута, ибо нет основ ее обеспечения.*

Хотя анархические практики помогли окончательно свалить коммунизм, они являются опасными. Во-первых, потому что не являются ни современными, ни демократическими, отбрасывают страну в раннефеодальную междоусобицу, борьбу кланов. Во-вторых, существуя достаточно долго и по-своему стабильно, анархические практики начинают представлять силу, препятствующую позитивным изменениям. Вместе с тем сами они не осуществляют «социальное конструирование мира», сдерживают его практическое осуществление на уровне естественного состояния.

Подобно тому как анархия в международных отношениях может породить внутреннюю анархию, анархия внутри государства может стать причиной международной анархии. Модель анархии в международных отношениях может работать для объяснения внутренних анархических тенденций и состояний каждой страны. Анализ внутренней анархии методологически также значим для понимания анархии в международных делах. Неравенство людей и разнообразие их интересов во взаимодействии дает следствия, похожие на те, которые вытекают из неравенства государств.

Сведение функции государства к принуждению в России питается горьким историческим опытом. Но отказ от государственного строительства, от легитимного принуждения может сделать принуждение нелегитимным, развязать войну всех против всех, которая является пределом естественных состояний общества. Способность демокра-

тии в России к самопожиранию через производство анархии, преобладание неартикулированного частного интереса над общественным благом уже отмечены в западной литературе<sup>99</sup>. В первом разделе данной книги подробно показано, что либертаризм является раковой опухолью демократии. И в России он проявился как анархия.

Суть же демократических преобразований как раз и должна состоять в том, чтобы уменьшить роль господства в государственной системе и обеспечить его деятельность в форме хорошо институционализированных практик и разработанных норм. Их нехватка ведет к доминированию силы и своеволия.

### **Сделала ли анархия Россию постмодернистской страной?**

Выше уже был поставлен этот вопрос. На него существует два ответа: 1) некоторые ученые говорят безусловно, «да», и России следует вернуться из постмодернизма, постсовременности в современность (капитализм), чтобы построить демократическое общество (Б. Капустин). Другие, не давая прямого ответа, все же предпочитают говорить не о российском постмодернизме, а о присущей стране архаике (А. Ахиезер, В. Савчук). Напомню еще раз, что в трех условно выделенных секторах — традиционном, современном (модернизированном) и разрушенном — доминируют различные типы сознания. Разрушенный среди них тяготеет более к архаике, к архетипическим формам, подобно тому как старый больной человек охотнее вспоминает свое детство.

Придерживаясь второй точки зрения, я хотела бы высказать в ее поддержку ряд аргументов. Но вначале — опровержений.

Постмодернизм является попыткой обновить модернизм, исправляя ошибки его радикализма. Это включает прежде всего обращение к отброшенным чертам традиционного общества, таким, как коллективность, нерациональность, ценностная ориентированность, традиционная специфичность и пр. В этой реанимации традиции находит свое место и архаика, и анархия. В ряде работ по проблемам постмодернизма тема анархизма и архаики звучит в полный голос<sup>100</sup>. Они выступают как следствие поиска воли к жизни, в отли-

чие от принятой в элитарных кругах воли к культуре. (Разделенность этих двух волей между низовой и элитарной культурами была показана Н. Бердяевым.) Постмодернизм прежде всего ставит на место иерархии анархию и архаику. Анархизм и коллективизм рассматриваются иногда в постмодернизме как альтернативы индустриальному обществу и путь его трансформации в дальнейшем<sup>101</sup>.

Постмодернизм как «культурная логика позднего капитализма»<sup>102</sup> направлен на поиски всего утерянного Западом, но вовсе не собирается отказываться от всего им обретенного. Ему присуща эстетизация, свободная игра воображения как мысленное производство всех возможных, но никому не обязательных вариантов жизни. Ирония постмодернизма пародирует всякий выбор, ибо любой — трагичен. Воля в постмодернизме, как и прежде в романтизме (например, у Ф. Шиллера), выступает как эстетический продукт. Но если в романтизме он дисциплинируется, рационализируется, то в постмодернизме эстетизация — финальная процедура, не имеющая связи с требуемой Кантом (и достигнутой на Западе в определенной мере) автономной рациональной волей.

Эстетизм в постмодернизме и у такого его предшественника, как Фуко, завладевает сферой этики и познания. И все-таки есть граница эстетизации и своеволия, граница анархии и архаики в постмодернизме. «Свобода есть место, которое может гарантировать набор материальных условий», — пишет Фуко<sup>103</sup>.

Это ценное признание еще раз показывает, что постмодернизм и близкие к нему течения стремятся внести элемент архаики, анархии, игры, эстетизации, не затрагивая производительных функций своего общества и его безопасности, способности к обеспечению гарантий материальных и пр. Западное общество подлежит здесь коренной перестройке ради обнаружения витальных сил и витального существа, но при этом сохраняется в своей основе.

В международных отношениях это проявляется в идее глобализации. Причем то, как понималась эта идея десять лет назад, и то, как она понимается сегодня, существенно отличается. Десять лет назад и мы, и Запад воспринимали глобализацию как процесс, в который вовлекаются все страны.



Этот путь оказался трудным и едва ли не невозможным в связи с изменением самого Запада, неудачами посткоммунистических преобразований и подъемом Юго-Восточной Азии, вовсе не стремящейся «догнать» Запад, а использующей его технологические достижения на основе собственной идентичности. Запад, пытаясь сохранить лидирующие позиции, предложил глобализм как статус-кво. Запад сегодня стремится к статус-кво, поскольку нынешнее положение дел его еще устраивает. Запад спешит, и это понятно, ибо глобализация может пойти на конфуцианский или исламский лад, никто не гарантирует ее развития по западному пути. Следовательно, и международной системе постмодернизм также хотел бы обеспечить твердое стабильное ядро достигнутого Западом за пятьсот лет, но слегка смягчить периферию, предоставив ей возможность взаимодействия с более развитым миром. Именно это предложено постмодернизмом и в отношении западного общества. Постмодернистская анархия возникает «пост», а не вместо, и не до капитализма. Эту мысль подтверждает также далекий от постмодернизма Нозик, показавший, что государство прекратило на Западе войну всех против всех, имевшую место в естественном состоянии и обеспечило выход государства из этой войны как наиболее хищного ее участника. Поэтому государство смогло стать минимальным для того, чтобы гарантировать демократический социальный порядок против анархии. Нозик даже намекает, что, возможно, Запад сумел бы теперь минимизировать государство еще больше или чуть ли не вообще отказаться от него, ибо его социальные структуры и отношения уже сформированы<sup>104</sup>. Можем ли мы сделать это «до», до того, как общество построено? Можем ли мы назвать постмодернистским состояние страны, где нет основы капиталистической производительности, социальности и моральности? Я думаю, что нет. И только тот, кто не знает своей страны, может думать иначе.

## **Глава 5. Ценности стабильности и безопасности. Апатия на Западе и в России**

Аномия 90-х и анархический порядок были лишены всяческих масок дефолтом 1998 года, который подорвал нала-

дившиеся черты российской самопомощи и кооперации (из ста «челноков», привозивших товары в Россию, свой бизнес сохранили только восемь). Люди стали требовать порядка. В послеельцинский период был сформирован новый порядок на основе идей стабильности и безопасности, принявших характер ценностей, заполняющих вакуум. От активного состояния население России перешло к апатическому.

В России апатия — частое явление, особенно после войн, революций, торжества анархии, но об апатии практически ничего не написано. Сегодняшняя ситуация настолько очевидно формирует апатию в обществе, что возникла нужда в описании и объяснении этого явления. На Западе тоже существует феномен апатии, и хотя кажется, что это не самая большая проблема Запада, его анализу посвящено немало книг.

Под апатией традиционно понимают пассивность, нежелание участвовать в чем-либо, неспособность к активности, к преодолению обстоятельств и своего собственного безразличия. Но апатия бывает разной. Американский исследователь Т. Делюка пришел к выводу, что «апатия существует в двух лицах — одном, имеющем отношение к непринуждающему выбору делать или... не делать что-то, и другом, связанном с условиями, которые подчиняют, и, что хуже, с политико-психологическим условием, о котором даже нельзя сказать, что оно есть»<sup>105</sup>. Иными словами, люди могут считать неинтересным для себя участие в политических процессах и дискуссиях и потому быть в состоянии политической апатии (первого типа). Второй же тип апатии может состоять в том, что человек не участвует в политических процессах и дискуссиях потому, что он апатичен. Человек может не идти на выборы, поскольку не хочет (первый тип апатии), и не идти на выборы потому, что он апатичен и сам не знает, почему это так (второй тип апатии).

Интересуясь прежде всего русской апатией, я вынуждена сравнивать ее с апатией на Западе, поскольку западные трактовки апатии концептуализируют это трудноуловимое состояние. Это необходимо также для того, чтобы показать специфику российской апатии и ее отличие от западной.

### Апатия на Западе: проблема политического участия

В работах западных авторов апатия трактуется как уход от политики, происходящий по разным причинам, включая и возникновение апатии в повседневной жизни, поскольку повседневная жизнь становится предметом преобладающего интереса<sup>106</sup>. Западные авторы описывают в этом случае, так сказать, «счастливую апатию», которая возникает от пресыщенности, увлеченности повседневным. Она возникает из-за недостижимости счастья при исполнении желаний. Апатия возникла из растерянности по отношению к техническому прогрессу. Как говорил И. Ильф, «и радио купил, а счастья нет». А что такое радио в сравнении с Интернетом? Все условия в соответствии с Декларацией независимости созданы: право на жизнь, свободу и стремление к счастью, — а счастья все равно нет. В целом «счастье» — это не совсем западное понятие, и оно социологически не представимо. Но сегодня речь идет о том, что либеральная демократия не обеспечивает счастья. Так, в одной из книг утверждается, что причины ментального нездоровья, апатии заключены в социальных институтах, особенно рыночных: «Источник нашего несчастья и депрессии, конечно, включает в себя трагическое уменьшение семейной солидарности и других человеческих связей, уменьшение, которое, я думаю, усиливается рыночной экономикой и не делается лучше политическими институтами... Экономические и политические институты нашего времени — продукты утилитарной философии счастья. Но скорее всего они привели нас к периоду большего несчастья частично из-за бентамовской философии денег...»<sup>107</sup> В итоге автор перечисляет сферы, в которых не возникает ощущения счастья: семья, работа, финансы, место жительства, уменьшение взаимного доверия, веры в прогресс, потеря уважения к публичным авторитетам. Так, «счастливая апатия» переходит в идею недостижимости счастья и глобализации локальных несчастий. И ее предел для западного сознания — разочарования в деньгах, обнаружение, что критикуемая бентамовская формула предполагала, что деньги должны быть получены, но они являются измерителями не только радости, но и боли. Это ощущение настолько сильно, что появились

работы, в которых утверждается, что нужны новые парадигмы в экономике, где даже рисуется график зависимости счастья от денег, вначале прямо пропорциональный их росту, а затем сложно петляющий<sup>108</sup>, словом, давно известная в России формула, что не в деньгах счастье. Таким образом, апатия повседневной жизни на Западе является *экзистенциальной и психологической проблемой*. Отдельно выделяется *политическая апатия* на Западе. В России, как мы увидим далее, ее следует отнести к *проблеме исторической и социальной*, и лишь очень немногие слои характеризуются сходными с западной апатией экзистенциальными основами. *Политическая и психологическая апатия* в России не отделяется столь явным образом, как на Западе, от исторической и социальной.

Политическая апатия (первого рода) возникает из-за глубокой погруженности в дела семейные, отношения в обществе, увлечения потребительской культурой и практикой. Можно даже сказать, что постоянные обязанности в гражданском обществе уводят от интереса к большой политике.

И все же апатия рассматривается западными учеными в основном как тождественная политической апатии, и это последнее понятие является наиболее разработанным. Проблема политического участия характеризуется как центральное понятие демократии, а неучастие, отказ от участия, политическую индифферентность и пассивность, как правило, называют апатией. Американский социолог Ч.Р. Миллз рассматривал апатию как состояние отчуждения от политики, возникающее по вине доминирующего субъекта политики — «властвующей элиты». Степень отчуждения может быть различной, но в любом случае она характеризует ослабление демократии. Манипуляция массами, особенно посредством СМИ, потеря доверия к власти могут довести отчуждение до предельной степени<sup>109</sup>. Миллз подчеркивал, что средства массовой коммуникации, загружая людей многообразием имиджей, превращают их в зрителей всего, но в свидетелей ничего. Это делает их морально нечувствительными, побуждает их руководствоваться не собственным сознанием, а распоряжениями или даже приказами других.

Другим источником апатии стал конец идеологии или, как говорил Р. Арон, «конец века идеологий». Д. Белл, Ч. Райт Миллз в Америке, А. Камю в Европе отмечали конец идеологии на Западе, конец утопии построения совершенного общества, который, без сомнения, способствовал росту политической апатии. Мультикультурализм и плюрализм, вступившие на смену идеологии, не смогли заместить социального смысла и усугубили настроение апатии.

Радикализм Миллза соответствовал настроениям 50-х, но вскоре (1963) сменился менее радикальными представлениями Г. Олмонда и С. Вербы, которые отрицали сводимость политической культуры демократического общества к культуре участия, не воспринимали неучастие или уход от политики как заведомую апатию. Они считали, что в американском демократическом обществе сосуществуют три типа политической культуры — приходская, подданническая и культура участия. Приходская политическая культура в их трактовке опирается на нерасчлененность связей между людьми и тесно спаяна с другими культурными проявлениями. Подданническая культура выделяет политику, по отношению к которой население может быть пассивно доброжелательным. Культура участия выступает как собственно демократическая культура в узком значении этого слова. При формировании гражданской культуры, по их мнению, устанавливается баланс всех существующих в стране типов политической культуры. Нельзя представить и даже поощрить участие всех, это бы лишило общество стабильности, активизировало противоречия и конфронтации. В широком смысле демократическая политическая культура объединяет три названных типа политической культуры и создает баланс между ними<sup>110</sup>. Поэтому политическое неучастие нельзя однозначно толковать как апатию. Например, если мы скажем, что австралийское общество апатично, это может означать незначительный интерес к политике в Австралии в сравнении с США. Австралийское общество, безусловно, менее политизировано, чем США, но апатично именно в первом смысле: люди не хотят заниматься политикой, не делают этого и к политическому активизму относятся с предубеждением, исходя из своего свободного

выбора, а не потому, что они апатичны для занятий политикой.

Однако попытка взглянуть на апатию менее политизированно и менее радикально не получила развития. Революционная волна молодежных движений 60-х вновь подняла вопрос о политическом неучастии как апатии. Так, Г. Маркузе в Европе явно продолжил радикалистские подходы к апатии как к «побежденной логике протеста»<sup>111</sup>. Апатия для него не ограничивается, однако, политическим неучастием. Апатия проистекает также из того, что наличие политической свободы в индустриальном обществе не освобождает людей от добывания «средств к существованию и вследствие этого закрывает для людей и социальных классов путь к свободе»<sup>112</sup>.

Миллз и особенно Маркузе придерживались весьма радикальных позиций, полагая, что политическое отчуждение может быть не только относительным, но и абсолютным. Такую степень отчуждения, согласно Миллзу, создает политическая субординация, а по мнению Маркузе, направленность общества на формирование «одномерного человека», отличающегося мышлением и поведением, сформированным манипуляцией власти. Именно манипуляция власти, стремящейся к достижению пассивно-одобрительной позиции населения, рассматривалась как целенаправленное производство апатии, от которого сама же власть начинала страдать, теряя свою социальную базу.

### **Массовые общества — возрастание апатии**

Среди факторов, влияющих на ценностные изменения, стоит рассмотреть массовую культуру. Она является продуктом массового общества и одновременно средством его формирования.

Тема манипуляции для производства апатии была продолжена в Европе в тесной связи с констатацией перехода от общества автономных индивидов к массовому обществу, вызванному демократизацией и индустриализацией. Х. Ортега-и-Гассет самым красноречивым образом показал нарастание значимости массы. С VI по XVIII век население Земли оставалось неизменным — 180 миллионов человек. С 1800 по 1914 год оно выросло до 460 миллионов человек

в связи с улучшением качества жизни. Уже это предполагало проникновение масс в те сферы, которые принадлежали раньше элитам или, как говорит Ортега-и-Гассет, — меньшинству. «Девятнадцатый век был революционным по сути. И суть не в живописности его баррикад — это всего лишь декорация, — а в том, что он поместил огромную массу общества в жизненные условия, прямо противоположные всему, с чем средний человек свыкся ранее... век перелицевал общественную жизнь»<sup>113</sup>. Подлинно массовое общество сложилось первоначально в США, где идея прав человека не определяла качеств человека и даже не накладывала на него обязательств, а имела в виду человека как такового и где большинство людей получило невиданный доступ к материальным благам. Подобно избалованным детям, они восприняли эти блага как естественные, а не как результат труда отцов и возымали представление о своем равенстве и даже превосходстве над творческим меньшинством: «Действительно, видя мир так великолепно устроенным и слаженным, человек заурядный полагает его делом рук самой природы и не в силах додуматься, что дело это требует усилий людей незаурядных... Избавленный от любого давления извне, от любых столкновений с другими, он (человек массы. — В.Ф.) и впрямь начинает верить, что существует только он, и привыкает ни с кем не считаться, а главное — никого не считать лучше себя»<sup>114</sup>. Фабрики все более «выплывали» усредненную и легкоманипулируемую массу, «изготавливаемую» индустриальным производством, его обезличивающими средствами, такими, как конвейер, как отчужденный машинный труд. Масса к первой трети XX века сложилась как следствие постоянного скопления людей в одном месте и их труда в индустриальном производстве. Но масса не является именно этим слоем населения. Она состоит из людей разных слоев и сословий, обладающих описанными чертами. И эта масса *восстала*, опираясь на собственную природу, не зная запретов, признавая только прямое действие, пытаясь организовать порядок, который бы дискредитировал прежний. Сила восстания была столь велика, что к массе стало приспосабливаться и творческое меньшинство. Герой М. Пруста Сван, блистающий в светском обще-

стве, трепещет перед горничной, боясь, что она не сможет его оценить. *Здесь еще далеко до апатии: масса энергична и завоевывает жизненное пространство.*

Массовое общество получает возможности потребления и массовую культуру, удовлетворяющие запросам составляющих его масс и поддерживающих всеми возможными средствами массы именно на уровне этих запросов. Но подобная трактовка является, скорее, новой. Обычно массы продолжают рассматриваться как апатичный продукт сознательно осуществляемой манипуляции, а по своей сущности они представляются, скорее, пустыми и легко наполняемыми любыми, в том числе и противоречащими друг другу содержаниями.

Одним из первых к новой трактовке масс перешел Г. Блумер (1951), который рассматривал массу как качественную характеристику спонтанного коллективного группирования, которое включает представителей самых разных слоев, образует группу, состоящую из анонимных индивидов, не имеющую взаимодействия и обмена переживаниями между ее представителями и к тому же плохо организованную, неспособную действовать с согласованностью и единством толпы<sup>115</sup>. Как и Ортега-и-Гассет, он подчеркивает, что масса не является ни обществом, ни общиной. Это наиболее трудное положение в понимании масс, которые часто отождествляются с трудящейся массой, слоями нижней социальной стратификации. Присущие этим слоям черты — слабая организация, неэффективные коммуникации между ними, а также их вырванность из укорененной в традициях и обычаях жизни — распространяются в обществе вследствие первоначального напора масс. Но у массы, по мнению Блумера, полностью отсутствуют социальная организация, обычаи или традиции, устоявшиеся правила и ритуалы, установки, структура статусных ролей, умения. Отсюда «поведение массы именно потому, что оно не определяется никаким предустановленным правилом или экспектацией, является спонтанным, самобытным и элементарным»<sup>116</sup>. Если массовое поведение организуется, то оно, по мнению Блумера, становится не массовым, а социальным движением. Масса у Блумера — уже не восставшая, а *пассивная*.

Без этих прежних трактовок, где масса воспринимается как восставшая или пассивная, трудно перейти к концепциям апатичной массы, ибо возникает риск восприятия апатии как всегдашнего свойства массы. Таково именно восприятие массы Ж. Бодрийяром и некоторых постмодернистов. Бодрийяр рассматривает массу сегодня как *«молчаливое большинство»*, состоящее из людей, которые могут никогда не встречаться. Это уже не собрание «одномерных людей» (Маркузе) и не людей «без свойств», а *«большинство без свойств»*. Апатия, присущая массе, полагает Бодрийяр, «относится к их сущности, это их единственная практика, и говорить о какой-либо другой, подлинной, а значит, и оплакивать то, что массами якобы утрачено, бессмысленно»<sup>117</sup>. Однако мы видели *восставшую массу* Ортеги-и-Гассета, *пассивную массу* Блумера до того, как познакомились с *apatичной массой* Бодрийяра, при том что они сходным образом понимают массу. Ортега-и-Гассет объясняет, в каком смысле и почему восстала масса, Блумер описывает, почему на другом историческом этапе она оказалась пассивной. Апатичной, по мнению Бодрийяра, она стала именно из-за своего господства, которым она вытеснила социальное. Можно согласиться, что пренебрежение иерархией социальной структуры («перелицовывание общества», упомянутое выше) поставило массу не только выше творческого меньшинства, но и выше социального, которое прежде могло скорректировать поведение масс. Не имея над собой социального, масса стала диктовать свой вкус. Общение с массой, согласно Бодрийяру, возможно лишь как *мониторинг, который выхватывает что-то, что тотчас же гаснет и поглощается в массе и не имеет никакого значения для структурирования этого бесструктурного образования*. «Рациональная коммуникация и массы несовместимы, — пишет Бодрийяр. — Массам преподносят смысл (курсив мой. — В.Ф.), а они жаждут зрелища. Убедить их в необходимости серьезного подхода к содержанию или хотя бы к коду сообщения не удалось никакими усилиями... Массы — это те, кто... поработчен стереотипами, это те, кто воспринимает все что угодно, лишь бы это оказалось зрелищем»<sup>118</sup>. Бодрийяр говорит, что все имеет свою репрезентацию, кроме массы. Он утвер-

ждает, что пренебрежение смыслом красноречиво характеризует молчаливую пассивность<sup>119</sup>, которую можно назвать апатией.

### Россия: от анархии к апатии как типу порядка

При всей огромной активности власти — модернизационном проекте, выдвинутом президентом и включающем в себя борьбу с бедностью, реформу армии и удвоение ВВП, административной реформе, шумных скандалах по поводу монетизации льгот, угрозе реформы ЖКХ, попытках сверху инициировать построение гражданского общества, ибо власть начинает ощущать все возрастающую ответственность (особенно после событий в Беслане), — общество в целом находится в состоянии глубокой апатии. Имеются трактовки этого состояния, которые полностью отвечают радикальной западной традиции, рассматривающей апатию как следствие сознательной манипуляции власти, о которой упоминалось выше.

Согласно Т. Кутковец и И. Клямкину, в российской политической культуре идет борьба между сегодня преобладающей модернистской культурой, ориентированной на развитие потребностей и свободной конкуренции, индивидуальных способностей, право индивидуально принимать решения, ощущать верховенство закона, и «русской системой» взаимоотношений власти и народа, при которой ощущается «нестыжатость» — заниженные потребности и государственная опека, бюрократическое господство и отсутствие верховенства закона. Авторы провели социологическое исследование, результаты которого они интерпретируют как преобладание в России модернистской культуры над традиционалистскими взаимоотношениями власти и народа. 70 процентов населения, по их мнению, разделяют модернистские ценности, и тем не менее «русская система» продолжает функционировать, подвергаясь лишь косметическому ремонту<sup>120</sup>. Этот вывод делается из-за преобладания в анкетах ответов, в которых люди признают значимость ценностей экономического процветания, ставят семью и индивидуализм на ведущее место. Цифра очень завышена, другие социологи говорят о 30 процентах, но дело не только в цифре.

Вместе с тем отмечается, что именно среди носителей модернистского сознания доля аполитичных людей составляет 25 процентов. Они уходят в частную жизнь. То есть наиболее апатичными, безразличными ко всему за пределами частной жизни, по мнению этих исследователей, выступает как раз потенциально наиболее активная часть населения. Социальная апатия является продуктом отсутствия модернистского проекта у государства, — считают Т. Кутковец и И. Клямкин, комментируя в статье «Новые люди в старой системе (модернистский проект развития российскому обществу до сих пор не предложен)» проведенное ими социологическое исследование «Самоидентификация россиян в начале XXI века».

Это утверждение кажется правдоподобным. Для сравнения, американский социолог Ч.Р. Миллз считал наиболее апатичным слоем в США конца 50-х годов «белые воротнички»<sup>121</sup>. Интерпретируя эту точку зрения в терминах Т. Кутковец и И. Клямкина, можно сказать, что они являлись представителями наиболее модернизаторского политического сознания, но властвующая элита («американская система») разочаровывала их и вводила в частную жизнь. Однако даже эта аналогия не убеждает нас в адекватности оценки уровня модернистского политического сознания в России. Указанный процент апатически настроенного населения среди сторонников модернистской политической культуры подвергает сомнению само ее преобладание над традиционалистской в сегодняшней политической культуре России. Восприятие любого заявленного индивидуализма, признающего главенство интересов личности, ее прав и свобод, ее частной жизни и семьи над интересами любых общностей, в том числе и государства, является необходимым, но недостаточным признаком перехода традиционной политической культуры в современное состояние. Индивидуалист не обязательно представляет модернистскую политическую культуру. В описанном случае он чаще всего выражает так называемые примордиальные (первичные, исконные — родовые, племенные, семейные) ценности и примордиальную (первоначальную, исходную) идентичность, без которых просто не существует человек и которые совсем не характеризуют его как ав-

тономного индивида. Он, может быть, и в России весьма часто является представителем анархической политической культуры. Он может быть индивидом массы, таким же безличным, как другие ее представители, а масса — продукт современности, состоящий, однако, из индивидов, не имеющих модернистского сознания. У Кутковец и Клямкина примордиальные ценности и идентичность трактуются как ценности модернистские. В действительности же это вообще не ценности, а условия адаптации, обрезающие высшие уровни общественного существования — постановку целей, социальную дифференциацию и интеграцию, выработку культурных образцов (если следовать логике Т. Парсонса) или характеризующие низшие ступени в наборе таких индивидуальных потребностей, как физиологические, потребность в безопасности и защите, в духовной близости и привязанности к другим людям (социальные потребности), в уважении и самоуважении, в самореализации (если следовать схеме индивидуальных потребностей А. Маслоу). На примордиальном уровне человек может быть «негативным индивидуалистом», не только отвергающим социальную связь, но и воспринимающим другого как опасность для себя. Анархический порядок 90-х массово производил индивида, понимающего свободу как волю. После дефолта 1998 года, подорвавшего бизнес и надежды таких людей, многих из них поразила апатия. Апатия поразила и само государство, прежде пережившее, как это ни парадоксально, анархическое состояние. Слои, которые меньше всего подверглись апатии, — воодушевленные национальным строительством или протестом национальные меньшинства, люди из малого и среднего бизнеса (за исключением времени дефолта), которые уже не имеют причин для «несчастливой» экономической апатии и еще не имеют причин для «счастливой» апатии перепотребления. Не заражены апатией политические карьеристы, экстремисты. В отношении террористов дело обстоит сложнее. Опубликованные в газете «Известия» материалы о русских девушках, решивших стать шахидками, свидетельствуют об их полнейшей апатии, вызванной отсутствием в обществе смысложизненных целей, апатией молодежи, проявляемой в наркотизации

и алкоголизации, апатией русских парней, не имеющих жизненных планов, в отличие от полных энергии чеченцев, под влияние которых они попали. Апатия проявляется в плохой работе экономического стимула, когда увеличение оплаты не способствует лучшей работе. В самой большой степени апатия поразила традиционалистски мыслящее население, поскольку государство игнорирует его состояние, его нужды и сегодня начинает переходить от игнорирования к эксплуатации. Может сложиться ситуация, когда послереволюционная, послепостановочная апатия (явление, типичное для России) снова обернется анархическим или революционным бунтом, поскольку отсутствуют легальные каналы воздействия на власть со стороны населения. Неспособная к дискуссии Дума, не политическое, а, скорее, техническое правительство, отсутствие оценки реальной ситуации в стране не способствуют тому, чтобы население активно воспринимало ситуацию. Немалый вклад в возникновение апатии внесла глобализация, которая не привела Россию на достойное место в клубе чемпионов развития. Апатия часто бывает просто пережиданием, собиранием сил, формой неявного несогласия, сбереганием себя, пассивностью, которая возникает потому, что нельзя одолеть обстоятельства.

В конце первого раздела книги уже затрагивалась проблема социального порядка и принципов типизации существующих порядков.

Между типами порядка, которые можно обозначить как *тоталитарный и демократический порядок*, существует «ничейная земля» плохо сформированных социальных структур, воспринимаемых часто как беспорядок, отсутствие порядка, при котором, однако, общество достаточно долго существует и функционирует. Эта «ничейная земля» должна быть проанализирована с точки зрения тех промежуточных типов порядка, которые размещаются на ней, ибо, если бы речь шла о полном отсутствии порядка, о хаосе, общество не могло бы пребывать в нем в течение продолжительного времени. Важно заметить, что тип порядка, характеризуемый как тоталитарный или как демократический, также поддается многообразию трактовок<sup>122</sup>. Другим различием порядков является понимание источ-

ников его становления. Согласно Парсонсу, порядок неосуществим без воспроизводства и сохранения культурного образца, он имеет иерархический восходящий характер, связанный с вертикальной интеграцией основных проблем, решаемых любой социальной системой (напомню, адаптации, постановки политических целей, создания социальной целостности на основе общих норм и воспроизведения культурных образцов). Феноменологическая парадигма рассматривает порядок как растущий снизу из взаимодействия воли, представлений и правил игры. Есть новая тенденция рассмотрения упрощенных формально-рациональных схем порядка с горизонтальной интеграцией, построенной на основе предельной эффективности, калькулируемости — любви к количественной исчисляемости успеха, таланта, прогресса и всего остального, предсказуемости, — привычности поведения в отличие от смутных времен. Такой порядок называется макдоналдизацией, ибо ресторан быстрого обслуживания Макдоналдс воплощает эту примитивную по содержанию, но наивысшую по формализации рациональности формулу порядка<sup>123</sup>. Синергетики говорят о сетевом, самоорганизующемся порядке, переплетающемся с хаосом, и в этом отношении их методология может быть успешно применена для анализа смены порядков. Выделяется порядок «общества знания», соответствующий постиндустриальным, информационным обществам, построенный на рефлексивной модернизации (см. первый раздел книги). Постмодернисты уповают на плюрализм и удержание завоеванных структур современности, дополняемых архаикой, что в практике обществ незавершенной модернизации проявляется в виде чистой архаики. Наконец, анализируется порядок общества риска, который сегодня присущ глобальной системе в целом и каждому обществу.

*На «ничейной земле», где воспроизводятся порядки низшего уровня, выделяют два типа порядка — анархический и апатический, а также тенденции появления нового типа порядка низшего уровня, который называют формально-рациональным (по типу макдоналдизации).*

Рассмотрим это более подробно. Посткоммунистические преобразования описывались поочередно сменяющи-

ми друг друга теориями модернизации, кризиса, транзита и, наконец, травмы. Это последнее описание — наиболее глубокое, оно касается любой из посткоммунистических стран и большинства их населения. Разрабатывая концепцию социального изменения как травмы, П. Штомпка показал, что посткоммунистический период травмировал поляков, несмотря на то что сильнейшей травмой для них был приход коммунизма, из которого они мечтали в большинстве своем как можно скорее выйти. Российское общество, сознательно и небезуспешно поставившее на себе коммунистический эксперимент, продолжало оставаться более либерально-коммунистически настроенным, когда оно получило «удар» капитализма, более похожего на самые карикатурные описания коммунистической пропаганды, чем на то, с чем люди бы охотно смирились. Как Польшу, так и Россию потрясли перемены, вызвавшие большие разочарования.

Полученная травма, по мнению Штомпки, включает: синдром недоверия, мрачный взгляд на будущее, ностальгию по прошлому, политическую апатию, травмы коллективной памяти и др.<sup>124</sup>

Сценарии российского развития могут быть описаны изменением отношения к травме. Поляки почти добились *преодоления травмы*. Им помогла их нелюбовь к коммунизму, наличие польской диаспоры с западным опытом, инновационность, человеческий капитал, патриотизм и пр. Как указывает Штомпка, «вопреки ожиданиям пессимистов относительно скоро травма посткоммунизма вступила в стадию излечения. В Польше в середине 90-х меняется большинство негативных тенденций, исчезают некоторые симптомы травм. Наиболее очевидны перемены в сфере доверия. Синдром недоверия после 1989 года уступил место обратной тенденции, особенно доверия в обществе к институтам демократии и рынка... В Польше появился многочисленный богатый средний класс, чувствующий себя уверенно... Помимо новых форм личного и социального капитала есть традиционные источники, успешно применяемые в новых условиях. Прочные дружеские, партнерские связи, сети знакомств...»<sup>125</sup>. Кроме весьма непрочного последнего фактора, в России не про-

изошло ничего из описанного Штомпкой относительно Польши.

*Углубление травмы* возможно из-за новых витков шокотерапии или при ухудшении ситуации, новых манипуляциях на выборах, вследствие стихийных бедствий, терроризма. Население поддерживает высокий рейтинг Путина, несмотря на отложенные ожидания, понимая, что углубление травмы далее невозможно для здоровья нации.

*Сохранение травмы, но адаптация к ней* — вот что происходит в России в течение долгого времени и характеризует апатию общества. Это весьма опасный сценарий, нечто вроде иммунодефицита, толерантности ко вредным воздействиям. Длительное сохранение и видоизменение травмы — это уже «вызов дьявола», как говорил А. Тойнби, на который нет ответа.

Травма вызвала аномия, которой уже посвящено в этой книге немалое место. Несколько расширю здесь ее трактовку. В плане потери значений субъективная реальность характеризуется как аномия. Она описана Э. Дюркгеймом как состояние накануне самоубийства. Об аномии целых обществ заговорили только сейчас. Р. Дарендорф в начале 90-х поставил свой диагноз посткоммунистическим обществам: аномия (отсутствие норм или их рассогласование) вместо прежней гиперномии (сверхнормированности периода коммунистических режимов)<sup>126</sup>. Социально признанные значения рассредоточились по разным слоям общества, формируя противостоящие друг другу реальности и отсутствие общих ценностей. Это создавало уже не раскол, а расколотость на кусочки. Пережив эту аномия в 90-е годы, наше общество оказалось на уровне адаптации, потеряло представление о культурных образцах, утратило представление о смысле жизни и социально признанных идеалах и стало воспринимать любую ценностную интеграцию, которая конструирует общество, как проявление тоталитаризма. Идея начать все с чистого листа, как в Америке, противоречила реальному распределению социального знания (памяти, традиции, опыту), которое невозможно было отбросить, а можно было лишь исказить. Подобный замысел привел бы к сходному результату в любой стране. Аномия означает прежде всего то, что цен-



ности, которые люди считали само собой разумеющимися, и воспроизводимый порядок вещей, достигнутый практически и поведенчески, разрушаются.

Аномия в России 90-х возникла по тем же причинам, которые обозначал Э. Дюркгейм в своих работах «Об ответственном разделении труда» и «Самоубийство», — а именно по причине быстрой смены экономических отношений на капиталистические при отсутствии новых моральных оснований этой деятельности. Ведь Франция была католической страной, не подготовленной к капитализму протестантской этикой. Другой причиной, по Дюркгейму, являлось то, что появлявшаяся органическая солидарность существовала наряду и вместе с механической, что создавало серьезные конфликты и ослабление солидарности<sup>127</sup>. В нашем обществе аномия возникла также по причине радикального отказа от прежде коллективно санкционированных ценностей и норм и полного разрушения механизма социального конструирования реальности при анархическом порядке 90-х годов<sup>128</sup>. В результате сегодня у нас нет коллективных представлений о различии добра и зла, о том, что такое сострадание, справедливость, жалость, милость, доброта, хороший тон, правильная речь, самоуважение, уважение к другому, потеряло смысл традиционно русское понятие правды и пр.

*Аномия и произвела анархический порядок 90-х.* Уже отмечалось, что если при разрушении системы социальных связей и безопасности государство уклоняется от помощи, население переходит к *самопомощи*. Такая самопомощь и есть анархия, о которой мечтал Кропоткин.

Анархия как тип порядка не способствовала формированию иных идентичностей и интересов, кроме адаптации (выживания или обогащения).

Укрепление власти или строительство институтов демократии дает формальную структуру для преодоления анархии, но не является эффективным до тех пор, пока не сложатся коллективные представления об общих ценностях. Анархические практики помогли, на наш взгляд, свалить коммунизм, но они не являлись ни современными, ни демократическими.

*Апатический порядок сложился после развала анархического вследствие желания людей обрести более устойчи-*

*вый порядок*, для чего и потребовалось избрание президентом В.В. Путина. Ко второму сроку его избрания был достигнут некоторый консенсус ценностей, в отличие от прежнего их распада, обусловленного реальным положением страны. *Это ценности стабильности и безопасности сегодня признаны каждым.* Они появились наряду с вышеупомянутыми примордиальными ценностями, ошибочно принимаемыми за либеральные или модернистские. Повторю: стабильность и безопасность — не столько ценности, сколько условия адаптации, возведенные в ранг ценностей.

Главная форма отношений российской власти с обществом — зондаж. Например, вброшена мысль о неизбежности жилищно-коммунальной реформы, состоящей в том, что население должно платить за дурное жилье полную, без дотаций сумму в обмен на улучшающееся качество обслуживания. Каждый знает, что большая оплата не улучшает обслуживание, что половина жилья изношена настолько, что подлежит замене. Если бы несколько тысяч жителей Воронежа, где местные власти стали немедленно повышать цены, не вышли на улицу, реформа бы прошла. Но теперь ее отодвинули.

Другой пример. Первый вброс идеи укрупнения регионов был сделан представителем президента в Поволжском регионе в отношении Пензенской области, которая дотационна, уныла и прочее, заметим, как любой русский город, где нет нефти, и потому ее надо расформировать, укрупнив соседние регионы. Этот проект был воплощением либерального презрения к российскому городу (по закону представитель центральной власти в регионе не имеет права на партийную политику), игнорирующим значение Пензы как культурного центра, а в России *центр* — большой или малый — источник цивилизованной жизни. Полемика по этому вопросу в прессе остановила эти планы. Сегодня — новый вброс идеи укрупнения регионов. И если общество не выразит негативного отношения в связи с опасностью затронуть столь чувствительный национальный нерв автономий, не выскажется по поводу того, что подобный проект может дать старт русскому сепаратизму на Дону, в нефтеносных районах, на Урале, Дальнем Востоке и Сибири, что укрупнение в условиях депопу-

ляции — убыли одного миллиона в год — чревато потерей территории, это будет означать распад страны. В Сибири и на Дальнем Востоке — малонаселенных территориях — нужны новые субъекты федерации, а не укрупнение старых, свои Силиконовые (Кремниевые) долины, производящие высокотехнологичный продукт.

Зондировалась дисциплинарная структура университетского преподавания, при которой были оставлены такие «гуманитарные» дисциплины как физкультура и иностранный язык. Академик В.С. Степин и ряд других ученых сумели возразить и отстоять философию и отечественную историю в качестве обязательного предмета изучения.

Решили перевести часть университетов на местные бюджеты, т. е. попросту закрыть. В ответ — молчание. Значит, переведут.

Пенсионная реформа. Сценарий — тот же. Вначале легкий зондаж, обоснования, с трудом поддающиеся осмыслению. В итоге массы не поняли сути, возражений не последовало, и реформа пошла. Сегодня она признана ошибочной.

Монетизация льгот. Под напором масс видоизменена, ибо напор грозил тем, что масса перестанет отвечать спорадически и выделит из себя слой, участвующий в устойчивом социальном движении.

Идет зондаж в отношении Академии наук — об этом не хочется даже дискутировать: дело Петра, гордость русской науки... С чем мы останемся?

Особенностью зондажа, как уже было сказано, является то, что так общаются с массой. Масса иногда реагирует на зондаж, иногда не делает этого. Другого общения власти с населением нет. Общение посредством зондажа формирует массу даже там, где она еще не сформировалась.

Бодрийяр, рассмотренный выше как теоретик массового общества, признает, что масса не всегда молчалива и способна только к поглощению всех воздействий. *Молчание масс*, по его мнению, *накладывает запрет на то, чтобы говорили от их имени*. Однако он сомневается в способности масс сегодняшнего дня прийти в движение: «Воображению (нашему. — В.Ф.) массы представляются колеблющимися где-то между пассивностью и необузданной спонтанностью... сегодня они — безмолвный объект, зав-

тра, когда возьмут слово и перестанут быть “молчаливым большинством”, — главное действующее лицо истории. Однако истории, достойной описания, — ни прошлого, ни будущего — массы как и раз и не имеют. Они не имеют ни скрытых сил, которые бы высвобождались, ни устремлений, которые должны были бы реализоваться. Их сила является *актуальной*, она здесь вся целиком, это сила их молчания»<sup>129</sup>. Опыт истории не учит такому толкованию. Если даже допустить, что история творилась не массами, то и тогда она творилась не без масс и не могла бы твориться без них. Если сказать, что термин «масса» нами подменен и используется в значении «народная масса», а не в значениях Ортеги-и-Гассета или Бодрийяра, мы будем правы все-таки в том отношении, что сформировавшийся новый тип массы, произведенной не в одном месте, а дистанционно посредством СМИ, является новым и, не имея прошлого, не ясен своим будущим.

Итак, *апатический порядок характеризует отношение власти к населению как к массе, с которой общаются посредством зондажа*.

Русская культура раскола, полярна, лишена серединности, как считали многие русские философы — Н.О. Лосский, Н.А. Бердяев, а сегодня А.С. Ахиезер, А.П. Давыдов и др. Среди западных историков русской культуры красноречиво написал об этом в своей книге «Икона и топор», обозначив полюса, Дж. Биллингтон — директор библиотеки Конгресса США. Описывая опыт русских революционных потрясений, С.А. Аскольдов отмечал: «Быть может, наибольшее своеобразие русской души заключается... в том, что среднее, специфически человеческое начало является в ней несоразмерно слабым по сравнению с национальной психологией других народов. В русском человеке как типе наиболее сильными являются начала *святые* и *звериные*»<sup>130</sup>. Кажалось бы, наибольшую моральную крепость должен проявить тот, кто далек от гибкого сочетания названных полюсов и стоит на позициях морального догматизма, святости, говоря словами Аскольдова. Однако Аскольдов показывает, что, находясь на полюсе «святости», очень легко свалиться в отрицание морали вообще — в «звериное». Почему? Потому что «святость» — это позиция человека, не прошедшего

трудностей морального выбора, его мучений, не искушенно-го жизненными соблазнами. Такая моральная позиция, несомненно, будет бита жизнью, вызовет разочарования, переход на противоположные позиции и затруднит формирование начала «человеческого» — не «святого» и не «звериного». «Ангельская природа, поскольку она мыслится прошедшей мимо познания добра и зла и сохранившей в себе первобытную невинность, во многом гораздо ближе и родственнее природе зверя, чем человека»<sup>131</sup>. Обычно эта поляриность русской культуры, отсутствие «срединной культуры» характеризуется негативно — как следствие отсутствия гражданского общества, опыта решения проблем. Объяснение ситуации в политических терминах нехваткой демократии забывает о возрасте демократии в сравнении с возрастом российской истории, который позволяет увидеть и другой аспект — напряженность полюсов, их диалектическую связь, наличие, как считают филологи, «прецедентных феноменов» (культурных скреп)<sup>132</sup> или «констант культуры» на том и другом полюсе. Противоречие это имеет тот смысл, говоря словами Бодрийяра, что «здесь все... структура, поддерживающая ставки политики и различные противоречия, здесь все еще в силе социальный смысл... В паре зондаж/молчаливое большинство... нет ни противоположных, ни вообще выделенных элементов... нет, следовательно, и потока социального: его исчезновение — результат смещения полюсов...»<sup>133</sup>. Значит, если применить это утверждение Бодрийяра к России, уничтожение полюсов культуры здесь чревато разрушением социальности. Именно таким путем — по схеме смещения полюсов, — по мнению Бодрийяра, и действует всепоглощающая масса.

Массовое общество связано с феноменом массовой культуры. Масса сегодня ворвалась в общество с культурными претензиями. Спор о том, является ли она продуктом СМИ и прежде всего телевидения, или телевидение подстраивается под ее собственную сущность, соответствует ей, может быть разрешен только при понимании механизмов производства культуры как в общем виде, так и собственно в России. Становление массового общества, чья жизнь — апатия и чьи отношения с властью — молчание власти, иногда пробуждаемое криками, вызванными зондажом

власти, — это высшее воплощение апатического порядка. При данном порядке апатии подвержено все, в том числе и культура. Апатический порядок, пришедший вслед за анархическим, не преодолел *кризиса идентичности*. Идентичность задается не только и не столько властью, сколько всей, как уже отмечалось, совокупностью практик.

*Анархический порядок обеспечил поражение интеллигенции на рынке культуры, культурное восстание масс. Апатический порядок создал и вывел на общественную сцену предельные формы культурной апатии, всевозможную попсу.*

### Массовая культура и апатия

Производство культуры осуществляется как в неспециализированной форме, так и в специализированной. Неспециализированными являются формы народного творчества. Общепризнано то, что народ и масса — не одно и то же. Народ обладает некой цельностью мифо-поэтического видения и проявляет себя большей частью в традиционных обществах, где выступает как достаточно нерасчлененная общность, носитель традиций.

Специализированное производство культуры осуществляется подготовленными элитами, существование и творческий характер которых институционально поддерживается точно так же, как это делается в науке или технике посредством контроля со стороны научного или технического сообщества. Как пишет немецкий профессор И. Смирнов, «социальность... создает такие обстоятельства для креативной, исторически релевантной работы, которые препятствуют участию в ней любого индивида, как он того бы пожелал, которые фильтруют кандидатов... в обществе наличествуют также институции, в которых сосредотачивается его креативный авангард (будь то княжеский двор, монастырь, академия, университет, учреждения для публичного проведения досуга в виде театров, и т. п.). Торможению спонтанного творчества, исходящего от масс... сопутствует... поощрение креативной деятельности в специально отведенных для нее анклавах. Важнейший результат такого позиционирования творцов следует усмотреть в том, что они — в силу их включения в коллектив —

подвергают друг друга взаимоконтролю. Они сами отсеивают те идеи, которые кажутся им почему-либо недостойными быть культурным капиталом»<sup>134</sup>. Вот этот механизм в сегодняшней России абсолютно разрушен. Поражение интеллигенции на общенациональном рынке культуры и торжество здесь масс, порвавших (прямо по М. Бакунину) с «чуждой интеллигентской культурой» в период анархического порядка 90-х, на мой взгляд, сформировало социальный заказ масс на предельно упрощенные формы массовой культуры, отодвигая в анклавы прецедентные формы русской, российской и мировой культуры, т. е. те значимые явления культуры, которые были культурными скрепами, культурными константами и поныне являются характеристиками русской культуры за рубежом. Так, русская классическая литература, известная большинству российских граждан хотя бы из школьной программы и выступающая прецедентом понимания русской культуры вообще, сегодня существует на таких окраинах культуры, что возникает вопрос, а является ли она частью культуры нашего народа. Российская литературная элита сделала модным рефлексию сознания масс, его отображение и моделирование архаики в гротескной форме, результат которого — не сближение культурных полюсов и не взаимопроникновение массовой и элитарной культуры, а ожесточенное поругание масс, сознанию которых не противостоят никакие культурные образцы. Значительная часть выделенных обществом творческих сил просто подыгрывает массе, формируя ее такой, какой она еще не была до их представления о ней и предпринятых усилий сделать ее адекватной своим представлениям.

Сравним два горестных текста: повесть Михаила Кураева «Капитан Дикштейн»<sup>135</sup>, вышедшую в годы перестройки, и повесть Валерия Попова «Третье дыхание»<sup>136</sup>. Полная поглощенность тяжелым бытом, выживание, борьба за существование, апатия присуща героям той и другой повести. Но в жизни капитана Дикштейна есть осмысленное прошлое, светлые дни. В жизни героя Попова нет ничего, кроме финальной моральной решимости не сдавать жену-алкоголичку в больницу и продолжать мучиться. Герои имеют не безотчетный страх и скрытую тревогу, которыми

Бодрийяр характеризует массу и ее представителей, а страх и тревогу вполне реальные, вызванные несносной тяжестью жизни. Это — не политическая апатия, хотя время и политика сформировали сложившийся тип поведения героев. А сколько миллионов людей пребывают в апатии по сходной причине невыносимости жизни, бедности, зависимости жизни от самих себя?

Апатия повседневной жизни в России совсем не такова, как на Западе, и имеет другие причины. Она не исчерпывается тем, что общество является массовым, у нее есть множество причин обыденного и культурного характера, а также политической разочарованности и растущей уверенности, что от человека мало что зависит. Тем не менее феномен массы, произведенной как индустриальным производством, так и СМИ, сегодня существенно усиливает взгляд на апатию как следствие господства масс.

«Масса, лишенная слова, которая всегда распостерта перед держателями слова, лишенными истории. Восхитительный союз тех, кому нечего сказать, и масс, которые не говорят», — замечает Бодрийяр<sup>137</sup>. Но тут же он говорит: «...дело не в том, будто они кем-то дезориентированы, — дело в их внутренней потребности, экспрессивной и позитивной контрстратегии, в работе по поглощению и уничтожению культуры, знания, власти, социального»<sup>138</sup>. Действительно, масса индустриального общества на пути к потреблению оказалась неудовлетворенной, и ей дали потреблять пошлость, которую она жадно схватила, не выходя из состояния индифферентности, апатии, неясной тревоги. Но кто дал эту пошлость, которую описывают как подлинную сущность сегодня возникших масс? Выше сказано: те, кто говорят. Освобождение масс оказалось состоящим в том, чтобы стать такими, какими их видят.

Писатель Валентин Распутин написал недавно: «Справедливо, наверное, говорят, что народ живет в селе, а в городе население»<sup>139</sup>, отмечая тем самым роль крестьянской среды в сохранении ценностей, которые были раньше, нравственной и духовной почвы. Сходную мысль высказывает Бодрийяр. Он говорит, что «крестьянские массы» как раз не были массами, поскольку знали свои символические обязанности. Попытка выделить массу

и отделить ее от остального населения оказывается безуспешной. По мнению Бодрийяра, «стремление уточнить содержание термина “масса” поистине нелепо — это попытка придать смысл тому, что его не имеет»<sup>140</sup>. Более того, «социального референта сегодня нет даже у таких классических категорий, как “народ”, “класс”, “пролетариат”, “объективные условия”... *Единственный оставшийся референт — референт молчаливого большинства... оно не может иметь какой-либо репрезентации*»<sup>141</sup>. Термин «социальное», продолжает он, центральный для всех дискурсов, также ничего сегодня не значит: «В нем не только нет необходимости, он не только бесполезен, но всякий раз, когда к нему прибегают, он не дает возможности увидеть нечто иное, не социальное: вызов, смерть, совращение, ритуал или повторение — он скрывает то, что за ним стоит лишь абстракция, результат процесса абстрагирования...»<sup>142</sup>

Масса, однако, как новая социальная реальность ставит перед социальной философией, социологией и другими науками задачу не только зондажа, но и концептуализации. Отчасти приведенная выше характеристика массы как неопределяемой — дань не только специфической методологии, пытающейся избежать метанарративов, но и выражение незнания этой новой российской реальности — порядка, образованного апатией.

### Что впереди?

Трудности сегодняшнего российского развития таковы, что не поддаются разрешению в рамках выбора между хорошим и еще более лучшим. Упрек В.В. Путину западными аналитиками в том, что он сворачивает демократию во имя авторитаризма, не имеет отношения к реальности. Он мог быть высказан на любом этапе посткоммунистического развития в качестве чего-то из геометрии Лобачевского или Римана, брошенного в упрек Евклиду. Запад никак не поймет реальностей других народов, отягощенных и обогащенных собственной историей. Мы барахтаемся в упрощенных типах порядка, и апатия может быть признана даже достижением в сравнении с анархией, готовой сорваться в хаос.

Что произошло за последние годы? Много, причем имеющее наряду со знаком «плюс» и знак «минус»: нашли общие ценности после аномии — стабильность и безопасность, — правда, это ценности адаптации, а не развития; отказались от концепции всеобщего политического участия, признав многообразие политических культур в демократическом обществе, — но это способствовало формированию апатичной массы; определился некоторый набор целей — но этот набор случаен; власть стала проявлять интерес к созданию гражданского общества, поскольку начала ощущать груз ответственности, который она хочет разделить с другими, — но есть опасность формирования этих институтов как филиалов власти; разрушен коллективизм — но ему на смену пришел не автономный индивид, а массовый, с примордиальной идентичностью. Не решаются проблемы научно-технологической политики, конкурентоспособности, депопуляции и угрозы территориального распада, русского сепаратизма при реализации плана укрупнения территорий, и др. И вместе с тем апатия — стабилизационный тип порядка, как и анархия найденный не в проектной деятельности власти, а в некоторой игре исторических последствий российской истории как с властью, так и с народом. Для понимания этого нужна не упрощенная идеология, а серьезный научный анализ.

Для того чтобы говорить о трансформации этого порядка в новый, надо, следуя нашей методологии, проследить динамику ценностей, определить, какие ценности на подходе в качестве общезначимых. Сегодняшние ценности стабильности и безопасности обеспечены недостаточно, люди же начинают требовать эффективности. И тут мы снова видим модернистские преувеличения на этот счет, либеральные упования, которые ведут к *формально-рациональному порядку*, который содержательно беден: эффективность, предсказуемость (стабильность), калькулируемость (удвоение ВВП) и контроль (безопасность), т. е. к тому порядку, который называется в литературе макдоналдизацией. Хотим ли мы жить в таком будущем порядке? Нет, конечно, если он возникнет ради себя самого, но да, если появится дилемма «жить или не жить». Прохождение

ние череды предпорядков стало нашей судьбой, потому что мы не ведали, что творили, разрушая социальность во имя светлого завтра. Надо ли указывать пальцем на неграмотность реформаторов с самого начала, на отсутствие анализа рисков, независимых экспертиз, на Запад, упоенный своей счастливой судьбой и даже имеющий «счастливую апатию»? Нам остается закрыть Академию наук и смело мостить благими намерениями дорогу в ад.

Призыв к антропологическому повороту в философии, в рамках которого преимущественно и разрабатываются теории диалога, сегодня важен, поскольку в условиях радикальных социальных трансформаций многое зависит от того, каков человек. Но вместе с тем этот поворот не означает ухода от проблем общества, ибо люди в массе своей таковы, каково общество. Когда разрушается социальное, приходится изучать культурное. Когда разрушается культурное, приходится изучать психологическое. Когда рушится психологическое, приходится говорить о биологическом. И снова собирать все это в новое мысленно сконструированное психическое, культурное, социальное. Поэтому мне совершенно не нравится попытка подмены понятия общества, социального, социальности общением, коммуникацией, взаимодействием людей. Я предпочитаю точку зрения Т. Парсонса, полагающего, что на уровне взаимодействия мы можем иметь недостроенное до общества социетальное сообщество. В отличие от него общество выступает как сложившаяся система, достроенная доверху и имеющая иерархию уровней (адаптация, достижение целей, социальная интеграция и воспроизводство культурных и прочих образцов). Можно вписать диалог и в другие модели общества, но нельзя его понять, исключив социальную структуру. *Структуры диалога, коммуникации и толерантности формируются в развитом обществе, имеют институциональное оформление, а не являются феноменами недостроенного общества.*

И не достроены они из-за ценностного кризиса в стране. Сегодня ясно, что несомненная важность стабильности и безопасности не может совпасть с признанием этих факторов как высших ценностей. То же самое относится к фак-

тору эффективности, отсутствие которого не может обеспечить ни стабильности, ни безопасности. К этой системе факторов, безусловно, следует добавить цель, смысл существования. Сегодня он формулируется как *развитие*, подъем страны, ее модернизация, улучшение жизни людей. В сравнении с вышепредставленными и играющими роль ценностей стабильностью, безопасностью и эффективностью проблема развития выходит за пределы безопасности и имеет большие основания быть воспринятой как ценность.

## Раздел III

### ЦЕННОСТИ РАЗВИТИЯ И ТЕОРИИ МОДЕРНИЗАЦИИ

Осмысление посткоммунистического состояния общества невозможно без анализа изменений в социально-теоретическом мышлении послевоенного периода. Произшедшая за это время смена концептуальных основ социальных теорий явилась одним из важнейших факторов глобальной переоценки прежнего пути развития. Социология знания получила два фундаментальных вывода: 1) имеется различная степень самоочевидности того или иного типа знания в соответствующем обществе; 2) существуют социальные основания разного типа знания.

Следуя первому выводу, зададимся вопросом о том, какой же тип знания более всего самоочевиден у нас, в России. Представляется, что такой статус имеет мировоззренческое знание (в отличие от социально-теоретического и тем более социально-технологического, от строгих наук и технологий). Иллюстрацией этого может быть тот факт, что первые студенты, посланные Борисом Годуновым за рубеж, проявили исключительный интерес к алхимии (мечтая превратить российские леса в золото) и к астрологии (надеясь найти счастливое для страны сочетание звезд). С тех пор мировоззренческий крен всегда сопутствовал большей самоочевидности знания в России.

Социальные науки возникли на Западе. Они отвечали уровню западной рациональности и служили целям западной модернизации как в *концептуально-мировоззренческом смысле* (источники легитимации социального развития), так и в *социально-технологическом* (обеспечение функционирования социальной системы). Распространение этих наук и их развитие в других странах явилось частью распространения западного опыта или процесса модернизации в целом.

Традиционным обществам в отличие от современных (modern) западных присуще религиозное, а не научное обоснование социальных сдвигов, преобладание мировоззренческого знания над научным. Союз с западной наукой в России возможен в той мере, в какой она преуспела в модернизационной стратегии, а определенные противоречия с западным пониманием науки и ее функций проявляются в той мере, в какой задачи модернизации предстают не завершенными. Результатом этого противоречия стала глубокая мировоззренческая нагруженность социальных наук в России, предпочтение знания, имеющего явную мировоззренческую составляющую. Это означает, что применение научных теорий, легитимизирующих развитие, не порывает в России с их мировоззренческими утверждениями и признанием тех ценностей, которые им соответствуют. Еще не было модернизационных теорий, когда Россия при Петре I вступила на путь догоняющей модернизации. Обратившись к модернизационным теориям, попытаемся понять, какие успехи и неудачи принес ей этот путь. Поскольку книга задумана как анализ способности людей сделать общество хорошим, приемлемым для жизни, нельзя игнорировать попытки следовать теории в достижении более совершенного жизнеустройства. Это стремление начиная с Просвещения является легитимизирующей силой социальных преобразований. И хотя оно не потеряло своего значения, однако подверглось сильным изменениям. Далее будут рассмотрены как изменения в модернизационных теориях, так и появление конкурирующего выбора — ориентации не столько на теории социальных изменений, сколько на ценностные предпочтения в их выборе. Однако выбор возможен лишь после того, как все трудности процесса модернизации станут более очевидными. При этом научные теории, применяемые для социальных изменений, в частности теория модернизации, имеют свои ценностные основания — стремление к прогрессу.

### Глава 6. Классическая модернизационная теория

Запад оказывает двойное воздействие на незападный мир: он предлагает ему свои идеалы, и он может навязыв-

вать свои представления как заведомо более высокие. Религией Запада является свобода, поэтому все изменения в незападном мире, пытающемся догнать Запад, начинаются с изменения отношения к свободе. Иногда выбор свободы какой-либо западной страной является сознательным и выстраданным. Часто понятие свободы и ее установления переносятся на неготовую для этого почву вследствие активности прозападных элит, увлеченных пафосом свободы и мечтающих о свободе как предпосылке развития, преодоления отсталости и превращения своей страны в высокоразвитую.

Однако столь превосходный замысел бывает непонятен населению, порой живущему словно в прошлом столетии или претерпевшему тяготы незавершенной модернизации и не желающему испытывать их вновь на этом пути. Элиты активно проводят западные идеи в жизнь, сталкиваясь с необходимостью принудить население к новому, непонятному ему образу жизни. Они предлагают привлекательные перспективы, взывают к пафосу свободы и вместе с тем принуждают, приучают к свободе путем создания соответствующих институтов, законов, идеологий. Одной из наиболее распространенных идеологических аксиом переходного периода является обвинение страны, народа в отсталости. Пробуждая в народе чувство стыда за отрыв от развитых стран, чувство вины за собственную отсталость, элиты стремятся мобилизовать население для радикальных перемен. Среди средств легитимации изменений играет немалую, а иногда даже решающую роль указание на фактор отсталости перед лицом западного вызова, следствием чего может стать зависимость от Запада. В российской истории этот способ делать развитие привлекательным для народа, причем получая согласие последнего на неизбежные жертвы и лишения, был едва ли не единственным.

#### **«Вызов» Запада и мировой «ответ»**

Теория «вызова» и «ответа» принадлежит английскому историку А. Тойнби. Он показал, что «общество в своем жизненном процессе сталкивается с рядом проблем, и каждая из них есть вызов. Иными словами, можно сказать, что функция “внешнего фактора” заключается в том,

чтобы превратить “внутренний творческий импульс” в постоянный стимул, способствующий реализации потенциально возможных творческих вариаций»<sup>1</sup>.

Достаточно ли основания, чтобы говорить о вызове Запада? Слово «вызов» предполагает наличие некоторых требований, которые Запад предъявил миру. Существуют ли такие требования? И если да, то как они предстали перед миром?

Можно привести исторические примеры как прямого, так и косвенного давления Запада на западные страны. Однако суть вызова Запада проявляется не столько в этих примерах, сколько в необходимости всем странам реагировать на существование Запада путем изменений, ускоренного развития даже независимо от того, понуждает их Запад к этому или нет.

Российскому обществу пришлось ответить на вызов природы, осуществить консолидацию в ответ на вызов Азии, найти самоидентификацию, отличную от монгольской, ответить на вызов Запада стремлением его догнать. Но главные вызовы и ответы Россия переживала внутри себя. В ней был свой «внутренний Восток», внутренняя Азия как в прямом (азиатские народы, исламский фактор), так и в переносном (отсталость, азиатчина) смысле слова. В ней был свой внутренний Запад в виде прозападных элит, оторвавшихся от народа, живущих и мыслящих как на Западе. Эта ситуация, говоря словами Хантингтона, делала Россию (так же, как Турцию и Мексику) разорванной страной. Эти восточно-западные, азиатско-европейские противостояния гасли в российской провинции, хранившей сначала традиции старины, но быстро превратившейся в условиях индустриализации в массовые общества с потерянными традициями, но родовыми связями, контактами с деревней, стремлением к накоплению новых устойчивых форм жизни. Последние были особенно важны для определения пределов российской модернизации. До сих пор деревня изолировалась от участия в ней. Только раскрепощение крестьян и столыпинская реформа свидетельствовали о понимании невозможности модернизации в аграрно-сельской стране без реформ в деревне. Связанная с деревней городская провинция образует тот вну-



тренний монолит, который трудно сдвигается и поддается реформам, тем более если курс этих реформ рассчитан даже теоретически на большие города.

Вызов и ответ создают черты биполярности в развитии. Еще до того, как мир стал биполярным в глобальном масштабе, цивилизационный процесс имел локальные оппозиции. После того как сформировался современный Запад, качественно несопоставимый с остальным человечеством (в отличие от средневекового Запада), поляризация между ним и остальным миром стала источником многообразных социальных реакций на главную революцию — вестернизацию самого Запада, его переход из средневекового состояния в современное, т. е. внезапный подъем Запада и его новый, качественно отличный от остальных стран путь развития. Среди этих реакций — Первая и Вторая мировые войны, коммунизм, сталинизм, маоизм, фашизм, антиколониальные движения и пр., которые являются разными формами ответа на возвышение Запада и попыткой преодолеть отставание<sup>2</sup>.

Согласно концепции «вызова — ответа», вызов — это прежде всего то внешнее воздействие, которое способно создать в стране внутренний импульс собственного развития, называемый «ответом».

Первый вызов, который испытала Россия, — природный. В силу климатических условий, суровости природы интенсивное хозяйствование было нереальным, и страна пошла по экстенсивному пути — расширение земель, единственно возможное для традиционных обществ. Продвижение России на восток было ответом на вызов природы.

Дальнейшие вызовы последовали из Азии (Монголии) и с Запада (его форпостов — Польши и Швеции).

Поход монгольского хана Батыя на Русь явился новым вызовом для России. «Этот случай еще раз доказывает, — пишет А. Тойнби, — что, чем сильнее вызов, тем оригинальней и созидательней ответ»<sup>3</sup>. В чем же этот ответ состоял? Вот как описывает его маститый историк: «В России ответ представлял собой эволюцию нового образа жизни и новой социальной организации, что позволило впервые за всю историю цивилизаций оседлому обществу не просто выстоять в борьбе против евразийских кочевников

и даже не просто побить их... но и достичь действительной победы, завоевав номадические земли, изменив лицо ландшафта и преобразовав в конце концов кочевые пастбища в крестьянские поля, а стойбища — в оседлые деревни»<sup>4</sup>. Опираясь на достижения земледельческой цивилизации, ее более развитую материальную базу, Россия ответила на вызов Азии. Ее ответу способствовало и духовное состояние России, развитое православием. Недостаток внимания завоевателей к идейной стороне дела, завоевание с целью собирания дани способствовало собственному развитию русской духовности и культуры даже и в условиях неволи.

Вызов Запада (со стороны Польши и Швеции) Россия испытала в XVII веке: «Временное присутствие польского гарнизона в Москве и постоянное присутствие шведской армии на берегах Нарвы и Невы глубоко травмировало русских, и этот внутренний шок подтолкнул их к практическим действиям, что выразилось в процессе “вестернизации”, который возглавил Петр Великий»<sup>5</sup>. Само процветание Польши и Швеции Тойнби связывает с тем, что эти страны были форпостами Запада, направленными против России, но когда та окрепла, они пришли в упадок вместе с этой функцией.

Один из ответов на западный вызов — вестернизация. Запад всегда стремился потеснить Россию на границах. Старый конфликт продолжается и сегодня. Геополитика Запада не способствует модернизации России. Помощь Запада России — меньшая, чем Китаю или Мексике. Причина — не только неудовлетворенность состоянием России, но и геополитические особенности, которые делают ее монолитным блоком Евразии, что представляется Западу несущим потенциальную опасность<sup>6</sup>. С другой стороны, вызов для России существует и с Востока — как с «внутреннего Востока», тянущегося к радикальному исламу, так и с внешнего, стремящегося к его распространению и создающего нестабильность на южных границах, а также вызов со стороны новых гигантов экономического развития в Азии — Китая и Индии.

Превращение Запада в результате модернизации в более развитый и сильно изменивший свой менталитет регион оказало на мир огромное влияние. *С его становлением история превратилась во всемирную.* Она стала таковой не

столько в смысле наличия какого-либо всемирного закона развития человечества (как это полагал, например, Гегель), а эмпирически. Мореплавание, а затем развитие транспорта, экономики связало мир. Именно Запад сделал это, показав миру новые возможности, воззвав мир к новому виду пафоса, включавшего в себя идею быстрого развития, самостояния, свободы.

Каждая страна обладала чем-то особенным, что отличало ее от других. Великие цивилизации противостояли варварству окружения, но слабо взаимодействовали между собой. Их существование было лишь до некоторой степени вызовом варварам в силу локальной замкнутости этих цивилизаций. *Народы мира находились как бы в разных лодках, медленно плывущих в разных направлениях.* Они обладали чрезвычайными особенностями по отношению друг к другу, не дающими основания для сравнения, сопоставления, соперничества или восприятия другого как вызывающего к каким-то переменам.

*С появлением Запада их очевидные различия оказались в значительной мере стертными их общими отличиями от Запада.* Запад настолько в корне отличался от других регионов мира, что стало возможным говорить о незападном мире. Западный мир был небольшим и чрезвычайно динамичным, полностью изменившим свою прежнюю, сходную с другими народами «средневековую природу». Незападный мир был огромен, многообразен, но един в своей незападности, выражающейся в меньшей скорости своего развития, в недостижимости для него трех новых черт сознания — индивидуализма, свободы, веры в науку, нового психологического склада, включающего оптимизм, уверенность, полагание на собственные силы.

*С появлением модернизированного Запада человечество оказалось как бы в разных лодках, плывущих в одном направлении.* Незападные страны не могли не ощутить своей отсталости, того, что направление движения задается Западом, одновременной привлекательности Запада и исходящей от него опасности для их традиционного существования.

Вызов Запада предстал как вызов современности прошлому. Он был в идее прогресса, утверждавшей в теории то, что

уже начало осуществляться на практике — общую линию развития по пути, предлагаемому лидирующим Западом.

*Концепция прогресса является легитимизацией вызова Запада в условиях превращения истории человечества во всемирную.*

Понятие прогресса предполагало непрерывное движение к высшему показателю (материальному, научному, гуманитарному), пример достижения которых давал Запад. Быстрое развитие было сутью западной модели существования. Горизонты прогресса не ограничивались уже достигнутым западными странами, а включали ближнюю и дальнюю перспективу его будущего развития и в принципе безграничность западных, и, как казалось, человеческих возможностей. На видимые рубежи прогресса, нередко даже превосходя их, всегда выходила узкая группа стран. Другие страны что-то получали от плодов этого прогресса, но сами не являлись его активными носителями. Однако не участвовать в нем, не стремиться к прогрессу в своих странах они не могли. Это означало бы для них прогрессирующее отставание, вольную или невольную зависимость от более развитых государств, потерю динамизма, неизбежную деградацию. Чтобы избежать этого, «менее счастливые страны» уже с XVI века начали гонку за лидером. Разумеется, и без этой гонки им был присущ некоторый собственный темп развития, собственные движения в сторону улучшения их жизни, ее усложнения и порождения новых возможностей. Но теперь они хотели изменить свой естественный ритм развития, ускорить его, максимально приблизить к западному и в соответствии с заданным Западом направлением. Такая задача требовала переделки своей внутренней природы, традиций, существующих обычаев. *Этот процесс национального ускорения, приближения к современному Западу стал именоваться модернизацией. Сам Запад претерпел изменения, которые сделали его образцом развития, в результате собственной модернизации, которая осуществилась без опоры на образец под влиянием внутренних факторов развития, описанных Вебером и Дюркгеймом (см. первый раздел).*

Важно отметить, что порыв к модернизации незападным странам часто не был навязанным извне, а предстал

как внутреннее стремление правящего слоя незападных стран преуспеть в развитии, избежать зависимости, конфликта с населением в будущем. Скажем, Петр I еще не был в том положении, когда России грозила судьба деградировать, дезинтегрироваться, превратиться в колонию Польши или Швеции. Возможно, он мог бы сделать свое царствование похожим на сонное благоденствие своего отца — царя Алексея Михайловича Тишайшего. Но Петру хватило интуиции и видения общеевропейского процесса для того, чтобы понять: сегодняшнее отставание приведет к еще большему отставанию в будущем; это чревато зависимостью; история берет у опоздавших стать современными немислимые проценты.

Возможность некоторое время «жить по-старому» была у всех крупных государств, сосуществовавших в одном пространстве с Западом, но уже в разном с ним времени. В Москве, Стамбуле, Дели, Пекине, Токио стали понимать, что старое историческое время уступает место новому, что жизнь в прошлых привычных представлениях, обычаях, традициях и условиях возможна лишь для тех, кто не испытывает тревоги в отношении исторического будущего.

Неизбежен вопрос: заставлял ли Запад остальной мир броситься вдогонку, ломая привычный ход событий, болезненно ускоряя прогресс и для этого круша традиции, попирая парадигму мышления наций? Во многих случаях — заставлял, и делал это самым насильственным образом, когда, например, войска колонизаторов покоряли столицы инков и индусов. Но в других случаях — в Пекине, Стамбуле — мощь государств была еще достаточно сильной, чтобы не допустить прямого военного насилия. Однако эти страны сопротивлялись уменьшению своего веса в мире, и с появлением такого соперника, как Запад, они могли преодолеть это, только ускорив свое развитие.

Проводниками этого развития в своих странах стали элиты, понявшие опасность ситуации отрыва и желающие для своих стран возможностей, равных тем, которые имеются в западном мире. Их вдохновлял пафос справедливости — равного исторического шанса своим народам. Однако достижение шанса было слишком проблематичным,

и поэтому на основе пафоса справедливости складывались преимущественно (в конечном итоге) антизападные настроения. Источником прозападной ориентации был овладевающий элитами пафос стремления к свободе, процветанию, открытости. Учение о пафосе берет свое начало в античности как учение о нематериальных побудительных причинах человеческой деятельности, о невидимых силах движения народов. Современные исследователи тоже не могут избежать этого термина. Мотивы модернизации могут быть различны — от желания преодолеть отсталость и развиваться в заданном Западом направлении до принуждения своего населения к свободе прозападными элитами или подчинения прямому давлению Запада. Однако элиты никогда не способны сделать перемены окончательными до тех пор, пока народ не проникнется пафосом перемен. Американский исследователь П. Рабинов отмечает, что существует различного рода пафос — освободительный, трагический, героический (или пафос вызова), а также миссионерский или дидактический<sup>7</sup>. Первые три вида пафоса — составляющие той общей атмосферы, которую мы называем пафосом свободы. А.И. Уткин различает пафос красоты и пафос справедливости<sup>8</sup>.

После падения Римской империи пафос красоты надолго исчез из Европы, вытесненный средневеково-христианским пафосом справедливости. Последний включал в себя миссионерский и дидактический пафос, преобладающая направленность которого была, однако, иной — утвердить принципы равенства перед Богом и справедливости хотя бы в потустороннем мире. Однако время вернуло пафос свободы. В некоторых странах, таких, как Франция, свобода и эстетическое начало прямым образом организовывали жизнь — чувство меры, вкуса было вполне соизмеримо с моральной нормой, а вдохновляющий пафос преобразований создал французскую современность. Движение французского общества к современности упомянутый автор описывает как переход от средневековой моральности к социальности Нового времени, создающей механизмы взаимного сосуществования. В послереволюционной Франции особенно заметно было погашение первоначально двигавшего обществом пафоса и умиротворение в осу-

ществлении конкретных дел, переход от морализма к скоординированной социальной жизни и благосостоянию<sup>9</sup>. Моральные принципы институционализировались и уходили в основания, теряли функции непосредственных регулятивных правил, определяющих каждый шаг, и становились конститутивными, создающими общую атмосферу моральности (различие регулятивных и конститутивных правил было рассмотрено в первом разделе).

По мере распространения общих принципов образования и средств массовой коммуникации, возможностей учиться и работать за границей сложились элиты, считающие невозможным для себя жить по-прежнему. Не желая отсталости своим народам, но и не видя быстрых путей для ее преодоления, они предпочли анклав западного развития в своих странах. Некоторые из учившихся или работавших на Западе не увидели перспектив для своих стран в предстоящей гонке и выдвинули идеологию изоляционизма или развития в условиях изоляции (например, работавший в Париже и вынесший из своего опыта антизападные настроения Хо Ши Мин). Но в целом противостояние Западу оказалось слабым, неорганизованным и даже беспомощным. Удивление по этому поводу высказывает, например, Макс Вебер в «Протестантской этике и духе капитализма», показывая, сколь легко западная идея овладела миром между XV и XX веками, сколь слабы оказались ксенофобы, сколь неэффективны их усилия.

От идеи, так же как от практики прогресса, много раз пытались отказаться, ибо слишком велика была его цена. За него платили жизнями, отказом от традиций, упрощенными схемами и насильственной практикой их достижения. И все же, выброшенная в дверь, эта идея возвращалась в окно. Развитие, социальные изменения, модернизация — относительно новые понятия — были в значительной степени эвфемизмами прогресса, в разной мере уточненными и разработанными, но продолжавшими выражать ту простую и плохо скрываемую мысль, что находящееся в разных лодках человечество плывет по пути, открытому и освоенному Западом. Те, у кого не хватало ума или мужества это понять, не знали, куда направить свою лодку, организовывали очаги сопротивления, совершали самоубийства. Но в конеч-

ном итоге они не могли изменить направление, не могли не участвовать в общем процессе движения, не могли не признать в Западе умелого кормчего. Они добивались прежде всего уважения Запада и вместе с тем страдали от того, что внутренне считали себя не заслуживающими его.

Как уже было отмечено выше, *находясь в одном пространстве мировой истории, западные и незападные общества оказались в разных временах. Время Запада было Новым временем, отличным от средневекового, традиционного, — стремительным, идущим вперед, насыщенным событиями, постоянным обновлением. Время незападных обществ оставалось традиционным, таким, каким оно было прежде — медленным, идущим вперед, но часто как бы возвращающимся назад, за цикливающимся на повторении уже имеющегося опыта, на сохранении статус-кво.* «Остальное» человечество, составляющее большинство населения Земли, жило по своим традиционным ритмам, ощущая Новое время только через западное влияние. Оно вынуждено было жить как бы «двойной жизнью» — культивируя национальные ценности с ощущением их неуниверсальности и находя общую точку отсчета (universal reference) в позиции Запада и его ценностях как искомом будущем. Не Запад придумал называть свои ценности общечеловеческими, а до некоторых пор сложилась такая конфигурация сил мировой истории, при которой западные ценности становились все более притягательными для элит незападных стран и все более становились источником популистской легитимизации роли этих элит в своих обществах (обещания лучшего будущего, хорошего общества, свободы, перспектив развития, образования, путешествий, работы за рубежом и пр.).

В конечном итоге появляется особый тип ответа — модернизация как стремление незападных обществ измениться в сторону приближения своей экономики, политики, культуры к западному миру.

#### **Модернизация — переход от традиционного общества к современному**

Приступая к анализу проблемы модернизации, мы делаем дальнейший теоретический шаг к раскрытию от-

ношений западного и незападного миров. Поэтому здесь потребуются специальные термины. К их числу относятся понятия «традиционное общество» и «современное общество».

Если мы говорим о сегодняшнем дне, о настоящем, несомненно для всех, что любое общество, существующее в нем, с обычной точки зрения является современным. Можно говорить о современности как хронологическом периоде, именуемом историками Новым временем. Последнее этимологически близко понятию «современность», характеризует сегодняшнее, последнее, новое. Нет сомнений в значимости обыденного словоупотребления «современное общество» и здесь: это все общества, существующие на протяжении Нового времени. Вместе с тем можно сказать, что все общества до определенной степени традиционны в том отношении, что хранят традицию или наследуют ее даже тогда, когда хотят разрушить.

Однако неравномерность развития поставила под сомнение общепотребительное значение этих слов: настоящее одних обществ похоже на прошлое других или, напротив, представляет собой искомое будущее для третьих. Неравномерность развития привела к тому, что терминам «традиционное» и «современное» общество придано научное значение. Эти термины очень важны, т. к. модернизация — это особая форма развития, сутью которой является переход из традиционного времени в Новое, от традиционного общества к современному.

Неравномерность процесса развития привела к тому, что находящиеся как бы в разных временах западные и западные общества стали именоваться так же, как (соответственно) традиционные и современные. Начало этой тенденции положил М. Вебер. Запад для него был уникальным явлением, тождественным современности.

В чем смысл перехода к этим новым терминам, почему недостаточно прежних понятий «Запад» — «не Запад»? Прежде всего потому, что, хотя «Запад» — «не Запад» — сущностные понятия, связанные с наличием разного духа, они предполагают на первом плане историко-географический аспект. Страны западного духа могут появиться и в других частях мира, например на Востоке. Одно время

в пик подъема Японии было принято говорить о ней как о части Запада, но это лишь за неимением лучшего термина. С другой стороны, не все находящиеся на Западе страны являются западными. Германия расположена на географическом Западе, но западной страной она стала только в середине XX века.

Таким образом, можно сказать, что в XIX веке современные общества и Запад — тождественные понятия. В XX веке современными стали называться также общества, порывающие со своей традиционной идентичностью. Современное общество начало пониматься как особый тип цивилизации, первоначально возникший в Западной Европе и затем распространившийся в других регионах как система жизни, экономического, политического устройства, идеологии и культуры<sup>10</sup>. В качестве таковых были признаны центры развития Юго-Восточной Азии (адекватность применения к ним термина «современные» будет рассмотрена ниже). Концепция «распространения» западных обществ применима, пожалуй, только в парадигме Германии. Ни Турция, ни Мексика, ни Россия, страны, продвинувшиеся к западному пониманию жизни, ни Китай, имеющий необычайное ускорение развития, ни Япония, достигшая и превзошедшая западные технические возможности, не стали Западом, хотя в той или иной мере стали современными. Желая избежать трудностей, связанных с употреблением терминов «Запад» и «современное общество», некоторые исследователи избегают этих привычных для модернизационной теории терминов. Так, Э. Геллнер использует следующую периодизацию уровней развития: преаграрная стадия, аграрная и индустриальная фазы развития<sup>11</sup>. Однако эта типология содержит те же проблемы: индустриальная Польша не похожа на индустриальную Америку, а аграрная Россия XII века не имеет ничего общего с Англией того же периода<sup>12</sup>, или, точнее, сходство между указанными странами в обоих случаях заметно лишь теоретически и ускользает от обычного наблюдателя. Кроме того, индустриальной фазой не завершается развитие техногенной цивилизации (термин В.С. Степина<sup>13</sup>), и уже очевидно наличие в ней нового этапа — постиндустриального, информационного.

Ряд авторов полагает, что термин «современность» охватывает весь посттрадиционный порядок, основанный на рациональном знании, и включает все институты и поведенческие нормы послефеодальной Европы<sup>14</sup>. Незападные общества по-своему тоже вступили в «современность» (Новое время), начали движение в сторону «современности». Понятие «современное общество» предполагало будущую нетождественность с понятием «Запад».

Смена терминов открывает перспективу углубления сущностных характеристик западных и незападных обществ, рассмотрения их отношений не только с позиций сегодняшнего дня, но и с учетом будущего незападного мира. (Изменение западного мира считалось в течение долгого времени идущим в заданном его прежним развитием на протяжении, т. е. не меняющим его сущности.)

Эвристическое значение понятий «традиционное» и «современное» общество, дополняющих понятия «Запад» — «не Запад», было таковым, что на базе первых стали строиться теории модернизации — теории перехода из традиционного общества в современное.

Вместе с тем новые термины не могли вытеснить такие общепотребительные понятия, как «западное» и «незападное» общества, или существовать отдельно от них. Старые термины наполняли новые понятия живым содержанием. В работах, где термины «традиционное» и «современное» общество вытеснили понятия «Запад» — «не Запад», возникала двусмысленность и неясность относительно конкретного содержания употребляемых терминов, хотя теоретически они были разъяснены.

Итак, полагая, что понятия «традиционное» и «современное» общество эвристически ценны для анализа процесса модернизации, стоит попытаться теперь раскрыть их содержание.

Традиционные общества являются исторически первыми. Это общества, воспроизводящие себя на основе традиции и имеющие источником легитимизации активности прошлое, традиционный опыт.

Традиционные общества отличаются от современных рядом особенностей. Среди них: зависимость в организации социальной жизни от религиозных или мифологиче-

ских представлений; цикличность развития; коллективистский характер общества и отсутствие выделенной личности; преимущественная ориентация на метафизические, а не на инструментальные ценности; авторитарный характер власти; отсутствие отложенного спроса, т. е. способности производить в материальной сфере не ради настоящих потребностей, а ради будущего; преиндустриальный характер; отсутствие массового образования; преобладание особого психического склада — недействительной личности (называемой в психологии человеком типа Б); ориентация на мировоззренческое знание, а не на науку; предзаданный статус, преобладание локального над универсальным. Самым важным в традиционных обществах многие исследователи полагают отсутствие выделенной личности. Это, однако, следствие доминирования традиции, ибо социальный запрос на индивидуальность означает запрос на субъекта творческой деятельности, способного производить новое. Он возникает в современных обществах.

С моей точки зрения, главной чертой среди отмеченных является доминирование традиции над инновацией.

Вторым по значению признаком традиционного общества — после преобладания традиции над инновацией — является наличие религиозного или мифологического оправдания традиции. Возможность быстрых преобразований блокируется этими формами сознания, и модернизаторские попытки, которые могут иметь место, не завершаются, возникает попятное движение. Именно это — движение вперед и возврат назад — создает циклический характер развития, типичный для традиционных обществ.

Невыделенность индивидуальности, личности определяется не только отсутствием интереса к инновациям, но и коллективистским характером религиозных и мифологических представлений. Коллективистская природа традиционных культур не означает, что в них нет ярких, особенных, не похожих на других людей. Они, несомненно, есть, но их социальная роль определена их способностью выражать коллективные представления. Индивид не выступает здесь как политический субъект. Конкретное поведение людей в традиционном обществе определено

нормами, которые заданы традицией, религией, общиной или коллективом. Соответственно преобладающим типом ценностей в них являются авторитарные ценности, т. е. те, которые поддержаны традицией и поддерживают ее и коллективистские представления. В этих обществах еще нет четкого разделения на ценности инструментальные (регулирующие повседневное поведение и деятельность) и мировоззренческие (связанные с представлением о мире). Существует подчинение инструментальных ценностей мировоззренческим, жесткий мировоззренческий контроль, внутренняя и внешняя цензура поведения и мышления людей, неизбежно ведущая к политическому авторитаризму, оправданию деятельности авторитетом и отсутствию личных свобод.

Поскольку вся структура сознания традиционных обществ, их культуры и власти гарантирует воспроизводство старого, люди в них в экономическом плане живут сегодняшним днем. Формируется критическое отношение к предприимчивости, к накопительству. В России это было представлено в критике стяжательства. Ей соответствуют психологические типы героев русской литературы — метафизически бездеятельного Обломова (А.И. Гончаров), псевдодеятельных Чичикова и Хлестакова (Н.В. Гоголь), если деятеля, то нигилиста и разрушителя — Базарова (И.С. Тургенев). Порой мелькнет в русской литературе положительный образ деятеля — Левин (Л.Н. Толстой). Все прочие — недеятельные и псевдодеятельные герои — люди, впрочем, неплохие и даже хорошие. Они всего лишь неспособны отделить друг от друга инструментальные и мировоззренческие ценности. Они применяют к инструментальным ценностям мировоззренческую высокую мерку, которая сразу делает первый тип ценностей ничтожным, не заслуживающим усилий. Положительный герой русской литературы не деятель, а созерцатель, который далек от принятия ценностей современного общества. Таковы герои литератур всех традиционных обществ.

Совершенно понятна ориентация таких обществ не на науку, а на мировоззрение. В духовном смысле это общество не живет сегодняшним днем: в нем нарабатываются долговременные смысловые содержания.

В ходе модернизации происходит переход к современному обществу (modern society). Оно включает в себя прежде всего коренное отличие современного общества от традиционного — ориентацию на инновации и другие черты: преобладание инноваций над традицией; светский характер социальной жизни; поступательное (нециклическое) развитие; выделенную персональность, преимущественную ориентацию на инструментальные ценности; демократическую систему власти; наличие отложенного спроса, индустриальный характер; массовое образование; активный деятельный психологический склад (личность типа А); предпочтение мировоззренческому знанию точных наук и технологий (техногенная цивилизация); возможность достижения статуса; преобладание универсального над локальным.

Как видим, современные общества по своей сущности противоположны традиционным. Поэтому переход к ним — модернизация — это драматический процесс.

Фокусом современных обществ выступает индивидуальность, вырастающая на пересечении инноваций, секуляризации и демократизации. Активная деятельность ради будущего, а не только сегодняшнего потребления порождает здесь тип «трудоголика», постоянно готового к жизненной гонке. Его становление в Западной Европе осуществлялось на основе такого способа секуляризации жизни, как протестантизм, появление протестантской этики капитализма. Но и более поздние непротестантские модернизации дали тот же результат в изменении персональности. Современным становится не только общество, но и человек. Его отличает интерес ко всему новому, готовность к изменениям; разнообразие взглядов, ориентация на информацию; серьезное отношение ко времени и к его измерению; эффективность; планирование эффективности и времени, личное достоинство, партикуляризм и оптимизм<sup>15</sup>. Индивидуальная модернизация — процесс не менее драматический, чем модернизация социальная<sup>16</sup>.

Вызов Запада, как отмечалось выше, — это вызов современности. Современность — это не только Новое, иначе (быстро) текущее время, возникшее в уникальном опыте Запада. Это также нечто передовое, лучшее. Английское

слово «modernity» имеет не только тот смысл, что указывает на нечто, существующее сегодня, но показывает наивысший характер достигнутого уровня. Легко видеть это, употребив, скажем, выражение «современная техника». Это означает не только технику, которая есть сейчас, но и самую новейшую, самую лучшую. Подобно этому понятие «современное общество», относимое к Западу XIX и XX веков и последовавшим за Западом странам в XX веке, применяется для характеристики наивысшего образца развития общества.

Базовым для классической модернизационной теории является вызов Запада. Именно Запад этого периода, периода его вызова, называют «современным обществом». Соответственно процесс модернизации сохраняет значение перехода от традиционного общества к современному (во всех его фазах и разновидностях). Этот переход, *начинаясь с духовных переориентаций*, в корне меняет основные социальные, экономические и политические характеристики общества. Это переход от доминирования традиций к господству инноваций, от религиозной, мифологической и авторитарной легитимации активности к светскому, рациональному обоснованию деятельности, от авторитаризма к демократии, от вещного богатства к капиталу, от производства ради сегодняшних нужд к расширенному воспроизводству, от непроизводительного труда к производительному, от ценностной рациональности к целерациональности, от мировоззренческого знания к науке и технологии, от медленного течения естественной эволюции к ускоренному развитию и мобилизации ресурсов, от этничности к национальным государствам, от деревенских форм жизни к городским, от аморфных социальных образований к четко выраженным институтам образования, коммерции, медицины, управления, к индустриальному развитию, массовому образованию, достигаемому, а не предзаданному статусу людей и связи всех частей земли.

Даже если смотреть на вещи просто и видеть только бесспорное преимущество западных, «современных» обществ перед традиционными, ясно, что переход этот не может быть осуществлен малой ценой, малыми жертвами, не может не быть глубоко драматическим. Но никто из западных

теоретиков не смотрел на вещи так просто, и современное общество — Запад — повсюду описывалось как требующее больших напряжений, аскезы, тяжелого труда, прежде чем стать обществом массового потребления. И эта возделенная сейчас в России и в посткоммунистической Восточной Европе, в Азии его черта не осталась, как мы видели, без критического рассмотрения в западной литературе.

Противоположность черт традиционного общества современному можно бесконечно умножать. Согласно Теннису, модернизация — это переход от сообщества к обществу; по Дюркгейму, это переход от механического к органическому состоянию общества; по Веберу — от ценностной рациональности к целерациональности, по Зиммелю — от вечного прошлого к вечному настоящему; по Кракауэру — переход к нахождению единичных экземпляров общего принципа рациональности<sup>17</sup>. Согласно Леви, сутью модернизации является рационализация. Смелзер подчеркивает технологические сдвиги, переход от семейно-общинных отношений к экономическим, разрушающий прежнее общество характер модернизации. Парсонс считает модернизацию универсальным процессом, в основе которого лежит адаптация. Согласно Луману, модернизация связана с дифференциацией<sup>18</sup>.

Сочетание уникальных аспектов «современных обществ» и общего принципа «современности» — еще один болезненный пункт теории модернизации. Он также вызывает разочарование в понятиях, в общих теориях и ориентирует на изучение конкретных стран. Так, П. Рабинов, посвящая свою книгу современной Франции, объясняет это не только своим интересом к стране, но и методологически: «Дебаты о современности бесконечны — поэтому в них нет сути и они представляют так много различных явлений, что кажутся бессмысленными или просто частью процесса модернизации, чтобы слишком заботиться об абстрактных дефинициях. Более эвристичным и более этнографическим было бы исследование того, как термин может быть понят и использован в его самопровозглашенной практике»<sup>19</sup>. По существу, это означает, что понятие «современное общество» исторически конкретно, не исчерпывается общими характеристиками и может быть описано



во всей полноте только применительно к каждой стране. На этом методологическом пути встречаются франкоцентричные описания современности. История Запада, однако, сложилась так, что с начала его возвышения и до второй половины XIX века главными противодействующими силами были Франция и Англия. В ходе многовековой борьбы, конкуренции и взаимообогащения этих держав были выработаны многие формы западного подхода к внутренним и внешним проблемам. Идеологи английской (1642) и французской (1789) революций, выразители идей французского века Просвещения (sicle de lumiere) и английской свободной торговли (free trade) подняли западную социальную, философскую и историческую мысль на высоты, на которых она находится и поныне. Локк и Гоббс создали теории естественных прав личности, Монтескье и Руссо обосновали идею государственности как общественного договора. Французы вознесли до небес рациональность человека, англичане (Берк и другие) обозначили пределы этой рациональности. Вместе они сформировали общезападные принципы, сделали Запад современным обществом. И суть как раз в том, что при всем многообразии современных обществ существует современное общество, при всем многообразии модернизаций существует модернизация не только как общее название для многообразия, но и как существо этого многообразия. Говорить о модернизации как ответе незападного мира западному невозможно без общих понятий.

### Вестернизация

Поскольку модернизация осуществляется на основе рационального знания того, как должны измениться существенные черты традиционного общества, имеются определенные модели перехода в новое состояние, модели модернизации.

Имеются две основные модели модернизации: вестернизация и догоняющая модель.

*Вестернизация* — это процесс перехода от традиционных обществ к современным путем прямого переноса структур, технологий и образа жизни западных обществ. Следует различать вестернизацию как *модель* модерниза-

ции и вестернизацию как *часть любой другой модели*, т. к. заимствование западных образцов всегда неизбежно при модернизации. Инициатором вестернизации обычно становился сам Запад, формой ее осуществления была преимущественно колонизация.

Отличительной чертой начальной стадии вестернизации от модернизации вообще является то, что инициатива исходит от Запада и западные ценности навязываются часто силой. Привлекательность западного образа жизни еще не ощущается незападными народами. Объяснение этому может быть найдено благодаря выделению «аскетической» и «гедонистической» фазы в развитии самого Запада. Как отмечает А.С. Панарин, «одна и та же культура в разных фазах имеет, по-видимому, разные шансы на распространение в мире. Так, западноевропейская культура в эпоху великих географических открытий способна была отпугнуть представителей других культур воинствующей “цивилизаторской миссией”. Напротив, как только она стала перерастать в следующую фазу — потребительско-гедонистическую, связанную с культурным плюрализмом и религиозной терпимостью, — ее коммуникативность несоизмеримо выросла»<sup>20</sup>.

Череду завоеваний Западом остального мира начал португальский король Генрих Мореплаватель. После освобождения от мавров на этот путь ступила Испания. Между открытием Эспаньолы и битвой при Лендито испанцы были лидерами колонизации. Под их ударами пали империи инков и ацтеков. Португальцы и испанцы поделили между собой то, что стало позже называться Латинской Америкой. Их корабли наводили ужас на всю акваторию арабско-индийского мореплавания от Мадагаскара до Филиппин. Япония и Китай первыми ощутили притязания неукротимых пришельцев.

В середине XVII века инициативу перехватывает Англия. Она колонизирует юг Африки, Тасманию и Гвиану. Их экспансию приостановила стандартная причина — внутриевропейская вражда. После нескольких войн Англия превратила Новый Амстердам в Нью-Йорк, оттеснила буриков в глубину Южной Африки и прибрала к рукам китайскую торговлю.

С середины XVII века до последних десятилетий XIX века лидерами Запада выступали Англия и Франция. Поочередно они владели Индией и Северной Америкой. В конечном счете Франция оставила эти свои глобальные оплоты, чтобы получить половину Африки, форпосты в Карибском бассейне, самый большой остров Индийского океана, обширный Индокитай и острова на юге Тихого океана. Но самым большим призером западной экспансии стала имперская Британия, поставившая под Юнион Джек четверть мира<sup>21</sup>.

Вот как описывает начало процесса вестернизации в Индии известный специалист Т. фон Лауэ. Он начинает с речи лорда Литтона, произнесенной в Индии в марте 1878 года. В этой речи лорд Литтон сообщает индусам о цивилизующей миссии Британии, несущей в Индию идею свободы и персонального достоинства. Его речь была в значительной мере посвящена свободе печати в Индии как естественному источнику вестернизации страны. Свобода прессы была призвана формировать чувство и идеал значимости персональной свободы. Индусы воспринимали это как «тайнственные формулы». Впервые Запад говорил в профетическом духе: «Мы стоим во главе гигантской революции, — говорил лорд Литтон, — величайшей и наиболее важной социально, морально и религиозно, а также политически, революции, которую, может быть, мир никогда не видел прежде»<sup>22</sup>. Эта революция — вестернизация. По своему влиянию и значению она определила основные процессы в мире вплоть до настоящего времени.

Британский пример оказался заразительным. Через двадцать лет после речи Литтона начали вестернизацию на Тихом океане и Дальнем Западе американцы. Повсюду источником легитимации вестернизации выступало просвещение, воля Бога, несомненно, более высокая развитость Запада, но скрывалась его нелегитимная склонность использовать ресурсы других народов, отрицая ценности их собственного опыта.

Вестернизация как важнейшая и невиданная революция в мире несла другим народам коренные изменения в политике, социальной сфере, экономике, культуре, своего рода политические, социальные, экономические и куль-

турные революции. Запад не считался с отсутствием готовности и склонности народов вестернизируемых стран к таким переменам. Уже объем предполагаемых перемен, их распространенность на все сферы общества свидетельствовала об этом. Вестернизация усилила превращение истории во всемирную. Общность судеб человечества могла быть описана с началом вестернизации не в виде абстрактного сходства или общего закона развития, а как реальное проникновение современных обществ в традиционные. Походы за пряностями, богатствами, новыми землями убеждали Запад в его превосходстве и создали такой «эквивалент» общения с другими, как западные ценности, менталитет, идеология, образ жизни и технология.

Наиболее распространенной реакцией на вестернизацию, как уже отмечалось, было сопротивление, а на более позднем этапе, по мере осознания западных преимуществ, эта реакция характеризовалась попыткой идти по западному пути без западного насилия, своими темпами, в условиях изоляции, диктатуры или авторитарной власти. Оплотом сопротивления вестернизации были Российская империя, Османская империя, Китай, Япония, Мексика. В особенности Россия и Османская империя являются примером сопротивления вестернизации, однако при следовании по западному пути. Возможно, этот путь и называется сейчас евразийским (безотносительно к концепциям евразийцев). Просто лишь Россия и Турция являются евразийскими странами в точном смысле слова: они расположены как в Европе, так и в Азии. И только они поставили западное проникновение под свой собственный контроль, пытаясь в ходе медленной эволюции выйти на уровень западного развития.

Социальная реформа сверху — отмена крепостного права, готовность к политическим переменам, созревание российского парламентаризма, урбанизация — все это было национальной попыткой идти по западному пути. Поэтому Октябрьская революция была не только вызовом вестернизации как модели развития, частично имевшей место, но и вызовом наднациональному варианту модернизации.

Модернизация, осуществляемая при внутренней закрытости, под контролем Османского государства, отличает и Тур-

цию, где первый парламент появляется в 1876–1888 годах, где существовали законы, устанавливаемые султаном и неотрывные от ислама, но позже ставшие основой секуляризации<sup>23</sup>.

Вестернизация, распространяемая на все сферы общества, не могла обеспечить ни постепенности, ни ненасильственности перемен. Они стали осуществляться с опорой на узкий слой компрадоров, готовых продать интересы своих народов за собственное благополучие и, как правило, даже менее своих западных партнеров заинтересованных в цивилизующей миссии Запада. Многие традиции и духовные возможности незападных стран разрушались в ходе вестернизации без замещения их западной культурой. Причиной этого является как отсутствие собственной потребности вестернизируемых стран в силу принципиально разных с Западом ценностей стремиться быть вовлеченными в вестернизацию, узкая социальная база вестернизации в этих странах, так и подчинение общих мессианских целей вестернизации практическим задачам извлечения прибыли из колоний, развитию техники и использованию дешевой рабочей силы в них, урбанизации и создания западных анклавов в традиционных обществах. Вестернизация разрушала традиционность этих обществ, но не делала их западными. Поэтому повсюду ей был брошен вызов. В своей книге фон Лауэ описывает упомянутые выше основные вызовы вестернизации и ответы на них, которые происходили уже в наше время, а не в эпоху великих географических открытий (Первая мировая война, Октябрьская революция, фашизм, сталинизм, маоизм и др.). Все это он называет «контрреволюциями», направленными против гигантской мировой революции — вестернизации.

Эти «контрреволюции» были (независимо от нашего к ним отношения) реакцией на одну-единственную *революцию* — вызов Запада.

После крушения колониальной системы империализма были найдены новые формы колониализма. Огромное число рабочих, дешевой рабочей силы из стран Азии, Африки наводнили Западную Европу, участвуя в преумножении богатств. Неуклонный рост богатства Севера и слабое развитие Юга, к тому же тормозимое демографическим взрывом, перенесло проблему вестернизации неевропей-

ских народов на территорию Западной Европы, продемонстрировало трудности взаимодействия людей из разных цивилизаций и культур. Запад сохранил интерес к ресурсам развивающихся стран, в том числе и к людям в качестве таковых, но эти люди уже находили Запад привлекательным главным образом благодаря гедонистической фазе его развития. Они оказались чуждыми всем его великим достижениям и способными воспринять лишь поверхностный уровень массовой культуры.

Это замечательно показал А.С. Панарин: «Тонкая внутренняя игра западной культуры, состоящая в балансировании между аскезой труда и гедонизмом досуга и потребления, на расстоянии не улавливается. Чужая культура не может передать другим свою аскезу, а вот ее внешние плоды в виде высокого уровня потребления, комфорта, индустрии досуга и развлечений оказываются наиболее «коммуницирующими»<sup>24</sup>. Поэтому, отмечает А.С. Панарин, вестернизация реализуется в России (и во многих других местах. — В.Ф.) в виде субкультуры досуга, но не труда: «Если же иметь в виду продуктивную систему Запада, в основе которой лежит культура труда, профессиональной ответственности, законопослушания и т. п., то в этом отношении односторонняя вестернизация первого типа скорее удаляет, чем приближает нас к западной модели общества»<sup>25</sup>.

Результатом уже пройденной вестернизации является авторитарный индустриализм Латинской Америки, подерживающий цивилизационные начала в условиях отсутствия демократии; развитие политической культуры в Азии — создание стабильных полудемократий и квазидемократий. В Африке вестернизация способствует росту патерналистской полудемократии и вместе с тем нестабильности и хрупкости демократических структур, с преобладающим значением традиционных укладов. Вестернизация обеспечивала развитие, но в противоречивой и драматической форме путем утраты национально-государственной независимости. После крушения колониальной системы большинство стран третьего мира оставили идеи вестернизации своих стран, официально заявляя о слишком высокой цене такого развития. Некоторые страны попытались использовать так называемую «догоняющую модель», где За-

пад брался за образец, которого нужно было достичь, но большинство из них не выдержало и этой гонки.

Ряд стран — Россия, Турция, Мексика — не пошли по пути вестернизации ценой потери национальной независимости и встали на путь «догоняющей модернизации». Вестернизация при этом становилась частью процесса модернизации, а не самодовлеющим феноменом.

#### Догоняющая модель модернизации и ее границы

Если посмотреть на упомянутые выше страны с цивилизационной точки зрения, то они принадлежат к разным цивилизациям. Согласно С. Хантингтону, Россия относится к ортодоксально-христианской, Турция — к мусульманской, а Мексика — к латиноамериканской цивилизации. Согласно культурологической типологии, все они являются незападными странами, не прошедшими фазы классической культуры (Ренессанса, Реформации, Просвещения), находящимися в состоянии перехода от традиционного общества к современному, не завершившими модернизации, но проделавшими большой путь в этом направлении. Географически и по составу населения Россия и Турция — евразийские страны. Объяснить, почему именно эти три страны избрали «догоняющую модель», можно только в конкретном историческом исследовании. Общей причиной является то, что они достаточно велики, достаточно развиты, имеют опыт независимости и вместе с тем контактов с Западом.

Догоняющая модернизация, подобно вестернизации, может быть *моделью* развития (как это является для России, Турции и Мексики), а может быть *всегда существующей частью процесса модернизации*. Так и вестернизация имела одной из своих составляющих попытку отсталых стран приблизиться к развитым. Такой стране, как Япония, хотя она и не следовала ни догоняющей модели, ни вестернизации, удалось реально догнать Запад во второй половине XX века в технологическом отношении.

Догоняющее развитие осуществлялось, как видно на примере трех названных стран, при разных социальных системах. В Турции этот процесс происходил при авторитарном правлении и постоянном обретении черт демократии, в Мексике — при особой форме однопартийной демо-

кратии (у власти здесь более 70 лет находится конституционно-демократическая партия), в России — в годы социализма. Заметим, что Россия и прежде (в эпоху Петра I, Александра II) проходила первые этапы догоняющей модернизации. Большевистский этап был следующим. Он занимал столько же времени, сколько мексиканская и турецкая модернизации после революций, которые произошли здесь приблизительно в то же время, что и Октябрьская. Следовательно, сходство модернизационных процессов в этих странах определено примерно равным временем их осуществления, а также тем, что они оказались близки к индустриальным центрам, хотя и не входили в них.

Суть же процессов догоняющей модернизации — индустриализация и создание индустриальной культуры, чрезвычайно улучшившей удобства человеческой жизни, условия существования человека. Эта эпоха характеризовалась формированием масс как особой неструктурированной и неоднородной общности. Производство масс было составной частью индустриального производства. Индустриальная система порождает и бюрократию, которая вполне «конкурентоспособна» с государством в подавлении свободы. Триумфом индустриальной эпохи было вступление Запада в гедонистическую фазу, превращение его в общество потребления.

Индустриальное общество серьезно подорвало либеральную доктрину, ибо масса вступила в историю вместо автономного индивида. В развитых капиталистических странах это создало угрозу бюрократизации и технократии, а в модернизирующихся обществах — опасность авторитарных и тоталитарных режимов. Все эти формы насилия следовали из задач индустриализации.

Сущность процесса догоняющей модернизации везде одна и та же: независимо от политического и социального строя это организация масс для индустриализации. По словам Б.П. Вышеславцева, «такова мировая тенденция индустриальной цивилизации. Она одинаково проявляется в Европе, в Америке, в Азии, в демократиях и тоталитарных государствах, везде, где существуют массы, включенные в индустриальный аппарат»<sup>26</sup>. В какой форме осуществляется этот процесс — в форме политической демократии, свободы или в форме тоталитарной, — зависит от уровня развития стра-

ны, начального старта, степени осознания массами стоящих перед ними экономических задач, их готовности к усилиям в условиях гедонистической альтернативы в развитых странах или в условиях отсутствия таковой в бедных.

Многим кажется ныне, что активное применение модели догоняющей модернизации происходило в период деколонизации 60–70-х годов. В действительности же эта модель — наиболее распространенная, а в России, Восточной Европе, Мексике и Турции — даже единственная. Не только между 1940 и 1965 годами, как описывается в литературе, но также и теперь эта модель активно внедряется Россией, Турцией, Восточной Европой — «второй» Европой, догоняющей «первую» Европу.

Но догоняющая модель имеет пределы. Обозначим их.

1. Частым результатом догоняющей модернизации является потеря традиционной культуры без обретения новой, современной. Такие неудачи модернизационной стратегии особенно в 60–70-е годы в ходе активных усилий преобразовать страны, освобождающиеся от колониальной зависимости, вообще вывели термин «модернизация» из употребления, скомпрометировали его. Вместо него стали применять понятие «развитие». Однако теперь, в связи с очевидно декларируемыми целями не просто развития, а модернизации России и Восточной Европы после крушения коммунизма, явная и успешная модернизационная направленность турецкого опыта вновь вернула этот термин на страницы научной литературы, не устранив отмеченной опасности, особенно для России и Восточной Европы.

2. Догоняющая модель модернизации создает острова, анклавов современной жизни в отсталых странах. Это Сан-Пауло и Рио-де-Жанейро в Бразилии, большие города Мексики, Бомбей и несколько островов «зеленой» революции в Индии, Стамбул и ряд больших городов Турции, Москва и Санкт-Петербург в России, отличающиеся и образом жизни, и состоянием сознания от российской провинции. Эти анклавов, несомненно, облегчают задачи модернизации, но вместе с тем они усиливают социальную несправедливость, делают неустойчивым социальный баланс. Модернизация догоняющего типа создает явное неравенство, обещая при этом равный шанс (чего не делало тради-

ционное общество), и поскольку это шанс далеко не для многих, возникает социальное недовольство, складывается ситуация неустойчивости, способствующая возможности России повернуть к коммунизму, Турции — к фундаментализму, в Мексике и повсюду в подобных странах — к традиционализму, т. е. восстаниям крестьян, сопротивлению националистов.

Вместе с тем анклавная догоняющая модернизация, ломая традицию, ставит общество перед отсутствием духовной перспективы. Мелкий бизнес становится обязательной нормой жизни общества, вовлекая в него огромные людские массы. Общество развивается, не имея духовной перспективы. Опасность коммунизма, подъем ислама во многом есть реакция на эту ситуацию, ситуацию отсутствия больших идей, национальных очертаний современной культуры.

3. Догоняющая стратегия предполагает, что Северная Америка и Западная Европа остаются неизменными, так сказать дожидаясь отставших соседей. Однако сейчас мир радикально трансформируется. Многие развитые капиталистические страны ныне находятся в переходном процессе. Происходит изменение направленности социального развития. По Д. Беллу, А. Тоффлеру и другим, это движение от индустриальной цивилизации к постиндустриальной. Согласно Дж. Несбиту, наблюдается переход к информационному обществу. Как бы ни назывался и ни характеризовался этот переход, его суть — обнаружение пределов роста индустриального мира. В прогнозах 80-х годов XX века предполагалась демассовизация и приоритет человека по отношению к существующим институтам, необходимость новых институтов, обеспечивающих эту приоритетность. Как утверждал Несбит, высокая техника требует высокого человеческого ответа; чем более мир устремляется к единому стилю жизни, тем большее значение в нем приобретают глубинные ценности, выраженные в религии, языке, искусстве, литературе. В первом разделе уже было показано, в сколь большой степени реальность оказалась противоположной ожиданиям. Выяснилось, что «высокая техника» довольствуется профессионализмом, а единый стиль жизни не только не складывается, но заменяется плюрализмом, конкуренцией и конфронтацией стилей жизни.

Это означает, что изменение глобальной тенденции как в плане институционализации, так и в ценностном отношении не позволяет модернизирующимся странам, в частности России, Восточной Европе, Турции, Мексике, только перенимать и имитировать существующие структуры западного общества, которые сами начинают подвергаться изменению. Весь мир не может жить как США. Такая интенсивность потребления природных и человеческих ресурсов была бы экологически и культурно опасной. Поэтому от модернизирующихся стран требуются ныне другие направления развития, новые пути.

Развитие общества сопряжено с большими трудностями и жертвами. Поэтому данный процесс требует, как уже отмечалось, обоснования, легитимации. В XVII–XIX веках источником легитимации модернизации были протестантская этика и научная рациональность. В классический период реальность представлялась подчиненной универсальным ценностям и нормам, составляющим основу европейской цивилизации.

В настоящее время универсальные формы легитимации модернизации отсутствуют. Как уже отмечалось, рационально-научная легитимация развития состояла в том, чтобы воспринять некоторые образцы развития в качестве норм, моделей. «Догнать» можно было только в том случае, если модель развития, его образец были известны. Успешное развитие (Япония, Юго-Восточная Азия) и менее успешное (большевистская модернизация России) опровергают этот источник легитимации, признанный основным в модернизационных теориях.

## Глава 7. Возврат к традиции

Трудность процесса модернизации, направленного на обрыв традиции и новую жизнь общества, будто написанную на чистом листе, а главное невозможность достижения этого на практике привела к размышлениям: нельзя ли совместить модернизацию с традицией для превращения процесса развития в менее болезненный, а общества в менее расколотое и приспособленное для жизни — хорошее.

Необходимость смены идентичности в ходе модернизации уже была отмечена как наиболее трудный шаг для модернизирующихся обществ, имеющих за плечами солидный груз традиций, исторического прошлого, культуры и национальных особенностей. Переделка собственной идентичности, требуемая при таком способе развития, драматична и на персональном уровне, и для обществ в целом. Она часто ведет не к новому качеству, а к разрушению прежнего традиционного образа мысли и жизни. Результат такого рода одинаково часто просматривается при персональной модернизации и при модернизации традиционных обществ. Но и случаи успешной модернизации не ведут к полному отказу от собственной идентичности. Концепция смены идентичности является частью классической теории модернизации, применение которой не допускает прямой онтологизации и, следовательно, ожидания полной смены идентичности. Например, Германия. Несмотря на наличие центрального фактора западной модернизации — протестантской этики, — Германия, как уже было отмечено, стала частью Запада лишь после Второй мировой войны. При этом она остается Германией, имеющей исторически выработанные отличия от Франции, Англии, Испании и других стран Запада. И даже при этом немец думает о себе не только как о представителе Запада. Он ощущает себя европейцем, гражданином Германии, осознает свою «сквозную» национальную идентичность, т. е. он полиидентичен. Западная идентичность не закрывает других форм самоотождествления, включая семейные, групповые и прочие возможности. Но как идеальный тип западная идентичность создает предельную форму, характеризующую отличие источников норм немца (француза, англичанина) от норм представителей незападных народов (китайца, индуса, вьетнамца).

Постановка задачи смены идентичности в модернизационных теориях — это требование тех новых рамок самоотождествления, которые соответствовали бы и по крайней мере не противоречили бы западным ценностям и социальным установлениям, таким, как соблюдение прав индивида и других ценностей и институтов гражданского общества, морали, уходящей корнями в западное христианство, трудовой этики и др. В этом случае такие рациональные или стадиальные черты тради-

ционного общества, как, например, большие права мужа и све-крови, чем жены, в семье недопустимы с точки зрения западных норм. Однако в Китае, скажем, это часть реальной культурной традиции, вписывающейся в азиатскую идентичность. Покушение на нее в ходе модернизации с позиций прав человека повисает в воздухе. В своем докладе на XI Генеральной конференции Ассоциации азиатских советов по социальным наукам в Нью-Дели в октябре 1995 года китайский ученый Рен Зонгкю показал<sup>27</sup>, что этот вопрос не разрешим посредством характерной для Запада апелляции к правам. Во-первых, потому, что в предсовременном Китае не было понятия, эквивалентного западному представлению о правах. (Подобный пример уже приводился: недоумение индусов в ответ на пламенную речь англичанина о свободе прессы.) И во-вторых, когда все силы женщины тратились на защиту ее репродуктивных прав, дающих ей возможность родить десять детей, нереально настаивать на ее праве на работу, образование, политическое участие. Соблюдение прав человека зависит от социальных, экономических и культурных различий. Только в мире западной идентичности эти права есть моральный и юридический закон. Добиваться же их в иных условиях как обязательного для всех правила — это в определенной мере нарушать базовое право человека принадлежать к другой культуре. Зависимому положению женщины в китайской семье Рен Зонгкю противопоставляет проституцию как маргинальное раскрепощение женщины в условиях, при которых общество и государство еще не обеспечили базовых прав индивида. Китайский ученый делает вывод, что представители разных культур должны понять, в чем они похожи и в чем различаются. Их сходство дает общие основания жизни. Относительно части своих различий они должны достичь компромисса. Эти различия должны быть постоянным предметом дискуссии<sup>28</sup>.

Проблема смены идентичности в ходе модернизации в конкретном случае семьи ставится радикально, требует изменения патриархальных отношений. Мне известен случай, когда иностранная корреспондентка в Китае времен Мао Цзэдуна, используя политические связи в китайских верхах, помогла молодой китаянке зарегистрировать брак с французом, вопреки правилам общества и непримиримой позиции семьи. Трудно предположить, что это смелое

вторжение в чужую культуру сделало китайскую девушку счастливой. Только при предельном упрощении — сведении всех вышеупомянутых запретов к политическим, к отсутствию демократии в Китае — можно было полагаться на значение столь революционного шага как надежного гаранта будущего. Даже если брак китаянки оказался счастливым, обрубленные корни своей культуры, оборванные связи с семьей, безусловно, составили травматический фон. Иностранная корреспондентка справедливо считала, что надо покончить с этим варварством. Но она не учла, что «люди могут достичь только небольшой части того, чего они желают». Это слова американского биоэтика Т. Энгельгарда, которые приводит китайский ученый.

На языке повседневной жизни теоретическое утверждение о необходимости смены идентичности состоит в предположении или требовании, чтобы китаец или другой человек незападного общества поступал в своих жизненных ситуациях так же, как американец или европеец.

Это предположение является наиболее болезненным. Компромисс между различными самоочевидностями достигается с трудом и часто бывает недостижим. Так, война во Вьетнаме была столкновением модернизационно- и либерально-романтически настроенных американцев с антимодернизационно- и радикально-героически ощущающих мир вьетнамцев. Американцы хотели изменить, модернизировать вьетнамское общество. Вьетнамцы хотели либо жить как и тысячу лет назад, либо стремились отстоять шанс на выбор собственного пути развития.

Эти коллизии модернизации, а также недостатки догоняющей модели, новый опыт развития в Азии показали, что изменения, которые происходят, и еще более те, в которых нуждается мир, столь серьезны, что возможна конвенция о новом термине «постмодернизация» как о принципиально новом типе развития (а по мнению других, просто новой модели модернизации), которая не столь радикально антитрадиционалистски направлена.

### Вызов Азии

Для России, занимающей срединное положение между Европой и Азией, азиатское развитие чрезвычайно инте-

ресно. Мир, который развивается не по догоняющей модели модернизации, является новым и интересным для России. *Его особенность состоит в том, что изменения здесь не легитимизированы научными теориями. Теории появляются позже, чтобы отобразить и рационализировать успешный опыт, в основе которого лежат традиция, здравый смысл и осознание ценности развития и стремление сделать свои общества хорошими.*

Сценарий смены духовной идентичности, требуемой классической модернизацией, предполагает применительно к России, что духовные черты граждан России и особенности их обычного поведения — коллективизм, стойкость, «притерпелость» к тяготам жизни, патриотизм, вера в авторитеты, низкие потребительские ожидания, несдерживаемая эмоциональность, недостаточная рациональность, зависть и неприязнь к богатству — являются очевидным препятствием развития и процветания страны. Идея смены духовной идентичности укоренилась во всех российских реформах.

До сих пор складывается впечатление, что западная модель развития, требующая смены идентичности, — путь всего незападного мира. Так можно было утверждать до тех пор, пока среди западных стран не появились собственные образцы и центры развития, не имитирующие Запад. Подъем стран Юго-Восточной Азии оказался впечатляющим в 80-е годы, Китая и Индии — сегодня. Измерение степени развитости ведет уже свой отсчет здесь не от стран Запада, а от Японии — самой развитой страны региона, успешно конкурирующей в экономической и технологической сфере со странами Запада. Согласно классификации вьетнамского исследователя Х.Л. Хая в Юго-Восточной Азии на основе уровня развития, скорости роста экономики и технологических инноваций, среднего дохода на душу населения можно выделить четыре «эшелона развития»:

1. К первому, безусловно, принадлежит Япония, первая в этом регионе начавшая экономический и технологический подъем.

2. Ко второму эшелону развития относятся страны НИС (новые индустриальные страны) первого поколения: Южная Корея, Гонконг, Тайвань и Сингапур. Эти страны осо-

бенно быстро развиваются в течение трех десятилетий и известны под именем «тигров» или «драконов» Азии.

3. К третьему эшелону развития относятся страны НИС второго поколения — группа стран Юго-Восточной Азии — Индонезия, Малайзия, Таиланд и Филиппины. Скорость их развития ниже, чем у других «драконов», но их развитие является быстрым и стабильным.

4. К четвертому эшелону развития принадлежат другие страны Азии, а точнее, Индокитай, включая Северную Корею, Вьетнам, Лаос, Кампучию. Исключение составляет Бруней, развивающийся за счет экспорта сырья. Беспрецедентный рост имеют Китай и Индия. Все эти страны сделали колоссальный скачок в своем развитии.

Но, говоря об особенностях Азии, имеют в виду не только их новых лидеров. Многие страны объединены принадлежностью к азиатскому региону — Австралия, Бангладеш, Индия, Индонезия, обе Кореи, Китай, Новая Зеландия, Россия, Филиппины, Шри-Ланка, Япония и др.

Что общего между всеми этими странами, между богатой Австралией и Новой Зеландией, рвущейся вперед Японией, развивающим социалистический рынок Китаем, бедствующими Бангладеш и Шри-Ланкой, последняя из которых двадцать лет воюет с сепаратистами, Филиппинами, трижды в истории попадавшими под иностранное — сначала католическое испанское, а в XX веке под американское, японское и снова американское влияние, и Россией, пытающейся совершить новый виток модернизации? Общим является то, что весь этот регион (исключая Россию с ее колебаниями и иногда неколебимой решимостью ее властей следовать за Западом) развивается сегодня, не ставя цели предварительной смены своей идентичности, т. е. без радикальной смены собственных социокультурных основ: Австралия и Новая Зеландия, будучи западными странами этого региона, не стали азиатизироваться, остальные страны отказались от необходимости изменения своих народов как предпосылки развития. Требование смены идентичности соответствовало прежде всем модернизационным процессам. До 50-х годов модернизация воспринималась как имитация Запада, это была одна из аксиом развития. Развитие Японии истолковывалось именно



в этом смысле: японцы — это немцы Азии. Имитации политических структур, новорожденные всюду — в Латинской Америке, Африке и других местах — «президенты» и «парламенты» не приводили к успешным преобразованиям. Нью-Мехико, Манила и Каир, активно шедшие по этому пути, оказались наводнены деклассированными, люмпенизированными элементами, жаждавшими только хлеба и зрелищ, воспринявшими худшие черты массовых обществ Запада.

Азиатские страны в большинстве своем так далеко уходились от этого опыта, что они не просто поняли, а вынуждены были понять, что на этом пути их не ожидает успех. В них не было прозападных элит, находящихся в разрыве со своим народом и способных поставить национальную цель достижения уровня Запада. Они были скромны и исходили из возможной, а не желаемой перспективы развития. Осуществляя его на собственной основе нередко уже после неудач либерализации без требования предварительной смены идентичности, они создали условия, которые, однако, медленно меняли людей через образование, технологию, новые навыки, новые социальные структуры. В большинстве этих стран вопрос о смене идентичности как предпосылке и результате реформ никого не волновал и не ставился в явной форме. Этот вопрос стоял четко лишь в Японии и был решен общеазиатским образом. Так, появился новый центр развития, притягательный и своеобразный, породив вызов Азии — новую возможность развития без разрушения собственной культуры.

Не являясь востоковедом и считая, что многие люди могут сказать о Японии, Таиланде, Азии в целом гораздо больше и лучше меня, я тем не менее уверена, что сегодня нельзя изучать модернизационные процессы и думать об особенностях российских трансформаций без учета опыта Азии. Поэтому я ориентируюсь на переведенные статьи японских специалистов и на ряд других источников по проблемам развития Азии. Статьи японских профессоров А. Китахары и Н. Тошитани, доклад профессора из университета в Сеуле Ин Сук Ча, дискуссии с учеными из Института развития при Госсовете Китая оказались важными

для понимания исторической преемственности позитивных преобразований и значения сопротивляющейся им среды, способности реформаторов использовать и это сопротивление в свою пользу<sup>29</sup>.

Статья проф. А. Китахары посвящена сравнительному анализу роли японской и тайландской общин в процессе реформирования обществ. Тема общины — не новая для России, и в ней долго шла борьба между аграрной партией, по существу колхозной и требующей сохранения этой формы коллективности, и крестьянской партией, стремящейся ликвидировать данную форму и заменить ее индивидуальными хозяйствами. Статья японского профессора недвусмысленно свидетельствует об излишнем упрощении этой проблемы в России. Обсуждение проблем российской идентичности осуществляется в координатах: Восток — Запад, Европа — Евразия. Это выглядит очень правдоподобно в макросхеме, но можно ли в тех же терминах рассуждать о Смоленске и Хабаровске, о крестьянах и рабочих? Кто-то верит, что Россия станет западной страной, но готов ли он при этом сказать, что таковым будет и провинциальный город, и маленькая деревня? Во-первых, мы вряд ли найдем такие исследования, где бы обсуждалась региональная перспектива социальной трансформации и формировался целостный образ модернизированного российского города и в особенности деревни. А во-вторых, малейшее приближение к этому уровню сразу же ставит перед теоретиками проблемы, ответ на которые расходуется с макросхемой — неомодернизмом российского развития — или по крайней мере требует ее уточнения.

Главным препятствием для реформ в Японии считалась община, обладавшая высокой солидарностью («тесная»). Именно через нее была осуществлена милитаристская политика японского государства. Поэтому после Второй мировой войны в условиях присутствия американских оккупационных сил основное намерение состояло в либерализации, в сломе архаичных коллективистских структур. Тем не менее выход был найден самими японцами, обнаружившими, что через общину не менее успешно можно провести не старые милитаристские, но новые демократические цели государства. Община могла ответить на такую

задачу лучше, чем еще не сформировавшийся индивид и еще не сложившееся гражданское общество.

Другая страна, рассмотренная в статье А. Китахары, — Таиланд. Экономическое развитие Восточной Европы в последнее десятилетие не было успешным, несмотря на то, что она начинала его с довольно высокого старта — завершенной индустриализации и существенно продвинутой модернизации. В это же десятилетие Таиланд — страна тропической отсталости, феодальных порядков, еще недавно с восхищением смотревшая на Сайгон, — сделал чрезвычайные успехи. Сегодня из Хошимина с восторгом смотрят на Бангкок. Именно за последнее десятилетие Таиланд вышел на уровень экономического развития, измеримый с европейскими странами.

Община сыграла при этом немалую роль и в Таиланде. В отличие от Японии, где община была во многом продуктом политики государства, в Таиланде община выглядела, скорее, как наследие бесклассового общества. Она не имеет там жесткой солидарности крестьян, является «свободной» в отличие от «тесной» японской. Община консолидировалась в одном пункте — в сопротивлении крестьян жесткости государственной бюрократии. Использовать государство для преобразований здесь было трудно, и реформаторы пошли по линии местных инициатив и инноваций, проводимых в деревнях старостами общин и другими людьми, обладавшими религиозным или моральным авторитетом и сочетавшими его со способностью к инновации.

Единая в нашем сознании с точки зрения развития Юго-Восточная Азия оказалась разной, многоликой, многогранной. В Таиланде и Японии обнаруживаются регионы разной степени развитости, в которых процесс трансформации идет неодинаково.

Таким образом, после длительных и незавершенных попыток осуществить либеральную модель преобразований в своей стране Япония, а затем и Таиланд сделали подлинный скачок, обратившись к применению западных технологий и собственной инновационной деятельности при сохранении тех своих социокультурных основ, которые всегда рассматривались как препятствие на пути перехода этих стран к современному состоянию.

Япония сделала это, пройдя прежде ряд стадий модернизации — революцию Мэйдзи, реформы 20–30-х годов XX века. Япония поразила европейских путешественников, открывающих для себя мир других народов, еще в XVI веке. Другие народы Азии удивляли европейцев непохожестью. И только Япония XVI века, пораженная единством многообразия, оказалась сходной с феодальной Европой. Она состояла в это время из множества княжеств, объединенных общей властью императора, т. е. представляла собой феодальную монархию. Здесь были города, а Токио изумил мореплавателей миллионным населением — вдесятеро большим, чем Париж или Лондон того времени, — делившимся на многочисленные классы купцов, ремесленников, торговцев. Сложная политическая система, урбанизация, исключительное трудолюбие народа, любознательность сильно отличали японцев от других азиатских народов. Трудовая этика японцев особенно поразила европейцев, тоже склонных к упорному труду, но еще не давших обоснование этого в протестантской этике. Это свойство народа сочеталось с ответственностью правящего слоя. Японцы легко поддавались христианизации. Япония была открыта проникновению Запада, и только позже страна отгородилась от мира на двести лет из-за страха перед колонизацией.

Н. Тошитани раскрывает долгую историю развития современного японского права, попытку найти японскую модель естественного права, перенести «западные принципы» на японскую почву. Кульминацией этого процесса стала конституция, подготовленная в штабе союзных сил после поражения Японии во Второй мировой войне. Вопреки Акту о безоговорочной капитуляции американцы согласились на некоторое условие — сохранить императора. Он и стал гарантом и легитимизирующим конституцию фактором. Конституция аккумулировала предшествующий опыт японского конституционного строительства и была представлена народу от имени японского правительства и императора. И народ принял эту конституцию. Несмотря на эти предпосылки применения либеральной модели, Япония пошла своим путем.

Таиланд тоже был уникальной страной, никогда никем не покоренной и не колонизованной. Тем не менее, именно

ему грозила колониальная модель модернизации в силу его отсталости, отсутствия предшествующих попыток модернизации, политики Запада, международного разделения труда. Причины тайского успеха те же, что и японского: использование западных технологий и своей культурной идентичности. Содержание же культурных оснований везде разное.

Что же происходило в этих странах, какой процесс, если с модернизацией связано следование модели Запада? Ответ на этот вопрос можно попытаться дать с помощью таблицы 1, в которой выделены и описаны черты трех типов общества: предсовременного (традиционного), современ-

Таблица 1

**Сравнительная таблица черт традиционного, современного и постсовременного обществ**

Традиционное общество	Современное общество	Модель постсовременного общества
Господство традиции над инновацией	Господство инновации над традицией	Инновация с учетом традиции
Зависимость в организации социальной жизни от религиозных и мифологических представлений	Светская организация социальной жизни	Светская организация социальной жизни, большая роль религиозных представлений в культуре
Циклический характер развития	Поступательный характер развития (прогресс)	Плюрализм возможностей и направлений развития. Возможность не развиваться
Ориентация на прошлое	Ориентация на настоящее	Интегральный образ времени: прошлое — настоящее — будущее
Ориентация на метафизические, а не инструментальные ценности. Ценностная рациональность	Ориентация на инструментальные, а не на метафизические ценности. Целерациональность	Ориентация на инструментальные и метафизические ценности. Ценностно-целевая рациональность
Авторитарный характер власти	Демократия	Демократия, но уважение к авторитету

Таблица 1 (окончание)

Традиционное общество	Современное общество	Модель постсовременного общества
Вещное богатство	Капитал	Соединение вещного богатства и капитала
Отсутствие отложенного спроса в материальной сфере. Материальное производство ради настоящего потребления. Отсутствие консьюмеризма	Отложенный спрос: материальное производство ради будущего. Консьюмеризм	Эффективное производство, но и ограничение пределов роста
Особый психический склад — недейственная личность (тип Б)	Деятельная личность (тип А)	Сочетание личности типа А и Б
Ориентация на мировоззренческое знание, а не на точные науки и технологии	Ориентация на точные науки и технологии, а не на мировоззренческое знание	Использование точных наук и технологий, но и ориентация на мировоззренческое знание
Предындустриальное	Индустриальное	Постиндустриальное (информационное)
Отсутствие массового образования	Массовое образование	Массовое образование
Этничность	Национальное государство	Этнически-национальные процессы
Естественная эволюция	Ускоренное развитие	Сочетание естественной эволюции с ускоренным развитием
Деревенские формы жизни	Городские формы жизни	Сочетание городских и деревенских форм жизни
Аморфная социальная структура	Социальные институты	Сочетание гибких и институциональных форм организации общества
Локальность развития	Универсальность развития	Проблема соединения локального и универсального. Противоречие локального и глобального

ного (западного) и постсовременного. Постсовременное — это более широкое, включающее множество других факторов, кроме технологии, название общества, которое в плане технологии именуют информационным, постиндустриальным обществом. Скорее, это название является гипотезой о будущей стадии как западного, так и незападных обществ. Переход от традиционного общества к современному называется модернизацией. Она связана с драматическим переворачиванием всех ценностей и оснований. Переход от традиционного общества или от современного общества к постсовременному является преобразующим, но не осуществляющим радикального отказа от культуры и идентичности. Он называется постмодернизацией. Постмодернизация — это развитие на базе собственных культурных оснований.

Тенденция к постмодернизации присуща как странам Азии, так и Западу. «Теснота» японской общины, т. е. жесткая солидарность ее членов, послужила постмодернизации, но итогом ее является большая открытость общины, превращение ее в более «свободную». Напротив, «свободная» община Таиланда затруднила постмодернизацию, в ходе последней она становилась все более «тесной». Устанавливался некий баланс свободы и связности.

Некоторые исследователи отмечают сходные процессы на Западе в масштабе общества. Так, американский социолог Р. Мерельман полагает, что современное американское общество в отличие от своей классической стадии ослабляет жесткость своей связи и переходит к модели культуры, которая является слабо связанной<sup>30</sup>. Тем самым он фиксирует постмодернизационный сдвиг в своем обществе.

Успехи названных азиатских стран позволяют сделать некоторые выводы:

1. Проблема социальных трансформаций для своего обсуждения нуждается не только в макросхемах, но и в микроанализе того, как это происходит на уровне каждой страны и даже ее по-разному развитых регионов.

2. Страны могут достигнуть успеха в развитии (например, конкурентоспособности с западными странами) и при отказе от разрушения собственных особенностей, прежде

казавшихся исключительно препятствием развитию, вхождению в современность.

3. Развитие без предварительной смены идентичности позволяет людям сохранить достоинство. Оно состоит и в готовности к упорному труду, к жертвам, и в готовности к трудовой аскезе (а не только к гедонистическим ожиданиям). *Люди, сохранившие свою идентичность и свое достоинство, уверены в себе настолько, чтобы успешно и целенаправленно действовать.* Они обладают самоуважением, которое является предпосылкой уважения к ним других.

4. Такая способность к развитию не имеет предзаданной модели, она использует уникальные особенности реформируемых стран. Например, критикуемый азиатский фатализм, терпеливость оказались полезными свойствами на сборочных линиях технотронного века.

5. Развитие осуществляется в каждой стране или регионе страны путем управления им, нахождения конкретно и успешно действующих форм. Вместо старых терминов — модель, проектирование (равно как их антитеза — полагание на естественное становление западных форм жизни) — здесь уместны *методы сценарного прогноза и менеджмента социальных трансформаций, поддерживающего устойчивое развитие.*

6. Осуществляемые трансформации закрепили культурные особенности региона и внесли *быстрые изменения в экономику и технологии, но более медленные в социальные процессы.* По мнению ряда японских ученых, задачи построения гражданского общества, обычно осуществляемые в ходе модернизации, здесь не решены полностью, но не отброшены: их еще предстоит решать.

7. Осуществляемые трансформации *имеют предел, обусловленный противоречием между традиционной культурой и быстрым развитием в технологиях, в конечном итоге, несмотря на новейшие технологии, они социально вмещают производство азиатских стран в рамки позднего индустриализма.* Поэтому вопрос о модернизации не отпадает. Надежда на постмодернизационное развитие, описанная ниже, оказалась преувеличенной. С этим столкнулась и сталинская модернизация, пытавшаяся вернуть и учесть тради-

ционную идентичность, и развитие Юго-Восточной Азии. Однако теоретически этот опыт выделяется в особую модель.

Сказанное побуждает внимательнее отнестись к тому, как превратить слабости России и других посткоммунистических стран в силу, ибо именно эта способность была проявлена азиатскими странами, о чем в отношении своей страны публично заявил премьер-министр Малайзии Махатхир.

#### **Постмодернизация — развитие на основе собственной идентичности**

Напомню, что успех Японии и Юго-Восточной Азии в целом явился опытом, который не вписывается в модернизационные теории и разрушает прежние представления социальной науки об обществе. Первым указал на это П. Бергер. Являясь специалистом по модернизации, он был крайне удивлен перемещением центра развития в регион, от которого никто не ожидал ничего особенного (большие и, как оказалось, напрасные надежды возлагались на Филиппины, находящиеся под сильным американским влиянием). Сегодняшнего подъема Китая и Индии не ожидали вообще (развитие этих стран осуществляется другим путем, о чем пойдет речь в пятом разделе).

Опыт Юго-Восточной Азии существенно изменил взгляд на мировые процессы. Это тот случай, когда локальные воздействия на глобальные трансформации были впервые явно обозначены. Когда-то считалось, что Азия в принципе мало способна модернизироваться. М. Вебер, в частности, видел в ней трудно трансформируемое традиционное общество. Но то, что произошло в Юго-Восточной Азии, поставило под сомнение этот тезис: «Перспектива, имеющая центром Запад, более не адекватна... Согласно этой логике, речь идет не о понимании Восточной Азии, но, скорее, о понимании того, что случилось повсюду (включая Запад) в свете этого азиатского опыта»<sup>31</sup>.

Появилась новая трактовка: Юго-Восточная Азия — это «второй случай капиталистической современности» после Запада, открывающий новый путь развития. Такую трактовку предложил, в частности, Бергер в предисловии к книге «В поисках восточноазиатской модели развития», вышедшей в 1988 году. Основой этого второго

случая современности, в противоположность Западу, является не индивидуализм, а коллективизм. Стабильность семейной жизни оказалась здесь соизмерима с трудовой этикой Запада. Семейные ценности создавали ориентированную на достижения трудовую этику Азии. Специфика азиатской современности состоит в значении коллективистской солидарности, высокого престижа образования, меритократических норм и институтов, производящих элиты. Эти черты составили особенности этого второго случая капиталистической современности и восточноазиатской модели развития, опирающейся на «человеческий капитал»<sup>32</sup>.

Сегодня, однако, кажется, что сравнение Японии и других стран Юго-Восточной Азии с Западом имеет определенные натяжки. Технологическое сходство и наличие ряда демократических институтов соседствует с исключительной культурной специфичностью стран данного региона. Модернизация, которая могла бы привести к «новому случаю современности», обычно основана на смене культурной идентичности на западную. Здесь такой смены не произошло, и достигнута, скорее, не современность, а конкурентоспособность с Западом обществ, которые сочетают технологическое развитие с сохранением традиций и достаточной закрытостью, локальной спецификой. Таблица 1 показывает, что в указанном в ней перечне черт пост-современного общества смешались особенности как традиционного, так и современного обществ.

Конечно, это труднодостижимая комбинация «лучшего из двух миров». Коллективизм и солидарность плохо согласуются с принципом современности — становлением автономного индивида. В послевоенной Японии была предпринята либеральная попытка, направленная на формирование индивидуализма, но она не реализовалась. Может быть, это «неиндивидуалистическая версия капиталистической современности»? — спрашивает Бергер. Уместно ли было бы сказать, что это «религиозная версия капиталистической современности»? — спрашивает он и отвечает: «Нет, это новый путь». Однако он еще не думает, что это уже не модернизация. Мысль Бергера останавливается на том, что происходящее в Восточной Азии яв-

ляется новой моделью модернизации. Употребляя термин «модель», американский профессор создает некоторую надежду для других применить ее, повторить восточноазиатский опыт. Возможно ли это? Ответ Бергера: «Я полагаю, что никто не стал бы отрицать, что нечто могло бы быть освоено из опыта общества, отличного от нашего собственного, но вопрос, скорее, состоит в уяснении того, может ли Восточная Азия обеспечить “модель” для других в смысле согласованной и отчетливой стратегии социального развития»<sup>33</sup>.

Замечу, что слово «модель» здесь уже употреблено в кавычках, т. е. подвергнуто сомнению. Проблема тесно увязана с ролью культурных факторов в социальном и экономическом развитии, с неустранимостью этих факторов.

Бергер предлагает очень продуктивную интерпретацию. Он допускает существование двух гипотез — *культурцентристской и институционалистской*. Следуя первой, процессы на Тайване, например, можно было бы объяснить тем, что Тайвань населен китайцами, чье отношение к миру определено китайской культурой и китайскими социальными институтами. Это будет объяснение посредством образа китайской культуры и духа современного китайского капитализма. Институциональная гипотеза, согласно Бергеру, альтернативна. Она объясняет эти успехи результатами экономической политики и практики, не имеющей отношения к тому, что жители Тайваня — китайцы.

При культурцентристском подходе опыт Тайваня представляется уникальным, нетранслируемым. При институциональном могут быть предприняты усилия его распространения в арабском мире или в Латинской Америке. Поэтому институциональный подход кажется Бергеру более перспективным. Его границы должны быть учтены путем культурцентристских объяснений.

Однако границы, полагаемые культурой, нередко оказываются более существенными, чем институциональные возможности.

Культурцентристская интерпретация не позволяет говорить о переносе тайваньского образца и даже ставит под вопрос само представление о модели или образце: «Имеет смысл предположить, что, скажем, арабы и латиноамери-

канцы могли бы адаптировать фискальную или торговую политику Тайваня; но бессмысленно предполагать, что они могут адаптировать тайваньскую этику»<sup>34</sup>. Какой же выбор из двух гипотез предпочитает Бергер? В самом себе он чувствует раздвоенность: идущее от его социологической профессии и влияния М. Вебера тяготение к культурцентристской интерпретации и связанное с его моральными и политическими «предубеждениями» предпочтение институционального подхода. В противоположность тому, что думают многие другие, Бергер утверждает, что *наука никогда не дает нам одной определенной возможности*. На это стоит обратить внимание. Уже не раз в этой книге я обращаю внимание на *усиление вариантности и плюрализма в выборе путей улучшения обществ, на то, что научная легитимация улучшений теряет статус единственности и обязательности, что ценностные подходы и вненаучные представления, связанные с традициями и обычаями, и даже желание людей устроить все по своему произволу, сломав традиции, обычаи и навязываемые сверху научно или политически обоснованные модели, сегодня могут быть реализованы. Это одна из причин роста нестабильности и риска, связанная со стремлением либертаризма победить демократию и расширить возможности человека до пределов всяческих границ*.

Следуя этому методологическому указанию, можно построить две системы объяснения опыта развития вырвавшихся вперед стран Азии.

1. В терминах модернизационной теории новые процессы могут быть описаны как новая модель модернизации. В пользу этого говорит стремление стран региона к освоению западного технологического уровня и опережению его, научные разработки, образование, социальные преобразования, вписывающие эти страны в концепт «современности». Против этого свидетельствует сохранение собственной идентичности, использование традиций, противоречащих вхождению в современность.

2. Рассмотренный процесс выходит за пределы модернизационной теории. Особое свойство — сохранение идентичности, использование мешавших развитию традиций

(коллективности, религиозности) в интересах развития — делает более убедительной эту точку зрения.

Следует отметить, что здесь проявляется противоречие *институционального и культурного, институционального и ценностного*, и напряженность отношений между этими полюсами сохраняется всегда. Иной формой его выражения является противоречие между политикой и культурой<sup>35</sup>.

В истории модернизации самого Запада, его превращения в уникальный регион с исключительно успешным развитием решающую роль сыграли культурные сдвиги — Ренессанс, Реформация и Просвещение. Институты сами являлись продуктом новых ценностей. Но, будучи построенными, они стали способствовать воспроизводству ценностей и ограничению возможностей институционализации новых мировоззренческих подходов. Сегодня люди на Западе заметно не удовлетворены господством институтов. Появился новый интерес к базовым ценностям. То есть процесс соотношения ценностей и институтов на Западе можно было представить следующим образом: влияние культуры, ценностей — институционализация — воспроизводство ценностей — интерес к утраченным в ходе модернизации базовым ценностям — возможно, создание новых институтов.

Произошедшее в Юго-Восточной Азии соответствует такой перемене отношений между ценностями и институтами, когда *старые ценности явились источником институтов современности (постсовременности)*. Тип развития, при котором это происходит, называется постмодернизацией. *Постмодернизацию можно рассматривать как новый виток модернизации на основе культуры*. Основанием для этого является то, что постсовременное не отрицает современности радикально, и постмодернизация, которую страны традиционного типа проходят вместо модернизации или продолжая незавершенную модернизацию, решает и ряд задач последней или оставляет их на потом.

*Постмодернизация дает возможность этим странам миновать некоторые этапы западного развития, особенно болезненные процессы смены идентичности на запад-*

*ную*. Она совпадает вместе с тем с тенденцией перехода Запада к постсовременной (постиндустриальной, информационной) стадии.

Различия в интерпретации процессов в Юго-Восточной Азии связаны с пониманием того, стали ли сделавшие скачок общества этого региона *современными*, или они достигают *неизвестного прежде состояния*.

Современным мы называем индустриальное, западное, капиталистическое общество. Это была конвенция, т. к. в современности живут и традиционные, и примитивные общества. Для опыта Юго-Восточной Азии характерно *сближение антагонистических черт традиционного и современного общества*, их взаимодополнительность, включающая в себя ориентацию на новое, с учетом традиции; использование традиции как предпосылки модернизации; светскую организацию социальной жизни, но значение религии и мифологии в духовной жизни; соединение цели и ценностной рациональности; интегральный образ времени, включающий прошлое, настоящее и будущее; значение выделенной персональности и вместе с тем одобрение и использование имеющихся форм коллективности; сочетание мировоззренческих и инструментальных ценностей; демократический характер власти, но признание авторитетов в политике; эффективную производительность, но и ограничение пределов роста; совмещение психологических характеристик человека традиционного и современного общества; эффективное использование науки при осуществлении традиционных, ценностных легитимаций социального выбора, сочетание естественной эволюции с ускорением; соединение городских и деревенских форм жизни; наличие гибких и институциональных форм организации общества; сочетание предзаданного и приобретаемого статусов; сочетание локального и глобального.

Такой список «всего хорошего» мог бы быть сконструирован как мысленная попытка смягчить конфликты модернизации, но она показалась бы утопической, если бы не было реально успешного поиска новых институтов и структур на основе традиции.

Важно отметить, что тенденция такого же рода есть и на Западе<sup>36</sup>. Постиндустриальное, постсовременное общество

требует новых социальных технологий, объединяющих принципы организации с коренными чертами народов как на Западе<sup>37</sup>, так и на Востоке. В этой интерпретации обнаруживается различие культурного и институционального, ценностного и институционального, а также и тенденции видеть мир гомогенным или гетерогенным. При гомогенном подходе центральным является понятие мировой системы, некоей целостности, которая может стать предметом социальных наук и теории модернизации. При гетерогенном подходе интересуют культурные различия и более приемлемы постмодернистские теории<sup>38</sup>.

Согласно классику в области теории модернизации Э. Гидденсу, мы живем в период высшей, или поздней, современности. Он, однако, полагает, что можно говорить о постсовременности не только как о культуре, но как о новом институциональном порядке, который может быть реализован в будущем. Иными словами, речь идет о том, что будет существовать после капитализма. Социализм не представляется альтернативой из-за его экономической неэффективности и авторитарного управления индустриализацией. Согласно Гидденсу, посткапиталистические (постсовременные) общества будут скоординированы на глобальном уровне. Постсовременное общество будет отличаться многоукладным демократическим участием, демилитаризацией, гуманизацией технологий и системой, преодолевающей нужду. Последняя может быть построена на координации глобального порядка, преодолении войны, системе планетарной защиты и социализированной экономической организации<sup>39</sup>. Легко видеть, что постсовременность у Гидденса — это теоретический конструкт, сформированный в ответ на обнаруженные недостатки капитализма (современности). О. Тоффлер одним из первых прогнозировал переход общества из индустриальной фазы (как в ее капиталистической, так и в социалистической форме) к информационному обществу.

Отвечая на вопрос своего русского собеседника о настоящем и будущем Америки, Тоффлер отмечает большие сдвиги. Исчез порожденный индустриальным периодом развития стандарт «американского образа жизни», выработанный в «плавильном тигле» взаимодействия людей разных

рас и национальностей (добавим, в порождаемой индустриализмом массе). Теперь, в отличие от достаточно однородной массы, появляются всевозможные группы со своими интересами — национальные, принадлежащие к разным «кругам» общества, ведущие разный образ жизни. Тоффлер писал: «...тигель по-прежнему работает, но упомянутые групповые особенности не переплавляются в абсолютный стандарт. Все, так сказать, находится в тигле, но при этом сохраняет свою особость»<sup>40</sup>. Ситуация быстро менялась к тому, что тигель перестал работать. Но даже Тоффлер дает прогноз с учетом этой пока неизвестной ему перемены.

Что ожидает Америку в этой ситуации? Ответ дан в заголовке его статьи: раскол (на западную и восточную части. — В.Ф.) либо единство с азиатским оттенком. Восток Америки будет ориентирован на Европу, Запад Америки — на Японию и Тихоокеанский бассейн. Единство же страны может быть сохранено, только если Америка в изрядной мере «азиатизируется». Речь идет о возрастании роли азиатской части населения, о геополитической ориентации на Азию и, наконец, о значимости «незападных ценностей» в новой Америке. Ведь информация, которая будет играть решающую роль в будущем, не понимается Тоффлером сугубо технологически и включает в себя не только технологические и научные сведения, но и искусство, моральные ценности. Новый образ будущего еще не ясен. Он определяется, как и прежде, через ведущие конфликты: «...никакие изменения в обществе не происходят равномерно, они всегда происходят волнообразно. Например, индустриализация подрывает сельское хозяйство — это конфликт первой волны. Развитие промышленности приводит к увеличению загрязнения окружающей среды — это конфликт второй волны. А когда буржуазное мировоззрение вступает в конфликт с феодальными интересами — это уже конфликт третьей волны»<sup>41</sup>.

Следовательно, переход общества на стадию «третьей волны», т. е. в информационную, постиндустриальную, а в моих терминах — постсовременную фазу, есть одновременно его «азиатизация», но такая, где азиатский компонент не принимается в чистом виде, ибо главный кон-



фликт — это борьба буржуазных ценностей с феодальными. В ряде концепций дано эквивалентное описание происходящих на Западе сдвигов к постсовременному обществу (постмодернисты), постиндустриальному обществу (А. Тоффлер, С. Липсет), к информационному (Р. Несбит), к обществу риска (А. Гидденс). В системе рассуждений термин «постсовременность» находится в одном ряду с понятиями «традиционное» и «современное» общество в рамках модернизационной теории, говоря о которой я пользуюсь ими, чтобы не переходить в другие понятийные ряды, не предназначенные специально для анализа модернизации.

Необходимо различать два смысла перехода к постсовременности: 1) как «*мегатренд*» — глобальную, универсальную тенденцию, затрагивающую как Запад, так и западные страны, пока немногие; 2) как характеристику более мягкого (без разрушения основ) *перехода к модифицированной современности (постсовременности)*, соединяющей черты традиционных и современных обществ. С другой точки зрения, переход к постсовременности — это прежде всего отрицание современности.

В значительной степени этот процесс был открыт постмодернизмом. Постмодернизм вернулся к антимодернистской, предмодернистской критике современного общества, сопутствующей западной модернизации. Он соответствовал складывающейся на Западе ситуации — желанию описать растущую неудовлетворенность обществом и требованием новой реальности. С помощью критики, осуществляемой с антимодернистских позиций, постмодернизм показал «смерть высокого модернизма», его понимание «как вещи прошлого», чьи «утопические амбиции были не реализованы», чьи «нормальные инновации были истощены»<sup>42</sup>. Концепция постсовременной культуры, постсовременного общества, постсовременного развития претендовала на то, чтобы подвергнуть критике современность и вернуться к ценностям традиции. В ней отвергались революции и инновации современного общества, отмечались кризис легитимации процесса развития, исчезновение старых источников легитимации. Вместе с тем постмодернизм ощущал себя как новый модернизм. Он «резонировал» модернизм, обновляя его. Концепция постмодерниз-

ма вызвана не только разочарованием в Западе тех, кто его не догнал, но и разочарованием Запада в себе самом. По мнению Ю. Хабермаса, она связана с самим представлением о времени, которое никогда не останавливается в своей «современности», которое всегда наполняется определенным (позитивным или негативным) содержанием, связывает прошлое и будущее, традицию и инновацию<sup>43</sup>. Поэтому он считает современность незавершенным проектом. Многим кажется, что постмодернистская эпоха — абсурд, что продолжение современности гарантировано фундаментальными структурами, обеспечивающими непрерывность развития. От того, назовем ли мы новую эпоху (в ее новизне мало кто сомневается) продолжающейся поздней современностью, постсовременностью или новой современностью, теоретически многое меняется. В этой книге рассмотрены все варианты объяснения. Между ними есть отличия, конфронтации, конкуренция, но и сходство, совместимость, эвристические возможности увидеть разные стороны процесса изменений. В какой-то мере они являются тем, что в физике принято называть эквивалентными описаниями. И предпочтения в их выборе не вытекают исключительно из научных предпочтений.

В развитии Юго-Восточной Азии и Запада наблюдаются различия и встречное движение, не просто отрицание западной модели модернизации в Японии, но и осознание ее пределов на Западе. «В XX веке глобальная интеграция продемонстрировала Японии предельные возможности для вестернизации, за которые ей нет необходимости выходить, Япония не повторила западный модернизм. Но в то же время и Запад стал остро осознавать дефекты модернизации. И в этом самодиагнозе Запада Япония смогла наконец найти своего духовного двойника», — пишет автор обзора «Постмодернизм и культурные ценности японского народа», цитируя совместную работу японского и западного авторов<sup>44</sup>.

Интересно, что концепция постсовременного общества вызревала у тех, кто изучал незападный мир: низшие слои общества на самом Западе, советскую систему и социализм, развивающиеся страны, Восток в его классическом противостоянии Западу, Юг в его современном противостоянии Се-

веру. Экономическая отсталость, политическая незрелость, отсутствие гражданского общества сопровождались в этих незападных регионах наличием таких форм жизни, которые были утрачены Западом и к которым он начинал стремиться: меньшая степень отчуждения; ценностная рациональность, хотя и при нехватке целерациональности, в противоположность целерациональности Запада; отсутствие засилья худших образцов массовой культуры; солидарность и пр. Незападные страны характеризуются более теплыми или менее формальными отношениями людей в сравнении с принятыми отношениями на Западе, хотя порой и резко переходящими в свою противоположность. При этом Западная Европа как регион тысячелетней культуры содержит в себе национальные особенности, традиции и высоту культуры. В таких странах, как Греция, Италия, влияние массовой культуры является незначительным. Невелико оно и во Франции. Поэтому Западная Европа имеет собственный потенциал воспроизводства некоторых желаемых черт традиционного общества, одновременно с достижениями западной цивилизации в уровне развития, обеспечении прав человека и свобод.

Весьма нелегко ответить на вопрос, вызревает ли новая парадигма в умах теоретиков и становится основанием легитимации новых социальных процессов, как это уже было в XVII–XVIII веках, или она объективно складывается в истории и лишь фиксируется ими. Полагаю, что эти процессы сосуществуют. *Научно-рациональная и этическая легитимации не являются исчерпывающими или доминирующими, но они имеют место. Источником же рациональных философских и научных описаний социальной реальности выступает сама реальность, порождающая новые концепции развития в качестве ответа на угрозы, которые испытывает человечество и которые даже устанавливают предел его возможностям и границы его существования.* Повторю, например, что существует общая экологическая опасность, которая касается отношений человека с природой, изменений его собственной природы и изменений его «второй природы» — культуры, общее повышение риска. Вводящие понятие «общество риска» Бек и Гидденс считают риск сегодня имманентным

самому существованию<sup>45</sup>. А. Тоффлер и Х. Тоффлер отмечают, что общество не избавляется от риска индустриального периода и добавляет к нему новые риски, в том числе связанные с нелинейным, неравновесным поведением социальных систем<sup>46</sup>. Разрушение природы как условий своего существования, собственной биологической природы и своей социально-культурной природы — одичание и варварство, исчезновение морали, превращение в человекоподобных — составляет, очевидно, ту границу, которая делает невозможным дальнейший отказ от традиций и ценностей. Борьба между локковским человеком (человеком «современным») и «средневековым» человеком, т. е. человеком традиционного общества, еще вчера составлявшая пафос модернизации, уже не кажется ныне столь очевидно необходимой как теоретически, так и на уровне феноменологических описаний. Теоретически — т. к. искомым становится синтез этих моделей; эмпирически — т. к. есть пример Японии и других государств Юго-Восточной Азии, где «продемонстрирована примечательная способность приспособления средневековой идеологии к требованиям современности»<sup>47</sup>.

Япония осуществила успешное развитие, сравнявшись с европейскими странами и Америкой не потому, что она следовала какой-то рационально-научной модели, а потому, что сумела использовать в своем развитии традиционные ценности семьи и труда. В дискуссии по проблемам модернизации японский ученый Т. Юмесао говорит: «Японская модернизация развивалась на базе ее собственных очевидных традиций в ее собственном историческом окружении. Япония не заимствовала европейскую модель модернизации и не явилась моделью для других стран»<sup>48</sup>.

*Само понятие модели недействительно для такого типа развития.* Мы видели, как бился П. Бергер, пытаясь понять эту новую реальность, и в результате показал, что институциональная модель осложняется культурцентристской интерпретацией. Ему оставалось сделать шаг, чтобы сказать об отсутствии модели, проекта, и он его почти сделал.

Поэтому хотя «модерн», а в более точном переводе «современность» можно назвать незавершенным проектом

(как это сделал Хабермас) в том смысле, что новое не отрицает современности полностью, стремится к ней, но исправляет ее радикализм, столько же оснований подчеркнуть принципиальность различий. Понятия «постсовременность», «постсовременное общество», постмодернизация используются мною как переход одновременно из традиционного и современного состояния в постсовременное.

Применяя эти понятия, я не пытаюсь ни доказать, ни опровергнуть обе точки зрения: постсовременность означает *и разрыв с прошлым, и его продолжение*. Пока еще нет ни одного вошедшего в постсовременность общества. Япония — наиболее близкий пример, но многие в Японии *хотели бы решить некоторые нерешенные задачи модернизации уже, так сказать, после постмодернизации. Если они этого не сделают, Япония будет удалиться от современности, если сделают — приблизиться к ней. Ситуация амбивалентна*, поэтому дискуссия о разрыве с современностью или продолжении ее преждевременна. И смысл понятия «постсовременность» не в том, чтобы стоять на разрыве, а в том, чтобы как-то обозначить характер изменений.

Термин же «постмодернизация» необходим для подчеркивания нового типа перехода к будущему. Его можно назвать и новой моделью модернизации, и отказом от модернизации. Сегодня не ясно, каковы его потенции. Скорее всего постмодернизация может быть и тем, и другим.

Термин «постмодернизация» употребляется пока крайне редко. Пожалуй, автор этой книги был одним из первых, кто ввел его, имея в виду как способ и направленность развития всего мира, так и прежде всего объяснение сущности процессов в Юго-Восточной Азии<sup>49</sup>. Ряд западных исследователей разрабатывают концепцию постмодернизации. Среди них американский исследователь Р. Инглехарт<sup>50</sup>. Его позицию поддержал на московском международном симпозиуме «Вызов теории», проходившем под девизом «Восток встречает Запад и наоборот», профессор Ф. Шмиттер из Стенфордского университета, доклад которого был посвящен значению корпоративных форм в формировании нового типа демократии<sup>51</sup>. Сутью модерниза-

ции Инглехарт считает сдвиг от авторитета религии к авторитету государства<sup>52</sup>. Постмодернизационный сдвиг — это движение от авторитета государства к авторитету традиции, от нехватки ценностей к постсовременной поддержке ценностей, а также уменьшение эффективности и приемлемости бюрократических структур, отрицание Запада как модели и коллапс социалистической альтернативы, уменьшение престижа науки, технологии и рациональности<sup>53</sup>. Последнее вряд ли является общей характеристикой, речь, скорее, идет о том, что наука перестает быть религией XXI века, а становится важным, но достаточно обычным человеческим деянием.

Мы видим, что вычлененная из постмодернизма доктрина развития лишена «скольжения на волнах души» в век информации, либо гиперэстетики, абсолютной маргинализации и нерациональности<sup>54</sup>. Это концепция, меняющая представление о соотношении ценностей и институтов в пользу доминирования ценностей и их способности к производству институтов. Данное утверждение является более верным, чем чистая декларация о переходе к постматериальным ценностям. Многие исследователи показывают, что Япония, в которой наилучшим образом реализовалось представление о постмодернистском развитии, по-своему всегда была постмодернистской страной — с высоким чувством эстетизма. Япония отличалась многообразием, условными, игровыми формами поведения людей, нежеланием японцев становиться «взрослыми» капиталистами, наподобие капиталистов США и Англии. Им присуща ориентация на доброжелательные, личные, а не абстрактные отношения<sup>55</sup>.

Необходимо отметить, что Япония не смогла вестернизироваться в послевоенный период, что ее постмодернизация — это результат крепости традиции. В посткоммунистический период идея постмодернизации обсуждалась в восточно-европейских странах. Однако здесь не учитывалось то, что Япония и сейчас не прекратила усилий по строительству гражданского общества, т. е. не отбросила задач модернизации, хотя никогда не ставила задачи догнать Запад или быть похожей на него. Не учитывалось также и то, что постмодернизация в развитии в ка-

кой-то мере маргинального по отношению к Западу посткоммунистического региона не предполагает поддержания внутренней маргинальности, анархии и прочего, как это нередко представляется в России. Существовала также опасность превратить постмодернизацию в проект, т. е. применить этот подход, ориентированный на использование уникальных возможностей в развитии, в некую навязанную схему, вплоть до схемы дальнейшей маргинализации.

Во множестве описаний «японского чуда» подчеркивалась значимость групповой идентификации японцев, отсутствия индивидуализма (основы модернизации Запада), а также признания им серьезной значимости своей роли в группе. Повторю, это имело свои границы.

Постмодернистская концепция развития вновь лишает понятия «постсовременность» и «новая современность» теоретического содержания. Постсовременными являются все те наличествующие в настоящее время общества, которые обеспечивают себе стабильность, жизнеспособность и развитие на основе абсолютно любых подходов (anything goes). Если, например, люди в стране безынициативны или даже глупы, не имеют трудовых навыков, возможна ли здесь модернизация? Модернизационный ответ на этот вопрос давали многочисленные примеры переделки людей, жестокость модернизационных процессов, приводившая в конечном итоге к позитивным сдвигам в производстве и качестве жизни. С точки зрения постмодернизации — совершенно невозможно и ненужно менять этих людей, напротив, необходимо использовать такие следующие из их пассивности свойства, как готовность работать за низкую плату, терпение, неспособность бунтовать и т. д. Женщины Юго-Восточной Азии терпеливо плели корзинки, теперь так же терпеливо они паяют диоды и триоды высококачественной бытовой электроники.

Однажды во время дискуссии о развитии со студентами я заметила, что только один студент из Гамбии спокойно улыбается. «А что вы думаете о развитии, о модернизации?» — спросила я его. «А мы решили не развиваться», — продолжая улыбаться, ответил он. Постмодернизация допускает такой выбор, если при этом люди

счастливы. Для мира даже важно сохранить какие-то уголки, не преобразованные демиургическими усилиями человека.

В начале века существовало полное и абсолютное представление о том, что западный авангард вырвался вперед и его никто не догонит. Таковы были, например, пророчества Шумпетера — этого Несбита первой половины XX века. Вопреки этим предсказаниям вырвалась вперед Юго-Восточная Азия. Сегодня прогнозы недвусмысленно свидетельствуют о том, что Китай обгонит Запад и что бурными темпами развивается Индия.

Не имитация, не призыв смотреть на США или Западную Европу стимулировал развитие этих стран, а создание национальной идеологии, удовлетворяющей притязания противоборствующих социальных сил: почвенников и модернизаторов. В каждой стране есть такие противоборствующие силы. Их объединил взгляд на модернизацию не как радикальную перемену знаков развития и всех ценностей, а как на технику, технические приемы, которые, с одной стороны, позволяют развиваться стране, а с другой стороны, позволяют ей сохранить свойства нации, ее особенности. Без такой идеологии национального согласия невозможно ни развитие, ни модернизация, ни ее современная форма — постмодернизация. По мнению Г. Лоджа, отсутствие такой идеологии совсем недавно было центральной проблемой Индии. По моему мнению, отсутствие такой общенациональной идеологии, общей цели — также центральная проблема сегодняшней России. Анклавы как следствие имитации чужого опыта часто работают в пользу почвенников. Они ведут к этническому разрыву и заставляют задуматься о сохранении этнической целостности. Идеология согласия в отношении модернизации, а точнее, постмодернизации — развития для выживания, сохранения, приумножения национальных культур (которые без развития страны погибнут, не выживут в мире) — создает общенациональную способность осуществить развитие.

Сегодня кажется, что постмодернизация лучше модернизации, ибо она базируется на ненасилии и этике блага для страдающих от нужд и нехваток народов. Возрожда-

ются евразийские модели для России, которые иногда выглядят как призыв «догнать» уже не Запад, а Японию и Юго-Восточную Азию в целом, а теперь — равняться на национальные модели развития Индии и Китая. Опыт стран Юго-Восточной Азии, несомненно, значим. Однако такой тип развития достаточно нов, и все его варианты вряд ли прогнозируемы, прежде всего потому, что у него нет предзаданной модели и всякий раз используются особенные, уникальные свойства той или иной страны. Советский опыт на разных этапах выглядит то как догоняющая модернизация, то как постмодернизация при сохранении авторитаризма. Постмодернизация, несмотря на свои теоретические возможности быть открытой миру, часто связана с изоляцией, замыканием местной культуры (если она осуществляется не на базе уже пройденной модернизации и не предполагает ее впереди). Поэтому японские ученые и понимают под идеалом универсальности модернизационных теорий свободу, гражданское общество. Очевидно, среди вариантов постмодернизации может оказаться и антимодернизм, поворот к традиционному обществу. Так, например, позиция индийского исследователя Г. Пракаша, обозначаемая в литературе как постмодернистская, с моей точки зрения, является традиционалистски-антимодернистской<sup>56</sup>.

И наконец, возможная гонка за японским и в целом азиатским опытом затруднена из-за того, что России присущ другой тип развития (классификация типов развития и их сравнение представлено в таблице 3 на с. 360 наст. изд.).

Таким образом, стоит предупредить против очередных иллюзий и фанатизмов, которые могут возникнуть в российских вариантах развития, пытающихся воспринять опыт Японии и других стран Юго-Восточной Азии. Идеальной модели нет, развитие сегодня осуществляется не на основе моделей, а на основе правильно выбранной политики и менеджмента социальных трансформаций. Возможны тяжелые последствия потери устойчивого развития для Азии с ее гигантским ростом населения, бедностью, с серьезнейшими проблемами в странах с дефицитом устойчивого развития юга и севера Азии. И в Азии «круг избранных», достигших успеха, невелик. Это я подчерки-

ваю для тех, кто, говоря о том, что Россия должна стать «нормальной страной», имеет в виду самые развитые страны Запада и самые развитые страны Востока и забывает об остальном человечестве.

### **Неомодернизм как возвращение к догоняющей модели модернизации**

Выше были рассмотрены два типа развития: модернизация и постмодернизация — модернизация на основе собственных традиций. Обе они могут привести к успехам в развитии, но они же имеют и свои недостатки. О недостатках догоняющей модели модернизации речь уже шла в данном разделе. Обсудим здесь еще один.

Различие скоростей развития незападных и западных стран приводит к тому, что догоняющая модель является одновременно запаздывающей.

Если бы «образец», который стремятся догнать — Запад, — оставался неизменным, запаздывающую модернизацию можно было бы выделить в отдельную модель. Например, развитие Германии было явно запаздывающим. Находясь в сердце Европы, будучи родиной протестантской этики, имея все предпосылки капитализма в ней, Германия только во второй половине XX века присоединилась к западной парадигме жизни. Она долго сохраняла феодальную раздробленность, почвеннические тенденции, долго смотрела на свою судьбу как на несчастливую из-за малости территории при большом населении. «Семья, родина и работа» немцев выражали коллективистский менталитет в отличие от «свободы, равенства и братства» французов. В то время как Париж был столицей столиц буржуазного мира, Берлин оставался столицей феодального государства. Германия опаздывала.

Сказать про Россию, что она опаздывала, затруднительно, т. к. она как раз все время догоняла. Но поскольку она всегда догоняла вчерашний день западного развития (отменяла крепостное право, в то время как в Европе царил буржуазное право; завершала индустриализацию, когда на Западе уже приближались к позднему индустриализму; начинала первоначальное капиталистическое накопление в резком разрыве с прошлым, тогда как на Запа-

де этот процесс завершился 500 лет назад и стал заметен поворот к широкому усвоению отбрасываемых прежде традиций), догоняющая модернизация является одновременно опаздывающей и рецидивирующей<sup>57</sup>. И неомодернизация повторила эти черты. Догоняющая (и одновременно) запаздывающая модернизация, неомодернизация требует высокой цены, имеет маятниковый характер (из-за высокой цены приходится постоянно отступать от поставленных задач, но затем снова возвращаться к ним) и... никогда не может догнать, ибо тот, кого догоняют (Запад), уже ушел вперед.

*Следовательно, догоняющая модель, присущая теориям модернизации и неомодернизации в настоящее время, обеспечивает вечную невозможность догнать, ибо она пытается повторить процесс модернизации Запада в условиях его собственных быстрых изменений.*

Запад же из стадии поздней современности совершает переход к постсовременному (согласно обозначенным теориям), постиндустриальному, информационному обществу. Связывать эту фазу с деятельностью или объяснениями постмодернистских теоретиков однозначно нельзя. Постмодернизм чутко отразил эти изменения. Прежде всего, он отреагировал на вступление Запада в потребительскую фазу, которая уже не требует ни трудовой, ни мирской аскезы. Однако постмодернизация южноазиатских стран построена на подобной аскезе — и трудовой, и мирской, т. е. осуществляется по-своему. Как уже отмечалось в первом разделе, постмодернизм — это культурная логика (но не социология) позднего капитализма. В трудах постмодернистов нет термина «модернизация». Нет и термина «постмодернизация» в теориях модернизации, поскольку постсовременное общество не имеет статуса образца. Скорее, употребляются термины «постколониализм»<sup>58</sup>, «постпоздний модернизм»<sup>59</sup>. Запад видит перед собой мир, который не подчинился ему, не вестернизировался полностью, хотя Запад — по-прежнему лидер мирового развития.

Слово «постмодернизация» должно быть понято в своем объективном значении — постиндустриальное, постсовременное развитие, сопровождающееся на Западе возвратом

к прежде отбрасываемым традициям. Новые страны, минуя этап индустриализации, догоняют Запад в его начинающемся постиндустриальном развитии технологически и, как уже отмечалось, остаются на позднесовременной индустриальной стадии социально, т. к. их идентичность и ценности меняются гораздо медленнее. Постмодернизация — совсем не изобретение постмодернизма. Постмодернизм предлагает стилистику жизни и исследования в эпоху постмодернизации.

Как показал Бауман, цель социологии — познание постсовременного мира, а не постмодернизма<sup>60</sup>. Чтобы понимать постсовременный мир, можно использовать разные подходы. Постсовременность предполагает амбивалентность жизни, возможность жизни в разных мирах, исследования в разных парадигмах. Но это «еще не универсальные» (по Бауману) черты как Запада, так и мира в целом. Если для Хабермаса постмодернизм — это разрыв с современностью, который он критикует, поскольку модерн — незавершенный проект, то для Баумана он связан с современностью и в то же время порывает с ней. Он сравнивает этот переход с меняющимся изображением кота, медленно превращающегося в изображение пса, и понять, когда это окончательно произошло, просто невозможно.

*Когнитивное содержание различных социальных перспектив оказалось исторически обусловленным настолько, что модернизация предполагалась обоснованной классическими научными представлениями, а постмодернизация — культурой. Это, однако, не совсем так. Витающие в воздухе обрывки постмодернизма и синергетики определили фразеологию многих российских реформаторов. Суть же их позиции совсем не постмодернистская. Постмодернизм не признает никаких героических и радикальных порывов. Его отношение к миру ироническое. Как известно, ирония — это тип отношения к действительности, который отрицает настоящее и пародирует все, что ему принадлежит. Действительный постмодернист не останавливается перед самоиронией, отрицает возможность социального проекта, ибо настоящее, возникшее в результате его осуществления, будет заслуживать не меньшей иронии. Пределом иронии, конечно, является самопародирование или*

пародирование своей деятельности и ее продуктов. Постмодернисты доказывают, что история полна альтернатив, что социальный проект в силу этого более невозможен и потому невозможны необходимые для внедрения проекта убежденность, серьезность, энергия, напор, мобилизация масс, пафос и пр. Как отмечает известный специалист по модернизации Дж. Александер, постмодернизационные теории содержат пораженчество (Defeat), отставку (отказ, Resignation) и комическое или ироническое отношение к миру. Антимодернизационные теории — героическое возрождение. Модернизационная модель, считает он, может быть охарактеризована следующими признаками:

1. Общества были представлены как последовательно организованные системы, чьи подсистемы были близки к взаимной зависимости.

2. Историческое развитие характеризовалось двумя типами социальных систем — традиционной и современной, статус которых поддерживался определением характера их социальных подсистем, детерминирующим целое.

3. Современность была определена через отношение к социальной организации и культуре западных обществ, обладающих спецификой, которая была типизирована как индивидуалистическая, демократическая, капиталистическая, научная, светская, стабильная, разделяющая домашний труд в соответствии со спецификой пола.

4. Как исторический процесс модернизация была поддержана вовлечением нереволюционных изменений, приносящих прибыль.

5. Историческая эволюция в сторону современности — модернизация — представлялась как успешно достигающая своей цели, гарантирующая традиционным обществам возможность посредством модернизации получить экономический подъем, индустриализацию, демократизацию, секуляризацию и образование<sup>61</sup>.

Модернизация требует грандиозных усилий, большой цены, серьезности, несовместима с иронией. Постмодернистские интеллектуалы представили себе и обществу свободу отвечать на героические утопии радикального социального движения с насмешкой, это был ответ, в котором распознается поражение, считает Дж. Александер<sup>62</sup>.

Такое понимание, казалось, делает невозможным модернизм и модернизаторов, модернизацию, в особенности догоняющую. Но это была не научная альтернатива.

Модернизационные теории погубило не наличие научных альтернатив, а их неспособность ответить на экзистенциальный вызов тех слоев, которые труднее всего адаптировались к процессу радикальных изменений. Это были и новые коллективные социальные движения — крестьянские волнения, движения черных и чиканос, восстания возмущенных народов, движение молодежи, студенческие волнения, выступления женщин и др. Тем не менее, как показывает Дж. Александер, послевоенные социальные теории содержали следующие настроения:

— модернизационная теория — романтический либерализм;

— антимодернизационная теория — героический радикализм;

— постмодернистская теория — комическое отчуждение;

— появление фазы неомодернизации — пересмотренная теория конвергенции и снова романтический либерализм<sup>63</sup>.

Последовательная смена этих теорий и сопутствующих им настроений не исчезает окончательно и сохраняет свои следы и остатки. В особенности модернизационный дух жив в тех странах, где процесс модернизации не завершен, где она, догоняя, опаздывает и в принципе обнаруживает невозможность догнать, тщету модернизационных усилий. Неомодернизаторы не смогли отнестись к ней с иронией, ибо за процесс развития была заплачена большая цена. На Западе модернизация осуществлялась веками, нынешнему поколению его граждан она досталась без особо высокой цены, и потому ироническое отношение возможно.

Как возможен неомодернизм, когда модернизационные теории подвергнуты критике со стороны постмодернизационных и социалистических теорий? Постмодернизм показал, что идея современности — результат лингвистических подходов: генерализаций, нарративов, стремлений пренебречь явлением ради сущности. Надежды левых ин-

теллектуалов на социализм были разбиты в конце 70-х. Победили, причем основательно, правые. В 80-е годы они были триумфаторами, начавшими инициировать изменения в западном обществе. Третье поколение интеллектуалов в послевоенном западном обществе составили как раз не левые, не умеренные, а крайне правые неолибералы. Их успех был связан с неудачами коммунизма. Они одержали над ним не только политическую, экономическую победу, но и победу на уровне исторического воображения<sup>64</sup>. Коммунистические страны не сумели найти экономические стимулы, либерализоваться до уровня демократий и войти в высокотехнологичный мир. Это было предпосылкой победы неолибералов. Однако их триумф оказался неожиданным в силу отмеченных выше изменений в устремлениях самого Запада к информационному обществу, ослаблению норм рациональности, уменьшению трудовой гонки, а также в связи с появлением критическо-иронического и даже комического отношения четвертого поколения интеллектуалов-постмодернистов к ценностям Запада.

Именно «негативный триумф над странами социализма» привел неолибералов к драматической серии «позитивных успехов в 1980 годах в их агрессивном проведении капиталистической рыночной экономики»<sup>65</sup>. Неолибералы реанимировали идею рынка символически и фактически на самом Западе и в посткоммунистических странах.

Если идеи модернизации 60-х годов базировались на утверждении о стагнации капиталистической экономики, возможности ее догнать и влить в нее новые силы, то теперь речь шла об универсальном способе оживить экономику как Запада, так и посткоммунистических стран. *В 60-е годы ценной модернизации незападных стран казался авторитаризм, в 80–90-е ее предпосылкой повсюду стали считать демократию.* Все, что воспринималось постмодернизмом как комичное, вернулось в неолиберальные теории — героический пафос творения нового общества, универсальные схемы, непрерывность, фаталистичность и безальтернативность истории («иного не дано»). Термин «неомодернизм», которым характеризовался этот новый полный пафоса универсализм, был введен Е. Тирикьяном<sup>66</sup> для характеристики появившегося направления мысли,

ориентирующего на повторение идей модернизации периода вхождения в современность самого Запада, реанимации представлений об освобождающей роли рынка.

Дж. Александер показал, что это произошло в связи с новой сменой интеллектуальных поколений: старшие были лишены иллюзий относительно Запада, новые интеллектуальные группы стали создавать позитивное значение социальных теорий рынка, возрождать теоретически индивидуализм, псевдоромантический подход к рациональному выбору<sup>67</sup>. Они пренебрегли идеями рыночного социализма, идеями плавного реформирования, образцами постмодернизации в Южной и Юго-Восточной Азии. Неомодернизм выступает одновременно как неоиндустриализм, неоинституционализм, неофункционализм, неоуниверсализм, неоклассическая социальная теория. Неомодернизм возобновляет дискурсы раннебуржуазного общества, не замечает своей реликтовости, давая смелые обещания построить капитализм не за 500 лет, как это было в копируемых странах, а за 500 дней. Неомодернизм опирается на национализм, исходя из идеи исторического повторения ранних капитализмов, но его модернизационный потенциал оказывается низким. Происходит идеологизация неомодернизационных концепций, стремление сделать их символом веры масс.

В итоге модернизации не происходит. Что же происходит? «Не модернизация, но демократизация, не современность, но рынок — это термины, которые применяются в новых социальных движениях периода неомодернизма»<sup>68</sup>.

Это попытка вновь использовать социальную теорию в качестве источника легитимации развития, т. е. попытка вернуться даже не в XIX век, обращаясь, например, к марксизму, а в XVII–XVIII века. Нереальность этой попытки способна реанимировать то, из чего выросла коммунизм, — недемократические национальные режимы. Смена коммунизма капитализмом в значительной мере сопровождается повсюду, исключая пока Россию, национализмом. Это создает новые конфликты на национально-культурной и цивилизационной почве, возвращая не только посткоммунистические страны, но и мир в целом к конфликтам позднефеодальной эпохи.



В энергичном проведении неолиберальных плохо работающих моделей Запад делает попытку закрепить свое могущество, особенно очевидное в период современности, остановить процесс собственных изменений, парадигмы индустриализма, господствующей в это время, и дать миру «нетленный» образ уже несуществующего Запада. Имея революционный менталитет, посткоммунистические лидеры ухватились за модель неомодернизации (догоняющей модернизации) *как единственно возможную, ибо в ней ясны враги и препятствия, ясны цели*. Сложные теоретические шаги, показывающие весь комизм этой модели, незнакомы правящим элитам посткоммунистических стран, ибо они были озабочены собиранием сторонников, а не анализом ситуации.

Догнать развитые (современные) общества Запада — вот цель, которая стояла перед Россией на всех этапах ее модернизации — в период реформ Александра II, П. Столыпина, во время большевистской модернизации и в настоящее время. Слова о том, что мы должны догнать Европу, можно найти в суждениях Петра I, в сочинениях начиная с И.И. Петрункевича (реформатора эпохи Александра II), в мемуарах А. Витте, в автобиографии Л. Троцкого, в высказываниях И. Сталина и в современных декларациях.

Прогресс в России осуществлялся как на основе несвободы и поиска коллективных возможностей, так и на основе свободы и поиска персональных возможностей. Но в любом случае за эталон, норму были приняты развитые капиталистические страны — Европа, Америка. Именно эта идея обуславливала догоняющий характер модернизации. Быть Западом — заветная мечта Мексики, Восточной Европы и евразийских стран, таких, как Россия и Турция, их цель — быть похожими на Западную Европу, на Запад. Это обеспечивало поступательность модернизации, ее осуществление шаг за шагом, акцентировало модернизационный процесс, давало ему видимые цели.

Россия сделала в посткоммунистический период ряд ошибок: 1) отрицая и разрушая свой прежний опыт, в том числе опыт прежних модернизаций (царского и советского периодов); 2) продолжая ориентироваться на неомодернизм — «догоняющую модель» модернизации — вместо использования всех наличных черт общества для развития;

3) полагая, что завтра здесь должен быть Париж; 4) считая, что в столкновении цивилизаций нам не придется участвовать, и забывая, что Запад никогда не примет нас до конца (как это происходит с Турцией и Мексикой), ибо мы другие; 5) забывая, что и Запад начинает меняться и догонять уже некого, разве что, как всегда, позапрошлый век.

Значит ли, что альтернативой модернизма является постмодернизм? Бедным, отсталым, посттоталитарным странам трудно выбрать ироническую перспективу отношения к себе, присущую постмодернизму. Такая перспектива возможна лишь на фоне удовлетворения первичных потребностей. Со смертельной серьезностью обращаются эти страны к новым вариантам светлого будущего, и только поражения, неудачи вводят в арсенал аргументов идеологов иронические идеи диалектики распада-становления, вовсе лишённые комизма для тех, кто социально не защищен.

Кроме того, постмодернистская ирония не воплощается в проект. Трудно понять, что на ее основе может возникнуть в России. Любимое дитя постмодернизма — маргиналы — не распознаны ни в пролетариате, ни в маргиналах посткоммунистической эпохи. «Сон разума рождает чудовищ», и какие чудовища могут вырасти из попыток постмодернизации в России, никто не знает. Не исключено, что новый изоляционизм, поворот только к Азии, рефеодализация. Постмодернизация, исправляя некоторые недостатки неомодернизации и неомодернизма, еще не проявила своих худших сторон. Поэтому, критикуя неомодернизм, мы не считаем постмодернизационные теории альтернативой.

Революционная «закваска» толкает к поиску быстрых путей, к нахождению путей, а не объяснений, понимания и менеджмента социальных трансформаций.

В экономическом плане конец неомодернизму положен совместным заявлением российских и американских экономистов (Л. Абалкина, О. Богомолова, В. Макарова, С. Шаталина, Ю. Яременко, Д. Львова, американских экономистов, лауреатов Нобелевской премии Л. Клейна, В. Леонтьева, Дж. Тобина, профессора М. Интрилигейтора, М. Поумера). Это заявление опубликовано накануне президентских выборов 1996 года и было адресовано любому победителю президентской гонки. В нем подведен итог

неомодернизации и дана ее критика совсем не в духе пост-модернизации. Отмечая неудачи реформ, экономисты выдвигают пять принципов новой экономической политики.

1. Увеличение роли государства в экономике, подобно тому как это происходит в смешанных экономиках США, Швеции и Германии.

2. Правительственные меры против криминализации экономики.

3. Государственные меры против депрессии в производстве.

4. Серьезные изменения в социальных отношениях и социальной защите.

5. Государство должно признать, что если и существует «секрет» рыночной экономики, то он состоит не в частной собственности, а в конкуренции<sup>69</sup>.

В этом заявлении обозначается курс на восстановление потерь, стабилизацию, сохранение демократии и вхождение России в мировое сообщество, не порывающий с ориентацией на Запад. Но он трудно поддается однозначному определению. В экономическом плане это неокейнсианство, но в плане развития — это модель для посткоммунистических стран, та модель, о необходимости которой, кстати, заявлял и лидер неолиберализма М. Фридман<sup>70</sup>.

### **Демодернизация и контрмодернизация.**

#### **Воля вместо свободы**

Парадигма российской истории, по словам В. Ключевского: «Государство пухло, народ хирел». Нет сомнений в том, что 90-е годы дали одну из самых убедительных иллюстраций этой формулы.

Возникает, однако, вопрос: почему же хиреющий народ продолжал поддерживать и выбирать ту власть, которой он этим прямо обязан? Коммунисты считают, что народ одурачили, навязали ему антикоммунистическое мировидение назойливой пропагандой, фальсифицировали выборы, кое-где подкупили, кое-где обманули. Неолибералы считают, что народ выбрал свободу и никогда более не вернется к коммунизму как символу насилия, что народ прозрел. Мне не хотелось бы брать в расчет коммунистическую подозрительность и ту долю реального влияния, которую красно-белая

упрощающая схема телеэфира сыграла в выборах 1996 года. Мне хотелось бы показать только одно: что самому хиреющему народу было привлекательно в этой власти. Действительно ли свобода? Действительно ли демократия?

Демократия, свобода Запада предстают как механизм, части которого жестко соединены в работающую конструкцию. Демократия — это действующий механизм, основанный на сдержках и противовесах, балансах и взаимодействиях, ответственности и дисциплине. Демократия — это социальная и политическая машина, в которой, чтобы она работала, нужно действовать по определенным правилам. Демократия уменьшает риск ошибиться в лидерах из-за многообразных систем проверок и подстраховок. Сюда входят и принципы: свобода, правовое государство, конституция, естественное равенство, социальная справедливость, рыночное хозяйство. Но все эти принципы сразу же материализуются в части социального механизма, в основе которого — труд и производство. Америка, по существу, — это коммерческая республика, организовавшая свободу производства и реализации продукта и защитившая это политической системой. По крайней мере для модернизации и перехода к современности, как показал немецкий ученый П. Вагнер, характерно одновременное наличие свободы и дисциплины<sup>71</sup>. У этой машины есть проблемы, о которых здесь не стоит говорить. Но важно сказать, что укоренилось представление о демократии как антикоммунизме, как о свободе ото всего, как о словах, как об имени, присваиваемом одной группе в пику плохому, «недемократическому» противнику, хотя на деле это ничего общего с демократией не имеет. Не имеет к ней отношения понимание свободы как естественного состояния, анархии или постмодернистского вместилища всего чего угодно. Все эти трактовки свободы, которые у нас исповедует всяк от мала до велика, от правителей, неолиберальных идеологов и их политических оппонентов до народа не отражают представлений о свободе как форме политической и цивилизационной организации общества. Однако эти трактовки являются доминирующими в российском обществе. И именно их либертаризм сближает нас с либертаризмом Запада, полученным не в результате политической, а вследствие технологической революции.

Негативная мобилизация, в которую оказалось брошенным наше общество, заставила людей искать источники выживания — натуральное хозяйство, купля-продажа, любые виды непрофессиональной деятельности. В 90-е доцент вуза, продающий в свободное время средства от тараканов, жил на деньги от этого бизнеса (не будем ставить кавычек), а вовсе не на свою не всегда выплачиваемую доцентскую зарплату. Бывший токарь, безработный после закрытия завода, продавал косметику в парикмахерских и больше не сожалел о заводе, поскольку ему хватало денег на жизнь, получаемых за два часа работы в день. Продавец, стоящий на морозе, думал, как бы согреться, но уже не хотел работать в цеху, ходить на работу каждый день и пр. Коммунистическое и неолiberaльное объяснение причин провала коммунистов на выборах фиксирует только часть истины: есть слои населения, поддавшиеся агитации, и есть люди, которые верили в свободу как отсутствие коммунизма, но базовую тенденцию — появление огромного слоя людей, которые боялись коммунистов по совершенно особым, неполитическим причинам, — они не видели. Чего же боялись эти почти сорок миллионов людей? Они боялись не политической несвободы, не лагерей, которыми их так пугали, они боялись, что коммунисты заставят их работать — вернуть к станкам, цехам, полям и фермам. Они уже не хотели оставить частный извоз, холодную палатку, свой огород, сомнительный бизнес и пр. (Я уже не говорю о криминальных делах, в которые еще, слава богу, было вовлечено не все самодеятельное население.) Миллионы людей не хотели уходить из натурального хозяйства, в которое они попали, и видели в этом свободу в ее традиционном российском исполнении — волю (вместо свободы как политической системы и цивилизующей силы).

Этот русский путь является особым, поскольку он характеризует Россию как западную страну по своим целям модернизации и как азиатскую по способам их достижения — рефеодализация, натуральное хозяйство. Цели предполагают прогресс, вступление на путь развития, сходный с избранным или выпавшим на долю западных государств, ускорение развития. Средства были заимствова-

ны у азиатских деспотий или похожи на них. Сопротивление — бунт, свобода как своеволие. Это противоречие воспроизводится с постоянством архетипа. Причина этого — не в национальном характере, не только в склонности правящего слоя к злоупотреблению властью, а в исторической судьбе народа. В ее основе — стремление к прогрессу, несмотря на низкий экономический старт и незрелость предпосылок к быстрому развитию.

Анархическое понимание свободы является типичным для России, в которой обнаруживается вторичная ценность свободы в сравнении с равенством и справедливостью, а также тяготение к анархическому представлению о свободе как воле. Неoliberalизм, высмеивая традиционные ценности равенства и справедливости, настаивал на концепте абсолютной свободы, которая легко перетолковывалась в российских условиях в волю и своеволие. *Переход большой массы населения к естественному состоянию и есть путь формирования капитализма в России вместо модернизации, капитализма и демократии.* Итогом этого является дорога назад — к старому русскому архетипу воли, выработанному в противовес государственному деспотизму.

Почему именно архаические представления заполняют возникающую пустоту? Подобно тому как старый человек не помнит порой вчерашних событий, но отчетливо представляет обстоятельства детства, народы тоже в условиях разрушения их привычного уклада возвращаются к давнему прошлому, закрепленному в их национальный код. Это хорошо показано в серии статей А.С. Ахиезера, опубликованных журналом «Рубежи» (1995–1997). Россия сегодня, будучи частично традиционным, частично модернизированным обществом, имеет предпосылки заполнить разрушенную часть архаическим содержанием.

Про реформу нельзя сказать, что она провалилась. Она просто не началась. Исчез не очень зажиточный советский средний класс, новый не успел сформироваться в достаточном объеме, существует разделение на богатых и бедных с преобладающим количеством последних. Догоняющая модернизация и неомодернизм не реализовались. Причина этого — невнятность цели, неясность того, какую стадию

западного развития догоняла страна, неолиберальная идеология с ее полаганием на абсолютно свободного индивида. Даже буржуазный индивид только теоретически отвечает требованиям неолиберального стремления к максимуму благ, граждане же России не имеют в массе такого уровня консьюмеристской мотивации и условий для законного обогащения. Некоторые полагают, что естественное состояние таит в себе много возможностей, в том числе и возможность появления ростков демократии. Примером, который подтверждает эту точку зрения, является эпоха первоначального накопления на Западе. Если принять эту точку зрения, становится ясно, что мы догоняем Запад эпохи первоначального накопления, тогда когда Запад уже завершил этап перехода к постиндустриальному развитию. И эта архаизация происходит после того, как Россия прошла процесс индустриализации. Становится понятным утопизм тех, кто считает переход к естественному состоянию или посткоммунистической свободе как вместилищу всего чего угодно модернизацией, а не демодернизацией. Это значит, что снова надо пройти западный путь целиком и даже повторить свой предшествующий путь. Очень часто архаические демодернизационные процессы путают со «сверхсовременными» — постсовременными. Однако природа демодернизации и постмодернизации принципиально иная: традиционные общества архаичны, постсовременные привлекают прежнюю архаичность как дополнение к современности, не отрицая последней и стремясь ее достичь или сократить (если речь идет о Западе). Это уже отчетливо выявлено на материале опыта развития третьего мира<sup>72</sup>.

## Раздел IV

### **КОНЕЦ МОДЕЛИ ИДЕАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА: МОДЕРНИЗАЦИЯ И ГЛОБАЛИЗАЦИЯ**

В течение долгого времени представление о хорошем обществе было связано с идеей прогресса. Модернизация явилась конкретной формой ее реализации. Социология и социальная философия не удовлетворяются эмпирическим подходом исторической науки и эмпирическими обобщениями политологии, отрывом экономических процессов от социальных и стремятся к построению теории модернизации, которая создавалась бы по образцу объективистской натуралистической программы, цель которой — уложить многообразие исторических представлений в идеально-типические, четко разделяемые конструкции. С точки зрения этой программы, начиная анализ проблемы модернизации, мы делаем дальнейший теоретический шаг к раскрытию отношений западного и незападного миров.

Россия с присущим ей максимализмом воплотила идеи модернизации в двух моделях идеального общества — коммунистическом и неолиберальном. Оба раза было «иного не дано». Эти модели не выдержали испытаний, но уроки не извлечены. Урок этой книги — приемлемое для жизни, хорошее, но не идеальное общество.

Представленный выше социально-философский и социологический анализ модернизации не исчерпывает многих других ее аспектов и даже трактовок, о которых пойдет речь в данном разделе. С 90-х годов XX века появился новый процесс — глобализация, который изменил характер модернизации. Некоторые из ее частно-научных трактовок приобрели большее значение. Глобализация возвела в ранг ценностей победу неолиберализма во всемирном масштабе, вовлечение в капиталистические рыночные отношения все-

го мира, независимо от степени развитости отдельных стран и их готовности к цивилизованным отношениям.

Глобализация — нестабильный процесс, объективно связанный не со сговором западных стран, не с их совместно выработанным проектом, как иногда представляется, а с развитием капитализма. Глобализации уже имели место в истории, но всякий раз приостанавливались другими тенденциями, обстоятельствами или системными оппозициями, сопротивлением противников. Только нынешнюю глобализацию называют глобализацией, ибо в отношении прежних этот термин не использовался и стал применяться только теперь. Глобализация стала возможной в связи с информационной революцией, связывающей мир воедино, распространением массовой культуры и вместе с ней консьюмеристских ориентаций повсюду в мире, в связи с распадом коммунизма, открывшим те регионы, которые прежде были закрыты для продвижения товаров и капитала.

Описанные в первом разделе ценностные изменения, разрушения прежних стилей жизни произошли не только из-за перехода капитализма в постиндустриальную стадию и порожденного этой технологической революцией либертаризма на Западе, но и по причине глобальных изменений — вытеснения модернизации на периферию глобализацией как новым мегатрендом. Сегодня глобализация застопорилась, сначала превратившись в американизацию из-за превращения США в единственную сверхдержаву, затем из-за террористических атак и войны в Ираке, отсекающих большой регион из глобального взаимодействия стран. Однако ее перспективы не исчезли и последствия тоже, в том числе последствия, касающиеся выбора путей развития отдельных обществ.

## **Глава 8. Типология модернизаций и способов их изучения**

Российский опыт догоняющей модернизации в 90-е годы оказался безуспешным. Могло ли быть иначе?

Ответ на этот вопрос требует более пристального изучения модернизации. Попытаемся представить образы современности, приближение к которым и называется мо-

дернизацией, как они видятся разными научными дисциплинами — историей, политологией, экономической наукой, социологией, культурологией и их ведущими представителями. На этой основе эксплицируются различные концепции модернизации. Дальнейшая задача — показать, как интегрируются эти достаточно многообразные представления, применима ли сегодня догоняющая модель модернизации и какую стадию развития Запада в ней предположено догнать, каково соотношение модернизации и вестернизации, существуют ли незападные модернизации, какова типология модернизаций. В данной главе описывается также новый тип развития, который возникает сегодня в условиях глобализации экономики и универсализации функций капитала.

Трактовка модернизации зависит от применяемых теоретических методов, жесткости или ослабленности теоретических притязаний, дисциплинарных подходов. Каждый из них имеет свою объяснительную функцию, разную степень приближенности к эмпирической реальности и разную концептуальную способность проникнуть в сущность процесса. Однако в основе любой трактовки лежит понятие современности, современной эпохи, Нового времени, ход развития и содержание которого представляются отличными от предшествующих времен.

На первый взгляд кажется, что эмпирически легче всего различить Новое время (*modern age*, *Neuzeit*), его границы, в которых формируется современность, приближение к которой и называется модернизацией, и что для историков это не составляет загадки. Но это далеко не так.

### **Исторический подход**

Исторический подход подчеркивает разнокачественность этапов Нового времени и сложившейся здесь современности. Поскольку разнокачественность может быть обнаружена по разным основаниям, не существует единственной трактовки ни начала, ни конца этого периода, ни его составных частей. Например, английский исследователь Р. Робертсон, связывая процесс становления современности с первой глобализацией, вызванной формированием капитализма, с выходом из локального существова-

ния к всемирному, в исторической части своего исследования так датирует этот процесс:

*Первая фаза.* Фаза зарождения. Начинается на заре XV века и продолжается до середины XVIII века. В этот период формируются национальные сообщества и средневековая «транснациональная» система. Развивается католицизм. Появляются представления об индивиде и человечестве, гелиоцентрической системе, происходит становление современной географии, возникает григорианский календарь.

*Вторая фаза.* Начальная фаза развития. С середины XVIII века до 1870 года. Формируется идея гомогенности. Наблюдается появление унитарного государства, кристаллизация концепции формализуемых международных отношений, определение индивидов по гражданству и становление концепции человечества, развитие юридических правил в международных отношениях и коммуникациях. Организуются международные выставки. Появляется проблема «допуска» неевропейских стран в «международное общество», осуществляется тематизация интернациональных и национальных отношений.

*Третья фаза.* Фаза взлета. Конец 1870-х — середина 1920-х годов. Здесь происходит полное выявление глобализующих тенденций предшествующего периода, появляются национальные общества, формируются индивиды, а также отдельные многонациональные общества, возникают унифицированные концепции человечества. Происходит первоначальное выявление проблем современности, тематизация идей национальной и персональной идентичности; включение ряда неевропейских обществ в «международное общество», приобретают вес идеи гуманизма. Этот период характеризуется распространением жанра новеллы за пределы Европы, подъемом экуменического движения, признанием всемирной компетенции — Олимпийские игры и Нобелевские премии. Вводится всемирное время. Человечество переживает Первую мировую войну.

*Четвертая фаза.* Фаза борьбы за гегемонию. Конец 1920-х — конец 1960-х. Появляются международные организации — Лига Наций и Организация Объединенных Наций. Формулируются принципы национальной независи-

мости. Возникают конфликтующие концепции современности. Холодная война выступает как конфликт с «проектом современности». Об эпохе свидетельствует холокост, атомная бомба, появление третьего мира.

Далее следует *пятая фаза* — фаза неопределенности, начинающаяся в конце 60-х и завершающаяся в начале 90-х. В ней происходят трансформации, выходящие за пределы современности: рост глобального сознания, полет на Луну, «постматериалистические ценности», конец холодной войны, проблема прав человека, мультикультурализм, полиэтничность, артикуляция проблем пола, разрушение биполярного мира, возрастание роли ислама как деглобализирующего движения. Экологический саммит в Рио-де-Жанейро ставит вопрос о невозможности всему миру жить как развитые гиганты по причинам экологических ограничений<sup>1</sup>.

Для историка более важна не идентичность Запада как современности, а наличие в этой целостности собственных фаз и этапов развития. Обобщая разные трактовки, эксплицируем некоторые этапы современности, выделяемые не набором признаков, а более или менее концептуально:

1. Период меркантилизма, захвата торговых путей, мировой торговли, колонизации других народов. Запад бросил человечеству вызов своей способностью *освоить это мировое пространство*.

2. Эпоха буржуазных революций — *становление и расцвет капитализма*.

3. Время раннего *индустриализма* (после первой промышленной революции). Запад имел недоступное остальному миру преимущество развитой промышленности.

4. Период после второй промышленной революции (использование электричества, изобретение конвейера в начале XX века, открытие радиоактивности и пр.). Конвейер дал возможность расчленить производственный процесс и *перенести традиционные отрасли индустрии, особенно текстильной, в незападные страны*. Произошли перемены и на Западе, где появилось уже не только массовое производство, но и массовое общество — общество, деструктурированное притоком людей из деревень в промышленность, образованием больших человеческих массивов гете-

рогенной природы (масс). Запад на этой фазе своего развития уже не имел преимуществ в традиционной индустрии перед не-Западом. Но с этого времени *наука* стала его исключительной особенностью. Западный мир бросил теперь остальным научный вызов. Эта эпоха позднего индустриализма, позднего капитализма, поздней современности отличалась новым преимуществом Запада перед незападным миром.

5. Эпоха научно-технической революции, начавшаяся в середине 50-х годов XX века. Если раньше наука обслуживала уже назревшие задачи практики и последняя имела тенденции собственного развития (паровая машина была изобретена до термодинамики, летательные аппараты до аэродинамики), то научно-техническая революция характеризуется технологическим применением фундаментальных наук (атомные электростанции не могли быть построены до открытия ядерной физики, выход в космос не мог быть реальным даже как попытка без знания и способности получения скоростей преодоления земного притяжения, вмешательство в наследственные процессы было бы невозможно без генетики и пр.). Запад освоил *технологическое применение фундаментальных наук* и снова превзошел всех. Научно-техническая революция стала новой фазой его вызова. Однако подобно тому, как конвейер расчленил производство на операции и сделал индустриальное развитие доступным во всех частях мира, научно-техническая революция сделала возможным применение фундаментального знания, являющегося всеобщим, не имеющим хозяев в мире, повсюду. Свобода как западный принцип привела к продаже лицензий на его применение. Ученые незападных стран — СССР, Китая, Индии, Японии — сами оказались способными создавать новые технологии на уровне применения фундаментальных наук.

С тех пор, как началась эпоха меркантилизма, и до тех пор, пока на основе применения фундаментальных наук не появятся конкуренты, Запад остается Западом. Если употребить термин «современное общество», Запад является современным (самым передовым и особенным) весь период Нового времени, когда бы мы ни начали его отсчет. Существует большая дискуссия по вопросу о том, начинать ли

отсчет Нового времени с открытия Колумбом Америки (1492 год), с голландской ли революции 1580 года, с английской революции 1642 года или Великой французской революции 1789 года.

Еще менее ясным, чем начало Нового времени, является граница его заката: 1910 год — начало конвейерного производства, 1917 год — Октябрьская революция в России, расколовшая мир на две социальные системы, научно-техническая революция, подготовившая переход Запада в некую новую стадию, крушение коммунизма и bipolarного мира. В зависимости от различий в фиксации начала и конца Нового времени «современное общество» разным исследователям представляется расположенным на разных отрезках исторического времени.

Предельно широкая точка зрения: «современное общество» возникает в период меркантилизма и существует на Западе весь промежуток времени, обозначенный выше как пункты 1–5, т. е. включая научно-техническую революцию.

Предельно узкая точка зрения: «современное общество» — это период индустриализма Запада, обозначенный выше как этап 3, от Великой французской революции до второй промышленной революции, от Наполеона до Бодлера. Это — франко-центричная трактовка современности.

Промежуточные точки зрения датируют «современное общество» на Западе от голландской или английской революций до второй промышленной или научно-технической революции.

Некоторые исследователи, признающие эпоху развития Запада (обозначенные пункты 1–5) современной, пытаются выявить степень зрелости разных ее этапов. Тогда 1 — меркантилизм — описывается как предсовременность, 2–3 — эпоха революций и индустриализм — как современность, 4 — научный вызов и массовое общество — как поздняя современность, 5 — период научно-технической революции — частично как поздняя современность, частично как выход Запада в постсовременность.

Весьма любопытную периодизацию современности предлагает немецкий исследователь П. Вагнер. Он утверждает, что в истории современного западного общества, со-

временности, было два кризиса: 1) с конца XIX века до конца Первой мировой войны; 2) с конца 60-х годов XX столетия до настоящего времени. Периодизация строится вокруг этих точек. Исследователь выделяет три эпохи развития современности: 1) либеральная современность — Запад XIX века; 2) организационная современность — Запад между вышеобозначенными кризисами; 3) ожидаемая либеральная современность, где предполагается ослабление институционализации и большая связь западного общества с многообразной человеческой деятельностью.

По мнению большинства исследователей, какие бы различия в истолковании современности ни существовали, общим является признание в качестве важнейшего фактора технологических инноваций. По мнению П. Бергера и его соавторов, «базовая проблема, связанная с пониманием современности (т. е. определение этого отрезка истории. — В.Ф.), не отличается от проблем, относящихся к другим периодам истории или феноменам»<sup>2</sup>. Всегда будут споры о том, является ли современность неделимым целым, а модернизация непреклонной судьбой, которой нет альтернативы, или современность является свободно манипулируемым комплексом ингредиентов с бесконечным числом альтернатив. Но значение производственных технологий, индустриализация и выстраивание по технологическому признаку социальной организации и даже параллель между технологическим производством и формированием сознания являются, по Бергеру, необходимым и достаточным признаком современности.

Имеют ли смысл все эти рассуждения, если нет ясности относительно начала и конца существования современного общества в теоретическом значении этого термина? Заметим, что подобной ясности временных границ не существует также в отношении понятия «Запад» (а современность и Запад до определенной степени и до определенного времени являются синонимами). Это происходит, если рассматривать Запад не как географическое понятие, а с культурно-цивилизационной точки зрения, согласно которой Германия, например, как уже было отмечено, стала частью Запада лишь в середине 50-х годов XX века. Недостаточная определенность и подвижность границ Нового вре-

мени как эпохи современности определена неравномерностью развития самого Запада, тем, что разные страны достигали современного состояния в разное время. Вторая причина связана с методологией и ценностными ориентациями исследователей, устанавливающих эти границы. Разные границы, по существу, — это разные точки зрения на то, что является новым или более совершенным. Общей точкой зрения выступает признание таковым Запада периода раннего индустриализма. Запад, однако, сохраняет себя через все изменения. Очевидно, что географически он останется Западом. Но духовно Запад может измениться, т. е. перестать быть самим собой. Плавающие временные границы «современного общества», в-третьих, отражают опасение, что Запад теряет значение образца общества, живущего в самом быстром, Новом, времени и являющегося самым передовым.

Интересную точку зрения представил российский исследователь А. Фурсов. Он говорит о длинных и коротких веках истории, в которые укладывается современность. Длинный XVI век (1453–1648), длинный XIX век (1789–1917); короткий XVIII (1715–1789), короткий XX век (1917–1991). Его периодизация затрагивает ключевые события истории: Вестфальский мир, завершивший «великую капиталистическую революцию» 1517–1648 годов, Великую французскую революцию, Великую Октябрьскую революцию и пр.<sup>3</sup> Данная периодизация открывает перспективы политологической трактовки.

#### Политологический подход

Для политолога проблема современности связана с формированием новой политической системы, с появлением современной системы власти. В этом процессе Вестфальский мир рассматривается не просто как начало, но как система власти, просуществовавшая в неизменном виде вплоть до середины XIX века и в меняющемся виде не прекратившая свое действие и поныне. Начиная с Вестфальского мира государственная суверенность становится ключевым моментом международных отношений, а под термином «общество» имплицитно понимается национальное государство. Так, для С. Хантингтона Вестфальский мир — кульмина-



ционная дата становления современного мира. С точки зрения конфликтов, которые его интересуют, «грядущий конфликт между цивилизациями — завершающая фаза конфликтов в современном мире... На протяжении полутора веков после Вестфальского мира, оформившего современную международную систему, в западном ареале конфликты разворачивались главным образом между государствами — королями, императорами, абсолютными и конституционными монархами... Этот процесс породил нации-государства, а начиная с Великой французской революции основные линии конфликтов стали пролегать не столько между правителями, сколько между нациями. В 1793 году, говоря словами Р.Р. Палмера, «войны между королями прекратились, и начались войны между народами»<sup>4</sup>.

По мнению известного политолога Т. Иногучи, Вестфальский мир, более того, образовал парадигму международной жизни и внутренней организации власти, у которой до сегодняшнего времени есть свои апологеты и защитники. К ним он относит, например, Г. Киссинджера. Только после создания национального консенсуса США и принятия Декларации независимости в Филадельфии в 1776 году появляется альтернатива Вестфальской парадигме, которую он называет Филадельфийской. Ее сегодняшним выразителем Иногучи считает Ф. Фукуяму<sup>5</sup>.

Иногучи приводит таблицу оснований каждой парадигмы в геополитическом, геоэкономическом и геокультурном аспектах. Вестфальская государственно-центричная парадигма имеет в геополитическом смысле ключевой концепцией суверенное государство, институциональной единицей — национальное государство, поведенческим типом — поиски баланса сил или присоединение к лидеру; достижение мира в ней обеспечивается посредством войны. Вестфальская система индифферентна к демократии. В геоэкономических основаниях она содержит идею национальной экономики, движущей силой считает государство, осуществляющее индустриализацию, предполагает большие вложения капитала и труда. В геокультурном плане ее достижениями являются государственные радио и телевидение, ключевой целью выступает образование нации и ключевым эффектом является зрительная легитимация.

Филадельфийская система в геополитическом плане опирается на идею суверенности народов, ее институциональной единицей является либеральная демократия, принципом поведения — установление связей, она утверждает либерально-демократический мир, при котором отношение к демократии доходит до агрессивного экспорта или оппортунистического молчания. В геоэкономическом смысле ключевой концепцией Филадельфийской системы выступает глобальный рынок, ее движущей силой — ориентированная на рынок глобальная компетенция; система основана на технологиях. В геокультурном плане ей присуща кабельная телевизионная сеть, глобальное проникновение (товаров, капитала, информации), зрительная глобализация и гомогенизация<sup>6</sup>.

Особенностью названных двух парадигм политической системы современности явилось то, что они воплотили проекты, предложенные людьми для разрешения кризисов своего времени, но получили некий универсальный статус. Видимо поэтому Иногучи называет вновь формируемую парадигму, которая, как он считает, завершает современность и открывает нечто новое или по меньшей мере придает ей качественно отличное от предшествующих фаз состояние, антиутопической. Утопизм он видит в прежних попытках развиваться на основе проекта или идеалов. Ныне проект уже не строится, предлагается ориентироваться на естественно-исторический ход событий, на то, что есть, что осталось после заметной исчерпанности двух вышеназванных парадигм. Выразителем антиутопической парадигмы Т. Иногучи считает С. Хантингтона. Согласно этому подходу, в геополитической сфере ключевой концепцией становится постсуверенное или потерявшее свою суверенность государство, институциональной единицей становится цивилизационное сверхгосударство или просто государство, потерявшее свою значимость, поведенческой реакцией являются укрепление (цивилизационных основ), обесмысливание (социальной жизни) или коллапс (социальной системы). Ситуация складывается так, что не содержит ни войны, ни мира, в отношении к демократии наблюдается военное вторжение (якобы для ее установления) или циничное пренебрежение (ее отсутствием). Геоэконо-

мической основой новой парадигмы является экономическое развитие, движущей силой выступает мировая культура как источник ценностей и путеводитель для народов, технологии сменяются изобретениями и ноу-хау. В геокультурном плане ключевая информация заложена в базовых цивилизационных основаниях, ключевая цель — реакция против государства и диссидентская коммуникация, реконструкция порядка в культурной сфере<sup>7</sup>.

Таким образом, типологические единицы политического устройства современности и его трансформации политологи фиксируют более определенно, более концептуально, чем историки. Но и между ними нет полного согласия, ибо никакая типология не может быть единственной и тем более единственно верной: типология зависит от оснований, от контекста. На сегодня мы имеем некий спектр точек зрения, особенно в отношении текущих трансформаций современной политической системы. Не будучи озабоченными тем, чтобы вписать эти трансформации в более широкий и явно обозначенный мегатренд, — например в переход к новой современности или к постсовременности, постэкономическому обществу, постиндустриальному обществу, информационному обществу, обществу риска, соответствующих концептам различных теоретических систем — политологи обсуждают микромоделли изменений в современной политической системе. Имеется ряд точек зрения: концепция возможного конфликта цивилизаций (С. Хантингтон), конфликта парадигм (Т. Иногучи). К этому можно добавить: переход к однополярности без гегемонии (Д. Вилкинсон), эволюцию демократического мира (реасе) в связи с развитием мировой экономики (Г. Модельски и У. Томпсон), конфликт идентичностей (Е. Фергюсон и В. Мэнбах), появление нестабильной мировой системы (В. Денмарк)<sup>8</sup>.

Демократия выступает как одна из черт модернизированного общества, но это недавняя черта нескольких веков мировой модернизации.

#### Экономический подход

Модернизация с точки зрения экономической — это переход к капитализму западного типа, обеспечение функ-

ций капитала и создание адекватной ему социальной и политической среды. Поскольку функции капитала могут реализовываться и до капитализма, и вне его, западная модернизация состояла в том, чтобы сделать общество, политику, культуру адекватными капиталистическому предпринимательству. Экономическая модернизация на разных этапах существования современного западного общества трактуется по-разному. Адам Смит писал не только о богатстве народов, но и об их нравах. Экономическая модернизация не представлялась чем-то изолированным от западной модернизации вообще. Хотя классики неоллиберализма, особенно Ф. Хайек, подчеркивали спонтанное становление социального порядка на Западе, полагаю, что они имели в виду *органическое*, естественно вырастающее его возникновение, ибо, как было показано выше, Вестфальская и Филадельфийская парадигмы создали политическую и социальную оболочки экономической жизни на Западе. Они складывались не только естественным ходом событий, но и усилиями людей.

Как показал М. Вебер, западный капитализм отличается от незападного, где капитал может приобретаться на основе грабежа, войны, обмана и прочего, тем, что он имеет трудовую основу и этику предпринимательства. Отделение западного капитализма, основанного на труде и морали, от незападного составляет суть модернизационных идей М. Вебера. Он пишет: «Повсеместное господство *абсолютной* беззастенчивости и своекорыстия в деле добывания денег было специфической характерной чертой именно тех стран, которые по своему буржуазно-капиталистическому развитию являются «отсталыми» по западноевропейским масштабам»<sup>9</sup>.

Капиталистическая модернизация создает отложенный спрос, производство не только ради насущных потребностей, но и ради самого производства. Экономический мотив при капитализме становится самоцелью, приходя в противоречие с традиционным стилем мышления. Как отмечает М. Вебер, «человек “по своей природе” не склонен зарабатывать деньги, все больше и больше денег, он хочет просто жить, жить так, как он привык, и зарабатывать столько, сколько необходимо для такой жизни.

Повсюду, где современный капитализм пытался повысить “производительность” труда путем увеличения его интенсивности, он наталкивался на этот лейтмотив докапиталистического отношения к труду, за которым скрывалось необычайно упорное сопротивление; на это сопротивление капитализм продолжает наталкиваться и по сей день, и тем сильнее, чем более отсталыми (с капиталистической точки зрения) являются рабочие, с которыми ему приходится иметь дело»<sup>10</sup>.

Становление современного Запада создавало прежде всего политические и культурные условия, которые закрепляли трудовую мотивацию, берущую начало в протестантской этике, автономного индивида с его ответственной свободой и государство, находящееся под контролем гражданского общества.

Антитрестовские и антимонопольные мероприятия, налоговая система, страхование, социальные программы, юридические службы в конечном итоге к 60-м годам XX века укрепили идею социальной рыночной экономики, а концепт гражданского общества начал включать в себя не только способность общества поставить под контроль государство, но и его возможности контроля над бизнесом. В самых радикальных концепциях свободного рынка, устраняющих государство из рыночных отношений, рынок трактуется как ведущий и соизмеримый по своим возможностям с наукой институт инноваций, свобода которого от государства не означает его свободы от законов, от общества.

В самых радикальных концепциях государственного регулирования рынок не устраняется и рассматривается как институт конкуренции. Нобелевские премии получают сторонники той и другой точки зрения — неolibерал М. Фридман и сторонник государственного регулирования Дж. Тобин, поскольку ценность используемых методов — рыночных или государственного регулирования — зависит от ситуации, от того, что надо подрегулировать — экономическую эффективность или социальную справедливость. Коммерческая республика США надежна защищена обеспечивающими ее функционирование политико-экономическими мероприятиями.

Но главной проблемой сегодня явилась экономическая модернизация незападных стран, в частности, посткоммунистической России. Экономическим неолиберальным программам свойственен отрыв экономической модернизации от социальной и политической модернизации, от понимания экономических мотивов, на различие которых у буржуазного и небуржуазного человека постоянно указывали классики политической экономии и социологии. В России мы можем наблюдать пренебрежение неолибералов демократическими процессами, приведшее к криминализации реформ, а также их полагание на то, что страсть к наживе наиболее активных слоев тождественна экономической мотивации западного капитализма. На принципиально антихайековский характер российских реформ указано в литературе<sup>11</sup>. Традиционалистское пренебрежение экономическим мотивом ради достаточного для жизни легко переводится в страсть к наживе несовременного, незападного типа, когда деньги могут пойти в руки не в результате труда и без соблюдения морали. Но, как убедительно показал Б.Г. Капустин, там, где страсть к наживе не преобразована в экономический интерес, нет экономической модернизации, формирующей капитализм западного типа: «...одной из главных, если не самой главной проблемой становления рыночной экономики является преобразование страсти в частный интерес... для такого преобразования (на Западе. — В.Ф.) были мобилизованы самые разнообразные религиозные, политические, нравственные ресурсы, многие и даже основные из которых черпались из имеющихся традиций...»<sup>12</sup>

Сегодня проблемы экономической модернизации затрагивают глобализацию национальных экономик, проблему эволюции доэкономических (традиционных) обществ в экономические (капиталистические, современные), а также переход последних в постэкономическую (посткапиталистическую, постсовременную, как ее нередко называют за пределами экономических трактовок). Три эпохи развития — доэкономическая, экономическая и возможная постэкономическая — принадлежат всему человечеству, но не все общества проходят их одновременно, а некоторые не проходят вовсе. Становление экономических интересов и экономической связи людей шло одновременно

с формированием индустриального хозяйства. «Преодоление индустриального общества не только *создает предпосылки* для устранения экономического порядка, но и *в значительной мере совпадает с ним*, хотя два данных процесса отражают существенно различные по своему внутреннему содержанию процессы»<sup>13</sup>. Основой для сравнения доэкономического, экономического и постэкономического обществ один из ведущих исследователей данного вопроса, В.Л. Иноземцев, считает систему соподчинения индивидуальных интересов. В доэкономическом обществе они состояли во взаимодействии с природой для обеспечения непосредственно необходимых средств к жизни, в экономическую эпоху они приобрели материальный характер. В постэкономическую эпоху интересы станут многомерными. Рассматривая дихотомию труда и творчества, упомянутый исследователь показывает доминирующее значение творчества интеллектуальных элит в постэкономическом обществе. Поэтому *«сегодня преодоление экономических основ социума может быть осуществлено не через трансформацию социальных структур, а вследствие духовной и интеллектуальной эволюции индивидов... Именно этот вывод, который невозможно сделать в рамках любого направления постиндустриальной теории»*<sup>14</sup>, составляет основу разбираемой трактовки постэкономического общества. Это убеждение продолжает ранее упомянутое ожидание Несбита, что высокая техника требует высокого человеческого ответа. Оказалось, что от очень немногих. Ожидалось, что постиндустриальное общество станет постэкономическим. Оказалось, что для очень немногих. Это общество оказалось капиталистическим и консьюмеристским, распространившим свои принципы на весь мир.

Не имея возможности более подробно остановиться на проблемах модернизации с позиций экономической науки, замечу лишь, что ей также присуще выделение этапов, последний из которых завершает современность и выходит в следующую эпоху.

#### Культурологический подход

Как было показано выше, идеал объективной научности, представленный в ориентированной на каноны науч-

ности естествознания (натурализм) теории модернизации, берет только самые развитые формы традиционных и современных обществ, создавая как бы точку отсчета в идеально-типических конструктах. Однако вопрос о бытии всех народов и всех индивидов в условиях господства современности в рамках социально-философского и социологического подходов описывается недостаточно хорошо.

Этот вопрос пытаются поставить те, кто придает понятию «современность» не теоретическое, а обыденное значение. В странах, сохранивших традиции в ходе модернизации, таких, как Франция и Италия, некоторые исследователи справедливо недовольны дихотомическим описанием мировой истории и теоретическим разделением понятий «традиционное» и «современное» общество. Так, французский исследователь Ф. Боррико полагает, что современность — это не Запад, а отношения Запада с незападным миром, т. е. весь пестрый, реально существующий мир Нового времени, характеризующийся многообразием традиций и культур<sup>15</sup>. Охотно соглашусь с ним с того момента, когда западный мир становится способным к созданию собственных центров развития, как это случилось, например, с Японией, с Китаем, и когда сам Запад начинает меняться. Но до тех пор, пока весь мир только отвечает Западу, но не предлагает своих вызовов, использование обыденного значения термина «современность» (что, по существу, делает Боррико) не дает увидеть неравномерность развития стран мира, отсталость одних из них, лидирующие позиции Запада и решающую роль его вызова (который может быть назван мировой революцией), а также причины модернизации.

Критикуемый с позиций социально-философской и социологической натуралистической парадигмы Ф. Боррико оказывается прав с культурологической точки зрения, т. к. отношение незападного мира к западному есть центральная проблема модернизации, существующая независимо от того, предпринимаются ли конкретные модернизационные усилия теми или иными обществами.

Наиболее ярким сторонником этой концепции выступает Б. Капустин в своей книге «Современность как предмет политической теории». Несколько недооценивая другие

подходы и те задачи, которые решаются с их помощью, он формулирует, по существу, культур-центристский подход к анализу современности. Его цель не выяснить, что такое современность, а определить, что чувствует человек, сталкивающийся с проблемой современности, т. е. воспринимающий ее в своей повседневности. Являясь во многом реакцией на теоретическое российское экспериментаторство сначала с марксизмом, а потом с либерализмом, самочувствие каждого, кто может и не знает ничего о современности, но вместе с тем не может не ощутить ее требований к себе самому, вырастает в проблему повседневности.

Современность проблематизирует детрадиционализацию. В ходе последней может происходить как образование новых свойств, установлений, так и разрушение всех начал жизни. Потому эта проблема стоит перед каждым, и не каждый может превратить детрадиционализацию в созидательный процесс. В том числе не каждому обществу это по силам.

Мы видим перспективу культурологическо-цивилизационного подхода, ибо социальные сдвиги часто являются следствием культурных и цивилизационных обстоятельств, духовных процессов.

В изучении самой культуры понятия «modernity», «modern» начали использоваться раньше, чем в социологии. Они употребляются в русском языке без перевода, в отличие от понятий «современность», «современное общество». В культурологии понятие «modernity» было введено Ш. Бодлером для характеристики точки отсчета, по отношению к которой происходят наблюдаемые им перемены, черты декаданса, в создании которых он участвовал и сам на уровне литературной деятельности. Эти новые черты — преходящее, исчезающее, спорное (*transitoire, le figitif, le contingent*)<sup>16</sup>. Они характеризовали новый стиль в культуре, хотя Запад оставался Западом, общество оставалось современным, т. е. отличным от традиционного. Однако некоторые философы и культурологи увидели в смене культурных стилей знак эпохи — некий существенный сдвиг, переход, так сказать, к еще большей современности, радикальное изменение в сторону «новой современности». Таким человеком был немецкий исследователь В. Бенья-

мин, чутко отреагировавший на необычность культурного сдвига. Бодлер действительно казался ему поэтом самым современным, а Париж — самым современным городом, столицей XIX века, сохраняющей это значение и в начале XX века. Вместе с тем социальный смысл происходящего в это время был оценен им как переход к позднему капитализму. Если в ранних работах Беньямин видел в капитализме улицу с односторонним движением<sup>17</sup>, предельную форму рационализации, то затем он жадно фиксирует внимание на бодлеровской триаде «преходящего, исчезающего, спорного» и пишет о судьбе лирического поэта в эпоху позднего капитализма<sup>18</sup>. Другие авторы называют этот период «поздней современностью»<sup>19</sup>. По времени он соответствовал развитию индустриализма после первой промышленной революции, когда ткацкие станки, сталеплавильные печи, паровые машины становятся повседневностью, буржуазия полностью вытесняет аристократию, и классическая эпоха Запада, современности, капитализма начинает подходить к концу. Появляется иррационалистическая оппозиция безграничной вере в разум, фаустовский дух сталкивается с недоверием декаданского духа, но все это происходит в элитарных культурных слоях, профетически угадывающих будущие проблемы пока еще только наливающегося индустриальной мощью Запада. Подобно тому, как Бодлер чутко уловил появление *спорного, преходящего, временного* с началом позднего капитализма, постмодернисты улавливают *эклехтическое, маргинальное, разнообразное*.

Процесс модернизации можно рассмотреть как процесс создания институтов и отношений, ценностей и норм, который требует предваряющего изменения идентичности людей модернизирующегося общества и завершается сменой их идентичности. Подобная цель прямо и явно ставится в модернизационных теориях. Данное утверждение расчитано на понимание специфики работы социального теоретика (философа). В отличие от историка он строит идеально-типические конструкты и модели. С исторической точки зрения, ни один из народов, прошедших модернизацию, не сменил свою идентичность полностью. Постановка задачи смены идентичности в модернизационных тео-

риях — это требование тех новых рамок самоотождествления, которые соответствовали бы и по крайней мере не противоречили бы западным ценностям и социальным установлениям, таким, как соблюдение прав индивида и других ценностей и институтов гражданского общества, морали, уходящей корнями в западное христианство, трудовой этики и др.

На языке повседневной жизни теоретическое утверждение о необходимости смены идентичности состоит в предположении или требовании, чтобы китаец или другой человек незападного общества поступал в своих жизненных ситуациях так же, как американец или европеец.

В отличие от исторического социологический подход пытается упорядочить эмпирическое многообразие. Но при этом, в отличие от классической (натуралистической) теории модернизации, социологический подход считается с определенным многообразием модернизационного перехода. В сравнении с культурцентристским он приемлет теоретические конструкции и прямо интересуется вопросом, какие общества можно назвать современными, а какие нет, какую трансформацию испытывает Запад как цитадель современности, существуют ли постсовременные общества или тенденции образования. Культурцентристский подход задается такими вопросами, которых сегодня после многих неудач опыта радикальной модернизации и рекультивации (попыток изменить культуру народа) уже нельзя избежать: «Со временем, исследуя особенности модернизации, политической демократизации, военной стратегии, поведения этнических групп, а также конфигурацию международных альянсов и конфликтов, специалисты стали все более активно обращаться к культурным факторам... До какой степени культурные факторы определяют экономическое и политическое развитие? И если такое действительно происходит, каким образом устраняются или преобразуются культурные преграды, тормозящие прогресс?», — спрашивает автор Гарвардского проекта исследования роли культуры в процессе модернизации в опубликованной ими книге<sup>20</sup>. Именно на эти вопросы как в общей форме, так и применительно к России я пытаюсь дать ответ.

### Коммунизм как незападный тип модернизации

Странам третьего мира модернизации 50–60-х годов успеха не принесли. Их традиционные культуры были разрушены в большей мере, чем приобретены основы современного общества. Бурное развитие Японии не меняло ее национальной идентичности на западную и представлялось не следствием успеха модернизационных теорий, а азиатским чудом, которому не суждено повториться. В этот период повсеместно растет убеждение в возможности *социалистической альтернативы модернизации*, в особом пути социалистических стран. Модернизационные теории решительно отбрасываются в пользу *социалистических*. Знаменательный пример умонастроения 70-х приводит Дж. Александер. В середине 70-х на заседании Американской социологической ассоциации известный исследователь, сторонник теории модернизации А. Айнкелес докладывал о результатах проведенного им совместно с Д. Смитом исследования о персональной модернизации в шести развивающихся странах. Молодое поколение социологов выразило решительное презрение к их ныне почти классическому труду и поддержало известного сегодня социолога И. Уоллерстайна, заявившего: «Мы живем не в модернизирующемся, а в капиталистическом мире... и в переходе мировой системы от капитализма к социализму»<sup>21</sup>. Стремление к социализму было связано с открытием Россией и другими странами «второго», т. е. незападного и способного конкурировать с Западом, пути. Ему способствовали либерализация политического режима СССР, его реальная конкурентоспособность по отношению к Западу в сфере обороны, космоса, ядерной области, фундаментальных наук, притягательность социалистического выбора для стран третьего мира, не преуспевших в капиталистической модернизации после деколонизации, подъем социал-демократии Запада. Идея *второго пути* и сейчас еще не исчезла, хотя он уже редко связывается с социализмом.

Демонизация коммунизма неолиберальной мыслью оказала плохую службу российским реформам и практически, и теоретически. Практически это сказалось в том, что полученные вследствие «избирательных технологий», а попросту говоря, с помощью манипуляции обществен-

ным мнением представления о противостоянии коммунистов (антиреформаторов) и демократов (реформаторов) были распространены на общество и после выборов. Вследствие этого нелибералы выбили оружие критики у всех, кто знал, что никаких реформ нет, а есть передел собственности и подавление демократического движения масс. Сегодня это становится самоочевидным для всех, а не только для граждан России, давно осознавших это. Так, Б. Глинский и П. Рэддавей сформулировали основное социальное противоречие России 90-х как противостояние демократии и олигархии, а не как противостояние демократии и коммунизма<sup>22</sup>. Никто сегодня не может ответить на вопрос, каким образом так называемой реформе помешали «антиреформаторы».

Лучшее описание сущности коммунизма, на мой взгляд, дал австрийский писатель Артур Кестлер в романе «Спящая тьма». Его герой Рубашев пришел к выводу, что диктатура — это попытка поднять массы, не сознающие своих экономических интересов, вверх силой, как в системе шлюзов. Это было рациональное объяснение коммунизма как насильственной модернизации, который прежде клеймили как заговор и преступление.

Коммунизм был ответом на вызов Запада.

Особый интерес представляет восприятие коммунизма не только как оппонента капиталистической системы, но и как ее двойника в незападном мире. Этой теме посвящено исследование философа русского послеоктябрьского зарубежья Вышеславцева о кризисе индустриальной культуры. Между капитализмом и социализмом существует политическое различие, но их суть — индустриализм и создание индустриальной культуры, обеспечивающей условия для повышения уровня жизни людей и их благосостояния. Вот как описывает индустриальные перемены этот философ: «Необходимо почувствовать совершенную новизну того исторического явления, которое называем индустриализмом. Для этого надо иметь перед глазами изумительную статистику... в течение 12 веков... население Европы оставалось приблизительно равным... Население земного шара было в 1800 году приблизительно 850 миллионов, в настоящее время (перед войной) (Вто-

рой мировой. — В.Ф.) оно... более, чем удвоилось... Это означает уменьшение смертности и, следовательно, чрезвычайное улучшение условий существования, и прежде всего существования масс»<sup>23</sup>. Б.П. Вышеславцев приводит те же данные, что и Х. Ортега-Гассет, на которого я ссылаюсь во втором разделе, отмечая подъем масс и их приход в историю и культуру.

Перемены были произведены посредством передовой науки и высокой техники, которые и создали все производственные и социальные технологии индустриальной эпохи. Вступление в индустриализм не было эволюционным и плавным, а происходило революционным путем. Индустриальная революция началась с изобретения паровой машины Уаттом в 1769 году, затем ее вехами было использование угля, следом и электричества в промышленности, изобретение двигателя внутреннего сгорания, производство автомобилей и развитие авиации. Данная эпоха характеризовалась, как уже отмечалось в первом разделе, формированием масс и бюрократии. Триумфом индустриальной эры было вступление Запада в гедонистскую фазу, превращение его в общество потребления.

Индустриальное общество серьезно подорвало либеральную доктрину, ибо масса вступила в историю вместо автономного индивида. Это создало в промышленно развитых капиталистических странах угрозу бюрократизации и технократии, а в модернизирующихся обществах — опасность авторитарных и тоталитарных режимов. Все эти формы насилия следовали из задач индустриализации.

Сосуществование капитализма и коммунизма привело к рассмотрению коммунизма как индустриализма, который исчерпал себя вместе с всемирным кризисом индустриальной системы, начавшимся в конце 60-х годов как под влиянием научно-технической революции, так и в связи с социальными движениями этого периода — студенческими волнениями на Западе, Пражской весной. Все более и более способности коммунизма к модернизации могли быть охарактеризованы как попытка догнать предшествующий век<sup>24</sup>.

Ряд исследователей пришли к интересным выводам относительно взаимодополнительности капитализма и со-

циализма в мировой системе. В некоторой степени эти выводы явились результатом подъема СССР и образования биполярного мира. Но и сам этот подъем — свидетельство успешной модернизации, в которой скомбинирован метод догоняющей модернизации и модернизации на собственной основе. Несовпадение модернизационных и социалистических теорий и даже их определенное противостояние не может заслонить двух фундаментальных результатов социалистического развития: 1) осуществления индустриализации и достижения других черт современности — массового образования, развития науки, увеличения доли городского населения и пр.; 2) сохранения собственной основы и не только исторической изолированности от Запада, но и собственной основы развития — коллективизма, антирыночного подхода, коммунистической идеологии, которую Н. Бердяев называл секуляризированным православием, идеала всесторонне развитого, гармоничного человека — идеал несомненно утопический, но все же инициировавший развитие образования, науки, культуры. Не решив задачи развития трудовых мотиваций в нетворческих профессиях, с точки зрения практической коммунизма явился системой ценностной мобилизации людей к внутреннему развитию, чтению, обучению.

Как показал А. Фурсов, мировая система капитализма в сравнении с социалистической оказалась наиболее устойчивой, т. к. она не требует с обязательностью адекватной субстанции для реализации функций капитала<sup>25</sup>. Иными словами, западный капитализм сформировал свое твердое ядро, а также обрел готовность приспособить и структуры, в которых нет основ капитализма, адаптировать любые общества для подключения к капиталистической экономике. Именно поэтому догоняющая модель развития нигде не производит капитализма западного образца, который с научной точки зрения представляет собой нормативную утопию. Капитализм как мировая система озабочен всемирным функционированием капитала, а не осуществлением задач догоняющей модернизации. Поэтому, когда в посткоммунистический период многие в России — а среди них и автор данной книги — удивлялись, что при номинальном провозглашении этой модели идут противоположно напра-

вленные процессы, что Запад присоединяется к упрощению нашей реальности до противостояния коммунистов и демократов, мы не понимали, что Запад интересуется только функцией капитала, но вовсе не тем, чтобы выращивать в России его субстанцию. Остатки Филадельфийской системы — агрессивного экспорта демократии — работали только на словах. Охватив целый посткоммунистический регион, капитализм в нем тем не менее основан целиком на локальных традициях и творит множество «диких», «криминальных» и квазикапиталистических форм «субстанции». Поэтому удовлетворенные функцией капитала, т. е. нажившиеся в сегодняшней России, не могут понять тех, кто испытывает несогласие с разложившейся тканью российской социальной «субстанции». Никто на Западе не озаботился всерьез перспективами российской демократии, а всячески поносимый недемократический Китай оказался в самом выгодном экономическом положении из-за стабильности, создающей гарантии функциям капитала. В этом не «заговор» Запада, а условия его собственного существования, которые в дальней перспективе могут стать опасными для него самого. Но построение у себя демократического общества должно или могло быть нашей собственной задачей. Мы, как Китай, могли ставить и другие цели, например построение рыночного социализма, либо предпринять нечто, приближающее нас к Юго-Восточной Азии. Но если бы мы даже использовали его, то отсутствовала вторая предпосылка — открытость западных рынков. При этих условиях ничто не препятствует и националистическому проекту, и просто разложению и исчезновению с лица земли. Следовательно, в период коммунизма мы больше, чем в посткоммунистический период, придерживались догоняющей модели модернизации. Однако сегодня коммунистическая перспектива исчерпана.

Оглядываясь на коммунизм, заметим, что многие западные ученые полностью отрывают собственную основу «реального социализма» от усилий войти с его помощью в развитый мир, отождествляют ее с местной идентичностью, не распознав в ней инструмент модернизации и вхождения в мировую систему.



Социализм как мировая система, толкнувшая на этот путь развития многие народы, вместе с тем явился локальной системой. Но именно так «устроен» и капитализм. Как показал А. Фурсов, ссылаясь на В. Крылова, капитализм также сочетает функции мировой системы с исторически конкретной локальностью своего западноевропейского и североатлантического существования<sup>26</sup>. То, что социализм образовывал всемирный центр, отличает его от опыта Юго-Восточной Азии, который является более локальным.

Вместе с тем необходимо осознать, что возврат к прежней, социалистической, системе сегодня не мог бы дать ответ на новый вызов истории — переход Запада в постиндустриальную, информационную, постсовременную стадию. Столь тяжело достигнутая индустриализация сегодня была бы признаком отсталости, мобилизационная идеология показала бы свою исчерпанность — люди устали, а потенциал инновационного развития было бы трудно развернуть из-за отсутствия средств. Поэтому коммунизм действительно оказался адекватен периоду индустриального развития, именно этому этапу модернизации. Сегодня вызов XXI века представляется как постиндустриальный, информационный, но не исключено, что совсем другие проблемы будут стоять перед ним — например, проблема незападной глобализации (исламской или конфуцианской), ухода Запада с исторической арены, деурбанизации, конфликта цивилизаций (С. Хантингтон). Будущее зависит от людей, поэтому они указывают на его желательные сценарии. Однако даже желаемое имеет свои риски, а кроме того, есть масса нежелательных или опасных возможностей, многие из которых побеждают потому, что их не смогли предвидеть, предотвратить или заместить каким-то другим способом решения проблемы.

Согласно классикам в области теории модернизации Э. Гидденсу, мы живем в период высшей или поздней современности. Он, однако, полагает, что можно говорить о постсовременности не только как о культуре, но как о новом институциональном порядке, который может быть реализован в будущем. Иными словами, речь идет о том, что будет существовать после капитализма. Социализм не представляется альтернативой из-за его экономической

неэффективности и авторитарного управления индустриализацией. Согласно Гидденсу, посткапиталистические (постсовременные) общества будут скоординированы на глобальном уровне. Постсовременное общество будет отличаться многоукладным демократическим участием, демилитаризацией, гуманизацией технологий и системой, преодолевающей нужду. Последняя может быть построена на координации глобального порядка, преодолении войны, системе планетарной защиты и социализированной экономической организации<sup>27</sup>. Легко заметить, что постсовременность у Гидденса — это теоретический конструкт, сформированный в ответ на обнаруженные недостатки капитализма (современности), а также в ответ на неспособность большинства незападных стран достичь современности, осуществить догоняющее развитие. Позже Гидденс пришел к мысли, что постсовременность — это не что иное, как новая современность, в которую вступает Запад.

## Глава 9. Россия в глобальном и внутреннем мире

Название данной главы пытается представить, с одной стороны, реакцию России на процесс глобализации, с другой стороны, анализ ряда внутренних задач, которые стоят перед обществом в этой связи. Это тот контекст, в котором приходится размышлять о российском обществе как приемлемом для жизни.

### Глобализация

Термин «глобализация» во многом вытеснил описанные выше теории. Как показал В.Л. Иноземцев, он уменьшил частоту употребления терминов «устойчивое развитие» и «постмодернизм». Количество книг, в заглавии которых используется слово «глобализация», стало лавинообразно увеличиваться в Библиотеке Конгресса США с начала 90-х годов<sup>28</sup>. Связано ли появление и этой концепции с российским контекстом, будет рассмотрено ниже.

Термин «глобализация» возник для характеристики транснационального функционирования экономики и информации, которые, резко нарастая в последнее десятилетие

тие, сделали прозрачными для финансово-информационных систем национально-государственные границы и обеспечили преимущество тем, кто вступил в технологическую информационную революцию. Так, по определению одного из специалистов, «глобализация — процесс лавинообразного формирования единого общемирового финансово-информационного пространства на базе новых, преимущественно компьютерных технологий»<sup>29</sup>. Другая характеристика этого процесса: «Глобализация — это слияние национальных экономик в единую общемировую систему. Она основывается на возникшей в последнее десятилетие XX века легкости перемещения капитала, на новой информационной открытости мира, технологической революции, приверженности развитых индустриальных стран либерализации движения товаров и капитала»<sup>30</sup>. Глобализация, таким образом, это не то, что желательно или нежелательно и что сегодня подлежит обсуждению. Она есть, хотя в данный момент несколько заторможена терроризмом, войной США в Ираке. Ее перспективы и угрозы, безусловно, важно исследовать. Но прежде всего необходимо сказать о ее сущности: глобализация означает победу капитала и информационной свободы над национальными интересами, в особенности западных стран, создание транснациональных систем. Вестфальская система национальных государств, составлявшая основу мирового порядка в течение 350 лет, дала трещину. Филадельфийская система, как более позднее «уточнение» Вестфальской системы после Филадельфийского конгресса в США, на котором были приняты основополагающие документы Америки, делавшие демократию не только американским, но и мировым институтом, также претерпевает изменения.

Проиллюстрирую ключевые факторы глобализации — информационный, экономический и технологический. Их можно назвать также информационно-экономическим и информационно-технологическим.

Прежде всего, с изобретением компьютера и Интернета и введением их в экономику все операции невероятно ускорились и изменились качественно, а не только количественно. Возникла открытость технической информации. В Интернете можно найти технические и технологические

инновации, ноу-хау. В перспективе патентные службы могут оказаться лишними, и технический шанс появляется у всех, кто способен им воспользоваться.

Кроме информационных аспектов, конечно, важнейшей характеристикой глобализации — или, вернее, того, что называют глобализацией, — являются чрезвычайно низкие таможенные барьеры. (Примерно 60 процентов до Второй мировой войны и 5–6 сейчас.) Столь низкие тарифы облегчили перемещение товаров и капиталов, что резко сократило «патриотизм» денег. Если всего несколько лет назад британской компании для того, чтобы начать разрабатывать нефть в Иране, надо было спрашивать разрешения своего правительства, то сегодня она в этом не нуждается. В начале 90-х турецкие бизнесмены должны были добиваться разрешения своего правительства на получение большого заказа из-за рубежа (например, на продажу 3000 микрпекарен для производства белого хлеба по заказу российских бизнесменов). Сегодня это делать очень легко. Турки вытеснили российскую текстильную промышленность на нашем внутреннем рынке безо всякого участия как своего, так и российского правительства по причине более успешной конкурентоспособности с нашей разоренной текстильной отраслью. Никто уже не сомневается в том, что, если сталь в Череповце будет плавиться плохо, туда придут турецкие или китайские заводы. Транснациональный рынок существует, и его можно закрыть для какой-либо страны только авторитарным путем. Мы открылись, обнажились, показали свои слабости, но в то же время мы получили и шанс: нас открывал М.С. Горбачев, когда ликвидировал СЭВ, нас открывал Е.Т. Гайдар, когда осуществлял либерализацию. Оказалось, однако, что мы слишком слабы для того, чтобы войти в этот открытый мир. Но тем не менее у нас появился стимул в него войти.

Экономические изменения глобального масштаба характеризуются доминированием финансового рынка над товарным. Деньги стали делать деньги на законных основаниях, предоставляемых финансово-правовыми установлениями. Но еще более важное значение, чем деньги, имеют технологии, которые, будучи сращенными с информацией, могут обеспечить производство новых товаров и ус-

луг с меньшей, чем прежде, стоимостью и создать новые уникальные продукты мирового рынка. *Уникальность и дешевизна — два важнейших фактора вхождения в глобальную экономику*: «Рыночная сила производителя, а следовательно, и конкурентная эффективность используемых им технологий возрастает по мере движения от однородных «биржевых» через сложные товары — к уникальным товарам, к которым относится не только уникальное производственное оборудование, но и сложные потребительские товары, поддерживаемые технологиями воздействия на массовое сознание»<sup>31</sup>. Это последнее — *технологии воздействия на массовое сознание*, т. е. информационные технологии, реклама, пиар виртуально обеспечивает победу товару, конкурентные свойства которых не выше, чем у других его нередко равноценных соперников. К объективным качествам товара присоединяются, как уже отмечалось, символы его признания («французский хлеб», «итальянская мода», «испанское вино» и пр.). И тот, кто не только произвел нечто уникальное или особенное или это особенное в наиболее дешевом варианте, но и получил престижно-смысловое признание, становится победителем глобального рынка.

Поскольку экономический прогресс определяется инновациями, богатеют богатые страны. Те страны, в которых доход на душу населения составляет 20 тысяч долларов в год и выше, являются участниками глобальной экономики, причем не столько из-за денег, сколько из-за того, что подобный уровень жизни сопряжен с высоким технологическим развитием.

Глобализация сузила национальные возможности влияния на экономику. Этот вызов поставил под вопрос возможности построения социального государства в развивающихся странах. Поэтому проблема вхождения в глобальный мир — это новый вариант вопроса о прогрессе, хотя у него есть качественное отличие, которое будет показано на примере России. Глобализация создает клуб стран-чемпионов. Это клуб избранных стран. Кто из западных стран вошел в мир глобальной экономики? Приведем данные, которые имеются в литературе: десять стран — Бразилия, Индия, ЮАР, Турция, Польша, Юж-

ная Корея, Китай, Аргентина, Мексика, Индонезия (до 1998). России тут нет, как нет и Саудовской Аравии с ее нефтью, потому что предъявляются несырьевые требования. Считается, что сырье, вооружение, товары первичной индустриальной переработки не могут характеризовать страну как участницу глобальной экономики, что подобное участие формируется высокотехнологичными и информационно емкими продуктами или продуктами, занимающими преобладающий объем на рынке или монопольно представленными на нем. Объем российской международной торговли невелик, и в ней преобладает сырье. Если Россия перестанет добывать нефть, в мировой экономике немного изменится. Больше нефти произведут страны ОПЕК или Венесуэла. Япония не может войти в глобальный мир, т. к. она не может предоставить гражданство никому, кроме японцев. Ее культура слишком локальна. Ее национальный продукт не растет с 90-х годов. Но вместе с тем Япония входит в глобальную экономику. Россия, окончив с коммунизмом, вошла в глобальный мир, но не вошла в глобальную экономику. Как десять незападных стран сумели войти в глобальную экономику? Они смогли это сделать, поскольку стали производить тот или иной продукт, который оказался или самым лучшим, или самым дешевым из этого класса товаров для мирового рынка, а также был информационно представлен в качестве такового. Политическая критика Китая не помешала американцам открыть для него свой рынок: обувь, одежда, куртки на рынке США успешно конкурируют с американскими товарами и занимают там большой объем. Туристы удивляются, что купленная американская вещь при более пристальном рассмотрении оказывается китайской. Китайцы активно внедряют Интернет и причисляются к одним из самых многочисленных его пользователей (хотя отмечается, что среди потребляемой информации большое место занимают порнофильмы, с которых делаются для продажи пиратские копии). Сто тысяч китайцев обучаются в США. Сегодня в Америке трудно найти американца-яппи — героя 60-х, пребывающего в безудержной трудовой и карьерной гонке, но китайцы-яппи встречаются очень часто. Программисты из Индии, текстильщики из Турции

сумели добиться признания на глобальном рынке. Дешевая рабочая сила из Польши, включенная, например, в немецкие компании, производящие «Фольксваген» в Познани обеспечила выигрыш тем, что в Польше труд рабочих оценивается в 5–6 раз ниже, чем в Германии.

Если упомянутые выше западные страны «прорвались» в глобальную экономику на уровне отдельных достижений, то постиндустриальные общества заняли в ней преобладающее место. Хотя такие понятия, как постиндустриальное или информационное общество сегодня вытесняются термином «глобализация», это происходит как раз потому, что глобализация имеет дело именно с ними. Еще в 1982 году Дж. Несбит определил десять новых мегатрендов, т. е. глобальных тенденций: переход от индустриального общества к информационному, от развитой техники к высоким технологиям, от национальной экономики к мировой, от краткосрочных задач к долгосрочным, от централизации к децентрализации, от институциональной помощи к самопомощи, от представительной демократии к непосредственной, от иерархии к сетям, от Севера к Югу, от альтернативного выбора «или/или» к многообразию выбора. Это описание предугадало глобализацию, а вместе с этим и присущие ей деинституционализацию, возможность анархии (самопомощь — ведущий принцип анархии по П.Н. Кропоткину), переход к сетевым структурам<sup>32</sup>. Последнюю тему развил М. Кастельс, раскрывший значимость не только информационно-экономической, но и информационно-технологической революции и сетевого принципа<sup>33</sup>.

А как живут те, кто не вошел в глобальную экономико-информационную, финансово-правовую и информационно-технологическую систему? Именно три этих составляющих глобализации и их совместное действие обеспечили ее лавинообразное развертывание. Посмотрим, что несет глобализация периферии мира, близко к которой находится и Россия. Как показано в докладе ООН за 1999 год «Глобализация с человеческим лицом», контраст между развитыми и развивающимися странами усиливается, рост «четвертого мира» становится чрезвычайным, соотношение доходов между пятью богатейшими и пятью беднейшими

странами в 1960 году составлял 30:1, в 90-м году — 60:1, в 97-м году — 74:1. Подсчитано, что 19 процентов мирового населения владеют 71 процентом глобальной торговли товарами и услугами. Из 82 процентов мирового экспорта доля пяти беднейших стран составляет 1 процент. Из 74 процентов мировых телефонных сетей доля этих стран равна 1,5 процентам и т.д.<sup>34</sup>

Почему такой разрыв приписывается следствиям глобализации, хотя из того же доклада видно, что нарастание разрыва происходило и до начала 90-х, с которых начинается отсчет глобализации в указанном выше смысле? Во-первых, цифры свидетельствуют об ускорении разрыва богатых и бедных стран с началом глобализации. Во-вторых, у информационно, экономически и технологически развитых стран в ходе глобализации возникают необычайные преимущества, исходя из ее сущности, которую мы изложили выше. Глобализация часто сравнивается со спортом. Войти в глобальную экономику — все равно что войти в спортивный зал и попытаться стать чемпионом. Те, кто не может этого, кто слаб, кому противопоказан спорт, должны просто сойти с дистанции, чтобы не быть сшибленными бегущими спортсменами.

#### **Смена мегатренда: модернизация и глобализация**

*Нельзя согласиться с теми, кто считает, что глобализация — это продолжение модернизации. Дело обстоит как раз наоборот. Глобальная экономика — это клуб уже модернизированных. Прежде господствовала идея прогресса (эвфемизм развития по западному пути). В одном из своих конкретных воплощений она представала как модернизация. Становление современного Запада создало прежде всего политические и культурные условия, которые закрепляли трудовую мотивацию, формировали автономного индивида с его ответственной свободой и государство, находящееся под контролем гражданского общества. Согласно наиболее распространенной в течение долгого времени концепции, западные страны следуют догоняющей (Запад) модели, стремятся воспроизвести институциональные системы Запада. Теперь оказалось, что не все мо-*

гут осуществить этот процесс, и Россия в 90-е не смогла завершить то, что начал Петр I. Увеличивается число стран четвертого мира. Осознав это, клуб избранных как бы решил зафиксировать статус-кво на приемлемых для себя условиях, оставив идею подталкивать к развитию менее удачливых, ощутив нехватку сил для подтягивания каждого общества к глобальному развитию в этом огромном мире. Этот клуб избранных уверен, что глобализация пойдет по его правилам.

Глобализация — новый тип социальной трансформации как в плане институционализации, так и в ценностном отношении — не позволяет модернизирующимся странам, в частности России, только перенимать и имитировать существующие структуры западного общества, которые сами начинают подвергаться изменению.

Что мы делали последние пятнадцать лет? Догоняли Запад, хотя бы на словах. Все задавали вопрос: какую стадию Запада мы догоняем? Одни говорили, что у нас стадия первоначального капиталистического накопления и идет она прямо так, как ее описывал французский историк Ф. Бродель, а значит — мы на правильном пути к капитализму. Другие утверждали, что у нас начался процесс образования наций, мы идем той же (а значит, верной) дорогой, по какой шел Запад XIX века. Однако попытка имитировать предшествующие фазы развития Запада не способна ввести страну в глобальную экономику. Если мы будем производить компьютеры, которые уже есть, только немного лучше или немножко похуже, — мало что изменится. Мы оказываемся изолированными и замкнутыми, как если бы нас замкнули авторитарным режимом. Другое дело, если мы выступаем с чем-то, чего нет на мировом рынке, например с компьютером на живой молекуле. Не будучи профессионально уверенной в правильности конкретных предложений прорыва в глобальную экономику, позволю себе пофантазировать для раскрытия иной, чем догоняющая модель модернизации, логики вхождения в нее. наших ученых, особенно биофизиков, охотно приглашают в Америку. Они занимаются там, например, производством генетически измененных растений: лечат орехи от плесени, которая смертельна для человека, участву-

ют в выведении «золотого риса» — генетически измененного риса, способного расти в несвойственном ему климате и не подверженного болезням. Очевидно, можно вывести и морозостойкую пшеницу. Европейцы осуждают подобную практику, считают ее вредной и чреватой непредвиденными экологическими последствиями. А ведь вполне вероятно, что Россия могла бы стать лидером производства генетически измененного продукта или, наоборот, доказала бы всему миру опасность такого рода экспериментов для последующих поколений. Впрочем, мы немного опоздали. В России наука потерпела поражение. Достаточно и одного яркого примера: в 90-е годы начальник отдела особо опасных инфекций биологического центра в Пущине был вынужден переквалифицироваться в страхового агента. По мнению президента Академии наук академика Ю. Осипова, разрушение науки имеет долговременные следствия: так, послевоенная Германия поднялась во всем, кроме науки, ибо именно в ней, как нигде, необходима преемственность. Слабо верится, что даже в наукоемких областях мы сегодня можем чего-то добиться быстро. *Глобализация оказалась противоположной модернизации, ибо догонять и имитировать — значит обречь себя на все более увеличивающееся отставание. Быть похожим на других сегодня не годится. Сегодня надо быть лучшим или уникальным.*

Поэтому в настоящее время чрезвычайно обострена критика модернизации, и в особенности догоняющей модернизации, уже давно обнаружившей свою ограниченность.

В «Меморандуме о глобализации Социал-демократической партии Германии 1997 года» предлагались следующие локальные ответы на существование глобализации: глобальное демократическое формирование политики; интернационализация социальной политики и политики защиты окружающей среды; регулирование международных финансовых рынков; повышение национальной конкурентоспособности; гарантии сохранения сфер жизни, не зависящих от мирового рынка; просвещение и побуждение к действиям.

Остановимся только на двух пунктах: регулирование международных финансовых рынков и повышение национальной конкурентоспособности. Регулирование мы всег-

да представляем себе как создание некоего регулирующего органа. В этом документе предложена совершенно другая форма регулирования — так называемый налог Тобина, который требует облагать всякий экспорт капитала из страны некоторым налогом. Тем самым предполагается, что преодолевается спекулятивный характер рынка, глобальный рынок капитала должен постепенно вытесняться глобальным рынком товаров, чего сейчас нет.

И второе, что при этом показывается: хотя глобализация — это торжество капитала над национальными интересами, все-таки лишить национальное правительство всякой роли в глобализационном процессе и в национальной экономике невозможно. Ставится вопрос о конкурентной способности национальной экономики. Как видим, даже развитые экономики мира предполагают некоторые особые меры в локальной сфере для смягчения глобальной гонки. «Куриная война», проблемы с продажей российской стали в США подтвердили то, что в случае с Россией и без того абсолютно ясно: если Германия нуждается в торговом протекционизме, то Россия тем более, хотя значимость такой помощи с развертыванием процесса глобализации будет терять свою эффективность.

Среди ответов незападного мира на процесс глобализации может быть понимание того, что без идеи прогресса и развития и в условиях глобализации они обойтись не могут. Существуют юридические документы, в которых утверждается право на развитие. Они были подготовлены Ф.Д. Рузвельтом и потом введены в международную юридическую практику Э. Рузвельт. Предпринимаемые попытки рассуждать не в терминах прогресса, а в терминах статус-кво рассматриваются в теории. Говорят, что прогресс принудителен, линеен, всех тащит наверх и что надо смотреть на мир как на некий ковер, где всем человечеством вытканы самые разнообразные узоры (Р. Рорти). Однако, посмотрев на подобный ковер, мы увидим, что его узоры по своему размеру и красоте совершенно разные. И проблема не снимается, не становится менее напряженной от утверждений, что все мы живем в одном мире, поскольку одни будут жить, как страны-чемпионы, а другие будут жить, как живут, коль скоро они не могут жить лучше.

### Межкультурные коммуникации в условиях глобализации

Анализ идентичности в контексте глобализации — одна из болезненных и актуальных проблем, касающаяся не только России, но и большинства как западных, так и незападных стран. Глобализация — это новый мегатренд, макротенденция, по своей неумолимости и всеохватности подобная той, которой был в течение пятисот лет прогресс. Как новый мегатренд она вносит огромные изменения: меняет характер модернизационных теорий и процессов, делает свободным экономический и информационный обмен, усиливает перемещение людей, унифицирует многие культурные институты — образование, спорт, моду, музеи, СМИ, туризм и прочее, распространяет массовую культуру, потенциально (но только лишь потенциально) создавая возможности превращения межкультурных коммуникаций в культурную универсализацию. Культурные изменения прямо связаны с изменениями идентичности или с сопротивлением этим изменениям.

Протекая как экономический и информационный процесс, глобализация затрагивает суверенитет государств, ломает перегородки между ними и, следовательно, создает и взаимопроникновение, а нередко и взаимоотталкивание культур. Межкультурные коммуникации имеют прямое отношение к проблеме соотношения глобализации и идентичности. Существует несколько теорий, описывающих процесс межкультурного взаимодействия в условиях глобализации. Одна из них — *теория столкновения цивилизаций* С. Хантингтона, согласно которой глобализация не имеет следствием культурную гомогенизацию, не способствует взаимопониманию культур, а, напротив, может вести при неадекватной политике к столкновению цивилизаций. Столкновение цивилизаций — это столкновение попыток сохранить идентичность группой традиционно ориентированных цивилизаций, таких, как исламская, православно-христианская, конфуцианская, или изменить ее под влиянием западнохристианской цивилизации как лидера глобализации<sup>35</sup>.

Второй известной концепцией межкультурного взаимодействия является теория *гибридизации* Я. Питерса. Она

напоминает изложенные в XIX веке в России Н.Я. Данилевским модели взаимодействий между культурами, представленные в терминах, близких к садоводческой деятельности: пересадка, прививка, почвенные удобрения. Эти мягкие формы сращивания свойств различных культур создают новые типы идентичностей.

Третья концепция — *теория макдоналдизации* Дж. Ритцера, сумевшего увидеть в ресторане Макдоналдс не просто форму «быстрой еды», а упрощенную схему рациональности, которая соответствует уровню адаптации и способствует примитивной рационализации этого уровня, о чем пойдет речь ниже.

Таким образом, в области культурной идентичности рассматриваются три варианта ее развития: столкновение, мягкое взаимодействие и изменение, отрыв от традиционной идентичности посредством схем упрощенной рациональности.

### Идентичность

Никто из серьезных ученых не ставит проблему глобализации и идентичности как проблему растворения национальной культуры в глобальной. О последней в глобалистических теориях не идет речь. Более того, английский социолог Р. Робертсон ввел термин «глокализация». В нем комбинируются слова «глобальный» и «локальный». Глокализация означает одновременное осуществление глобализации и локализации: глобализируется экономика, информация и массовая культура, одновременно происходит локализация национальных культур, отстаивание ими своей идентичности<sup>36</sup>. К этому добавляется поиск национальных моделей модернизации, о чем речь пойдет ниже, в которых встает вопрос о соотношении традиционной составляющей и неизбежно меняющейся идентичности. Но вопрос этот встает вовсе не как следствие глобализации культур, до которой еще далеко. Корейский ученый из Сеула Ин Сук Ча на недавно состоявшемся международном симпозиуме предложил разделить термины глобализация и мондиализация, понимая под первым экономическую и информационную взаимосвязь и взаимозависимость мира, его единство в этом смысле, а под вторым —

процесс культурной интеграции, роста транскультурных связей, продвигающийся очень медленно и часто вопреки глобализации<sup>37</sup>. Трудности подобного различения терминов могут возникнуть у французов, чей термин «мондиализм» тождественен термину «глобализация» и представляет собой перевод первого на французский язык. Но, возможно, он содержит характерные для французов культурные коннотации в большей мере, чем английский термин «глобализация». Тем не менее корейский философ попытался ответить на назревшую потребность отделить глобализацию от культурной унификации или, точнее, транскультурных связей. Кроме того, он поставил вопрос о том, что же сегодня для человека означает дом, осталось ли это базовое понятие идентичности у современного человека, в том числе и в России, где резкие перемены заставили многих ощущать себя едва ли не иммигрантами в своей стране, сломали привычное ощущение дома. Впрочем, это вообще характерно для эпохи перемен.

Пережив эту аномию в 90-е годы, наше общество оказалось на уровне адаптации, потеряло представление о культурных образцах, утратило представление о смысле жизни и социально признанных идеалах и стало воспринимать любую ценностную интеграцию, которая конструирует общество, как проявление тоталитаризма. Эта ситуация справедливо характеризовалась как кризис идентичности.

Под идентичностью понимают, таким образом, способность к самоидентификации, позволяющей ответить на вопрос, кто я, кто мы, что такое Россия и пр.

Само понятие идентичности многократно подвергалось критике и устранялось посредством замены многообразия ролей, доказательством того, что современный человек не интересуется этой проблемой. Как показывает в противоположность этому С. Хантингтон, «идентичность есть индивидуальный или групповой смысл себя. Она является продуктом самосознания, в результате чего я или мы обладаем определенными качествами как существо, которое отличает меня от вас и нас от них... До тех пор, пока люди взаимодействуют с другими, у них нет выбора в определении себя по отношению к этим другим и идентификации своего сходства и отличия от этих других... Идентичность

важна, поскольку она формирует поведение людей»<sup>38</sup>. Хантингтон выделяет следующие важные моменты в отношении идентичности:

1. Индивид и группы имеют идентичность. Индивид определяет и переопределяет свою идентичность в группе. Поскольку индивид включен во многие группы, он может иметь меняющуюся идентичность. Идентичность групп в большей мере фиксирована, чем идентичность индивидов.

2. Идентичность до определенной степени сконструирована. Люди формируют свою идентичность при определенной степени давления, побуждений и свободы. Ссылаясь на определение нации как «воображаемого сообщества», Хантингтон пишет, что «идентичности — это представления о себе, то, как мы о себе думаем и кем хотим быть»<sup>39</sup>. Сходную мысль высказывают З. Бауман и В. Вехчи: «Идея “идентичности”, и “национальной идентичности” в особенности, не возникла и не выросла в человеческом опыте “естественно”, не появилась в опыте как самоочевидный “факт жизни”. Эта идея была *введена* в жизненный мир современных мужчин и женщин — и она возникла как *фикция*. Она застыла в “факт”, “данность” именно потому, что это была “*фикция*” и благодаря болезненному разрыву, который распростерся между тем, что идея подразумевает, на что она намекает и к чему побуждает и статус-кво... Идея “идентичности” была рождена кризисом принадлежности и усилиями проложить мост через провал между “должным” и “сущим” и поднять реальность к стандартной сети идей. Идентичность может только открывать *жизненный мир* как задачу...»<sup>40</sup>. Таким образом, вводится идея социального конструирования осмысленной реальности как сферы ответственности социального теоретика. И эта ответственность лежит на нас как в отношении людей, групп, так и России в целом. Хантингтон указывает на некоторые аспекты идентичности:

1. Индивиды и в меньшей мере группы имеют плюралистическую идентичность. Экстремальные социальные ситуации могут разрушить идентичность или резко изменить ее.

2. Идентичность определяем мы сами, но она продукт взаимодействия между нами и другими.

3. Заметные альтернативы явным идентичностям индивидов или групп зависят от ситуации. Они проявляются при попадании в новую среду, к которой надо приспособиться, например, при жизни за рубежом, в иной религиозной среде<sup>41</sup>.

И наконец, идентичность есть и у страны. Хантингтон считает, что американская идентичность заключена прежде всего в ее культурном коде, выработанном англосаксами-протестантами, в действовавшем в стране «плавильном тигле», который определял идентичность прежде всего по гражданству.

Кризис идентичности может быть вызван разными причинами, включающими все виды разрушения прежнего опыта, рост нестабильности и потерю безопасности. Это очень глубокий и серьезный кризис, который Бауман определяет как «коррозию характера», т. е. сущности и смысла существования индивида, группы или страны.

Многие люди, живущие как «граждане мира», например работающие в бизнесе, могут не ощущать или ощущать дискомфорт и значимость для себя их дома в родной стране. П. Сорокин, еще до глобализации ставший блестящим профессором в США и открывший фундаментальные процессы западного общества — социальную стратификацию и социальную мобильность, — тосковал о своей комильдовой деревне. Однако, поскольку такой слой людей пока незначителен и проблемы его идентичности проистекают не только и не столько из глобализации, необходимо обозначить проблему исследования более определенно.

В чем же суть постановки вопроса о соотношении глобализации и идентичности, в данном случае российской идентичности? Суть проблемы состоит в том, что глобализация уже за те десять с небольшим лет, когда она началась, с 90-х годов XX века, подвергла ослаблению Вестфальскую систему национальных государств, сложившуюся после Тридцатилетней войны в результате Вестфальского мира, заключенного в 1648 году, который унифицировал все многообразные политические системы в мире до национально-государственных. Система суверенных национальных государств предполагала самоотчетственность каждого из них, т. е. собственную идентич-



ность. США, Великобритания, Франция и другие страны обрели устойчивое самопонимание внутри и характерные имиджи вовне. Российское самопонимание было менее стабильным, но неизменно включающим представление о великой бескрайней стране, способной построить новый мир, догнать американцев, победить в войне, быть мостом между Европой и Азией, склонной модернизироваться, имеющей патриотичное, умное и образованное население с одновременным признанием нехватки порядка, чередованием деспотизма и анархии, наличием культурного разрыва между элитой и народом, отсутствием «серединной культуры», т. е. склонности к крайностям. Размышляя о способности славянских народов к созданию культурно-исторического типа, или культурного образца, признанного и принятого всем миром, русский историк XIX века Н.Я. Данилевский полагал, что если ему и суждено будет сложиться, то посредством формирования идеи справедливости. Возможно, социалистический эксперимент, сделавший тему справедливости универсальной, в какой-то мере отвечал этой задаче, но последующий российский «либерализм без справедливости» (как его назвал либерал И. Клямкин) вряд ли подтвердил эту точку зрения. Поэтому тема идентичности в условиях глобализации, с моей точки зрения, олицетворяет собой тему самотождественности страны в понимании ее задач, целей, интересов и ценностей в условиях ослабления Вестфальской системы национальных государств и является темой сохранения идентичности при обстоятельствах, которые меняют ее или даже снимают сам вопрос о ней.

Российская идентичность — всегда непростой вопрос даже в стабильные времена. Во многом это обусловлено тем, что Россия расположена в Европе и в Азии, многоэтнична и многоконфессиональна.

Американский журналист и политолог Р. Сервис в своей книге «Россия. Эксперимент над людьми» посвятил немало страниц ответу на вопрос, что такое Россия, кто такие русские<sup>42</sup>. Столь давно существующее государство представляется ему пространственно и культурно неопределенным. Он полагает, на мой взгляд ошибочно, что Россия — вовсе не столь долговременно существующая «единица», как об этом

принято говорить: ее границы менялись в каждом веке, а в XX веке менялись многократно. Русский национальный характер нельзя определить, не впадая в противоречие. Думается, что автор все же рассматривает русскую культуру американскими мерками. Ни одно столь долго существующее государство, как Россия, не оставалось тем же самым в течение веков. Даже значительно менее долгий американский опыт дает разнообразие, перемены, меняющуюся идентичность, но мы не можем начать исчислять существование Америки как страны и американской культуры не с исходной точки образования страны, а с какой-то другой, более близкой к ее сегодняшнему состоянию. Никто ведь не исчисляет историю Польши, которая не всегда даже имела собственную государственность, или какой-либо другой веками существующей страны с установления ее последних границ. Однако Р. Сервис сильно сомневается в том, что отделившаяся от Советского Союза РСФСР может рассматриваться как Россия. В подтверждение своей точки зрения он ссылается на то, что границы были изменены без согласия людей, многие русские оказались за пределами РСФСР, называемой теперь Россией. Другим аргументом является ужасающая судьба русского крестьянства. Действительно, эти факторы свидетельствуют о кризисе российской идентичности, что, возможно, имеет даже большее значение, чем экономический кризис.

С моей точки зрения, Россия отличается от многих стран тем, что часто переживала драматические изменения и приспособилась к существованию противоречий идентичности. Это удивляет американского автора, но вряд ли удивит тех, кто живет в России и принадлежит ее культуре: противоречивость российской идентичности и есть ее суть, следствие отсутствия серединной культуры, как сказали бы сегодня — гражданского общества, что отмечено многими классиками русской философии, российскими авторами сегодня и проницательно понято американцем Дж. Биллингтоном в его работе о России «Икона и топор»<sup>43</sup>. Само название его труда свидетельствует о том, что противоречия составляют суть российской идентичности.

В условиях глобализации подвергнута сомнению идентичность большинства стран мира. Поставив вопрос «Кто

мы такие?» в отношении Америки, С. Хантингтон в нашедшей книге отмечает, что «американское кредо», т. е. принципы американской жизни, утвержденные отцами-основателями страны и первыми поселенцами-протестантами, разрушаются под напором этнических меньшинств. Последние под напором политики мультикультурализма перестают считать себя американцами и начинают определять свою идентичность по крови, по языку, трактуя ее как афро-американскую, испанскую и пр. Хантингтон прямо связывает этот процесс не только с политикой в области культуры, которую начал проводить Б. Клинтон, но и глобализацией. Он пишет: «Проблема американской идентичности уникальна, но Америка не уникальна в том, что она имеет эту проблему... Почти повсюду люди вопрошают, переосмысливают и переопределяют то, что у них общего и что отличает их от других людей. Кто мы? Чему мы принадлежим? Японцы испытывали подлинную агонию, решая вопрос, делает ли их место, история и культура Азией или их богатство, демократия и современность Западом. Иран был описан как “нация в поисках идентичности”, Южная Африка характерна “поиском идентичности”, Китай — вопросом “о национальной идентичности”, в то время как Тайвань был вовлечен в “распад и пересмотр национальной идентичности”. Сирия и Бразилия, со своей стороны, находятся перед лицом “кризиса идентичности”, Канада погрузилась в “продолжающийся кризис идентичности”, Дания — в “острый кризис идентичности”, Алжир — в “деструктивный кризис идентичности”, Турция — в “уникальный кризис идентичности”, ведущий к жарким дебатам “о национальной идентичности”, и Россия — в “глубокий кризис идентичности”, заново открывающий классические дебаты XIX века между славянофилами и западниками относительно того, является ли Россия “нормальной” европейской страной или отчетливо отличной от них евразийской державой... Не установилась единая идентичность Германии, сомневаются в своей общей идентичности британцы. Кризис национальной идентичности стал глобальным феноменом»<sup>44</sup>.

Для обсуждения этой проблемы необходимо выяснить, что такое глобализация и как соотносятся глобализация

и модернизация, ибо, начатая в России Петром I, она на двести лет определила лицо страны, чтобы вернуться к теме идентичности в условиях глобализации.

### Глобализация и идентичность внутри России\*

Глобализация приводит к плюрализации идентичности. Под идентичностью понимают некоторую устойчивость индивидуальных, социокультурных, национальных или цивилизационных параметров, их самоощущенность. Идентичность выступает как интегральный параметр и не сводится к социальным ролям. Соответственно, это позволяет говорить о глубоком внутреннем значении некоторых исходных уровней идентичности, связанных с традиционной культурой, национальной культурой и одновременно об открытости к обретению новых свойств идентичности.

Глобализация является сильнейшим испытанием для национальной и культурной идентичности, основным средством преодоления которого выступают диалог и преемственность культур. Однако сегодня такой общий ответ перестает быть исчерпывающим, ибо сами диалог и преемственность культур затруднены в случае кризиса идентичности или ее быстрых изменений, а также усиливающегося фактора плюрального восприятия своей идентичности. Это относится как к индивиду, так и к конкретным обществам. Россия имеет большой опыт плюрализма идентичности, поскольку она всегда рассматривалась как мост между Востоком и Западом, страна, соединяющая в себе европейские и азиатские начала, сочетающая славянское единство с формированием суперэтнуса славянских, тюркских, угро-финских и других народов. Способность России к плюралистическому определению своей идентичности часто была предметом критики, считающей подобный плюрализм следствием отсутствия идентичности. Даже Запад, признающий внутренний плюрализм и культивирующий его в качестве одного из элементов прав человека, в сравнении с Россией мог определить свою идентичность с большим монизмом, а потому, казалось, с большей определенностью.

\* Эта часть главы написана Н.Н. Федотовой.

*В России сегодня налицо кризис идентичности, и не в том смысле, что утрачено монистическое восприятие своей самотождественности и возобладал плюрализм, а в том, что нет плюрализма как совместимых позиций, и преобладают осколки самопонимания, не связанные между собой.*

Проблема идентичности в процессе глобализации включает обозначение своего места в транснациональном экономическом пространстве, культурную идентичность, персональную идентичность, необходимую для подавления тревоги и фрустрации. Социальный теоретик анализирует идентичность как *персональную самотождественность, если речь идет об индивиде, и как социальную интегрированность, способную вызвать ощущение самотождественности у народа, а также возможность для индивида и общества быть представленными в теории в интегрированном виде.*

Людей и общества, находящиеся в кризисе идентичности, уподобляют человеку без адреса, главный вопрос которого «Где я и куда я иду?», а не «Где я нахожусь?». Желание понять себя, найти себя, на что-то опереться вызывает у человека то, что Х. Арндт назвала тоталитарным соблазном. Ученый может помочь исследованием ситуации, определением условий нахождения идентичности людьми и обществами. Изменение роли национального государства, появление транснациональных пространств не лишают людей национальной принадлежности, а, напротив, даже увеличивают интерес к локальным явлениям. У тех обществ и людей, которые не ощущают себя входящими в глобальный мир, можно заметить как раз ослабление их локальной идентичности, потерю самоуважения, рост разочарования в местных особенностях, потерю внутренней значимости их прежней локальной идентичности.

Проблема идентичности подробно исследована на уровне вхождения обществ в сообщества менее масштабные, чем глобальное, например в Европейское сообщество. При этом возникает плюралистическая идентичность, подтверждающая гипотезу о том, что идентичность, скорее, складывается как многоуровневая, а не как механическое, квазиролевое совмещение идентичности, похожее, как говорит один из исследователей проблемы, на смену костюмов. Если европейская интеграция осуществляется между

странами, имеющими общеевропейское сходство, то на глобальном уровне можно найти некоторые культурные универсалии или унифицированные культурные явления, такие, как мода, туризм, образование и т. д., совмещающиеся вместе с тем с огромным культурным, этническим, национальным многообразием, разными уровнями развития и пр. Как и в случае европейской интеграции, в условиях глобализации сохраняются территориальные и культурные границы стран, историческая память отдельных обществ, но появляется возможность работать за пределами своей страны, возрастает общность культурных стандартов, возможность стать членом объединенной системы, растет взаимозависимость. Вместе с тем возникает расхождение между ощущением своей национальной принадлежности и гражданства, тогда как прежде речь шла о национально-государственной принадлежности. Глобализация культур осуществляется в меньшей мере, чем глобализация экономических отношений, информации. Поэтому культурная специфика сохраняется при всех взаимодействиях как путем сохранения локальных культур своих отечеств, «малой родины», так и путем сохранения культурных предпочтений на глобальном уровне.

«Мы зависим сегодня от поистине глобальных (факторов. — *Н.Ф.*), но наши действия, как и прежде, локальны», — считает Бауман<sup>45</sup>. Идентичность наилучшим образом определена Э. Эриксоном как субъективное ощущение своей самотождественности, которое является источником энергии и преемственности<sup>46</sup>. Основная проблема, которая занимает этого известного ученого, — это как раз то, что принципиально при рассмотрении идентичности в условиях глобализации: анализ идентичности как целостности или совокупности, представление о том, являет ли она собой некий неструктурированный «Gestalt» или структурированное единство. Эриксон пишет: «Психическое здоровье людей, оторванных от своих домов, работы, страны и вынужденных эмигрировать, неоднократно становилось предметом специального интереса исследователей. Будучи сам иммигрантом... я могу начать с признания в своего рода каждодневной патологии»<sup>47</sup>. Глобализация создает сходную проблему даже для тех, кто никогда не покидал

своих домов, ибо в их жизнь вторгается большой новый мир, а действовать они могут только в пределах своего мира. Эриксон показывает разную способность к мобильности, и можно предположить, что ей соответствует разная склонность к изменениям идентичности и укорененности: он приводит данные опроса турецких крестьян об их готовности эмигрировать, на что последние отвечают, что это было бы «хуже смерти», и вместе с тем описывает самочувствие американца, который осваивал континент: «Если ты видишь дым, поднимающийся из трубы твоего соседа, значит, пора двигаться»<sup>48</sup>. Эриксон ставит очень важные проблемы и делает очень серьезные методологические заходы, но его решения связаны с психиатрической практикой. Имеется большой потенциал адаптации его подходов к социальным реальностям сегодняшнего дня, к постановке вопроса не только о персональной идентичности, но и о национально-культурной идентичности обществ, становящихся единицами глобализационного сближения<sup>49</sup>.

Среди книг, оказавших влияние на обсуждение проблемы идентичности, отметим работу Т. Фридмана «Лексус и оливковое дерево. Понимая глобализацию»<sup>50</sup>. В частности, важным является рассмотрение культурной логики глобальной системы, которая состоит в том, что общества разного этапа развития по-разному приспособляются к глобализации. Если глобальный мир не способствует прорыву в него, происходит замыкание на своих задачах. Если кто-то не может производить «Лексус» (японский автомобиль), он может продолжать выращивать оливковые деревья. Но и производитель «Лексуса», создаваемого роботами, не может забыть своих камней (оливковых деревьев или берез).

Мир стал иным, однако сближение народов не ведет к всемирному обществу, и проблема идентичности остро встает как перед обществами, так и перед людьми. В России проблемы идентичности сегодня более важны, чем экономические проблемы. Люди не знают, кто они и куда идут. Они живут в основном локально, а те, кто ездит за рубеж (особенно в массовом порядке — торговцы, туристы), сознают свою инаковость и находятся в резком внутреннем противоречии относительно того, как на нее реагиро-

вать — стремиться избавиться или впасть в национализм. И чаще они делают второе. Мультиидентичность и мультикультурализм плохо ложатся на травматический опыт посткоммунистической России.

Если вызов индустриальной эпохи имел ответом собственную индустриализацию в полном соответствии с догоняющей моделью, то вызов постиндустриальной эпохи трактуется по-разному: в более оптимистических вариантах как способность «догнать» постиндустриальные страны посредством поддержки инноваций, в менее оптимистическом — как переход к позднему индустриализму, т. е. как использование догоняющей модели, направленной на достижение предшествующей фазы западного развития.

Идея прорыва в глобальную экономику сочетается с задачами собственного развития в условиях, когда нет общепризнанной модели, а идея сохранения идентичности — с неизбежностью ее изменений, осуществляемых без разрывов и искусственных конструкций.

## Глава 10. Глобализация и терроризм

Одним из побочных ужасающих следствий глобализации является терроризм. Он создал новые угрозы, ощущение повседневного риска и глобализации локальных несчастий. Он затруднил коммуникации, создал подозрительность и отодвинул проблему идентичности в дальний угол как не столь своевременную на фоне постоянного страха, подчеркивающего квазиприродность общества и невозможность человека воздействовать на ситуацию. Это новое явление, не имеющее ничего общего с прежним терроризмом, хорошо знакомым России XIX и XX веков.

Терроризм, начало которого исчисляется на Западе с ужасного события 11 сентября 2001 года — самолетной атаки летчиков-смертников на Всемирный торговый центр в Нью-Йорке, приведшей к гибели около 3000 человек, к разрушению выдающегося архитектурного сооружения и к ощущению небезопасности жизни, новому для Америки, — по-существу, начался ранее этой даты. Терроризм проявлял себя ужасающим образом в России,

в США и в других странах и прежде. Но 11 сентября знаменательно тем, что показало уязвимость всех, даже самой богатой и самой могущественной страны в мире. Оно обозначило терроризм как знаковый и устрашающий симптом XXI века.

### Основные различия старого и нового терроризма

Терроризм — не новое явление. В истории России он был частью революционной борьбы, в которой концепция «бомбизма» занимала немалое место, особенно в XIX веке. Царубийство казалось многим революционерам единственным актом, который всколыхнет Россию. Декабристы замыслили террористический акт<sup>51</sup>. Народовольцы осуществили его практически<sup>52</sup>. В. Фигнер вспоминает речь А.К. Соловьева, которая впервые для нее прояснила умысел царубийства. Эта речь характерна наличием всех признаков, которые позволяют дать определение терроризма тех лет: «Я бросаю место волостного писаря и поеду в Петербург, чтобы убить императора Александра II. Бесплезно жить в деревне. Мы ничего не в состоянии будем сделать в ней, пока в России не произойдет какое-нибудь потрясающее событие. Убийство императора будет таким событием: оно всколыхнет всю страну. То недовольство, которое теперь выражается глухим ропотом народа, вспыхнет в местностях, где оно наиболее остро чувствуется, а затем широко разольется повсеместно. Нужен лишь толчок, чтобы все поднялось»<sup>53</sup>. Обратим внимание на то, что предполагается убийство конкретного и важного лица, ответственного за внутреннюю политику государства. Но при этом целью убийства является не его смерть, а взрыв, который произойдет после этого в обществе и спровоцирует революцию.

Эта особенность террористического акта — опосредованность его конечной цели — послужила причиной того, что терроризм стал рассматриваться как метод, связанный с использованием насилия против людей, которые как политические деятели или агенты власти мешают осуществлению целей группы или целей народа<sup>54</sup>. Эсеры считали терроризм «способом самообороны общества от произвола властей»<sup>55</sup>. В России существовала глубокая связь между

терроризмом и анархизмом. Ссылаясь на слова Ницше о том, что только вещи, не имеющие истории, могут быть определены, американский исследователь терроризма У. Лакер пишет: «Нет нужды говорить, что терроризм имеет очень долгую историю»<sup>56</sup>, а следовательно, не имеет однозначной дефиниции: что на каждом этапе и в каждой стране должны появиться конкретные определения терроризма, соответствующие его своеобразию. Так, О.В. Будницкий считает, что анархический терроризм «представляет собой самостоятельную разновидность этого способа борьбы, основывается на других принципах, нежели терроризм политический. В основе его лежит идея “пропаганды действием”»<sup>57</sup>. Однако, сравнивая сказанное с вышеприведенной речью А.К. Соловьева, легко видеть, что и народовольцы представляли себе террор как «пропаганду действием». Ведь это они отчаялись добиться успеха в переустройстве России путем мирной работы в деревне. Следовательно, минималистское определение старого терроризма может быть таким: *применение группой или отдельным индивидом насилия в отношении неугодных им политических акторов с целью убеждения масс в возможности успешной борьбы и стимулирования их протеста.*

В 70-е годы XX века прокатилась волна террора по Западной Европе, выросшая из анархизма, революционаризма, национального экстремизма.

Лакер приводит определение терроризма 1990 года, используемое американскими ведомствами по борьбе с терроризмом: «Терроризм — это незаконное использование или угроза использования силы или насилия против лиц и собственности, чтобы принудить или запугать правительства или общества для достижения политических, религиозных или идеологических целей»<sup>58</sup>. Как видим, сущность та же — «пропаганда действием».

Однако уже на интуитивном уровне терроризм сегодня предстает как *новый* терроризм, и некоторые размышления на эту тему приводят к различным, но не противоречащим друг другу характеристикам «новизны» современного терроризма.

На Западе существует огромная литература по проблемам терроризма в XXI веке<sup>59</sup>, но концептуальная разработ-

ка проблемы не произведена и даже считается не вполне уместной. Слишком велика цена понесенного людского, материального и морального ущерба, зияет провал «нулевой отметки» Нью-Йорка, проходящий по линии фундамента несуществующего уже Всемирного торгового центра, чтобы абстрактные рассуждения, включающие элемент не только объяснения, но и понимания, не казались проявлением безразличия. Как выразился один американский профессор: «Нечего рассуждать о терроризме, искать дефиниции и строить теории. Террористы — это преступники, и их надо уничтожать. Терроризм — это преступление, и с ним надо бороться». Подобное настроение понятно и нашим гражданам, и нашим ученым. Тем не менее без анализа причин и сущности терроризма, его новых черт, его связи с комплексом происходящих перемен в мире невозможна и борьба с терроризмом.

Огромное количество литературы на Западе по проблемам терроризма 70-х годов XX века так же бедно концептуализацией по другой причине — терроризм тогда казался случайным проявлением злой воли, политического экстремизма и анархии, с которым легко справиться полицейскими методами. Наиболее выраженное концептуальное описание терроризма представил в это время В. Лакер<sup>60</sup>. Но сегодня именно Лакер определил терроризм XXI века как новый, опубликовав уже упоминавшуюся работу еще до событий 11 сентября 2001 года<sup>61</sup>. Новый терроризм представляется ему более технологически оснащенным, приводящим к обширным разрушениям и жертвам, менее многоликим.

Для отечественной литературы характерна несколько замедленная теоретическая реакция на это устрашающее явление. Но в некоторых публикациях указывается на то, чего нельзя было бы сказать о терроризме XIX века или 70-х годов XX века. Так, в подборке статей, опубликованных журналом «Философские науки», В.М. Розин высказывает мнение, что терроризм нашего времени освоил технократический подход. В.В. Никитаев полагает, что терроризм — это месть отставшей части мира, преуспевающей его части, вызванная окончательностью раскола и невозможностью «догнать» сегодняшний Запад. Г.Г. Копылов считает, что

терроризм сегодня есть следствие осознания того, что единство человечества, его «сущностная одинаковость» недостижимы<sup>62</sup>. Эти точки зрения не исключают друг друга, но вряд ли определяют новый терроризм полностью.

Терроризм часто характеризуется как *попытка надавить на правительство чужой или собственной страны, используя способность телевидения наглядно продемонстрировать всему миру ужасы насилия против мирного населения. Без телевидения, особенно терактов в живом эфире, террористы не могли бы надеяться на способность своих жертв, их родственников и части населения выдвинуть властям требования, совпадающие с их собственными. Фактически терроризм — это насилие, осуществляемое группой людей по отношению к государству как политическому субъекту через посредство насилия и угрозы насилия в отношении мирных граждан. Это форма политического послания, ультиматум.* Другое определение, приведенное на конференции «Евроатлантическое сообщество — сообщество ценностей» в Салониках (декабрь 2002 года): *терроризм — это деятельность негосударственного актора, который наносит урон негосударственным организациям для нанесения вреда государству. Террористы воюют с государством через войну с населением без шанса стать государственным актором.*

Следовательно, *сущность терроризма как «пропаганды действием», ультиматума сохраняется, но меняется предмет его атаки. Им становится не политически ответственный индивид, а мирное население. И меняются также технологические возможности атаки. От ножа, выстрела — к динамиту, самолетной атаке, биологическому, химическому и потенциально к ядерному оружию. Все это превращает новый терроризм в глобальную угрозу.* Это общее для большинства мнение впервые высказал, пожалуй, Лакер в книге о новом терроризме.

Разумеется, «старый» терроризм не исчез и часто сосуществует с «новым».

Анализируя сегодняшние взгляды на терроризм, легко обнаружить отмеченные выше моральные препятствия его концептуализации; политические причины — опасение потерять «образ врага», а отсюда решимость борьбы с ним.

Немалой преградой для понимания сущности терроризма является так называемая политическая корректность. Существуя вполне обоснованно, в современных условиях она выступает как запрет на публичное обсуждение наиболее острых проблем, противореча одному из ведущих принципов демократии — открытой дискуссии и обсуждению. Порой начинает казаться, что этот полезный принцип превысил допустимые границы своего применения, закрыв возможность обсуждения наиболее болезненных проблем. Но меня интересуют прежде всего познавательные трудности. Оглядываясь назад, видишь, что, если бы такие феномены, как девиантное поведение, криминал, анархия, хаос, протестное движение, революции не были бы теоретически осмыслены или по крайней мере концептуализированы, мы бы не могли их различать и понимать, не получили бы познавательных средств для их анализа. Познавательный опыт предшествующих эпох не давал для этого необходимых подходов. Как отмечает Бауман, «встреча с неясным, непроницаемым, неожиданным ни в коем случае не была чертой модернити. Новой оказалась беспомощность древних и средневековых методов, позволяющих скорее уклониться от тяжелых психологических и прагматических последствий неопределенности человеческой судьбы и перспектив, чем преодолеть их»<sup>63</sup>. Пожалуй, моральные и политические «запреты» на анализ терроризма преследуют те же цели — психологически и познавателью «уклониться» от непредсказуемых и чудовищных последствий терроризма и от понимания его как признака новой эпохи.

И все же, думаю, стоит обрисовать ряд подходов, концептуализирующих проблему терроризма, выяснить их совместимость, предложить свою трактовку и описать те условия, при которых терроризм, представляющийся сегодня сущностным фактором XXI века, может быть ослаблен.

#### **Теоретические ресурсы объяснения причин и сущности терроризма**

Размышления о терроризме можно разделить преимущественно на социологические, цивилизационные и со-

циально-психологические. Все частные объяснения укладываются в указанные три типа. Так, полагаю, что приведенная выше точка зрения В.М. Розина относится к социологическому подходу, В.В. Никитаева — к социально-психологическому, Г.Г. Копылова — к цивилизационному. Рассмотрим эти три подхода, а также четвертый — предлагаемый мною, — политологический подход.

#### *Социологический подход*

Социологический подход основан на выявлении таких источников агрессии, как *отсталость и бедность*. Эти вечные спутники неравномерности развития не только не устраняются, но усугубляются глобализацией<sup>64</sup>. Глобализация, плодотворно влияя на экономическое развитие западных стран, негативно воздействует на состояние периферийных зон. Разрыв между богатыми и бедными странами в условиях глобализации нарастает невероятно быстро, пугая отсталостью навсегда.

Такой разрыв увеличивался постоянно, но глобализация резко обострила этот процесс по причинам, на которые я уже обращала внимание выше: преимущества развитых стран, получаемые в ходе глобализации, а также и то, что перемены на Западе так велики, что сегодня нельзя рассчитывать на догоняющую модель модернизации. Отсталость теперь преодолеть труднее, догнать Запад невозможно. Представление о модернизации меняется. Объяснение терроризма бедностью, неравенством часто оспаривается. Доказательством обратного служит то, что многие лидеры терроризма — образованные и богатые буржуа. Делает ли это тему бедности irrelevantной темой терроризма? Не всегда бедность связана с терроризмом, но в идеологии терроризма бедность играет центральную роль, наряду с унижением, необразованностью, отчуждением, *маргинализацией, отсутствием глобальной идентичности при разрушении локальной*. В условиях высокой технологической оснащенности и разрушенной идентичности ее обретение происходит нередко в уродливых формах, в том числе и таких, которые ведут к терроризму. В частности, новые технологии разрывают привычные связи, формируют новые жизненные стили. *Это происхо-*

дит не только на Западе с его технологической революцией, в посткоммунистических странах с их социальной революцией, но и на Востоке. Так, М. Кастельс в качестве примера такой искусственной идентичности приводит японскую террористическую организацию «Аум Синрикё». «Резонанс, который вызвала “Аум Синрикё”, особенно среди молодого высокообразованного поколения, можно рассматривать как симптом кризиса установленных образцов идентичности вкупе с отчаянной нуждой в построении нового, коллективного “я”, значимо смещающего духовность, передовую технологию (химию, биологию, лазеры), глобальные деловые связи и культуру миллениаристского конца истории»<sup>65</sup>.

Глобализация предполагает обмен товарами, капиталами и людьми. Поскольку мир раскололся на страны, которые имеют высокий уровень жизни, высокую ценность жизни и высокую ценность труда, с одной стороны, и на те, которые имеют низкий уровень жизни, низкую ценность жизни, низкую ценность труда, легальный обмен людьми невелик, иначе обездоленные со всего мира ринулись бы на Запад. Но зато вырос трафик — так называют нелегальную торговлю людьми, в особенности женщинами и детьми, часто используемыми в сексуальных целях, из бедных и неразвитых стран в богатые и развитые. Социальные контрасты превращают терроризм в орудие протеста. И безусловно то, что невозможность легального политического разрешения проблемы служит источником терроризма. Реакция на это может быть различной, вплоть до противоположностей: от требований развития, сегодня во многом заблокированного политикой глобализации Запада для отсталых стран, до традиционалистского бунта против модернизации, которая не приносит видимых результатов.

#### *Цивилизационный подход*

Конфронтация «многообразие — раскол» еще более подходит для характеристики *цивилизационных* противоречий Севера и Юга. Нет нужды повторять полемику относительно концепции С. Хантингтона, который, пренебрегая политической корректностью, определил линии цивилизационного раскола как черту грядущего после окончания

холодной войны нового конфликта. Терроризм имеет приметы цивилизационного противостояния.

«Почему они ненавидят нас?» — спросил Дж. Буш и сам же ответил: «Потому что они ненавидят нашу свободу». Это напоминает упоминавшуюся выше речь лорда Литтона, произнесенную в Индии в 1878 году, в которой он сообщил индусам о высокой миссии Британии, несущей в Индию идею свободы, достоинства каждого человека посредством свободы печати. Не менее таинственно выглядит и «формула» Буша для террористов. Политическая корректность, как уже было отмечено, не позволяет в США обсудить этот вопрос. Только два «еретика» — Г. Видал и Н. Чомский — попытались ответить на вопрос Буша, не щадя Америки, но это не вызвало общественной симпатии и при данных обстоятельствах не могло ее вызвать.

В книге Видала, опубликованной в России раньше, чем в Америке, автор показывает, что высокомерие США по отношению к другим народам, гегемонизм, триумфализм, легкое использование военных и полицейских операций, убежденность в своем политическом и нравственном превосходстве заставляет таких людей, как американец Тимоти Маквей, взорвавший дом в Оклахома-Сити, решиться на террористический акт, надеясь, что лишь таким способом он получит возможность через СМИ объяснить причины своего недовольства Америкой, а также подтолкнуть исламских террористов перейти к борьбе доступными им средствами<sup>66</sup>.

Многие в Америке и за ее пределами считают сам вопрос о сущности терроризма манихейским, раскалывающим на полюса плюралистическую страну, где сосуществуют «мы» и «они». Хантингтону противостоят не только идеи космополитизма, глобализации, но и понимание терроризма как варварства, сражающегося с цивилизацией. Варварство, несомненно, имеет место, но оно паразитирует на культурах, которые допускают терроризм.

#### *Социально-психологический подход*

Классической социально-психологической работой по проблеме терроризма является книга немецкого ученого Э. Хоффера под заголовком «The True Believer» («Истин-



но верующий»)<sup>67</sup>, вышедшая в 1961 году. Долгую славу этой книге составил глубокий анализ массовой психологии, тех ее черт, которые формируют тип «истинно верующего», т. е. глубоко убежденного и деструктивно настроенного человека. Среди этих черт — «призывы массового движения»: желание перемен, желание субститутов, внутренняя изменчивость масс. Большую роль играют несчастья и бедность, непомерный эгоизм и амбициозность, доктрины, фанатизм, стремление к лидерству и пр. Эволюция такой персоны или групп — от слов к делу, к «полезным массовым движениям».

Лакер в двух упомянутых книгах видит причину терроризма в фанатизме, в ответе на государственный терроризм, в человеческой природе, которая не меняется и при самых быстрых изменениях техники. Лакер много говорит и о так называемом государственном терроризме, что, как мне кажется, лишь запутывает вопрос. Скорее, соглашусь с О.В. Будницким, который считает термин «терроризм» неприменимым к деятельности государства даже тогда, когда государство осуществляет террор. Посредством этого методологического приема удастся избежать путаницы в объяснении этих двух разных явлений.

Другой автор рисует несколько более упрощенную цепочку «радикализм — экстремизм — фанатизм — терроризм» как эволюцию субъекта, склонного к эскалации насилия и ответу насилием на насилие<sup>68</sup>.

В формировании психологии террориста играют роль неоправданные ожидания, резкая смена идентичности, не дающая понять, когда украинцы так переменились к русским, а боснийцы стали интерпретировать свою идентичность как исламскую. И все-таки преобладающее толкование терроризма как деятельности ослепленных яростью фанатичных людей вряд ли может быть полностью принято. А. Уткин приводит в своей работе содержание письма летчика-самоубийцы, написанного им задолго до атаки на Всемирный торговый центр. Спокойное по тону, оно содержит обращение к мусульманам с объяснением причин поступка поисками справедливости, религиозной обязанностью. Тот же автор упоминает и о дневнике японского летчика-камикадзе, во время Второй мировой войны ата-

ковавшего американский самолет, но упавшего в море и не взорвавшегося. Он радуется, что полет отложили на день, что он еще раз увидит небо, а затем выполнит свой долг<sup>69</sup>.

В уже упомянутой книге Видала приводится переписка с Маквеем, которая производит ошеломляющее впечатление. Эта переписка обнаруживает в Маквее не фанатика, не злобного человека и не психического больного. Его вменяемость подтверждает официально назначенный при рассмотрении его дела психиатр, который дает заключение о том, что Маквей просто является личностью, которая стремится целиком отдать себя своему делу. В своих письмах он похож, скорее, на М. Лютера, как был похож на него израильский студент Агал Амир, убивший израильского премьера Ицхака Рабина. Маквей мстит за ужасы, перенесенные арабским населением во время войны в Персидском заливе, желая показать американцам, что такое эти ужасы, чтобы граждане США воздействовали на свое правительство. Объяснения Маквея не были представлены населению через СМИ, и его смерть стала посланием противоположного свойства — она свидетельствовала об опасностях, исходящих от зверей-террористов. Более точной характеристикой психологии террориста во многих случаях является не фанатизм, а монизм: «Они (экстремисты, террористы. — В.Ф.) игнорируют или подавляют комплексность (явлений. — В.Ф.) и плохо распознают или терпят любую двусмысленность, редуцируя оценку социальных институтов к “единым фиксированным стандартам”... таким, как черное — белое, истинное — ложное. Их романтический призыв к аутсайдерам или окружающим участникам типичным образом обусловлен их видимой приверженностью сознанию их пропонентов, одной из черт которого является элиминация различий между частными и общественными интересами...»<sup>70</sup>. Пожалуй, наиболее адекватная психологическая оценка террористов должна исходить из понимания того, что они — представители традиционных обществ или традиционного сознания, которые, даже живя в других обществах, измеряют рациональность не способностью достичь цели, а неуклонной привязанностью к ценностям.

Терроризм — преступление, за которым должно последовать наказание. Но только если мы хотим уклониться от проблемы, тогда стоит упрощать ситуацию, чтобы превращать террористов в заведомых злодеев, одержимых исключительно низкими мотивами.

Трудно определить мотивацию террориста. Она одновременно может быть и политической, и религиозной, и психологической. Атакующие Америку ненавидели ее за триумфализм, за навязывание статус-кво, несмотря на то что радикальные исламисты недовольны своим положением и своим местом в глобальной экономике, за непонимание того, что они — другие, за отчуждение, за *soft power* государства. В этой ненависти смешались правда и вымысел, из которых ковалась солидарность исламского мира и его маргиналов. Ненависть сочеталась с рациональными действиями — долгосрочным планированием, подготовкой, расчетом. Вряд ли все эти психологические соображения в чем-то убеждают и позволяют понять терроризм как явление, хотя для обезвреживания террористов они необходимы.

#### *Политологический подход*

Нетрудно заметить, что приведенные описания терроризма содержат характеристику множества его черт и предпосылок, которые безусловно имеют место. Бедность целых регионов и неравномерность глобализации, слабость общецивилизационного, общечеловеческого начала и психология фанатиков не может быть сброшена со счетов. Но почему реакцией на все это стал именно терроризм? Почему именно терроризмом, как утверждает в множестве работ, маркирует XXI век, хотя примеров его было немало и в XIX, и в XX веке? Существует ли интегральная характеристика терроризма, которая бы отделила условия его осуществления от его сущности, указала бы не только на общие, но и на конкретные признаки и предпосылки террористической атаки? Тут есть некоторая параллель с определениями условий революции и ее сущности. Раскол классов и цивилизационный раскол сопровождают их экономическое неравенство и способствуют революции и, соответственно, терроризму. Но при наличии

экономического неравенства и цивилизационных расхождений революции (как и терроризм) могут быть, а могут и не быть. Бедность — также причина революции. Но и при наличии бедности революция может состояться, а может и не состояться. Терроризм похож на социально-протестное или революционное движение, осуществляемое в условиях смерти класса и деполитизации. В этом качестве его питают социальные причины. Но это «революции», как правило не претендующие на захват власти. Их цель — тревожить ненавидимого противника, погрузить его в состояние уязвимости, страха, создать для него условия, подталкивающие к пониманию проблем тех, кто способен на эту отчаянную борьбу.

Одновременно терроризм похож на новый тип войны, который не всегда продолжает политику государства. Это война неполитических акторов, осуществляемая без объявления и с далекими, не в результате этой войны осуществимыми политическими целями. Среди ее источников — социальные и цивилизационные причины<sup>71</sup>.

Вместе с тем терроризм — это международный криминал, технологически оснащенный и имеющий политические цели, выступающий как политический актор, хотя его деятельность направлена не прямо против своего или чужого государства, а через посредство атаки на мирное население. Его преобладающий источник — психологический: ненависть, зависть, жадность, желание наживы. Это тот род криминала, который сопутствует разрушению традиционного общества, не сопровождаемого успешной модернизацией.

В этих характеристиках терроризма взаимодействуют прежде представленные социологический, цивилизационный и психологический подходы, однако интегральная характеристика терроризма при этом остается найденной. Заключенные в одном явлении социальный протест, культурный конфликт и психологическая ярость увеличивают количество угроз в мире, делают их непредсказуемыми, подобно природным катаклизмам, а общество превращают в квазиприродную реальность.

Те, кто определяет терроризм как реванш и последний бой традиционализма, считают, что терроризм не является

политическим действием, поскольку вся жизнь традиционных обществ не знает политики в современном смысле слова. Однако существует и другое мнение.

Прежде всего терроризм выступает как способ борьбы слабых с политической силой государства, с которым они не могут вступить в непосредственную схватку. В цитированной выше книге об экстремизме отмечается, что экстремизм есть реакция на асимметрию в распределении политической ренты<sup>72</sup>.

Считаю, что интегральная характеристика терроризма может быть именно политической. Как отмечает президент Пакистана Мушараф, «Бен Ладен дал своим ученикам проект, который оправдывал терроризм и давал им финансовые средства. Главная мотивация исламистов не религия, а политика»<sup>73</sup>. Такой взгляд обусловлен прежде всего тем, что террористы имеют политические цели. Для Бен Ладена — это построение исламского халифата, для других — создание собственного государства, автономии, достижение определенного статуса в международной системе, выход на международную арену в условиях глобализации, когда наиболее развитые страны прочно обозначили свое лидерство. Террористы Шри-Ланки, баски, ирландские и прочие террористические организации отличаются от исламских радикальных организаций, может быть, большей локальностью своих действий и более осязаемыми и реально возможными целями, они — менее архаические (призыв отдать свою жизнь взамен за вечное блаженство после смерти и помощь семье понятен умме, но в других случаях он предстает в более ослабленном виде).

Кроме того, политический характер террористических акций XXI века может быть обоснован посредством такой трактовки политического, которая не связывает политику исключительно со специализированной деятельностью государства. Методологию такого рода представил немецкий политолог К. Шмитт. Он полагал, что специфика этого рода деятельности может быть определена путем обозначения той главной проблемы, которую решает политика. Эта проблема характеризуется Шмиттом аналогично тому, как рассматривается эстетическое, этическое, экономическое. Эстетическое решает вопрос о соотношении прекрас-

ного и безобразного, этическое — добра и зла, экономическое — пригодного и непригодного, рентабельного и нерентабельного. «Специфически политическое различие, к которому можно свести политические действия и мотивы, — это различие *друга и врага*»<sup>74</sup>. Несмотря на то, что работа Шмитта написана в 1927 году, он, как никто другой, сумел не только сформулировать сущность политического столь необычным образом, но и смог высказаться о событиях, которые происходят сегодня. Так, как бы подтверждая из прошлого, он описал политический характер террористической атаки на Всемирный торговый центр: «Реальное разделение на группы друзей и врагов бытийственно столь сильно и имеет столь определяющее значение, что неполитическая противоположность в тот самый момент, когда она вызывает такое группирование, отставляет на задний план свои предшествующие критерии и мотивы: “чисто” религиозные, “чисто” хозяйственные, “чисто” культурные и оказывается в подчинении у совершенно новых... условий и выводов отныне уже политической ситуации»<sup>75</sup>.

Дав указанное определение политического, Шмитт не отбросил значение государства как основного агента политики и не отверг связь политического с деятельностью государства. Он просто объяснил причины такого положения дел: политическое автоматически не вытекает из отношения к власти, к государству, а, напротив, государство обретает вес и главенство из-за своей политической природы — способности поддержать единство среди друзей, в том числе и прежде всего внутреннее единство и противостояние врагам. Государство — главный политический актор, но приведенное определение политического предполагает возможность и других.

Попробую объяснить, почему условия, способные привести к революции, войне, массовому протесту сегодня ведут к терроризму.

Цитированный выше Шмитт своим определением сущности политического дал понимание и того, что такое деполитизация: «Если пропадает это различие (между другом и врагом. — *В.Ф.*), то пропадает и политическая жизнь вообще»<sup>76</sup>.

*Конец XX века принес острое понимание того, что все его трагедии и напряженность, революции и войны — следствие господства политики бесконечной поляризации как в международной системе, так и во внутренней жизни государств, когда идет постоянное разделение на друзей и врагов.* Перспективы менее конфронтационного будущего виделись в открытости, диалоге, в демократизации. Никто еще не думал, что столкновение цивилизаций или стилей жизни может стать не менее болезненным процессом. Возобладала ненависть к политике как таковой или попытка найти совершенное политическое устройство. С этой претензией выступил неоллиберализм. Апеллируя к свободному рынку, он принял участие в деполитизации, обеспечивая под ее лозунгами свою политику и свою идеологию.

Произошли два встречных процесса деполитизации: на Западе и в России.

На Западе последнее десятилетие ознаменовалось нарастанием представлений о международной открытости как гаранте мира и неуязвимости. Страны, которые ввиду обстоятельств или по собственной воле находились в состоянии изоляции, даже если изоляция способствовала их собственному ускоренному развитию, представлялись особенно опасными. Распад коммунизма был воспринят и в России, и на Западе как уменьшение конфронтационной напряженности и предпосылка мира. Распространение демократии по миру, ставшее лавинообразным, также формировало надежду на мир. Один из исследователей описывает развитие демократии следующим образом: «1790: две или три демократические системы, которые еще могли быть под большим вопросом; 1920: десяток незавершенных, несовершенных, хрупких демократий; 1950: ряд стран, которые могли бы заявить о своем стремлении быть демократиями при условии, что качество этих демократий не позволяет причислить их к подлинным демократиям; 1999: термин “демократия” стал настолько преобладающим, что только несколько стран отрицают формы и ритуалы западной модели. Все произошло так, как если бы более не было альтернатив»<sup>77</sup>. Формула «демократические страны не воюют между собой» расширительно трактовалась, распространяясь и на те страны, которые на деле да-

леки от развитых западных демократий, но риторика политиков полна апелляции к демократии. Вера в то, что по мере разрушения бастионов закрытости, расширения открытости и прозрачности в международных отношениях будет воцаряться мир, а западные страны окажутся неуязвимыми, стимулировала глобализацию и распространение демократии. До 11 сентября 2001 года Запад не представлял, с какими внешними вызовами он столкнется. Цитированный выше автор за несколько месяцев до террористической атаки писал: «Отсутствие альтернативы западной политической модели устраняет внешние (для Запада. — В.Ф.) угрозы, но увеличивает внутренние»<sup>78</sup>. Термин «терроризм» еще отсутствует в большинстве футурологических, политологических и социологических книг. Но сегодня ясно, что политиков — и даже такого сторонника открытости, как Б. Клинтон, — тревожила нарастающая вместе с открытостью уязвимость. Беспокоила она и многих других политиков в США.

Вместе с тем побеждала вера Клинтона в спасительность открытости, прозрачности, а также его и многих других политиков убежденность в благотворности деполитизации, которую несет с собой глобализация, в возможность говорить от лица человечества. Деполитизация оказалась связанной с объективным ослаблением Вестфальской системы национальных государств, с появлением негосударственных политических акторов, таких, как неправительственные и гуманитарные организации, с расширением полномочий гражданского общества, со «смертью класса», исчезновением или фрагментацией идеологий, более пестрым структурировании общества и уходе масс, постоянно присутствовавших на исторической арене XX века, с этих позиций в его конце и начале XXI века<sup>79</sup>, с телевизионной имагологией, когда политик предстал перед населением не как носитель проекта и программы, а как и прежде всего во многих отношениях привлекательная личность, в политическом и культурном плюрализме, уменьшающем поляризацию на друзей и врагов, а следовательно, как казалось, ослабляющем конфронтации XX века.

В России попытка М.С. Горбачева творить политику от имени «всего мира» оказалась по крайней мере преждевре-

менной, ибо это не помешало появиться возрастающему количеству «врагов», войн и конфликтов на территории бывшего СССР и не ослабило следования национальным политическим интересам в мире. Благородное стремление к моральной легитимизации международной политики оказалось практически беспомощным и в период Ельцина сменилось полным цинизмом внутри страны и полным соглашательством с требованиями извне (отчасти как формой признания аморальности многих эпизодов предшествующей внешней политики и даже ее как таковой), непониманием внешнеполитических интересов России. Распад коммунизма сделал глобализацию возможной и по времени совпал с ее началом в 90-е годы. Он ликвидировал прежде закрытые для капитала, товаров и информации зоны и способствовал, с другой стороны, победе либерализма, свободной торговле в глобальном масштабе. Россия перешла от моральной и ценностной легитимизации открытости, осуществляемой М.С. Горбачевым, к идеям, которые отстаивали западные политики, видя в глобализации закрепление статус-кво, к которому теперь стремился не только Запад, но и Россия, т. к. ей было что терять.

Надо признать, что ученые были более критичны в отношении упований на глобализацию. Они указывали на неразрывность глобального и локального (Р. Робертсон), на новые, не менее легкие проблемы глобального будущего (Т. Иногучи), возможный конфликт цивилизаций (С. Хантингтон), нелинейность развития и возможные изменения в направленности развития (И. Уоллерстайн), на глобализацию лишь как начало нового процесса социальных трансформаций, протекание которого в исходном виде не гарантировано (М. Олброу), на ее неравномерность и тяжелые социальные последствия в плане разрыва богатых и бедных стран, развитых и неразвитых стран, на дискриминационную стратификацию наций (доклады ООН), на множественность глобализаций (П. Бергер, С. Хантингтон), на превращение общества в квазиприродную реальность (У. Бек, Б. Капустин), на опасную для обществ потерю идентичности и фрагментацию вследствие политики мультикультурализма, идущей дальше, чем просто признание и уважение к многообразию культур, в направлении

их партикуляризации (К.-О. Апель, З. Бауман, Б. Барри), на непредсказуемые последствия появления новых политических акторов, возможно нелегитимных (Я. Пакульски, М. Уотерс, Дж. Скотт), на необходимость разумного взаимодействия увеличившего свое влияние гражданского общества и государства, которое должно усилиться «выше и ниже рынка» (Э. Гидденс), на опасность гуманитарных интервенций (Д. Уорнер) и пр. Теме деполитизации развитых обществ и государства в условиях глобализации уделено особое внимание. Бек характеризует отсутствие политики в условиях глобализации как революцию, имеющую множество негативных последствий<sup>80</sup>. Боггс озабочен нарастанием корпоративности власти<sup>81</sup>. Однако опасность интеграции всех этих факторов в общую предпосылку терроризма нового типа еще не была отмечена.

Опыт превращения «окончательной победы» в поражение хорошо известен. Это опыт СССР, где отсутствие политической оппозиции привело общество на определенном этапе к тотальному отрицанию прошлого, к политизации снизу, позволившей Б.Н. Ельцину прийти к власти, и распаду страны. В Турции, где подавлялись левые движения и болезненно реагировали на оппозицию, ислам вобрал в себя все виды протеста, политизировался и превратился в политическую оппозицию. Чеченский криминальный опыт и терроризм политизировались под видом сепаратизма. Атака на Всемирный торговый центр обнаружила, что нашлись религиозные группы, которые объявили ответственных за глобализацию своими врагами, немедленно выделившись из пестрой толпы антиглобалистов, борющихся против явления, а не против тех, кого они могли бы обвинить.

Ситуация показала, что перед умственным взором политиков, надеявшихся на роль глобализации в преодолении конфронтаций, стояли прежние конфликты XX века, так же как перед военными всегда встают образы прежних войн. Ослабление государственной международной системы как главного и легитимного актора международных отношений, отсутствие глобальных политических структур, а значит, возможности политического решения имеющихся конфликтов приводит к нелегитимным политическим решениям и действиям.

*Терроризм представляется формой архаической политизации, при которой предельно упрощенная система координат «друг — враг» лишена всяких государственных и дипломатических начал и взывает к древнему инстинкту мести, отчасти родовой мести, что и приводит к атакам против населения, ради воздействия через граждан и СМИ на правительства атакуемых стран для достижения рациональных политических целей. Не отвергая ранее приводимые дефиниции терроризма, я пытаюсь дополнить их указанием на ту характеристику, которая представляется мне интегральной: форма архаической политизации. Почему возникла именно эта форма?*

Мотив мести и самоутверждения, заемный у Запада триумфализм, готовность пожертвовать жизнью ради архаической политизации — главные факторы, которые, несомненно, являются психологическими, но не столько в плане индивидуальной психологии, сколько в плане коллективного архетипа архаического образа политики. Этот образ извлечен из глубинных пластов культуры разрушаемых — прежде всего деньгами, материальными и технологическими соблазнами — традиционных обществ. Однако, несмотря на эту архаическую подкладку и метафизические цели прозелитического радикального ислама, к которым мы относим также и создание исламского халифата, у террористов были практические цели — спровоцировать такое негодование уммы, которое привело бы к смене прозападных режимов в Пакистане, Саудовской Аравии и Египте. Ответная риторика Дж. Буша неадекватна представлениям террористов, но взывает также к архаическим началам американского политического сознания. Практические же цели Буша состояли в том, чтобы не дать свергнуть эти режимы, упредить эти попытки, уничтожив лагерь подготовки антиамерикански настроенных террористов в Афганистане, а также взять под контроль нефтяные запасы Персидского залива<sup>82</sup>.

В докладе, посвященном терроризму, российский историк А.И. Фурсов сказал, что большевики и фашисты были людьми, открывшими XX век, а террористы — людьми, открывшими век XXI. И хотя большинство участников клуба «Свободное слово» в Институте философии РАН не

поняли, почему это так, интуитивно все были склонны согласиться. Сегодня, кажется, можно менее метафорически объяснить сказанное: XX век был веком масс, веком революций и войн. Первая глобализация состоялась в 1885–1914 годах. Ее лидером была Англия. Английский free trade формировал обмен идеями, товарами и людьми<sup>83</sup>. Но эта глобализация была остановлена несколькими системными оппозициями: национализмом, коммунизмом, фашизмом. Первая мировая война, немецкий национализм прервали этот процесс, коммунисты порвали с ним, а фашисты окончательно разрушили возможность его близкого возобновления. Следовательно, и в самом деле они определили облик XX века. Новая глобализация, начавшаяся в 90-е годы, сопровождалась антиглобалистскими несистемными и антисистемными движениями. Деполитизация глобального мира, на которую было указано, уменьшение роли государства как главного политического актора вызвали к жизни нового специфического и нелегитимного политического игрока.

Можно любить или не любить Шмитта, сомневаться относительно политической чистоты его собственной биографии или быть в ней уверенным, но нельзя не удивиться точности его предсказания: «...мир не деполитизируется и не переводится в состояние чистой моральности, чистого права... или чистой хозяйственности. Если некий народ страшитя трудов и опасностей политической экзистенции, то найдется именно некий иной народ, который примет на себя эти труды, взяв на себя его “защиту против внешних врагов” и тем самым — политическое господство... Лишь нетвердо держась на ногах, можно верить, что безоружный народ имеет только друзей, и лишь спяну можно рассчитывать, будто врага тронет отсутствие сопротивления»<sup>84</sup>. Таким образом, *вера Запада в свое могущество и отсутствие «внешних угроз» по этой причине, равно как и вера России в то, что политику следует заменить моралью, немедленно отозвалась появлением сил, которые стали считать их своими врагами.* Причем, будучи, как правило, представителями традиционных обществ, где политика не приняла цивилизационных парламентских, демократических и юридических форм, эти лю-

ди произвели ее превращенный архаический вариант, вариант мести. «Политически существующий народ отнюдь не волен, заклиная и провозглашая, уклониться от этого судьбического различия (на врагов и друзей. — В.Ф.). Если часть народа объявляет, что у нее врагов больше нет, то тем самым, в силу положения дел, она ставит себя на сторону врагов и помогает им, но различие друга и врага тем самым отнюдь не устранено. Если граждане некоего государства заявляют, что у них лично врагов нет, то это не имеет отношения к вопросу, ибо у частного человека нет политических врагов... было бы заблуждением верить, что один отдельный народ мог бы, объявив дружбу всему миру или же посредством того, что он добровольно разоружится, устранить различие друга и врага»<sup>85</sup>.

Важным фактором появления нелегитимного архаического политического актора на международной арене стало нарастание анархии международной системы и формирование анархического порядка в посткоммунистических странах в 90-е годы. Анархия представляет собой неустойчивый порядок, который постоянно нарушается то в одном, то в другом месте.

Вендт показывает, что анархия может основываться на трех структурах или ролях: враг — соперник — друг. Каждой из них можно поставить в соответствие гоббсовское, локковское и кантовское понимание общества. Хотя в реальности они могут реализоваться даже совместно, он все же рассматривает их как идеальные модели международных отношений<sup>86</sup>, замечу, имеющие важное значение для нашей темы. Довольно ясно, что *предельный случай гоббсовской реальности с ее главной фигурой — врагом — это естественное состояние, война всех против всех, непрерывное разрушение статус-кво. Локковская конструкция взаимодействия гражданского общества и государства построена как часть Вестфальской системы на соперничестве государств, которое не исключает войны. Кант строит модель вечного мира. В этой модели «другой» становится другом. Находясь далеко от «вечного мира» и страшаясь войны локковского мира, нельзя не видеть опасности гоббсовской войны всех против всех, которая может разгореться на почве архаической политизации.* Масштабы потерь, нане-

сенные в результате террора, сегодня меньше потерь от войн, но технологически оснащенный терроризм может нанести удар, соизмеримый по потерям с войной, например, в случае применения атомного оружия.

Какие же антитеррористические меры могут быть предложены?

Объявление войны терроризму таит в себе ряд опасностей. Оно превращает терроризм в легитимного политического противника. Оно отступает от признания конфликта как противоречия равномогущих и сходных по идентичности сил (конфликты между нациями, классами, государствами, например)<sup>87</sup>. Оно признает нелегитимного политического противника, носителя архаической культуры. Диалог с таким мало продуктивен, т. к. осуществляется «по разным логикам».

Террористическая атака 11 сентября способствовала тому, что глобализация была частично приостановлена: нелегитимной архаической силе террористов была противопоставлена воля таких политических акторов, как государство и сообщество государств. Произошла легитимизация антитерроризма. Государства также повернули к протекционизму своей промышленности. Глобализация приостановлена для уменьшения уязвимости, но полностью от последней избавиться нельзя. Терроризм становится методом достижения целей, а открытость — большим многообразием угроз и рисков.

Безусловно, корень проблемы — в исходных причинах: в несправедливости глобализации, неравномерности развития, в цивилизационных противоречиях, в психологических травмах. В плане же познавательной задачи следует изменить требования политической корректности, снять моральные и политические запреты и не уклоняться от изучения самых болезненных вопросов. Рассматривая конфликты, связанные с деполитизацией главного политического актора — государства и системы государств, наука должна быть деполитизирована ради получения истинного знания в той максимальной мере, в какой она это может сделать.

Терроризм явился спутником глобализации, ее незаконнорожденным детищем, направившим, как это ни па-

радоксально, свои усилия на подрыв глобализации. Глобализация, в свою очередь, породила терроризм как глобальную угрозу и в то же время получила от него сокрушительный удар. Ощущение опасности, риска стало всеобщим и постоянным, в особенности ощутимым в США, прежде не знавших подобных угроз. Общество риска стало реальностью.

Ужасы жизни в предшествующие столетия превосходят увиденное сегодня. XX век был исключительно трагичен и полон опасностей: войны, революции, диктатуры, репрессии и геноцид против целых народов явились его «фирменным знаком». Страх XXI века стал нарастать не из-за количества жертв, но в связи с появлением опасностей, угроз и вызовов *всему человечеству, из-за глобализации риска*, а также потому, что постоянно возникают новые опасности, непредвиденные последствия человеческих деяний, порождающие ощущение непредсказуемости любого действия.

### Ислам и глобализация

В солидных источниках указывается на то, что глобализация, в которой лидируют США, является неравномерной. Она отбрасывает одни страны назад, другим обеспечивает преимущества. Глобализацию нельзя путать со становлением всемирной истории<sup>88</sup>, универсализацией<sup>89</sup>, космополитизацией<sup>90</sup>. Глобализация, как уже было отмечено, представляет собой победу либерализма во всемирном масштабе. Этот процесс, датируемый началом 90-х годов, характеризуется снижением таможенных барьеров, возникновением мировой свободной торговли, стимулированной падением коммунизма, после которого капиталистическая система стала всепроникающей, свободным обменом информацией через Интернет, виртуализацией экономики посредством компьютерной революции и манипуляцией сознанием (реклама, пиар).

Уже было показано выше, что только две страны с исламским населением — Турция и Малайзия — вошли в глобальную экономику. Турция в течение долгого времени слыла оплотом модернизации среди исламских стран. Сегодня в Турции у власти исламски ориентиро-

ванные лидеры, которые сохраняют союзнические отношения с США, становящиеся все менее популярными из-за падения турецкой экономики вместе с экономическим спадом США. В Малайзии существует экстремистская исламская оппозиция. Нельзя сказать, что Турция и Малайзия стали полноценными партнерами Запада в глобальном рынке. Такие крупные мусульманские страны, как Бангладеш, Египет, Индонезия, Иран, Йемен, Пакистан, Саудовская Аравия, Судан, страны Африки, включающие исламское население — Конго, Уганда, — не выиграли от глобализации.

Необходимо признать, что *глобализация отразилась на исламских странах преимущественно негативно*. Они не сумели добиться необходимых успехов для вхождения в глобальную экономику. Их культура оказалась наиболее далекой от западной, традиции и обычаи — более устойчивыми. Поскольку исламские культуры в отличие от христианских не заняты постоянной выработкой мировоззрения каждой личностью, пересмотром мировоззрений, а ориентированы на мир как данность, ислам выступает в них как религия повседневной жизни, удерживающая от изменений. Вот почему К. Ататюрк отделил религию от государства, запретил политический ислам. Тем не менее Турция прибегала к военной диктатуре для сохранения модернизационной политики и ориентации на Запад и не убереглась от отката назад в настоящее время. Нет нужды говорить об Иране и Алжире.

Хотя страны с мусульманским населением богаты природными ресурсами, контраст между бедными и богатыми в них чрезвычайно велик и нередко приближается к отметке, чреватой революционным взрывом: когда отношение верхних 10 процентов к нижним 10 процентам населения характеризуется как 40:1. Картонные лачуги богатого Каира выращивают революционизированную или криминализированную молодежь. Глобализация, проникая в исламский мир, обостряет внутренние противоречия: усиливает деградацию политических систем, крах моральных ценностей, распад семьи. Она нигде не производит столь деструктивного эффекта, как в исламском мире. Особую ненависть радикальных исламистов вызывает амери-



канский soft power: Голливуд, Макдоналдс, массовая культура. Первый и последняя — за противоречие исламским ценностям, опривычивание чуждого образа жизни. Макдоналдс — за империализм, вытеснение национальной традиции питания.

Почему исламский мир в целом настроен против глобализации на западных основаниях? По мнению Э. Геллнера, ислам вполне способен стать глобальной политической системой<sup>91</sup>, т. е. предложить альтернативный вариант глобализации. События в Боснии, в Алжире, новые трудности Турции и Малайзии свидетельствуют о неустойчивости модернизационных достижений в исламских странах. Глобальный характер ислама связан со следующими факторами: во-первых, это религия повседневной жизни, дающая не столько мировоззрение, сколько правила поведения каждого дня любому мусульманину, в любой стране. Во-вторых, как показал Э. Геллнер, сущность ислама — восстановление общинной (деревенской) идентичности в противоположность персональной или национальной идентичности. Национально-государственная принадлежность для мусульманина менее значима, чем его принадлежность к умме. Вестфальская система национальных государств укоренилась в исламском мире, но не стала доминировать. Как отмечает защищающий исламский фундаментализм З. Карабел, «наиболее фундаменталистские движения на Ближнем Востоке рассматривают государства как искусственное разделение уммы колониальной эпохой»<sup>92</sup>.

*Ослабление Вестфальской системы в условиях глобализации легитимировало наднациональные общности, и умма стала одной из таких.* Ислам стоит за глобальную деревню в прямом смысле и не воспринимает метафор о том, что глобализация делает и Нью-Йорк, и Москву частью глобальной деревни. Нелишне напомнить, что Россия — страна, имеющая в составе своего населения 8 процентов мусульман и прочные традиции совместной жизни с ними православных христиан. Сегодня эти традиции ослабевают, т. к., по мнению ряда специалистов, традиции межэтнического единства поддерживались в предреволюционный период общинными структурами, а в советский период идеями плавильного тигля в советскую нацию<sup>93</sup>. Се-

годня может быть два ответа на угрозу распада России: архаизация, одеревенчивание России, укрепляющие исламско-православный союз, и модернизация, ставящая перед обществом новые совместные цели, поворачивающая не только русское, славянское, христианское, но и исламское население к Западу.

По мнению И. Уоллерстайна, в настоящее время на место мировой системы социализма могут быть поставлены конфуцианство и исламизация (кстати, не мешает обратить внимание на концепт исламско-конфуцианского блока Хантингтона). Если включить в число субъектов трансформации также страны Юго-Восточной Азии и Индокитая, процессы в которых не являются модернизационными в чистом виде, то в целом возможный *сценарий незападной глобализации может быть назван азиатской глобализацией*. Если Россия будет загнана в угол, она может при описанных условиях принять в этом процессе активное участие. Суть подобной глобализации — построение консьюмеризированной мировой деревни как возобладания пре-модернизационного деревенского стиля жизни над западным стилем или стилем других форм современности при исключении всякой демократии, кроме общинной, и, разумеется, без каких-либо прав человека.

Этому процессу азиатизации извне несомненно будут соответствовать внутренняя азиатизация Америки и Запада в целом из-за своего рода реколонизации (за неимением лучшего термина назову так стремление людей из прежних колоний в бывшие метрополии или просто более развитые страны по экономическим, политическим и культурным, а в массе — по консьюмеристским мотивациям). Падение рождаемости и пополнение населения за счет мигрантов увеличивает присутствие этнических представителей Азии на Западе<sup>94</sup>. Но дело не только в этом, а в том, что доминирование политики групповых репрезентаций — в отличие от прежних либеральных подходов, ориентированных на индивида, — уже сейчас творит общины, коммуны и деревни в Америке. Поэтому даже уход в изоляцию не мог бы уменьшить латиноамериканизацию США, их азиатизацию. Такова же возможная перспектива как большинства стран Европы с убываю-

щим населением, так и России с ее огромной демографической убылью.

Глобализация в том виде, как она сложилась в конце XX века, создает возможности сохранения мира на условиях статус-кво, которые удовлетворяют Запад, но не удовлетворяют исламский мир, недовольный статус-кво. Россия тоже недовольна глобализацией, в которой она не нашла себе места, но она является страной статус-кво: нам есть, что терять, например, Сибирь и Дальний Восток с их уменьшающимся населением, относительную стабильность, надежду на улучшение жизни.

По вопросу о том, является ли ислам угрозой миру, существует единодушный отрицательный ответ. Относительно исламского фундаментализма точки зрения расходятся. Одни исследователи говорят «нет», показывая, что угрозу представляет экстремизм и насилие, а не ислам, что фундаментализм не отрицает необходимости взаимодействия с западными и другими странами и что Запад может найти с фундаменталистами общий язык<sup>95</sup>. Другие ученые говорят «да» — фундаментализм несет угрозу миру. В конфликте исламской идеологии и западных ценностей видят большую угрозу, чем в прежнем противостоянии коммунистической идеологии западной точке зрения. Речь идет прежде всего о недостижимости политики сдерживания, которая успешно применялась в отношении СССР, т. к. ему было что терять и он осознавал цену противостояния. На это можно возразить, что пока фундаменталистские коммунистические идеи были сильны и строги, «светское» восприятие ценности жизни было незначительным.

Третья точка зрения, которая мне близка, состоит в том, что любой фундаментализм — исламский, коммунистический, западный (радикальный модернизм) — является предпосылкой противостояния и в ряде случаев становится угрозой<sup>96</sup>. Угрозой в том отношении, что накапливаемое недовольство выделяет экстремистскую среду, а последняя — терроризм как род партизанского сопротивления в условиях отсутствия иных форм представительства на политическом уровне и невозможности революционного сопротивления из-за деформации классов, люмпенизации масс и неравенства сил.

Наиболее удивляющим обстоятельством является то, что среди исламских экстремистов и террористов много людей, получивших образование на Западе, возможность жить там. Подвергались ли они унижению и дискриминации, встречали ли грубое недовольство соседей, насмешливые или презрительные взгляды? Думаю, что нет. Скорее, возможно, нейтральное безразличие или формальность, которые так задевают людей традиционного общества. Приняв западный консьюмеризм, исламский мир не принял его социальных и культурных ценностей<sup>97</sup>. Полагаю, такая позиция мусульман-террористов, получивших все от Америки, возникла из-за того, что они увидели, что у их народов нет шанса.

### **Существует ли конфликт цивилизаций как причина терроризма?**

Хантингтон, автор концепции столкновения цивилизаций как ведущего конфликта нашего времени, считает, что события 11 сентября 2001 года и американский ответ на них «проходили строго вдоль цивилизационных линий»<sup>98</sup>. Преобладающий ответ на это заявление — негативный. Он продолжает спор между Хантингтоном и глобалистами, идущий с 1994 года. В определенной мере этот спор мнимый, продиктованный политической корректностью и опасением самооправдывающегося предсказания (self fulfilling prophecy). Ведь Хантингтон описывает глобальный мир, каким он, к сожалению, может быть. Концепт свободы повсюду сменяется концептом блага, которого все хотят, поскольку на этапе консьюмеризма Запад стал общепривлекательным, сделался объектом гедонистических вожелений, где его труд и его аскеза уже никого не интересуют.

От внимания критиков ускользает то, что Хантингтон использует название статьи Тойнби «Конфликт цивилизаций», в конце которого, в отличие от хантингтоновского заголовка, не было знака вопроса. Согласно Тойнби, цивилизации всегда находятся в конфликте. По мнению Хантингтона, подобный конфликт может быть определяющим в международных отношениях после окончания холодной войны. Поскольку трансформации конца XX и начала XXI века серьезны и неожиданны во многих отношениях,

и их направленность не вполне ясна, людям ничего не остается, как отпрянуть к своим истокам, к первичному пониманию жизни, смерти, ценностей, религии, семьи, общему для группы родственных народов, которые Хантингтон и называет цивилизацией. Локальное в концепции Хантингтона является доминирующим, но в то же время интересным лишь потому, что оно способно оказать воздействие на глобальные трансформации.

Негативная реакция на концепцию Хантингтона связана с тем, что его сценарии можно воспринять как проект будущего, а не только как его прогноз. Однако одновременно он предостерегает против этого будущего. В частности, он пытается побудить Запад к сближению с православно-христианской цивилизацией перед лицом исламско-конфуцианского блока. Значение России при этом представляется ему очень большим, и в своем сценарии третьей мировой войны он показывает, что победителем выходит тот, кто успешно разыгрывает российскую карту.

Несогласие с Хантингтоном по поводу террористической атаки на Всемирный торговый центр как проявление столкновения цивилизаций является преобладающим<sup>99</sup>.

Приводятся три аргумента против: среди жертв террористов есть мусульмане; ряд исламских стран были участниками антитеррористической коалиции; террористические атаки исламских экстремистов преследуют политические цели.

Другие аргументы критиков Хантингтона не представляются убедительными. Гибель в том числе и мусульман при террористических атаках связана с тем, что они живут в США и других странах, а террористы нападают на население. Сотрудничество ряда исламских стран в антитеррористической коалиции осуществлялось вопреки мнению исламских фундаменталистов в этих странах. Здесь критики Хантингтона забывают свой любимый аргумент о необходимости разделять народы и правительства.

Хантингтон прав в том отношении, что *глобализация натолкнулась на цивилизационную специфику исламского мира, споткнулась о нее и не справилась с ней.*

Данная глобализация может быть названа второй. У нее появились мощные средства передачи информации и вир-

туализации экономики, преобладания финансовых потоков над товарными, но она отставала от первой.

Сегодняшней глобализации грозила критика. Движения антиглобалистов не являются системными. Они включают в себя пестрый спектр сил: профсоюзы западных стран, защищающие рабочие места в связи с перемещением производств в страны с дешевой рабочей силой; националисты, оберегающие свою промышленность и систему распределения, особенно из Скандинавских стран; зеленые; выходцы из стран, которым глобализация не приносит успеха; анархисты, хулиганы, те, кто видит в глобализации американизацию и пр. На глобальном уровне их просто некому даже услышать. Форумы глобалистской семерки и восьмерки не способны ответить на призывы столь разномастной оппозиции. Атакующие Всемирный торговый центр имели как абстрактные и отдаленные цели — поднять знамя Салладина, так и конкретные цели — свергнуть проамериканские режимы в исламском мире. Эти цели не достигнуты. Но 11 сентября — дата приостановки второй глобализации, разделения мира на своих и чужих, ослабления либерализма в цитадели Запада, США, увеличение таможенных барьеров. Торговая «война» США и России (по поводу куриных окорочков и стали) привела к вмешательству правительств. В условиях глобализации — это не дело правительств, а выбор свободной торговли. Сегодня правительства вмешиваются в экономику, и глобализация потерпела поражение после «окончательной победы», т. е. ослабление роли государств породило нелегитимных политических акторов в условиях цивилизационного противостояния исламского мира модернизации и выделения из него экстремистских террористических группировок.

Радикальный ислам стремился выступить как системная оппозиция и остановить глобализацию, предложить свою альтернативу. Но в борьбе с этой опасностью американское правительство само способствовало приостановке глобализации. В самом ее начале Г. Киссинджер назвал глобализацию американизацией. Но он кричал «Волк» еще до того, как волк появился. Б. Клинтон действительно верил в глобализацию как открытость, как победу либера-

лизма. Дж. Буш-младший неумелыми и неумными анти-террористическими войнами превратил глобализацию в американизацию, препятствующую глобализации. Закрытые зоны воюющих стран, доминирование американской империи приостановили глобализацию, не уменьшив опасности ее радикально-исламской альтернативы.

Что же делать? Традиционная «русскость» этого вопроса исчезла, показав, что когда любой народ сталкивается с проблемой, он задается этим вопросом. Теперь с ней столкнулся весь мир. Глобализации, по- существу, больше нет, но ее негативные плоды — продолжающиеся действия нелегитимных политических акторов в условиях ослабления национальных государств — остались.

1. *Первым примером ответа* на поставленный выше вопрос явилась политика правительства США и его неоконсервативных идеологов — П. Вульфовица, Дж. Муравчика, Р. Кейгана и др. Силы, оказавшиеся неспособными воспользоваться глобализацией в своих интересах, выделены в «ось зла», на некоторые части которой обрушилась вся мощь США и их союзников. *США стали единственной сверхдержавой*<sup>100</sup>, а по мнению многих американских исследователей, *империей*<sup>101</sup> в положительном толковании этого слова.

2. *Противоположный путь* предлагается гуманитарными организациями, коммуникативной этикой: диалог, мирное обсуждение больших проблем, поиск истины, поиск компромисса.

Обе точки зрения имеют свои недостатки. Невозможно изменить людей всего мира, равно как невозможно убедить в чем-то людей, которым нечего терять, которые готовы умереть. Ведь их оппоненты умирать не собираются, и, следовательно, диалог заходит в тупик. Выполнение требований террористов вызовет их эскалацию, тем более что часто они не имеют рационального и операционализируемого выражения, а руководствуются, например, кровной мстью или просто привычкой к войне. «Другой» не всегда дает основания для диалога, мы говорим о «другом» не в смысле призыва к диалогу. И. Левинас, прошедший фашистский концлагерь, показал, что «другой» может быть негантропом, может быть ужасным. Ж.-П. Сартр го-

ворил, что «ад — это другие». Наиболее приемлемой является роулзовская концепция справедливости как честности. Ее суть состоит в том утверждении, что любой человек подвержен в обществе риску (болезнь, потеря работы, несчастье, авария и пр.). Представляя себя в этой ситуации, он приобщается к положению тех, кто уже находится в подобном состоянии. Как честный человек, любой должен признать, что будь он сам в таком положении, он хотел бы максимизировать получаемые блага. Честность заставляет его согласиться на максимизацию минимума. В своей концепции Роулз выступает с социальной позиции. Он сформулировал идею справедливости как честности и заложил представление об институтах, которые способны осуществить такой проект (налогообложение, страхование, политика welfare, что означает благосостояние и социальную помощь). Этическая сторона, которую, с моей точки зрения, можно извлечь из концепции Роулза, состоит в том, что *каждый должен хотя бы мысленно разделить судьбу другого*. Такая установка уже выходит за пределы социальной и экономической политики. В обсуждаемом контексте она означает и то, что необходимо реагировать на проблемы, ведущие ислам к оппозиции глобализации, и на причины терроризма. А это уже более сложная система взаимодействий, чем интервенция и диалог.

3. Серьезные теоретические возможности открывает *метод «социального конструирования реальности»*, разработанный феноменологами А. Шюцем, Бергером, Лукманом, развитый Вендтом и другими исследователями, который будет рассмотрен в заключительном разделе.

4. Представляет интерес «проповедуемый» Беком *космополитизм*, т. е. интерес к людям другой культуры, стремление хотя бы их понять, чего не делает глобализация, которая не объединила, но разъединила народы. Это реализуемо по крайней мере в качестве особого типа социологии международных отношений, хотя далеко от реального воплощения.

Эти и другие подобные идеи преодоления конфликта и разрешения кризиса в исламском мире требуют политической воли Запада. Отмена долгов, предоставление места

на рынке, создание предприятий, уменьшающих безработицу, могли бы существенно изменить ситуацию. Построй американцы в Чечне или в Ираке сборочные заводы или заводы по производству пепси-колы, дай людям работу, надежду заработка — и настроение тех, кто сегодня готов к терроризму, могло стать иным.

### Мир культур против культуры мира

Войны и конфликты, преследующие человечество на протяжении всей его истории, меняли свой характер и свою природу, но всегда оказывались следствием противоречия интересов или противостояния ценностей. Поэтому надежды на их преодоление неизменно связывались с формированием правовой системы, единства человечества, с общностью его экономической, политической и культурной жизни.

Напомню еще раз, что Т. Гоббс показал, что мир естественного состояния был войной всех против всех, побуждавшей людей прибегнуть к помощи государства. Играв роль легитимного источника насилия, государство могло прекратить всеобщую войну. Дж. Локк защищал суверенные права людей, а не только государства. В обществе необходимо разделение властей, и общество должно быть способным контролировать государство и ограничивать его всесилие. Позже эта последняя идея получила развитие в концепции гражданского общества. В международном плане Локк описывал сложившуюся после Вестфальского мира 1648 года систему, универсализирующую национальное государство вместо прежних многообразных форм — княжеских дворов, домов, их объединений, империй и пр. Но Вестфальская система не позволяла избежать войн между государствами. В трактате «К вечному миру» И. Кант описывает войну как «начальное, вынужденное средство в естественном состоянии (когда нет никакой судебной инстанции, приговор которой имел бы силу закона) утвердить свои права силой»<sup>102</sup>. Поэтому «состояние мира между людьми, живущими по соседству, не есть естественное состояние... последнее, наоборот, есть состояние войны, т. е. если и не непрерывные враждебные действия, то постоянная их угроза. Следовательно, состояние мира дол-

жно быть *установлено*», — писал И. Кант<sup>103</sup>. Если мирный договор кладет конец какой-либо определенной войне, то договор о вечном мире должен положить конец всем войнам. Для его *установления*, полагал Кант, важен принцип суверенности государств, ни одно государство не должно вмешиваться во внутренние дела другого, следует поддерживать «дух торговли» между народами. Государственные долги не следует рассматривать как средство во внешней политике. Во время войны нужно помнить о будущем мире и готовиться к нему. Государственное устройство в каждом обществе должно стать республиканским. *Международное право* должно базироваться на федерализме свободных государств. Это союз народов, который не является государством народов. Здесь отменяется право на войну. *Право всеобщего гражданства* Кант трактует не как гостеприимство, а как право на гостеприимство для иностранца в чужой стране. Кант вводит трансцендентную формулу публичного права: «Несправедливы все относящиеся к праву других людей поступки, максимы которых несовместимы с публичностью»<sup>104</sup>. С другой стороны, «все максимы, которые *нуждаются* в публичности (чтобы достигнуть своей цели), согласуются и с правом, и с политикой»<sup>105</sup>.

Таким образом, в истории философии имеется *гоббсовская модель войны всех против всех в естественном состоянии, подавляемая государством; локковская модель ограниченных в своем своеволии государств, устанавливающих мир внутри своей юрисдикции, но неспособных избежать войны между собой; и кантовская модель вечного мира, установленного посредством договора. Модель договора о вечном мире предполагает право человека на гражданство в своей стране, международное право и право всемирного гражданства.*

Парадокс сегодняшнего времени состоит в том, что, стремясь перейти от локковского мира, допускающего войны между государствами к кантовскому вечному миру, человечество шагнуло в гоббсовский мир войны всех против всех.

Критически к кантовской концепции вечного мира обращается Р. Кейган, идеолог войны США в Ираке, которую он трактует как войну ради мира<sup>106</sup>. На множество

малых войн, ожидающих мир в XXI веке ради защиты «американского мира», указывает американский автор М. Бут<sup>107</sup>.

Ответ на вопрос о том, почему продолжаются войны, пожалуй, подсказывает сам Кант в своем трактате: «Ни один мирный договор не должен считаться таковым, если при его заключении тайно сохраняется основание для будущей войны»<sup>108</sup>. Речь может идти не только об отдельном договоре или договорах, но и о социальном контракте человечества, требующем запрета на войну, о культуре мира, которая не формируются потому, что всегда остаются источники войны. В частности, сегодня эти источники коренятся в противоречиях ценностей и культур, которые блокируют тенденции формирования общечеловеческого. Именно они будут предметом дальнейшего рассмотрения.

Одна из выдвинутых Кантом предпосылок вечного мира — формирование права всемирного гражданства — все еще не выполнена. Скорее, надежды на более мирное и справедливое будущее связывались со становлением единства человечества, которое поэтапно завоевывалось капитализмом, модернизацией и глобализацией, но всякий раз сопровождалось откатами назад из-за различия культур.

Каков же выход?— спрашивают люди. Мировая система социализма побудила капитализм быть более внимательным к социальным проблемам. Антиглобалистские сопротивления сегодня и особенно единственное системное сопротивление — ислам — ставят Запад перед проблемами, которые не решишь бомбардировкой Афганистана. Глубочайший разрыв между богатыми и бедными странами, наличие стран, которые США сегодня называет «странами-изгоями», забывая о своем вкладе в то, что они таковы, — это вызов, который требует новой политики Запада и новой роли международных институтов. Обычно Запад не реагирует на опасности, угрожающие ему самому. Эта — первая. Но нарастают и другие, против которых выступают антиглобалисты. Запад будет вынужден изменить правила глобализации, или она не состоится, погибнет из-за более жесткого, несистемного и потому непредсказуемого сопротивления своих жертв в мире и на самом Западе.

Глобализация, таким образом, порождает не только прямой конфликт с террористами, но и альтернативные проекты незападной глобализации. Их суть — полагать, что глобализация не достигает всемирной культуры, напротив, она подавляет многообразие культур американской культурой, распространяя повсюду Макдоналдс, Диснейленд, продукцию Голливуда, все, что, как уже было отмечено, называется американской мягкой мощью.

Наиболее действенной силой обладает исламская альтернатива западной глобализации.

Зреют проекты католической глобализации, охватывающие Испанию, Латинскую Америку и испаноговорящих в США, подобные нежестким исламским проектам: капитализм плюс католические ценности. Это имеет значение для США, хотя на сегодняшний день еще не выявило себя в подлинно глобальном плане. Лишь дополненный другими христианскими конфессиями, этот проект становится потенциально сильнее исламского. Его формула та же: капитализм плюс христианские ценности.

Возможность такого проекта связана с ростом христианских конфессий в Азии, Африке и Латинской Америке. Сошлюсь на таблицу, составленную по данным американского исследователя Ф. Дженкинса<sup>109</sup>, а также на выводы доклада Национального разведывательного совета США.

Таблица 2

*Рост христианского населения*

Год	Общее количество христиан	Северная Америка	Европа	Латинская Америка	Африка	Азия
2002	2 млрд	260 млн	560 млн	480 млн	360 млн	313 млн
2025	2,6 млрд	не указано	555 млн	640млн	633млн	440 млн

Так возникнет новое христианство, впитавшее культуру и запросы своих стран. Только одна треть христиан составит белое население. К 2050 году на двух мусульман будет приходиться три новых христианина, недовольных за-

падным проектом глобализации. Новый христианский проект потребует от глобализации справедливости, следования христианским ценностям. США тратят на помощь развивающимся странам 1 процент своего бюджета, тогда как один сборочный завод в Ираке мог бы остановить войну и антиамериканизм за цену гораздо меньшую, чем война. Исламское требование справедливости плохо совместимо с западными ценностями. Но христианское коснется корней капитализма.

Подобно тому как человечество получило в конечном итоге множество капитализмов, множество модернизаций, оно получает уже сегодня множество проектов западной глобализации и множество путей приспособления к западной культуре (особенно среди стран, стремящихся к ней), не теряя при этом своей культуры. Множество модернизаций влечет за собой множество глобализаций. Например, Китай — активный участник глобальной экономики, оберегающий в то же время свою национальную культуру. Индия имеет Бангалор — место, которое по аналогии с американским называют Кремниевой долиной, производящей компьютеры, индийцы выполняют бухгалтерские операции для стран Европы, но живут по-своему.

Специалисты отмечают «одновременное напряжение и конвергенцию между различными секторами культурной глобализации одновременно на уровне масс и элит»<sup>110</sup>.

Если мы будем смотреть на мир как на джунгли, где побеждает сильнейший, потенциал культурных конфликтов неизбежен. Это уже не классовая борьба. Это опасность взрыва целых континентов, которые пока мечтают приблизиться к западному уровню жизни, открывшемуся им через телевидение, но все больше понимают невозможность этого. Глобализация, ориентированная на статус-кво, удовлетворяет западный мир и даже Россию, которой есть что терять, но она не удовлетворяет тех, кому терять нечего. Сдавая свои позиции в отдельных странах из-за утраты налоговой базы (капитал бежит туда, где выгодно), социал-демократия могла бы глобализироваться для решения проблемы. Концепция справедливости Роулза для ущемленных слоев Запада могла бы глобализироваться хотя бы в своем моральном значении. Поскольку культуры

консолидируются для защиты своих регионов от западной глобализации, дело, по существу, не в культуре, а в политике, в политике справедливой глобализации, не позволяющей вспыхнуть столкновению цивилизаций как политической борьбе.

### **«Вечный мир», война и терроризм**

Мысль о вечном мире, известная большинству по сочинению Канта «К вечному миру», возникла задолго до Канта. Этот термин употреблялся Ж.-Ж. Руссо, И. Бентамом и многими другими. И те, кто размышлял о мире, не применяя слово «вечный», подразумевали именно вечный мир. В 1623 году француз Э. Крюсе писал: «Мы стремимся к миру. Но мы ищем не временного мира, мира не на три дня; мы ищем мира, который был бы желанным, осуществлялся на равноправных основаниях и был бы постоянным»<sup>111</sup>.

#### *Мир как проблема довестфальской, предвестфальской системы международного порядка*

Рассмотрим модель «вечного мира». Крюсе не уповает лишь на человеческие добродетели, хотя они, равно как торговля, ремесла, науки, по его мнению, отвлекают людей от мыслей о распри и войне, занимают их полезными делами, позволяют им беспрепятственно посещать чужие государства. Крюсе мечтал о том, чтобы границы перестали быть препятствием для общения людей. Он ратует за прекращение конфликта христианского мира с исламским (Турцией), за присоединение других народов к такому союзу.

Однако проблема войны и мира — проблема политическая, она не сводится к способности людей без предубеждения воспринимать другие народы. Сознвая политическую сущность проблемы, Крюсе адресовал свой трактат не народам, а монархам и суверенным правителям, ибо довестфальская и предвестфальская системы мирового порядка строились на пестром конгломерате территорий, управляемых монархами, суверенами, представителями феодальных домов и дворов при наивысшем статусе и роли папы римского. Последний воплощал принцип божественной природы власти как легитимной основы ее существования.

Как отмечал Б. Рассел, характеризуя ситуацию этого времени и его учения, «Бог даровал власть определенным лицам, и эти лица или наследники составляют законное правительство, выступление против которого является не только государственной изменой, но и богоотступничеством»<sup>112</sup>. Трактат Крюсе выглядит вполне светским: противопоставить войне ассамблею правителей, могучих и суверенных государей, прибегнуть к помощи третейских судей. Центральным для него становится способ организации такой ассамблеи. Но все же на первое место в этой ассамблее он считает необходимым поставить в полном соответствии с обозначенной структурой довестфальской, предвестфальской международной системы папу римского, полагая его авторитет безупречным, на второе — турецкого султана, ибо примирение с Турцией европейских христианских держав ложится в основание будущего мира. А главное — турецкий султан по величию, могуществу и процветанию естественным образом выдвигается на это место. Третьим должен стать император-христианин. Четвертое и пятое место займут короли Франции и Испании, по могуществу и богатству превосходящие многих и равные самым великим государям. Шестое место оспаривают правители Персии, Китая, Московии и некоторые другие. Должно найтись место королям Великобритании, Польши, Дании, Швеции, Японии, Марокко, Великого Могола и Индии. «И когда мнения ассамблеи государств, правителей и их послов совпадают или разделяются лишь частично либо создается равновесие... следует призвать парламентариев от стран, которые будут иметь совещательный голос, чтобы завершить дебаты и ликвидировать противоречивые мнения путем голосования. Если же многочисленные государи, равные по своему величию, силе и роскоши, не захотят сделать уступки один другому, я думаю, что в этом случае будет правильнее решить... что либо первый среди них, либо наиболее опытный получит власть»<sup>113</sup>.

Можно установить смену власти, используя пример римских консулов. Но невозможно представить, считает Крюсе, чтобы правители городов или маленьких стран стали противоречить королю Франции или Испании. И, нако-

нец, вывод Крюсе: «Чтобы лучше хранить мир, все вышеуказанные государи будут считать нерушимым законом все, что будет решено большинством голосов на вышеупомянутой ассамблее, и будут преследовать оружием всех, кто захочет противостоять этим решениям»<sup>114</sup>.

Легко увидеть сходство предвестфальской модели с американской доктриной гуманитарных интервенций или сегодняшних превентивных ударов. Неравенство народов оправдывает их иерархию и главенство страны, которая по богатству и возможностям превосходит остальных. В случае несогласия она сама принимает решения и карает тех, кто не подчиняется ее «доброжелательной гегемонии». Ради свободы, ради мира допускается «преследовать оружием тех, кто захочет противостоять этим решениям», — используем слова Крюсе. То, что так близко начало XVII и начало XXI века, объяснимо тем, что предвестфальский мир не знал универсальной политической единицы — суверенного национального государства, имел основой мирового порядка иерархию правителей, а сегодняшний мир резко сдвинулся с началом глобализации в сторону поствестфальского, также имеющего тенденцию отрицания суверенного национального государства в качестве всеобщей единицы и выдвинувшего США в качестве единственной сверхдержавы, государства-гегемона. Двойные стандарты США получили оправдание в книге Р. Кейгана из-за того, что одни государства заслуживают суверенитета, а другие нет, поскольку имеют деспотические режимы, представляют мировую угрозу или не могут управлять своей территорией.

Крюсе писал за двадцать пять лет до образования Вестфальской системы национальных государств и потому обращался к монархам и суверенным правителям, а не к народам. Он выстроил свою ассамблею по принципу сугубой иерархии и ее естественной (божественной) легитимности. И тем не менее он сказал: «И в настоящее время международные дела находятся в таком состоянии, когда нет даже небольшого государства, которое не могло бы при помощи своих союзников противостоять самым могущественным государям земли»<sup>115</sup>. Не применимы ли эти слова к сегодняшнему Ираку?



*Проблема мира в Вестфальской  
системе национальных государств*

Тридцатилетняя война между католиками и протестантами, прятанная политические цели под религиозной оболочкой, в 1648 году завершилась Вестфальским миром. Новое мировое устройство разрушило политическое лидерство Священной римской империи и главенство римского папы, столь очевидное прежде. Оно не отменяло стремления государств к господству, вытеснив австрийских Габсбургов посредством возвышения Франции и Швеции, и допускало впредь, что государство, занимающее господствующее положение, может потерять его из-за стремления других государств к господству. *Вестфальский мир не утверждал мир вообще, а лишь мир в истощенной войне в Европе этого времени, и потому оказался непрочным.* Кроме того, он не отменял войн потому, что не устранял их предпосылки, что Кант позднее обозначил в своем трактате «К вечному миру» как одно из важнейших условий его достижения. Но установленная им система национальных суверенных государств была основой международных отношений вплоть до конца XX века. Заметно ослабевшая, эта система значима и по сей день.

И. Кант (1724–1804) в своем договоре о вечном мире открывает новую систему координат, где государства относятся друг к другу не как враги или соперники, а как *друзья*. Кант оспаривал право суверенного государства на войну, несмотря на то что само определение суверенитета включало — наряду со способностями управлять своей территорией, быть огражденным от вмешательства во внутренние дела и не вмешиваться самому, быть признанным международным сообществом — право начинать войну даже без объявления мотивов. Кант переходит от первоначальной идеи государства народов, опасаясь деспотизма такого государства, к свободной лиге национальных суверенных государств, предотвращающей войну посредством мирного арбитража споров и конфликтов.

В своей рецензии на трактат Канта «К вечному миру» И. Фихте подчеркивает значимость таких принципов, как взаимное ограничение в свободе, которое только и обеспечивает свободу, существование в государстве как един-

ственное естественное состояние, разделение законодательной и исполнительной власти, основанные на праве законы, международное правовое состояние. Заметим, это говорит Фихте, чья любовь к свободе иногда кажется немного отличающейся от позиции сегодняшних либертаристов. Вечный мир, отмечает Фихте, это вывод чистого разума. Как же он может осуществиться в действительности? Кант утверждает, что на основе природы, т. е. связи вещей, установленных механизмами природы. Следовательно, для достижения вечного мира Вестфальская система хотя и не пригодна, но является его предпосылкой, поскольку побуждает индивидов объединяться в государства и создает некий баланс в их отношениях.

Написав рецензию на работу Канта через год после ее выхода, в 1796 году, и являясь ее страстным поклонником, Фихте все же робко предполагает, почему вечный мир все еще невозможен: «По-видимому, преимущества беспорядка все еще преобладают над преимуществом порядка. Значительная часть людей при всеобщем беспорядке приобретает больше, чем теряет, а у тех, кто теряет, остается надежда, что он тоже выиграет... Блага, созданные в наших государствах, еще не распределены и использованы, многое еще можно требовать и захватывать, и, наконец, если у тебя дома все уже исчерпано, то угнетение других народов и континентов посредством торговли — постоянный и обильный вспомогательный источник. Пока все это остается, несправедливость еще не так тягостна, чтобы мы могли рассчитывать на ее всеобщее устранение. Но как только большинство считает более надежным сохранить то, что у него есть, чем стремиться к сомнительному приобретению того, чем владеют другие, тогда наступает строй, основанный на праве и разуме»<sup>116</sup>.

Пришли ли мы с 1796 по 2005 год, за столь огромное время, к тому, чтобы все успокоились на том, чем владеют? Это поистине риторический вопрос после рассуждений Фихте, прямо характеризующих сегодняшнюю реальность. А есть ли сдвиги? Только в мышлении теоретиков. Сегодня ясно, что не большинство, а меньшинство («золотой миллиард») пришло, казалось бы, к состоянию, когда можно было бы удовлетвориться наличным. Страны ста-

тус-кво существуют, но ведущая из них — инициатор войн в ответ на несогласие с ее не целями даже, а ценностями; не усмирила она и свою алчность, и уж тем более не могла не ответить на террористическую атаку. Тем не менее на XXI Всемирном философском конгрессе в Стамбуле (август 2003) интеллектуальная элита Запада сплотилась в критике мирового неравенства и несправедливости, считая их неправомерными и, кроме того, несущими угрозу Западу. Они хотели вечного мира, и никто не поддержал политику Буша как в Ираке, так и в доктринальных принципах превентивного возмездия.

Хабермас нашел основания, по которым вечный мир до сих пор не осуществился не только в неравенстве и несправедливости, не только в том, что многим еще выгодна война и беспорядок. Идея вечного мира Канта, по мнению Ю. Хабермаса, не реализовалась во многом потому, что Кант *не предусмотрел трудности диалога с другими, не такими, как европейский человек*. Кант, по его мнению, проявил нечувствительность к появлению нового исторического сознания и росту признания культурных различий, росту значимости неевропейских, нехристианских культур, что делает договоренность с ними, а следовательно, и вечный мир проблематичными. Проблематичным явилось международное право, деятельность Лиги наций и ООН, которые не сумели предотвратить ни мировые, ни локальные войны. Хабермас объясняет маргинализацию ООН тем, что помимо демократических государств сюда входят авторитарные и деспотические государства, сопротивляющиеся Декларации прав человека, признанной Уставом ООН в качестве одного из важнейших своих документов.

Он отмечает когнитивные трудности определения общих интересов международного сообщества и отсутствия подмены их частными интересами. Европейско-христианский мир Канта не позволил ему выразить всеобщий интерес. Как бы ни говорили от имени всеобщих интересов США сегодня, в их действиях просматривается их собственный интерес и неспособность занять беспристрастную позицию. Удивительны слова Зб. Бжезинского об 11 сентября: «Нельзя уйти от исторического факта,

что американское вмешательство на Ближнем Востоке совершенно очевидно является причиной, по которой терроризм был направлен на Америку — так же, как, например, английское вмешательство в Ирландию подготовило частое нападение ИРА на Лондон и даже на королевскую семью. Британцы признали этот базисный факт и попытались отреагировать на него одновременно на военном и политическом уровнях. Америка по контрасту показывает примечательное нежелание рассматривать политическое измерение терроризма и идентификацию терроризма с политическим контекстом»<sup>117</sup>. И следовательно, здесь не может идти речь о диалоге, арбитраже и тем более об умиротворении. Смеею предположить, что отмеченная Хабермасом когнитивная трудность достижения беспристрастности относится и к нему самому. Он не может гарантировать, что его предложение рассматривать сегодняшний мир как постнациональный и на базе европейских инициатив сформировать новые принципы международного права не несет печати его собственных европейских и даже немецких интересов. Как говорит сам Хабермас, «это не вопрос доброй воли или дурных намерений, но предмет эпистемологии и практических размышлений. Любое ожидание, с одной стороны, того, что будет найдено нечто, приемлемое для всех, не может быть проверено ничем более, как только якобы беспристрастным рассмотрением, по правилам которого от всех вовлеченных сторон равным образом требуется принимать во внимание перспективы других участников тоже. Это является когнитивной целью беспристрастного суждения, которому юридические процедуры должны служить как на глобальном, так и на локальном уровнях»<sup>118</sup>. Однако возможна ли беспристрастность при противоречии интересов и особенно ценностей? Если имеется противоречие интересов между двумя или более государствами, международное сообщество способно побудить их к компромиссу, состоящему в отказе от части интересов ради достижения их базовой части. Но можно ли представить действенность подобного арбитража в отношении интересов США и Ирака и особенно в отношении их ценностей и цивилизационных особенностей?

При всей постнациональности, Вестфальская система национальных государств с их интересами не умерла. Может ли США беспристрастно признать требования исламского мира, в котором велика постнациональность, о неправомочности проамериканских режимов в Саудовской Аравии, Пакистане и Египте? Даже в случае персональных конфликтов между людьми трудно предположить возможность беспристрастного преодоления конфликта интересов и ценностей, особенно тогда, когда он носит объективный характер.

Что же делать? Согласиться с теми, кто считал войну неизбежным злом, или, подобно Гегелю, двигателем исторического прогресса, или, как Шмитт, видел сущность политического в отношении «друг — враг»?

Хотя для объяснения сущности терроризма мною использовалась концепция Шмитта — и она давала для этой цели большие эвристические возможности, — я, во-первых, не склонна к ее генерализации, а во-вторых, не вполне согласна с ее трактовкой. Подобно тому как возможность столкновения цивилизаций после крушения биполярного мира, о которой предупреждает Хантингтон, иногда трактуется как провокация этого столкновения, определение сущности политического Шмиттом как отношения между друзьями и врагами напрасно обвиняется в разжигании вражды. Хантингтон всего лишь предупреждает об опасности и советует, как от нее уйти. Шмитт стремится подчеркнуть и такую цель политики, как превращение врага в друга и создание условий, не дающих другу стать врагом. Нам ли, стране, где растет ксенофобия, где наплодили врагов и растеряли друзей, критиковать Хантингтона и Шмитта?

Несмотря на то, что сегодня вечный мир ни в кантовском, ни в каком ином смысле неосуществим, необходимо обращаться к его идее как к позитивному идеалу, имеющему регулятивную функцию при разрешении ведущих к войне или терроризму конфликтов. Такой идеал можно назвать утопией. Но это не дает еще оснований для его критики. Как показал В.Д. Бакулов<sup>119</sup>, критике должна подлежать не утопия, а попытка ее немедленного воплощения в жизнь, т. е. утопизм. Да, действительно, за попытку ду-

мать, что глобализация ведет к всемирной открытости, исчезновению врагов, заплачено появлением терроризма как политического субститута войны. Вот почему К. Шмитт тут оказался пригодным для объяснения терроризма. Утопизм в провозглашении вечного мира недопустим. Но чтобы утопия как положительный идеал могла выполнить свою регулятивную роль, нужны институциональные предпосылки.

В качестве когнитивной предпосылки я обращаюсь к пониманию Кантом причин, по которым вечный мир когда-нибудь станет возможным: люди либо осознают его неизбежность, либо губительная и опустошительная из войн приведет их в состояние дальнейшей невозможности войн. В качестве моральной предпосылки я буду использовать тезис А.А. Гусейнова о том, что насилие может быть неизбежным, но при этом оно никогда не станет моральным. Институциональной предпосылкой могут стать предложения по реструктурированию международного порядка и международного права.

#### *Проблема мира в условиях ослабления Вестфальской системы национальных государств*

Рассмотрим модель мирного урегулирования и разрешения конфликтов, предложенную профессором-политологом из Чикаго И. Янг, которая считает, что *другой* международный порядок возможен. Разделяя антинатуралистическую трактовку будущего, полагая, что от людей многое зависит, я все же никак не могу сказать, что американская коллега, чья концепция будет изложена ниже, преодолела те проблемы и противоречия, перед которыми остановились многие, если не большинство из тех, кто искал вечного мира. При всем реализме признания неизбежности войн, разделения их на справедливые и несправедливые, когнитивная и моральная задача состоит в избавлении от войн.

В условиях ослабления Вестфальской системы привычными становятся термины «глобализация», «глобальная демократия». Но глобализация приостановлена террористической атакой в США и войнами в Афганистане и Ираке, превращением США в империю. А глобальная демо-

кратия не сформировалась, поскольку демократия всегда выступала как политический режим государства того или иного типа. И. Янг заботит вторжение американских войск в Ирак, и она считает, что в будущем это возможно предотвратить посредством создания порядка, обеспечивающего смягчение конфликтов и уменьшение опасности войн.

В отличие от тех, кто отрицает значимость Вестфальской системы в условиях глобализации, Янг считает, что она важна, поскольку предоставляет суверенное право всем существующим государствам — сильным и слабым, большим и маленьким. Тем не менее степень взаимозависимости государств настолько возросла, что немногие из них могут закрыться от воздействия других государств и международных организаций.

Поэтому изменения по отношению к прежним принципам Вестфальской системы состоят в том, что принцип самоопределения сегодня не тождествен суверенитету. Понимаемый как суверенитет принцип самоопределения означает невмешательство. По мнению Янг, трактовка самоопределения как невмешательства не оставляет автономным целостностям возможности получить помощь и поддержку, если процессы взаимодействия между ними лишают их ресурсов, обеспечивающих их благосостояние. Кроме того, отождествление самоопределения и суверенитета не способно защитить индивидов или группы в случае, если государство или имеющие юрисдикцию инстанции будут неправильно главенствовать над ними. Но ни одна страна сегодня не является островом с четким разделением между собственным единоличным контролем внутренней территории и внешней территорией, над которой она не имеет власти. Автономия дает странам право осуществлять собственные решения внутри страны. Но «там, где отношения между автономными агентами вступают в конфликт, или где они имеют разные проблемы, или где они допускают появление неравенства, которое делает некоторые из них уязвимыми перед доминированием других, самоопределение требует, чтобы автономные единицы вступили в общий процесс разрешения спора, переговоров и коллективного решения проблем»<sup>120</sup>.

В модели Янг утверждается необходимость, не отказываясь от Вестфальской системы национальных государств, провести новую институционализацию самоопределения как отсутствие доминирования. Она предполагает множественные уровни принятия решений, в которых участвуют обязанные их выполнять представители. Они включают в себя системы подотчетности как сверху вниз, так и снизу вверх — локальные единицы должны объяснять свои действия другим, а также эти действия должны быть обсуждены на глобальном уровне. Глобальные же решения должны быть подотчетны локальным единицам. Роль государств в такой системе международных отношений не устраняется. Они по-прежнему имеют власть на внутренней территории. Но их действия подотчетны сообществу государств, которое может быть представлено в международной организации, в том числе и в реанимированной ООН. Государства становятся посредниками между локальными, региональными и глобальными уровнями. Они — могущественные акторы, но они не так суверенны, как это традиционно понималось.

Сходные модели получили такие названия, как космополитическая демократия, расширенный федерализм, непосредственная совещательная многосторонность, многосторонний федерализм, децентрализованное рассредоточение, подотчетная автономия и дифференцированная солидарность. Ряд авторов считают их моделями ограниченного суверенитета.

Глобальное сообщество, признавшее взаимоподчиненность по вертикали и горизонтали, не может игнорировать неравенство между богатыми и бедными в глобальном мире, производящееся и воспроизводящееся существующей гегемонистской системой глобального капитала. Проект глобальной демократизации требует, по мнению Янг, некоторых шагов в сторону глобальной справедливости.

Автор показывает, что с точки зрения милосердия возникают моральные претензии нуждающихся к тем, кто обладает большим количеством ресурсов, но именно донор будет решать, каков будет подарок и при каких условиях он может быть преподнесен. Транснациональная помощь сегодня принимает преимущественно форму благодеяния,

предоставляемого как правительствами, так и частными ассоциациями или индивидами. Это ставит получателей помощи в позицию, при которой они должны с благодарностью принимать любые условия дарителей, что чаще всего делает их зависимыми более, чем освобождает от нужды.

Наилучшим способом осуществления глобальных обязательств справедливости Янг считает создание глобализированных моделей социального сотрудничества, при которых базовые структуры транснационального социального сотрудничества, производящие и воспроизводящие несправедливость между народами, должны быть демонтированы и заменены на новые. Конкретно Янг предлагает: ликвидировать долги стран, которые обрели их по требованиям МВФ и других международных организаций, обещавшим немедленный рост. Сегодня, зная ошибочность этой политики, Запад должен пойти на снятие долгов. Второе предложение — учреждение глобального налога, называемого налогом Тобина на финансовые потоки. Он затруднил бы неконтролируемость финансовых операций и создал глобальный фонд инвестиций и помощи бедным странам.

Если бы Янг присоединилась к преобладающей концепции о распаде Вестфальской системы, ей не оставалось бы ничего, кроме как предложить нечто в духе модели Крюсе — ассамблею, где на вершине иерархии находились бы США, пусть даже устремленные к миру, или взявшие на себя ответственность за мир, или начавшие войну ради мира, как это определял Кромвель. Отказ от Вестфальской системы возвращает нас в Средневековье, где многообразию политических акторов подчинено папе (сегодня — Соединенным Штатам с их религией свободы и отсутствием истории, позволяющей понимать другие народы). Но Янг предполагает сознательно направить усилия на поддержание национальных государств, видоизменяя представления о суверенитете с помощью концепции глобальных прав человека. Если права человека глобальны, но то или иное государство не соблюдает их, сообщество государств может потребовать их соблюдения, не прибегая к войне. В целях собственной безопасности Запад может пойти на

уступки, отменяя долги и вводя налог Тобина, реализуя принцип справедливости как честности, максимизации минимума. Возможно ли это? Пока нет. И видимо, вечный мир наступит не из доводов чистого разума, а только после опустошительной войны или бесконечного терроризма, когда уже не будет сил для войны. Запад многое потеряет, последуй он сейчас мнению философа, но может потерять много больше, если не последует ему.

Янг выступила с докладом на Всемирном философском конгрессе в Стамбуле, и у многих российских делегатов конгресса возникла мысль, что это мы повлияли на нее и других американцев, поскольку именно мы всегда говорили это. Однако вряд ли это так. Скорее, они осознали ужас перед новым типом войны, бессмысленностью жертв, невозможностью бороться, ужас перед терроризмом, сопутствующими ему локальными войнами и приближение к беспристрастной в когнитивном и моральном отношении оценке событий последних лет. Но правители пока еще далеки от народов и выражающей их интересы философской элиты, а, как известно, специальная тайная статья трактата Канта гласит: «Государства, вооруженные для войны, должны принять во внимание максимы философов об условиях общего мира»<sup>121</sup>. Наивная мысль там, где речь идет о сиюминутной выгоде. Верная мысль, где речь идет о долговременных перспективах глобального взаимодействия. Но не мораль, а интересы движут политикой. Не мораль, а интересы движут людьми. Философы уже несколько веков разъясняют, что пренебрежение моралью, ценностями, пренебрежение другими вовсе не в интересах людей. И если этого не понимает удовлетворенный статус-кво Запад, то каков же шанс других народов, еще жаждущих нажиться на беспорядке и войне, как об этом сказал Фихте, понять и принять это? Шанс — в мире, поскольку лишь он несет настоящую выгоду, и именно мирной должна стать новая политика Запада.

Я начала эту книгу с рассмотрения ценностных, наиболее видимых трансформаций на Западе и в России, указав на то, что они создают новый мир, в котором много жесткости и одиночества. Кажется бы, следует попытаться сохранить прежние ценности, не воспринимать ситуацию пассивно,

как природу и погоду. Многие философы претендуют на то, что именно ими будут произведены новые ценности. Особенной уверенностью в способности сделать это обладает власть. И действительно, то, что у нас случилось трансформации ценностей, сходные с западными в силу глобального распространения консьюмеризма и политической революции, казалось бы подтверждает: наши изменения в значительной мере сделаны властью (западные — капитализмом, технологиями). Действительно, потенциал ценностных изменений, осуществленных усилиями людей, желающих жить в более комфортном мире, имеется, но как и чем он проявится, сказать трудно. В последнем разделе я вернусь к этому вопросу. Однако рассмотрение механизмов социальной работы идей на примере протестантской этики, объективных процессов модернизации и глобализации и сопутствующих им рисков показывает, что *имеются объективные институциональные сдвиги такого масштаба, столь усиливающие риск существования, что при всем признании духовных факторов приходится заметить, что не в них одних дело.* Необходимы социальные и политические проекты, принимающие во внимание интересы человечества в целом, и прежде всего той его неудовлетворенной части, от которой идут угрозы. Терроризм — бессмысленное, все разрушающее движение, не имеющее ни моральной, ни политической легитимности, ни ясной цели. Он ухудшает ситуацию. Для того чтобы увидеть проблеск иного — в хорошую или плохую сторону, — надо увидеть потенциал социальных движений. «Оранжевые», «розовые», «желтые», «наши» — слишком локальные и организованные извне движения. Не они сделают погоду. Скорее, может повлиять что-то вроде протестантской этики — новое революционное христианство неудовлетворенных жизнью стран (см. таблицу 2), исламские движения в более моральных, а не радикальных формах — те, движения, которые реализуют переход логики мировоззрения на новый уровень, продолжая его изменения от магии к религии, затем к науке и сегодня — к нравственности как ведущей силе. Но какова будет эта нравственность? Способна ли она выйти за своевольные желания индивида ко всеобщности без потери свободы? В этом и заключается главный вопрос.

Пока же рассмотрим, какова эволюция модернизационной теории, какие альтернативы возникли в ответ на происходящие сдвиги, т. е. тот объективный слой трансформаций, который основан на рефлексивной (в указанном в первом разделе смысле) — отнесенной к объекту, а не к своеволию индивида — деятельности научного сообщества и общества.

## Раздел V

### **ОТКАЗ ОТ ПРЕЖНИХ ИДЕАЛИЗАЦИЙ: НЕКЛАССИЧЕСКАЯ МОДЕРНИЗАЦИЯ И АЛЬТЕРНАТИВЫ**

Классическая теория модернизации адекватно описала модернизационный опыт Запада и способствовала модернизации ряда незападных стран, которая осталась незавершенной. Она оказалась плохо применимой к Юго-Восточной Азии, к развитию новых индустриальных стран в этом регионе, не сумела обеспечить модернизацию стран третьего мира и оставила вне зоны интереса страны четвертого мира. Попытка ее применения к посткоммунистическим странам показала в очередной раз, что времени классической модернизации и присущей ей стратегии догоняющего развития как универсальной тенденции пришел конец.

И коммунистическая, и либеральная версии модернизации исходили из представлений об идеальных обществах и требовали осуществления предельных идеализаций в понимании сущности и целей модернизации. Неудовлетворенность результатами модернизаций и теоретические трудности привели к отказу от прежних идеализаций и новым трактовкам.

#### **Глава 11. Пересмотр принципов**

Классическая теория модернизации подвергается сегодня серьезной критике по ряду параметров. Прежде всего эта теория воспринимается как симптом признания линейности и одновариантности развития, постоянной устремленности к развитию, которую называют девелопментализмом. Она обвиняется в излишне жесткой связи факторов, которые подлежат трансформации при переходе от традиционного общества к современному. Подчеркивается

такая негативная сторона этой теории, как излишний детерминизм, телеологичность, резкое противопоставление современности традиции, отсутствие анализа рисков подобной трансформации и интереса к положению нижних слоев общества, которые могут оказаться ее жертвой. К списку недостатков классической модернизационной теории добавляется признание за историей непреложной логики и закономерности развития, лишаящее общества возможностей выбора, отказ от плюрализма рациональностей и ориентация на рациональность Запада, требование рекультивации, которое предъявляется незападным народам в процессе модернизации. В ходе западной модернизации произошло формирование наций. Поэтому сегодняшнее применение классической теории модернизации рассматривается как реанимация этноцентризма и источник этноконфликтов. Особой критике подвергается догоняющая модель развития, используемая незападными странами, и их попытка приблизиться к уровню развития западных стран.

Ныне указанные черты развития вызывают сомнения и неудовлетворенность как в теоретическом, так и в практическо-политическом смысле. На модернизационную теорию возлагается ответственность за неудачи модернизаций в ряде стран, а также за то, что ни одна из осуществленных или осуществляемых модернизаций не отвечает требованиям классической модернизационной теории, на которую они были ориентированы.

Особое неудовлетворение вызывает тезис о линейности хода истории и жестких требованиях девелопментализма, ориентирующего любое общество на позитивные изменения в соответствии с западной моделью развития. Нелинейность является сегодня признанным фактом, создающим возможности для изменения траектории развития как человечеством в целом, так и каждого отдельного общества. Синергетика описала процессы, которые меняют направленность в точках бифуркации, изучены механизмы накопления предпосылок для подобных перемен и вместе с тем вероятностный, непредзаданный характер их осуществления. Появились новые модели развития, которые учитывают фактор нелинейности и рассматривают нерав-

номерность развития не как преходящий и преодолимый феномен, а как своего рода судьбу. Так, И. Уоллерстайн отмечает наличие центральной, полупериферийной и периферийной зон, различие которых не может быть преодолено посредством гарантированного развития периферии<sup>1</sup>. У. Бек находит достаточно стабильным и не относящимся к переходному процессу разделение стран, производящих знание (Запад), новых индустриальных стран (Азия) и сырьевых стран<sup>2</sup>, к которым относится и Россия. При этом он констатирует постоянное ухудшение положения сырьевых стран даже в том случае, если в них осуществляется модернизация по классической модели. В 1984 году в уже упоминавшейся работе «Мегатренд. Десять новых направлений развития будущего» Дж. Несбит прогнозировал перемену отношений между Югом и Севером в пользу Юга. Если этот прогноз и сбылся, то в форме весьма опасной решимости Юга противостоять развитым странам любыми способами, включая терроризм. Эту тенденцию более решительно выразил С. Хантингтон, предположив в качестве основного конфликта будущего столкновение цивилизаций<sup>3</sup>. Не сбылись предположения Ф. Фукуямы о конце истории как торжестве западной модели развития. У классической теории модернизации появились оппоненты и конкурирующие подходы, вложившие в критику своей предшественницы подлинное негодование.

Признавая, что классическая модернизационная теория, как и всякая другая классическая теория, со временем начинает встречаться с обстоятельствами, которые она не в состоянии объяснить и предвидеть, а значит, превратить в факты в своих теоретических рамках, отмечу тем не менее несогласие с приведенной критикой, которая отличается тремя недостатками: *онтологизацией теоретических конструктов, антиисторизмом и презентизмом как разновидностью последнего*.

Дело в том, что классическая теория модернизации является именно *теорией*, а не идеологией, не парадигмой или исследовательской программой, тесно связанной с вненаучным знанием. Она непонятна неспециалистам, построена с использованием *идеальных типов* (М. Вебер) или теоретических конструктов, как называют эти типы

многие современные методологи. *С повседневной точки зрения, исходя из обыденных представлений, не существует никакого противопоставления между традицией и инновацией*: в любом обществе существуют как традиции, так и инновации. Поэтому нет качественного различия, исходя из этой установки, между традиционным и современным обществами. Если различие может быть установлено, то только количественное: в одних обществах больше традиций, в других — больше инноваций. Радикальность различий традиционного и современного общества на уровне повседневного сознания не прослеживается. Классическая модернизационная теория использует термины обыденного языка, но придает им понятийное значение. Традиционное и современное общество предстают в ней как *идеальные типы*. При работе с такими конструктами, представляющими наиболее существенные характеристики рассматриваемых обществ, *невозможно онтологизировать идеальные типы, принимать их за реальность. Они выступают как методологические регулятивы, направленные на понимание различающихся по сущностным параметрам обществ, касающиеся логики перехода, драматизм которой очевиден* именно из-за противоположности черт традиционных и современных обществ, а не из этических соображений. Имеется в виду упрек Б.Г. Капустина теориям модернизации в том, что они неспособны подняться до этического сочувствия и размышления о тех слоях, которые станут жертвой модернизации<sup>4</sup>. Теория модернизации ясно указывает на коренной характер слома старых структур в случае модернизации и на следующую отсюда неизбежность жертв. Но не теория, а элиты, решившиеся на модернизацию, должны осмыслить ее цену и взять на себя этическую и политическую ответственность за тех, кто пострадает в ходе модернизации.

Антиисторизм критики состоит в том, что пятисотлетняя история Запада была историей прогресса и модернизации как самого Запада, так и последовавших за ним западных стран. Несовпадение целей и результатов модернизации было замечено и вскрыто при классической модели. Его причины и в описанном выше утопизме модерниза-



ционной мобилизации, и в невозможности онтологизировать теорию. Но регулятивные функции этой теории осуществлялись успешно там, где были предпосылки для модернизации или где способность реформаторов к модернизации была проявлена даже в трудных для этого условиях. Так, журнал «Тайм» четыре года назад признал человеком века К. Ататюрка, осуществившего модернизацию в, казалось бы, совершенно неподходящем для этого месте — в Турции.

Презентизм отношения к классической модернизации состоит в том, что сегодня ее готовы критиковать все, тогда как в 90-е на нее сделали ставку элиты всех посткоммунистических стран, и своевременная критика с негодованием отвергалась как «враждебная реформам». Ведь революционаристская формула «иного не дано» овладела политическим классом, а на первых порах и массой.

Появившиеся сегодня постэволюционистские и прогрессистские теории реагируют на опыт неудачного применения классической модернизационной теории в случае постколониального и посткоммунистического развития, на теоретические изменения в видении развития — признании его нелинейности и негарантированности, в связи с появлением нового мегатренда — глобализации, которая перевела модернизацию на локальный уровень и лишила ее единого образца. Поэтому мы можем констатировать, что изменившиеся обстоятельства привели классическую модернизационную теорию к кризису. Ее коренное противоречие всегда состояло не в тех недостатках, которые ей сегодня в изобилии приписываются, а в невозможности совпадения идеального типа с результатом применения теории. Строго говоря, М. Вебером было доказано, что нельзя построить капитализм западного типа без его духовных предпосылок. На его уникальность указывал С. Хантингтон и другие исследователи. Модернизационная теория не утверждала обратное, она указывала на жесткие условия приближения, считая последнее в той или иной мере возможным. Вина за неудачи применения этой теории лежит на радикальных либералах, которые были уверены в обратном: теорию можно в чистом виде воплотить в реальность, причем не считаясь с ценой.

Ясно, что классическое понимание модернизации является предельно жестким. Оно требует взаимной увязки всех параметров, меняющихся при переходе от традиционного общества к современному. Неосуществимость этих требований на основе модели догоняющей модернизации привела к образованию *постмодернизационной теории развития*. Постмодернизацией, как уже было отмечено в третьем разделе, называют переход традиционного или современного общества в постсовременное. Данная теория имеет и другое название: модернизация на основе собственной идентичности, модернизация без вестернизации (Хантингтон). Сегодня она не популярна, вытеснена новыми теориями модернизации, связанными с появлением нового процесса социальной трансформации — глобализацией.

Ответом на глобализацию был ряд новых модернизационных или альтернативных теорий.

#### Транзитология

Транзитология — это направление модернизационной теории, считающее излишне сложной задачу классической модернизации и слишком туманной задачу постмодернизации. Транзитология требует достижения только двух параметров модернизации: демократизации и маркетизации. На российско-южнокорейской конференции по проблемам модернизации в Институте философии РАН профессором Ин Сук Ча на примере Кореи и мною на примере России было показано, что задача демократизации не является простой и легкодостижимой. Ее выполнение так же зависит от культурных предпосылок, как и осуществление классической модернизации. То же относится и к рынку.

Доклад профессора Ин Сук Ча «Корея и реформированный либерализм» затронул корейские проблемы, сходные с некоторыми особенностями российских реформ. Россия и Корея — незападные страны, шедшие по пути догоняющей модернизации. Некоторые трудности, которые они испытали в ходе данного процесса, оказались похожими. Представленный доклад был особенно значим для анализа эволюции модернизационной теории и характеристики ее нынешнего состояния.

Сравнительный анализ некоторых тенденций российского и корейского развития показывает, что модернизация и контрмодернизация в обеих странах осуществляются одновременно в результате противоречия между рационализацией производительных сил и традиционными национальными ценностями. Одобряя перемены, обе страны не в состоянии преодолеть ни южнокорейские, ни российские традиционные ценности. Традиционализм как форма контрмодернизационной идеологии действует в обеих странах. В Южной Корее персоналистская интерпретация конфуцианства помогает индустриализации и экономическому развитию, но создает процветание только небольшой элитарной группе. Сходные процессы социального расслоения происходят в России.

Радикальному либерализму здесь противостоят две группы традиционалистских ценностей — российские и советские. Последние во многом являются модификацией первых и включают в себя такие ценности, как коллективизм, справедливость, патриотизм и др. Высказанный профессором Ин Сук Ча тезис о связи традиций и контрмодернизационных тенденций может быть усилен и конкретизирован на примере традиционного понимания в России свободы как своеволия, свободной воли. 90-е не были десятилетием демократии в России, их, скорее, следует назвать десятилетием свободы. Если быть более точным, десятилетием свободной воли, негативной свободы (свободы «от», как определял И. Берлин, т. е. от внешних ограничений и внутренних «тормозов»), а не позитивной свободы (свободы для чего-то, по его же определению). Утвердившийся тип свободы был социально не организованным и ничем не ограниченным. Некоторые аналитики (И. Клямкин, Л. Шевцова) называли сложившийся социальный порядок «бессистемной системой». Это была хоть и неплохая, но всего лишь метафора. Многие ученые говорили о российском хаосе. Но это слишком строгое определение: хаос, как уже было показано во втором разделе книги, не может быть типом порядка и основой стабильности. Анархия была результатом негативной мобилизации масс в ельцинском социальном контракте, реконструируемом как «делайте что хотите, но голосуйте “за”».

Не политическая манипуляция, а тождество архетипов народа и правящей элиты 90-х привело к этому соглашению. Количество людей, вовлеченных в неформальную экономику, составило 30–40 миллионов человек, поддержавших Ельцина на выборах 1996 года только за то, что они имели возможность не иметь дела с государством. Анархически настроенные люди не согласны на легитимацию любого авторитета или власти, включая демократическое государство. Анархизм есть негативная форма индивидуализма, отрицающая не только власть, авторитет, но и интересы другого. Это идеология жизни на уровне базового выживания, которая до определенной степени допускает прямую демократию (коллективные решения, но не демократическое государство), мелкую собственность и прямые действия. В 1998 году эти люди стали жертвами анархической игры верхов, приведшей к дефолту. Дефолт имел и некоторое позитивное значение: он показал ошибочность позиций радикальных реформаторов; люди из секторов серого и черного рынка были вынуждены вернуться в сферы реального производства.

Это подтверждает вышеупомянутый тезис об одновременном действии модернизационных и контрмодернизационных тенденций в западных странах.

В России радикальный вариант модернизации привел к демодернизации, стремление немедленно рекультивировать массы — к оживлению глубоко лежащих архаических начал, демократизация — к анархическому порядку, рыночные тенденции — к неформальной экономике, которая не является ни рыночной, ни государственно регулируемой<sup>5</sup>.

*Транзитологическая упрощенная версия модернизации разделяет демократический процесс на ряд ступеней: появление демократических идей, лидеров и движений, раскол элит и общества по вопросу о необходимости демократии, либерализация, пакт (соглашение) между противоборствующими силами, консолидированная демократия.* Не касаясь пока возможности объективно и четко выделить эти этапы, отмечу, что освоение демократических идей и институтов западными странами не обязательно ведет к демократии. Эта констатация предстает как опыт-

ный факт, с которым нельзя не согласиться. Даже успешная демократическая институционализация часто приводит к созданию специфических квазидемократий.

По мере расширения демократий происходили серьезные отступления от западного образца, упрощающие смысл демократии иногда просто до отсутствия диктатуры или наличия избирательного процесса.

Вернемся теперь к поставленному выше вопросу о возможности четко выделить фазы демократического развития, что является ключевым пунктом для транзитологии.

Широко известна концепция нескольких волн демократии Хантингтона и других авторов. Первая волна демократии началась в США в начале XIX века и продолжалась до окончания Первой мировой войны. Идея лиги наций В. Вильсона консолидировала западные демократии. Вторая волна поднялась после поражения фашизма, она способствовала появлению демократий в Европе (в Германии, Италии и прочих странах), а также в ряде деколонизированных стран. Третья волна связана с посткоммунистической модернизацией.

Анализ демократического процесса выявил некоторые закономерности. Среди них: необходимость особых фаз демократизации, консолидации демократии, зависимость ее успеха от экономического роста и т. д.

В истории Южной Кореи, которая тут рассматривается как предмет сравнения с российскими процессами, многие авторы отмечают наличие этих фаз. Вторая волна демократизации коснулась Южной Кореи. Но она оборвалась в середине 60-х годов с появлением авторитарного режима как реакции на демократическую перспективу.

Согласно описаниям западных авторов, в Южной Корее переход к демократизации занял определенное время. Июнь 1983 года характеризуется как *начало демократического процесса*. Это случилось после студенческих волнений и гибели одного из студентов от рук полиции. Общественное недовольство инициировало начало демократизации.

Период между 1987 (после президентских выборов) и 1992 годами (следующие президентские выборы) обозначается как период *демократического транзита*. Выступле-

ния профессиональных рабочих и «белых воротничков» после выборов 1987 года стимулировало создание демократических союзов и организаций. Начался подъем новых социальных движений, и либеральные идеи стали более популярными и значимыми.

Период с 1993 года до наших дней оценивается как *становление консолидированной демократии* в Южной Корее. После перехода власти к президенту Кинг Юнг Сэму, избранному в конце 1992-го, были проведены серьезные реформы (отстранена и наказана прежняя военная элита, признана коррупционной прежняя политическая элита, произошли изменения в финансовой системе). Позже президент возвратил многих наказанных им политиков и военных из тюрем и даже снова привлек их к работе в правительстве. Такое маятниковое движение его политики в конечном итоге способствовало внутреннему единству<sup>6</sup>. Несмотря на совершенно недемократический способ преодоления раскола в стране — путем наказания, прощения и возвращения во власть членов предшествующего кабинета (метод, который был бы слишком изощренным даже для России, весьма азиатский метод), — западные транзитологи трактуют этот период как часть транзита к демократии, обозначаемую как *пакт*.

Солидный источник, по которому дается периодизация южнокорейской демократизации, не выделяет достаточно очевидных критериев отличия одного периода от другого. Ощущается подгонка под теоретическую схему, распространенную в политологической литературе. Согласно этой схеме, повторю и уточню, *демократический транзит включает вначале раскол элит на консерваторов и реформаторов, появление лидера-реформатора, либерализацию, систему соглашений между разными политическими силами (пакт), демократизацию, развитие электорального процесса, консолидацию демократии*<sup>7</sup>. Не приходится ожидать, чтобы какая-нибудь теоретическая схема воплотилась в реальность. Но данная максимально далека от нее. Ни в Южной Корее, ни в России не реализовались ее основные этапы.

Гораздо более убедительным выглядит мнение профессора Ин Сук Ча в упомянутом докладе: «При жестком ми-

литаристском режиме, который характеризует политическое развитие Южной Кореи вплоть до 90-х, был слишком маленький шанс влияния демократических практик на модернизационный процесс в южнокорейском обществе. Принимая это во внимание, можно сказать, что корейский экономический дефолт 1997 года произошел из-за неудачной попытки начать развитие с демократических преобразований... первая реально демократическая смена правительства произошла в конце 1997 года, когда разразился печально известный азиатский кризис». Что касается России, то ее демократический процесс оборвался на стадии либерализации. И даже формально существующая электоральная демократия не реализует своих возможностей из-за процесса манипуляции массами.

Российские реформы 90-х не были успешны ни практически, ни политически. Были достигнуты некоторые свободы в политической и экономической областях (гласность, свобода прессы, невмешательство государства в частную жизнь, возможности частных инициатив). Однако в целом результат характеризуется как квазидемократический и квазирыночный. Демократическая риторика часто была прикрытием грязной практики, которая противоречила самим принципам демократии: разгром парламента, воровская приватизация, грязные пиар-технологии во время избирательных кампаний, использование демократических лозунгов для персонального обогащения, коррупция, криминал и т. д. Разумеется, критика отдельных групп демократов не означает критику демократии.

При распространении в России и других посткоммунистических странах демократии и рынка они перестают быть похожими на западные образцы. В результате их понимание предельно упрощается. А. Пшеворский следующим образом характеризует демократию: «Мы определяем демократию как режим, в котором правительственные учреждения являются продолжением соревновательной избирательной кампании, при условии, если только оппозиции позволено соревноваться, выигрывать и предполагать, что правительственные учреждения являются демократическими. До той степени, до которой это связано

с выборами, это — очевидно минималистская дефиниция»<sup>8</sup>. Впрочем, и эта минималистская трактовка является необходимой, но недостаточной для сравнения демократий.

Здесь речь не идет о проблеме маркетизации, повсеместного внедрения рынка, но с этой частью транзитологических ожиданий дело обстоит сходным образом. Поэтому все более влиятельным становится мнение о конце транзитологии<sup>9</sup>, подводящем черту под модернизационными проектами вообще.

### Концепция устойчивого развития

Идеи устойчивого развития были заложены в концепции Римского клуба и в последующих за его деятельностью дискуссиях 70-х годов и получили развитие в 80-е и 90-е годы при постепенном переходе от ресурсных и экологических проблем к социальным. История становления этой концепции и ее сущность прекрасно показана в работе А.Б. Вебера «Устойчивое развитие как социальная проблема»<sup>10</sup>. На Всемирной конференции ООН по окружающей среде и развитию в Рио-де-Жанейро в 1992 году концепции устойчивого развития был придан официальный статус. Не отрицая развития, были указаны опасности его форсирования, невозможность для окружающей среды выдерживать биотические нагрузки, деформации природы, связанные с активной деятельностью человека.

Соединение понятий «устойчивости» и «развития» воспринималось как необычное и потому сомнительное. По своей сути это был призыв к наиболее развитым странам Запада понять, какое напряжение испытывает природа и общество при заданных ими темпах развития. Однако дело повернулось так, что именно отставшим странам предлагалось не вступать в непосильную гонку, предпочесть устойчивость развитию. Эта концепция призывала страны мира перед лицом возможных экологических и социальных катастроф стать скромнее в отношении требований развития, ощутить единство перед грядущей опасностью. По существу, это оказалось призывом к статус-кво, который удовлетворяет Запад, но не удовлетворяет незападные страны. Право на развитие оказалось в числе

неотъемлемых прав<sup>11</sup>. Соблюдения этих прав все более требуют народы, имеющие волю к развитию. Например, Вьетнам официально ставит задачу индустриального развития, и никто не может убедить его, что это теперь не нужно.

То, что США не ратифицировали Киотский протокол, направленный на ограничение человеческого вмешательства в природу, лишний раз свидетельствует, что сегодня концепция устойчивого развития, имеющая позитивные задачи, работает лишь на ограничение роста менее развитых стран, не затрагивая «золотой миллиард». Только при серьезном отношении Запада к этой модели развития данная концепция может иметь серьезную перспективу.

### Макдоналдизация

Долгое время структурно-функциональная парадигма Т. Парсонса с ее схемой AGIL (Adaptation, Goal achievement, Integration, Latency) — адаптация, постановка целей, социальная интеграция, сохранение культурного образца — была идеальным объяснением особенностей западного общества и образцом устройства для модернизирующихся стран. Экономическая адаптация, политический уровень постановки целей, социальная интеграция и сохранение культурного образца описывали структуру и схему функционирования индустриальных стран Запада. Однако модернизация незападных стран не обеспечила такой рекультивации и институциональных изменений. Все больше и больше становилось ясно, что модернизационная задача непомерно трудна и для многих обществ просто непосильна. Как показал Н.Е. Покровский, процесс глобализации, при всей его очевидной неравномерности, вовлекает мир в целом на основе более упрощенной модели рациональности и более простых структурно-функциональных моделей, чем это было при модернизации. Такую модель описывает известный американский социолог Дж. Ритцер, выводя ее из макдоналдизации и ее глобального распространения. Она называется ЕСРС (Efficiency, Calculability, Predictability, Control through Nonhuman Technologies)<sup>12</sup>. Имеется в виду экономическая эффективность, калькулируемость процесса и результата, предсказуемость последствий определенных действий и техноло-

гически оснащенный контроль за поведением. Такие простые требования легче достижимы большинством незападных стран, чем суровые требования модернизации. Н.Е. Покровский пишет: «Мир XXI века рисовался многим социологам и журналистам таинственным и неизведанным, дарующим перспективы, которых был лишен век уходящий. По сути, новое столетие, эпоха посткапитализма предстает обыденной и даже вульгарной, но внутренне целостной, что и показывает Ритцер. И в этой исторической целостности заключается ее неизбежность. Постмодернистский хаос фрагментарных осколков смыслов и логических схем обретает несколько примитивную упорядоченность, навязывающую себя под именем глобализации всем современным сообществам. Попытаться избежать ее так же бесполезно, как в свое время было бесполезно пытаться избежать капитализма...»<sup>13</sup> Соглашаясь с характеристикой упрощенной и более приемлемой для всех моделью рационализации Ритцера, соответствующей периоду глобализации, хотелось бы уточнить два обстоятельства: 1) в целом эта модель предназначена отсталым обществам и массам, далеким от квалификации, требуемой технотронным веком, в том числе и массам самого Запада. Вместе с тем, основой и опорой глобализации являются не они, а постиндустриальные информационные общества с высоким доходом на душу населения, не отвергаются и те, кто не нужен производству, но полезен в качестве потребителя; 2) сегодня невозможно говорить о чем-то как абсолютно неизбежном.

Система ресторанов Макдоналдс гарантирует гигиену и неизменное качество простых блюд. Но ее обвиняют в подавление других национальных форм «быстрой еды»: арабского кус-кус, турецких симита, бюрека и данюра, английской жареной картошки с рыбой, итальянской пиццы, японских суши, французского багета, немецкого бутерброда, русских блинов и пр. Хотя большинство этих блюд глобализировались, атакует только Макдоналдс. В чем причина? Некоторые испытывают ярость, с отвращением описывая, как худшая из кухонь заполонила мир. Другие критикуют экспансионизм ресторанов Макдоналдс, их доминирование, их претензию вытеснить конку-

рентов. Возможно, бессознательно Макдоналдс отвергается как упрощенная форма рациональности с уже упомянутыми принципами эффективности, предсказуемости, калькулируемости и технического контроля. Эти принципы, казалось бы, гарантируют стандартность, чистоту, удобства — существенные оправдания распространения такого ресторана по всему миру. Традиционные культуры, типа исламской, слишком серьезны, чтобы воспринять макдоналдизацию с юмором. Поэтому ее часто воспринимают с ненавистью. Глобализация противоречит иерархии, святыням мусульман, их коллективным ценностям.

Макдоналдс позволяет «заправиться едой» в любом месте, не боясь инфекции. Это весьма удобный способ перекусить на ходу, но именно против него, а не против суши, блинов, кус-куса, данера или других форм быстрой еды направлена атака антиглобалистов, исламских экстремистов и пр. Даже странно, что людям удалось угадать универсальную примитивность схемы Макдоналдса, возможность ее распространения во всех сферах общества — в образовании (Мак-университеты, учеба без мастер-классов, по немудрящим схемам операторов образования), в медицине, в отношениях людей. В ряде своих книг Ритцер показал, что *глобализации легче подвергается то, что соответствует упрощенным формам рациональности. Глобализации легче поддается символическая, а не вещественная или субстанциональная сторона*<sup>14</sup>. Данные выводы весьма эвристичны для понимания того, почему среди форм культуры только массовая культура по-настоящему глобализируется. Это позволяет понять значение массовой культуры как инструмента разрушения традиционной идентичности, который иногда, как в Южной Корее, работает на модернизацию общества, но часто, как в России, уводит в приватную, весьма примитивно организованную сферу.

### **Национальные модели модернизации**

Наиболее адекватной формой развития обществ представляется *национальная модель модернизации*, возникающая на некотором уровне уже достигнутой вестерниза-

ции. Не используя этого названия, о ней говорит С. Хантингтон<sup>15</sup>. Россия имеет достаточно высокий уровень вестернизации, но еще нуждается в повышении этого уровня при заимствовании инфраструктуры, демократических институтов, рыночных отношений Запада. Вестернизация в сегодняшней России — это перенятие экономических механизмов и некоторых форм политической жизни западных стран. На Западе есть немало книг, в которых говорится, что демократия будет трансформироваться, потому что она не является вечным спутником западного капитализма. В связи с глобализацией происходит трансформация не только Вестфальской, но и Филадельфийской системы. Демократия на Западе тоже трансформируется, фетиш демократии сегодня не может стать основанием для преобразований<sup>16</sup>. Но все-таки, если мы хотим жить в демократическом обществе, а мы можем этого хотеть, то будем перенимать пока еще существующие западные институциональные структуры: демократические, управленческие, экономические, образовательные — все, что нам представляется ценным, мы можем брать, никто и ничто этого не запрещает, но мы не можем сказать, что мы догоняем Запад или развиваемся по западной модели, потому что Запад сам трансформируется.

По мнению Хантингтона, надо пройти какой-то уровень вестернизации, а далее перейти *к собственной модели модернизации*, или, иначе, к тому типу развития, который диктуется национальными нуждами, т. е. нуждами данного общества. Национальный в данном контексте понимается не как этноцентристский, а как соответствующий национальному государству. *Получается, что необходимый и достаточный уровень усвоения западного опыта ведет сегодня к национальной модели развития, к многообразию типов модернизации*. Эта мысль Хантингтона, воспринимаемая как самая сомнительная часть его концепции возможного столкновения цивилизаций, вызвавшей серьезное сопротивление, вскоре была подтверждена как новым характером социальных изменений, так и новыми концепциями. Среди них теория одного из самых крупных специалистов по теории модернизации, Ш. Айзенштадта, который доказал, что в условиях глобализации находящийся

в трансформации Запад не может быть по-прежнему универсальным образцом развития. Каждое общество само решает, в каком типе модернизации оно нуждается. Появляется множество «модернизмов», складывающихся на локальном уровне<sup>17</sup>.

К этой мысли можно было прийти и раньше. Мало кому удалось «догнать» Запад. Даже Германия, находясь в середине Европы, лишь во второй половине XX века смогла стать Западом по сути своей культуры — за это ею была заплачена цена в виде двух мировых войн. И по сей день наблюдаются значительные различия между восточной (бывшей ГДР) и западной частями единого немецкого государства, лишь частично обусловленные коммунистическим прошлым ГДР и во многом связанные с культурным отличием прусских земель от остальной части Германии. Португалия, Италия, Испания становились западными очень болезненно и долго. Никакой из других регионов мира не превратился в Запад и не может превратиться. Возможно, выбор вестернизации и догоняющей модернизации реален до определенной поры, пока не будут обозначены отличные от Запада задачи, особенности, не позволяющие превратиться в Запад, как бы мы того ни хотели. Такая перспектива по крайней мере не единственная. Вьетнам, например, не собирается стать Западом, и японцы, которые с революции Мейдзи вестернизировались, не считают, что они должны имитировать Запад до такой степени, чтобы отказаться от своей культуры. Поэтому *оба утверждения — «развитие должно осуществляться по западной модели» и «развитие должно быть самобытным» — представляются неправильными.* Западный вектор развития сегодня — это лишь усвоение отдельных нужных элементов западной экономики, политики, образования, культуры и т. д. За века послепетровской модернизации Россия в значительной мере продвинулась в этом направлении, но еще нуждается в освоении ряда западных достижений, хотя все равно не станет Западом.

В чем же отличие сегодняшнего утверждения о многообразии модернизмов и переходе к национальным моделям модернизации от прежнего несовпадения требований классической модернизационной теории и результатов ее применения, имевших национальную специфику? Отличие в том,

что *классическая модернизационная теория рассматривала Запад как единственный образец для модернизации стран, а эмпирические несовпадения модернизирующихся стран со своим образцом трактовала как незавершенную или неуспешную модернизацию, создающую по-разному модернизированные страны. Новая концепция множества модернизмов и национальных модернизаций считает различия в модернизациях разных стран закономерными, отрицает единый образец.* Сегодня предложен вариант новой западной модернизации в политической сфере (концепция третьего пути Э. Гидденса), но вопрос о том, в какой мере сегодняшнее технологическое и политическое развитие Запада вновь способно стать образцом для отдельных стран и глобального мира, является дискуссионным.

## **Глава 12. Третий путь как национальная модель западной модернизации**

В значительной мере трудности российского реформирования определены серьезными социальными трансформациями мира в целом, которые затрудняют выбор модели развития, делают неприемлемыми ни классические схемы модернизации, ни традиционное следование политике правого или левого флангов политического спектра.

В этих условиях России полезен мировой опыт. Сегодня многие западные страны выбирают третий путь развития. Канцлер ФРГ Г. Шрёдер называет его срединным. Несмотря на то что на этом пути именно он испытал серьезные трудности, предложенная модель заслуживает внимания. В ней предлагается новая трактовка модернизации и попытка преодолеть противостояние левых и правых сил.

### **На какие вызовы Запада отвечает концепция и политика третьего пути?**

Третий путь реализуется в ряде случаев на основе теоретического проекта. Примером этого может служить теоретическая деятельность Э. Гидденса, известного британского социолога, бывшего директора Лондонской школы экономики и политики. Он подготовил своими исследованиями переход Т. Блэра к новому лейборизму и третьему пути.

Концепция третьего пути явилась ответом Запада на глобализацию, формирование мирового свободного рынка, информационную открытость и функционирование этого рынка в электронной форме. Глобализация стерла границы между государствами для капитала, товара и информации и поставила перед государствами совершенно новые проблемы.

Дискуссии по проблемам глобализации оказались определяющими для формирования концепции третьего пути. Оценивая эти дебаты, Э. Гидденс выделяет среди их участников *скептиков* и *радикалов*<sup>18</sup>. Первые не согласны с тем, что глобализация представляет собой нечто принципиально новое, считают, что термин «глобализация» мистифицирует имевшиеся и прежде тенденции роста мировой экономики. Радикалы констатируют наличие совершенно нового процесса, глобализацию свободного рынка, несводимость глобализации к экономике и превращение ее в новый мегатренд — главенствующую тенденцию развития всего мира, воздействующую на общество, государство, жизнь людей. Важно то, что скептики и радикалы представляют взгляды, выражающие позиции левых и правых. Скептики всегда слева. Радикалы, напротив, справа. Э. Гидденс называет себя радикалом, отмечая тем самым точку в правой части политического спектра, которую он занимает благодаря своему выбору. Одновременно он обозначает и свои позиции слева. Однако решительное заявление относительно радикализма делает концепцию третьего пути уязвимым для критики, и такая критика действительно существует. Это критика, обвиняющая сторонников третьего пути в предательстве левой идеи и в переходе на правые позиции<sup>19</sup>.

Место Гидденса на правом фланге определяется тем, что он считает невозможным игнорировать свершившийся факт глобализации и вызовов, которые она бросает самому Западу. *Именно о полезности третьего пути для Запада, а особенно для англосаксонского мира, идет речь.* Перспективность этой модели для континентальной Европы, для других стран мира также впоследствии стала предметом дискуссии. Реакция на вызовы глобализации Западу и привела к появлению новых лейбористов

и других сторонников третьего пути. Новое в их левой позиции состоит в том, что они, полагая *невозможным отказать от новой модернизации — перехода к обществу с всемирным открытым и электронным рынком, предлагают совокупность принципов и политических мер, которые могут скорректировать и гуманизировать этот процесс как в его воздействии на отдельные западные общества, Запад в целом, так и в конечном итоге на мир в целом.*

При оценке отношения Гидденса к глобализации представляется полезным выделить еще одну линию реакции на глобализацию. Она называется трансформационалистской<sup>20</sup>. Трансформационалисты — это те, кто считает глобализацию новым типом социальной трансформации, но воспринимает ее как незавершенную и способную изменить свой характер как под влиянием объективных обстоятельств, нелинейности современных социальных процессов, так и вследствие политики, направленной на преодоление ее недостатков. Трансформационалист не может сказать, что глобализации нет, что она насаждается или является чистым инструментом западной гегемонии. Для него она есть, причем как объективное явление, итог пятисотлетнего возвышения Запада и модернизации как ответа остального мира на этот процесс. Но он не может сказать и того, что глобализация всегда будет такой, какой является сейчас. В итоге мы видим, что на деле Гидденс — *трансформационалист*, а не радикал. Он объявляет себя радикалом только для того, чтобы отойти от старых левых, заняв позицию на правом фланге, которая определяет и его место на левом — центристскую позицию. *Центризм не кажется Гидденсу ни пораженчеством, ни оборончеством. Он соответствует, по его мнению, объективной логике сегодняшних социальных процессов, о чем будет идти речь ниже.*

С какими же вызовами глобализации столкнулся Запад, положение которого в глобальном свободном рынке является безусловно лидирующим (по данным академика Д.С. Львова, 15 процентов населения — «золотой миллиард» — производит 85 процентов мирового продукта)? По многим другим показателям глобализация лишь улуч-



шила положение Запада, сделала его регионом, выигравшим от глобализации, в особенности успешным в сравнении с теми, кто проиграл.

Альтернатива, предлагаемая единственной системной оппозицией — исламскими радикалами, — не является перспективной ни для человечества, ни для самого исламского мира, хотя, как стало очевидно впоследствии, именно она сделала внешние угрозы соизмеримыми с внутренними. Но сторонники третьего пути не задумывались о них и рассуждали только о внутренних угрозах Западу, к которым были отнесены коренные изменения в мире.

Характеристика происходящих сегодня изменений близка той, которую высказал Дж. Несбит в 1984 году (см. четвертый раздел). Его прогноз во многом представлялся самоочевидным, несмотря на то что многие альтернативы выглядят парадоксальными. Именно в то время, когда ослабляются все прежние основания, в политике нарастает фундаментализм. Это значит, что при всех изменениях сохраняются базовые принципы поддержания порядка посредством участия государства и действия социальных норм, т. е. сохраняется, воспроизводится и видоизменяется социальность как способность общества к созданию механизмов, устанавливающих взаимодействие и связи людей между собой. При всех распадах переходных эпох, общества существуют лишь до тех пор, пока работает данный механизм. Разрушение социальных связей является чаще всего временной, но ужасающей ценой резких перемен.

Разрушение иерархии и организации, устремленность капитала туда, где выгодно, без оглядки на позиции государства, изменения в гражданском обществе и демократии, технологические сдвиги, изменение в характере труда и невозможность полной занятости, изменение семьи, многообразии стилей жизни оказались такими факторами настоящего и будущего, которые требовали ответа.

Старая реальность еще не исчезла, а новая едва родилась. Но перемена действительно происходит не менее существенная, чем переход от Средневековья к Новому времени, от традиционного общества к современному — по крайней мере она имеет радикальный характер.

Для сторонников третьего пути переход в новое состояние, в целом охватываемый термином «глобализация», предстает как переход *в новую современность*. Классическая модернизация, как мы уже отмечали, представляла собой переход от традиционного общества к современному. Э. Гидденс и другие сторонники третьего пути считают, что современное общество, ядром которого стала индустриализация, распространившаяся во многие незападные страны, *может быть названо сегодня традиционным в сравнении с тем обществом, которое создается глобализацией и которое уже сегодня характеризуется глобальным свободным рынком и описанными выше чертами*. Концепция третьего пути является новым *прогрессизмом*. Так она была названа в основных документах сторонников третьего пути<sup>21</sup>. В этих документах лидеры США, Англии и Германии ставят перед своими странами цель продолжения прогрессивного развития, которое в условиях глобализации принимает новый вид — освоение глобальной экономики и решение тех внутренних задач, которые вытекают из новой ситуации неподчинения глобального рынка ни государствам, ни системе государств, ни наднациональным органам. Подобно тому как либеральные реформы в отдельных странах были частью их модернизации, *глобальная либерализация рынка считается необходимой составной частью новой модернизации*. Концепция третьего пути предполагает возможным соединении социальной солидарности с глобальной динамичной экономикой. Отчасти страны, вставшие на этот путь, намерены исправить эксцессы мирового рынка политикой, проводимой в своих странах. Но главная цель последней — обеспечить прогресс своих стран.

Новые прогрессисты провозгласили начало новой фазы модернизации Запада как перехода к глобальному свободному рынку и строящемуся на этой основе новому обществу. *Таким образом, сторонниками третьего пути явились те левые силы на Западе, которые не стали отрицать реальность глобализации как нового вызова, приняли требование участия в глобальном свободном рынке в качестве следствия собственного развития Запада, но попытались совместить это с социальной политикой, адекватной новым условиям*.

### В чем состоит концепция и политика третьего пути?

Б. Клинтон в конце 90-х характеризовал свой курс как третий путь. Т. Блэр пришел к власти под лозунгом третьего пути. Варианты такого развития появились и в континентальной Европе, прежде всего в Германии Г. Шрёдера. Использование такого подхода развития западными странами можно представить как *новый этап политической модернизации*. Не существует общезападной модели третьего пути, и даже при согласии на подобное развитие между Т. Блэром, Л. Жоспенем и Г. Шрёдером имелись разногласия и даже противоречия. Легче всего эксплицируется англо-американская модель третьего пути. Попытки ее применения в других странах требуют учета исторических и культурных особенностей, специфики момента и задач той или иной страны. Сегодня можно найти множество «третьих путей», вытекающих из базовой модели или эмпирически найденных различными странами. *Базовая модель третьего пути включает реформу государства, превращение его в социальное государство в особом, новом смысле, рост влияния гражданского общества, новые формы социального контроля, связывающие права с ответственностью, переход к ответственному капитализму, «восстановление в правах» понятий общественного блага и социального равенства, сочетание индивидуализма и коммунитаризма, пересмотр концепции социальной помощи, новое отношение к проблеме занятости, учет нестабильности экосистемы, обеспечение устойчивого экологически безопасного развития, создание условий для раскрытия человеческого потенциала, признание важности социального и человеческого капитала, формирование способности жить в глобальном мире, ощущать ответственность за мир в целом.*

Учет социальных сдвигов последнего времени, новых социальных процессов, таких, как распад коммунизма, глобализация, технологическая революция на Западе, индустриализм азиатских стран, увеличение рисков лишает концепцию третьего пути той абстрактности, которая присуща политическим программам различных партий, декларирующих намерения. Модель третьего пути новых левых становится более специфической, конкретно реагирующей на те проблемы, способы решения которых левы-

ми социал-демократиями и правыми либералами не представляются адекватными глобализационному мегатренду.

Обратимся к базовой разработке третьего пути в трудах Гидденса, ибо английская модель капитализма в целом, как и его сегодняшней фазы, всегда приближена к «классически чистой», свободной от помех. Итак, мы уже видели, что отрицание глобального рынка левыми и его воспевание правыми, по мнению сторонников третьего пути, не соответствует задачам момента: национальные государства не могут регулировать глобальный рынок, а его полная дерегуляция увеличивает риски, непредсказуемые катастрофы. Переходя в духе времени к логике и/и вместо или/или, Гидденс предлагает структурный плюрализм, включающий взаимодействие различных социальных институтов — государства, рынка, гражданского общества, демократии, которые не дают государству обюрократиться, как это произошло при крайне левой коммунистической реализации, и не дают ему стать статичным, зависимым и неактивным, что часто сопутствует либеральным режимам. (Тут нельзя удержаться от замечания, что наши неолибералы — они же бывшие коммунисты — в нынешней России совместили первый и второй недостатки.) На государство в концепции третьего пути возлагается серьезная ответственность. Государство имеет огромные задачи по цивилизации общества, по поддержанию публичной сферы. Государству следует приспособиться к уменьшению своей роли в мировой экономике. Государство, с другой стороны, играет возрастающую роль в установлении социальных и цивилизационных рамок, слишком зависящих сегодня от рынка. Оно должно заботиться об уменьшении налогов, экономическом процветании и социальном порядке. Государство должно опираться на публичные институты, которые могут получить приоритеты в решении многих задач. К числу таких институтов, которые приводятся в качестве образца, принадлежит почтовая служба Англии, которая в значительной мере приватизирована. Государство должно самореформироваться для достижения общественного блага, преодолеть апатию избирателей и завоевать их доверие. Государство должно взять на себя функции повышения стандарта образования. Оно должно исходить из того, что существующей демократии недостаточно, и поощ-

рять общественное самоуправление, формировать образы приемлемого политического правления, выступая против коррупции, nepoтизма и криминала. Государство должно быть инициатором новой демократизации, необходимость которой вызвана глобализацией. Помимо роста непосредственной демократии в обществе оно должно быть инициатором демократизации надгосударственных объединений, таких, например, как ЕС. Поощрение институтов гражданского общества государством должно осуществляться путем рассмотрения коммунитаризма как одного из источников поддержания этических ценностей. Здесь Гидденс ссылается на работы Э. Этциони, в последних книгах которого гражданская инициатива и самоуправление тесно связываются с деятельностью сообществ как структурных единиц гражданского общества. «Гражданское общество, — пишет Гидденс, — является фактором одновременного сдерживания рынка и государства. Ни рыночная экономика, ни демократическое государство не могут эффективно функционировать без цивилизующего влияния гражданских ассоциаций»<sup>22</sup>. В США эта позиция начала устанавливаться в 80-е годы. С классической точки зрения под гражданским обществом понималось общество, способное поставить под контроль государство. В отношении бизнеса признанной считалась формула: «Что хорошо для “Дженерал моторс”, хорошо для Америки». Р. Найдер, однажды баллотировавшийся в президенты США, изменил ситуацию. Он потребовал общественного контроля над бизнесом, организовал юридическую службу, разбирающую иски граждан против бизнеса, которая успешно работает. Теперь в США люди уверены в том, что «не все, что хорошо для “Дженерал моторс”, хорошо для Америки». *Гражданское общество стало трактоваться как общество, способное поставить под контроль государство и бизнес. Это ключевая формула третьего пути, снимающая традиционно левое и традиционно правое представление о роли государства в экономике, возлагающая на государство арбитражные и цивилизующие функции, а на гражданское общество — контроль за бизнесом и государством.* Разумеется, для таких провозглашений надо быть уверенным в зрелости гражданского общества, его ценностей и институтов. Степенью этой зрелости определяются разли-

чие в выборе конкретных парадигм третьего пути даже в Европе, что легко можно будет обнаружить в приводимых ниже принципах третьего пути, избираемых четырьмя различными странами Европы. Размышления о соотношении рынка, государства и гражданского общества в странах третьего пути не могут не привести к обсуждению отношений государства и глобальной экономики, государства и новых технологий, производящих множество перемен и инициировавших поиск третьего пути.

Глобальная экономика имеет ряд принципиально новых черт. Среди них Гидденс выделяет огромную роль развития науки и информационных технологий, а также символического содержания человеческой деятельности, рекламы, умения «продвинуть» произведенный продукт. Действительно, превращение продуктов в символы, такие, например, как «русская водка», «чешское пиво», работают на глобальном рынке как значимые факторы бизнеса, закрепляющие определенный успех и дающие немного шансов для новой символической победы, т. к. на деле русская водка может быть соизмерима и с финской, а итальянская мода — с французской. Но грузинскому, например, вину в этом символическом раскладе глобального рынка уже делать нечего. Однако глобальный рынок создается прежде всего наукоемким продуктом, новой экономикой, основанной на знании. Именно она создает инновации и прибыль, чрезвычайную скорость развития на глобальном рынке. Индустриальное производство на этом рынке отдано незападным странам, недавно вступившим в эпоху индустриализации, но даже они стремятся к рывкам в новой экономике, минуя стадию индустриализации. Гидденс приводит в качестве одного из примеров аграрный рынок в Чикаго, в районе Великих озер, вытесненный финансовым рынком. Английские лейбористы придерживаются позиции конкурентного выбора инноваций посредством рынка и отказываются от дирижизма и протекционизма своей промышленности. К этому их побуждает давняя традиция свободной торговли и наиболее развитого капитализма. Гидденс считает, что, если бы американское правительство протектирировало «Ай-би-эм», не появились бы новые замечательные фирмы, такие, как «Эрл» и «Макин-

тош». В других странах третьего пути, например во Франции, государство определяет приоритеты. Немецкое правительство отказывается от промышленной политики, но ее осуществляет Немецкий банк.

Новые технологии развиваются чрезвычайно быстро, и для тех, кто желает занять место в глобальной экономике, скорость технологического обновления чрезвычайно высока и обязательна. Это можно сравнить со скоростью, которой вынужден придерживаться автомобилист в скоростном ряду.

Приведу пример. Фирма «Ай-би-эм» имела лидирующее положение на мировом рынке компьютеров. Но она решила подождать, пока Б. Гейтс создает новую программу Windows для ее компьютера новой модели. Паузой немедленно воспользовалась фирма «Компак». Ее вскоре опередила компания «Дэлл», выпустившая модемы для сети Интернет. Другой пример: Россия имеет монополию на глобальном рынке на двигатели на жидком топливе. В военном плане они неудобны — немобильны, топливо высыхает, но они создают феноменальную подъемную тягу и используются для вывода американских спутников на орбиту. За это наша страна получает 1 миллиард долларов в год. Это один из немногих примеров успешной деятельности России на глобальном рынке. Конкурентная гонка в глобальной экономике означает, что остановиться — значит умереть. В нашумевшем и уже упоминавшемся бестселлере американского журналиста, лауреата Пулитцеровской премии Т. Фридмана описывается история о том, как в один и тот же день произошли два события. Журналист наблюдал, как на заводе в Японии, производящем дорогую и престижную автомобиль «Лексус», один робот приклеивал к машине эмблему, а второй робот снимал остающуюся после этой операции каплю клея. Всего в производстве автомобиля здесь используется 300 роботов. В этот же день он прочел в «Интернэшнл геральд трибьюн», что араб и израильтянин подрались, не решив вопроса, кто именно из них владеет оливковым деревом. Книга так и называется «Лексус и оливковое дерево. Понимая глобализацию». Автор пишет: «Оливковое дерево очень важно. Оно представляет все, что является нашими корнями, что держит нас на якоре, идентифицирует и помещает нас в этом мире — будь то при-

надлежность к семье, к общине, к племени, к нации, к религии или прежде всего к месту, называемому домом... На самом же деле причина, по которой национальные государства никогда не исчезнут, даже если ослабеют, состоит в предельной значимости оливкового дерева — конечного выражения того, к чему мы принадлежим лингвистически, географически и исторически»<sup>23</sup>. Новому миру, созданному глобализацией, всего пятнадцать лет. И есть другой мир. Но в новом мире «победитель берет все». Другим остается только завидовать. Альтернативы они создать не могут<sup>24</sup>. В этих условиях возможен отказ от участия в глобальной экономике, но его результатом станет немедленная зависимость от тех, кто участвует. Вхождение в новый мир потому и называют новой модернизацией, что ее законы похожи на те, что были присущи старой: страны, не желавшие отвечать на вызов Запада модернизацией, немедленно попадали от него в зависимость, становились отсталыми, несмотря на достоинства, которыми они обладали, а став отсталыми, теряли и эти свои достоинства. Ситуация похожа на ту, которую Гидденс приводит в отношении людей, имевших равенство возможностей, но не воспользовавшихся им в первом поколении. Обеднев, они лишили следующее поколение равенства возможностей<sup>25</sup>. Гидденс пишет: «Социал-демократия старого типа концентрировалась на индустриальной политике и требовала кейнсианских подходов, в то время как либералы сосредоточивались на дерегуляции и либерализации рынка. Политическая экономия третьего пути соотнесена с различными приоритетами — образованием, инициативой, предпринимательской культурой, гибкостью, передачей власти и выращиванием социального капитала. Мыслящие в духе третьего пути подчеркивают, что строгая экономика предполагает строгое общество, но не понимают эту связь как идущую от вмешательства старого стиля. Цель макроэкономической политики — поддерживать низкую инфляцию, ограничивать государственные займы и использовать все активные, либеральные способы ускорить рост и высокий уровень занятости»<sup>26</sup>.

Проблема занятости становится одной из ключевых общественных и государственных забот в условиях глобализации рынка, технологического обновления и его все возрастающих скоростей, конкурентности и нового уровня компетентности,

необходимого новой экономике. Если раньше люди уходили из деревень в городскую индустрию, затем с заводов в сервис, то теперь им некуда будет уходить. Сегодня в США в материальном производстве участвуют всего 7 процентов населения. Остальные значимы для производства в качестве потребителей и работников, обеспечивающих производство и потребление — строящих дороги, создающих инфраструктуру и пр. Такая модель занятости еще долгое время будет сохраняться. Но внедрение новых технологий станет сокращать число работающих из-за несоответствия их числа и квалификации, о чем уже много писали такие западные авторы, как Дж. Рифкин, М. Кастельс, отечественный исследователь В.Л. Иноземцев и др. То есть немногие индивидуальные творческие личности сегодня определяют перспективу вхождения в глобальную экономику. И в скором времени общество столкнется с тем, что появятся неработающие рабочие. К. Маркс мечтал о свободном времени как времени собственного развития людей. Но безработные не могут направить энергию на собственное развитие, будучи отвергнутыми обществом и деморализованными. Гидденс, сознавая грядущую ситуацию невозможности полной занятости, предлагает заботиться о человеческом капитале. Видимо, придется осознать занятость как ценность. Но это противоречит эффективности экономики, ее неумолимой конкурентности. Он предлагает поддерживать человеческий капитал через образование и возможность переобучения на новые профессии. Но главное состоит в том, что сегодня нельзя, как старые левые, видеть в бизнесе только эгоизм, направленный на получение прибыли, или, как неолибералы, подчеркивать значимость только той рациональности, которая соответствует нуждам рынка. *Социальное и гражданское предпринимательство, т. е. успешная деятельность в социальной сфере, не менее значимы, чем работа в рыночном контексте. И рынок творческой энергии, который можно наблюдать в технологии и глобальном рынке, нужен в обществе, в публичном секторе, —* считает Гидденс<sup>27</sup>. Поэтому проблема занятости, налогов, переобучения, пособий детально разрабатывается с точки зрения принципов и целей, которые могут быть достигнуты политикой третьего пути. Но здесь, разумеется, нет никаких разговоров о лишних людях или о том, что некоторые люди могут

стать лишними. Напротив, едва ли не в Марксовом смысле обсуждается вопрос о человеческом и социальном капитале как интегральной составляющей новой знаниевой экономики. Речь идет о кооперации, в том числе и в технологических областях, для создания успешных инновационных сетей. Главная надежда на обеспечение занятости состоит в том, что «социальные предприниматели могут стать высокоэффективными инноваторами в области гражданского общества, в то же время внося вклад в экономическое развитие»<sup>28</sup>. В отличие от старых левых Гидденс не говорит о регулировании экономики, в отличие от либералов он считает, что *общество сегодня нуждается в большем, а не меньшем государстве. Но государство должно работать выше и ниже рынка, имея целью получение общественного блага. Ниже рынка — в сфере экологии, выше рынка — в образовании, сфере культуры. Таким образом, разорванная традиция поиска блага и рассмотрение только свободы как источника всех и всяческих благ здесь соединяются вместе.*

Одним из главных направлений критики третьего пути было то, что это англосаксонская модель, неприемлемая даже для континентальной Европы. Северные, скандинавские страны гордились своей системой достижения благосостояния за счет высоких налогов и их справедливого перераспределения, обеспечивающего процветание граждан. Действительно, Норвегия и Финляндия — страны очень высокого жизненного уровня. Но и они, как теперь уже Швеция, не могут не столкнуться с бегством капитала туда, где выгодно, за пределы национально-государственных границ, ибо при глобализации эти границы уже не являются границами для капитала. Как отмечает шведский исследователь и политик О. Петерссон, «способность современных государств находить подходящие решения сегодня резко сократилась, во-первых, потому, что большая их часть выходит за рамки национальных границ, во-вторых, наиболее серьезные вопросы требуют значительной координации усилий в международном масштабе и, в-третьих, нынешняя публика не склонна смиренно соглашаться с установками, принимаемыми наверху и “спускаемыми” вниз для исполнения»<sup>29</sup>.

Концепция третьего пути остро реагирует на изменение жизненных стилей, проявляя интерес к проблеме риска,

становящегося фактором повседневности, экологии, традиции, значимость которой возрастает, изменениям в семье. Отношение к этим институтам и фактам обыденной жизни происходит в том же русле преодоления конфронтации старых левых взглядов и либеральных подходов. Это отдельная интересная тема.

Новые английские лейбористы критикуются за то, что они опираются лишь на узкую прослойку среднего класса наиболее развитых регионов Англии. Одна из целей третьего пути — расширение среднего класса, пересмотр проблем социальной помощи и обсуждение проблем неравенства. Имеется детальная разработка принципов перестройки государства благоденствия для стимулирования людей к работе и развитию. Провозглашается равенство возможностей и плюрализм реальных состояний. Предлагается пересмотр идеи равенства на основе сравнительных оценок возможностей самых верхних и самых нижних слоев. Этот двухуровневый подход составляет основу нового отношения к проблеме бедности, обсуждение которой, в том числе и в глобальном масштабе, необходимо.

### Глобализация третьего пути

*Глобализация третьего пути понимается в двух смыслах: как расширение круга стран, выбирающих третий путь, и как применение третьего пути для решения проблем глобального сообщества.*

В первом случае отмечается, что все больше стран с надеждой смотрят на перспективу третьего пути, находя в нем одновременно и смену принципов, и конкретные политические механизмы, которые к тому же обладают достаточной вариативностью, определяемой особенностями культуры той или иной страны и ее конкретными задачами. Новая ситуация в мире привела к распространению модели третьего пути.

Сегодня в Европе помимо Германии насчитывают четыре страны, использующие ее:

- рыночно ориентированный подход новых лейбористов (Англия);
- рыночно и консенсусно ориентированный подход (Дания);

— модель реформирования социального государства (Швеция);

— руководимый государством путь (Франция)<sup>30</sup>.

Эти характеристики даны исследовательской службой социал-демократической партии Германии. Что же представляет собой германский третий путь и как его можно обозначить? Новые социал-демократы более прагматичны и стоят по другую сторону социализма или либерализма. Шрёдер модернизировал отношение к бизнес-сообществу, ввел формы партнерства политики и бизнеса, создающие рабочие места, как оказалось не принесшие практического успеха. После своей первой победы на общенациональных выборах Шрёдер стал следовать английскому варианту третьего пути как реакции на глобализацию и новую модернизацию. Но немецкие сторонники третьего пути раскололись. Шрёдер занял модернизаторские позиции и был в них не слишком успешен. Бывший министр финансов Франции Лафонтен был большим традиционалистом. Он считал, что нужно макроэкономическое управление, введение международных форм регулирования глобального рынка, укрепление существующей системы социальной помощи и т. д. В этом споре формируется образ немецкого третьего пути как национально ориентированного, но открытого для глобальной экономики. И Лафонтен во многом предвосхитил те трудности, с которыми сегодня столкнулся Шрёдер в преддверии избирательной кампании<sup>31</sup>.

География третьего пути расширяется. Нидерланды, Португалия, Испания, Греция, Италия, Новая Зеландия, Латинская Америка, Тайвань и другие страны проявляют к нему значительный интерес<sup>32</sup>.

Бразильский ученый Л.К. Брессер-Перейра пытается показать серьезные отличия старых левых, новых левых и новых правых в развивающихся странах. Старые левые понимают партийный контроль как бюрократию, новые левые — как роль нового среднего класса, новые правые — как роль бизнес-элит. Автор приводит таблицу (№ 3) различий между восприятием этими силами различных проблем с точки зрения тех аспектов, по которым ведется спор между старыми левыми, новыми левыми, старыми правыми и новыми правыми, а также внутри этих групп:

Таблица 3

*Старые и новые левые и новые правые*

Критерий	Старые левые	Новые левые	Новые правые
Партийный контроль	Бюрократия	Новый средний класс	Бизнес-элиты
Роль государства	Центральная	Дополнительная	Вторичная
Реформа государства	Воспроизводство бюрократии и большого государства	Изменение в сторону менеджерских функций	Минимальная роль
Исполнение как основа социальных служб	Контролируется непосредственно государством	Публичными негосударственными организациями	Частными фирмами, осуществляющими бизнес
Финансирование как основа социальных служб	Осуществляется государством	Осуществляется государством	Осуществляется частным сектором
Социальная безопасность (базисная и дополнительная)	Обеспечивается государством	Государство обеспечивает лишь основания социальной безопасности	Обеспечивается частным сектором
Макроэкономическая политика	Популистская	Неокейнсианская	Неоклассическая
Глобализация	Угроза	Вызов	Выгода

Как видим, в изложении третьего пути бразильским автором неокейнсианство сохраняется, хотя новые левые в Европе от него отказываются. Это объясняется иной степенью зрелости бразильского капитализма и его меньшей вовлеченностью в глобальный рынок.

И что особенно интересно, описывается *отношение к глобализации у старых левых как к угрозе, у новых левых как к вызову, на который надо отвечать, у новых правых как к выгодному процессу*<sup>33</sup>. Гидденс солидаризируется с этой классификацией в одной из своих работ.

Принимая глобализацию совершенно серьезно и настаивая на том, что именно так ее надо принимать, Гидденс полагает, что концепция третьего пути может работать на глобальную интеграцию, на глобальный мировой порядок, в котором будет достигнут баланс между управлением, экономикой и гражданским обществом. Применение третьего пути мыслится в направлении развития глобального экономического управления для достижения большей позитивной значимости глобализации, решения экологических проблем, регулирования корпоративной власти, предотвращения войн, развития глобальной демократии. Многие сторонники третьего пути ставят вопрос о гуманизации глобализации, о формировании системы перераспределения, институционализации глобальных процессов<sup>34</sup>.

Не отрицая подобной возможности, отмечу, однако, что она не предстает столь детально продуманной, как решение внутренних проблем западных стран.

Если *победители глобализации — западные страны — посчитали для себя необходимым ускорить прогрессивное развитие и пройти новую, весьма драматичную модернизацию*, что они могут предложить тем, кто не осуществил еще модернизации в классическом понимании этого процесса? Этот коренной вопрос не может быть разрешен паллиативами перераспределения, демократизации, которая часто оборачивается гуманитарной интервенцией, концепцией устойчивого развития, не обеспечивающей прогресса. Даже 11 сентября не заставило Америку задуматься о причинах, породивших волну терроризма. Все свелось к злой воле отдельных лиц, к объявлению ряда стран изгоями и не вызвало интереса к анализу мирового неравенства, бедности целых стран и оскорбительного пренебрежения со стороны Запада культурой целых народов и их образом жизни. Мировой банк издает серию «Голоса бедных», ООН и ЮНЕСКО заняты их проблемами, но западные страны в целом удовлетворены статус-кво и только начинают думать о внешних вызовах<sup>35</sup>.

На глобальном уровне слабо проработан вопрос об изменении не только Вестфальской системы национальных государств, но и об изменении Филадельфийской системы демократии, что отмечено западными учеными<sup>36</sup>. Но особо драма-

тической выглядит невозможность рассмотреть проблему развития незападных стран в старых рамках вестернизации или догоняющей модели развития. Запад не только оторвался от остальных, но и позаботился об ускорении своего дальнейшего прогрессивного развития. В этих условиях незападные страны ставят вопрос о праве на прогресс, на улучшение своей жизни. Интерес к проблеме прав на развитие растет, хотя развитие незападных стран в глобальном мире сильно затруднено. Западная юридическая литература поднимает вопрос о праве на развитие. В 1986 году Генеральной Ассамблеей ООН была принята Декларация о праве на развитие<sup>37</sup>.

*Третий путь — это национальная модель модернизации Запада сегодня*, которая может быть осуществлена на уровне прежде достигнутых результатов<sup>38</sup>. Для заимствования этой модели модернизации Западом необходим достаточный уровень вестернизации, научно-технологическое развитие и гражданское общество. Россия достаточно вестернизирована, и она может еще заимствовать некоторые западные структуры. Но главное для нее — решить свои внутренние проблемы. Как уже было отмечено в первом разделе, существует различие внутренних задач развития и проблем выхода в глобальную экономику для незападных стран.

### **Уроки третьего пути для России**

В России можно часто слышать: «А я не приемлю глобализацию», «Не могу признать глобализацию в этом виде», «Надо сначала изменить направление глобализации», «Надо занять моральные позиции. Это значит — против глобализации», «Незачем России участвовать в этом глобальном соревновании, в несправедливой глобализации», «Надо добиться изменений ценностей в мире, а тогда поговорим». Действительно, мотив привязанности к оливковому дереву, а в данном случае к березе, т. е. модель сакральной привязанности к своей стране и дому, может возобладать в России. Но как показывает трагический путь других стран, без развития, улучшения жизни этот пласт глубинной самоидентификации нации исчезает и сменяется простой адаптацией. Большим патриотом, скорее всего, окажется тот, кто сочетает эту привязанность, готовность разделить судьбу своей страны с желанием ее процветания и развития. Действительно, гло-

бализация неравномерна и несправедлива. Как показал уже упоминавшийся доклад ООН «Глобализация с человеческим лицом» (1999), глобализация в ее сегодняшнем виде — источник растущей бедности целых стран и континентов, роста «четвертого» (самого бедного) мира. В этом документе приводятся фантастические цифры, например, что три самых богатых человека мира — вдова хозяина магазинов «Вулмарт», Билл Гейтс и король Брунея — владеют капиталом, равным совокупному валовому продукту пяти беднейших стран<sup>39</sup>. В этом отношении, конечно, глобализация противоположна классической модернизации. Потому что классическая модернизация настраивала на то, чтобы незападные страны могли догнать Запад, хотя бы немножко приблизиться к нему. Запад индустриализован — стройте индустрию. Он производит автомобили — производите и вы. На примере Румынии мы сегодня можем видеть, что наличие собственных автомобилей и танков и даже самолетов совершенно не делает Румынию страной глобальной экономики, потому что никому не нужны ее автомобили, ее танки, ее самолеты. И все попытки догнать путем заимствования, копирования есть попытки, обрекающие на бесконечное отставание. В глобальную экономику могут войти только чемпионы мирового развития, хотя бы в одном виде продукта, особенно уникального высокотехнологического продукта или очень дешевого из имеющихся, или природно уникального.

У экономически, информационно и технологически развитых стран в условиях глобализации возникают необычайные преимущества, и разрыв между богатыми и бедными странами становится не только нарастающим, но и при продолжении развития по этому пути непреодолимым.

Нынешние протесты, объединяющие множество людей, по разным причинам ненавидящим глобализацию, не предлагают альтернативу, а лишь предлагают задуматься о ее несправедливости. Их этический пафос не создает альтернативной экономической модели, а глобализация строится на мировой экономике.

Как уже отмечалось, отношение к глобализации в России сегодня похоже на прежнее отношение к капитализму. С левых позиций отношение к вызовам глобализации должно быть таким, как к вызовам капитализма. Социализм был



одним из способов модернизационного ответа на вызов капитализма, классической модернизацией, которая была часто насильственной и осуществлялась в условиях изоляции. Отказ от глобализации в условиях глобализации возможен, но за него надо платить отсталостью, зависимостью.

Глобализация вообще не стала темой размышления правящих кругов России ни в качестве угрозы (как ее воспринимают старые левые), ни в качестве вызова (как к ней должна была бы отнестись правящая элита). Она с радостью воспринята как прибыльная правыми радикальными либералами. Тем не менее ее приостановление сразу же ударило по России торговыми войнами с США из-за куриных ножек и стали, о чем уже было упомянуто.

Концептуально не прописано разделение внутренних и внешних задач страны, отличие способов внутренней модернизации по национальной модели и попытка использовать возможности прорыва в глобальную экономику как шанс неклассической модернизации, долговременного прогресса, способного в конечном итоге преобразоваться во внутреннее более успешное развитие. Программа Г. Грефа может быть отнесена к догоняющей модернизации, цель которой — приблизиться к уровню жизни развитых стран с помощью нового варианта шоковой терапии.

Не имея серьезной промышленной политики, страна рассчитывает на инициативу граждан. Такая позиция имеет оправдание не только из-за произвола чиновников, но и по другим, более концептуальным причинам. Стремясь перейти к субсидиарному государству (т. е. государству, субсидирующему лишь самых бедных и возлагающему ответственность за качество жизни на самих граждан), государство сталкивается с отсутствием денег у населения. Государство не может решить эту проблему, т. к. у него у самого нет денег. В этих условиях свобода малого бизнеса кажется источником самопомощи и кооперации в зарабатывании денег населением. Подходит ли нам этот путь, увидим в следующем разделе.

## Раздел VI

### РОССИЙСКОЕ БУДУЩЕЕ И ВЫБОР МОДЕЛИ РАЗВИТИЯ

Интерес к образам России, сценариям развития обусловлен прогнозированием в условиях неопределенности и исчерпанности или нереализованности известных проектов развития. Другой причиной подобного обсуждения будущего является кризис российской идентичности, возникший в 90-е годы и затянувшийся по сей день. Кризис состоит в продолжающейся попытке обсуждать судьбу страны в привычных рамках старой идентичности и конфронтации по поводу имеющегося или кажущегося наличным выбора. В условиях кризиса идентичности ценностные легитимации будущего не уступают по своей значимости научным и даже опережают их.

#### Глава 13. Русские вопросы

Более десяти лет попыток консолидации политического класса и более десяти лет посткоммунистической модернизации не привели российское общество в желаемое состояние, оставив многие, в том числе и коренные проблемы нерешенными. Стабилизация общества в определенной мере блокировала цели развития, перепутала приоритеты: большие вопросы отодвинуты, менее важные вышли на первое место. В целом сохраняется неясность как стратегических целей политического класса, так и целей развития. В данной главе я попытаюсь обсудить проблему связи политической культуры, политического класса и российского национального модернизационного проекта и показать, что в этом «треугольнике» взаимосвязаны проблемы российского будущего.

### Русские вопросы: старые и новые

Существовало множество русских вопросов, которые исчезли, не будучи решенными. Ю.С. Пивоваров называет одним из таких изжитых, но нерешенных вопрос о земле<sup>1</sup>.

Имеется немало и других подобных вопросов: о Царьграде, о России как Третьем Риме, о русской идее, о социализме и капитализме, о классах.

Вопрос о земле был изжит индустриализацией и коллективизацией — уходом людей в города, высасыванием из деревни активных сил и согласием оставшихся, сначала под принуждением власти к коллективизации, на предлагаемые формы владения землей и типы хозяйствования (колхозы, совхозы). Вопрос этот не слишком оживился в период принятия закона о продаже несельскохозяйственных земель, а также сельскохозяйственной земли, т. к. продажа уже шла, и главный передел осуществлялся в других областях — в промышленности, во владении естественными ресурсами. Вопрос о земле трансформировался в вопрос о собственности, который, видимо, будет долго обсуждаться не столько в экономическом, сколько в правовом и моральном смысле.

Никто более не мечтает о Царьграде (Стамбуле) как столице Третьего Рима. Многие просто с удовольствием ездят в Стамбул. Вопрос о Третьем Риме, продолжительное время мучивший российское сознание, был также изжит без достижения подобного статуса. Став одной из великих держав, Россия переосмыслила этот тезис, удовлетворилась новой ролью. В советский период этот вопрос был вытеснен осознанием значимости страны как страны второго мира в биполярной системе, где СССР был конкурентом США. Сегодня же этот вопрос исчез в связи со слабостью России для подобных притязаний. Те, кто говорит, что Россия и теперь непременно будет великой страной, формулируют лишь некоторые ценности, но не цели. Принятие ценностей шаг за шагом утверждает и соответствующие им цели. Но пока этого нет. Тем не менее вопрос о месте России в мире стал новым болезненным вопросом.

Вопрос о русской идее уверенно изживал себя осуществлявшейся модернизацией в дореволюционный период, уступая место социальным и политическим вопросам.

СССР действительно имел стремление к выработке многонациональной общности советского народа. Кроме того, как и по сей день, неизбежной ценой, которую русские должны платить за свою роль государствообразующей нации, является их ориентация не на свою этничность, а на формирование общности народов всей полиэтничной, многоконфессиональной страны. Ценностно-рациональный мир, в котором идеи были определяющими, уступил место вопросам целерационального характера — о национальных интересах, о способах их достижения.

Вопрос о социализме и капитализме изжит без решения из-за их зеркального сходства, хорошо иллюстрирующего единство противоположностей. Социализм строился у нас как антикапитализм, капитализм — как антисоциализм. И сегодня они изжили себя для большинства населения. Люди думают о своей стране не в терминах ее социального строя, а в терминах его отсутствия.

Изжит *вопрос о классах* в их марксистской трактовке. В России, как и в мире, классы умирают. Это один из вызовов нашего времени: несмотря на резкое неравенство и противостояние богатых и бедных, их нельзя описать в терминах социальных классов, поскольку российское общество плохо структурировано и не имеет явно выраженных групп интересов. Классы не проявляют себя ни субстанционально — в качестве групп, выделяющихся своим местом в исторически определенной системе общественного производства, как это понимали К. Маркс и В.И. Ленин, ни своими действиями. Если бы упомянутые расслоения были классовыми, мы столкнулись бы при существующей в обществе конфронтации либо с напором классовых битв, либо с желанием найти классовый компромисс. Те, кому в порядке перевернутых льгот предоставляют стыдливо прикрываемое право навеки владеть захваченным в период грюндерства, — это не класс. Это верхний слой, не обладающий социальной ответственностью. В этом вся драма переживаемого момента.

Имеется много причин смерти классов, сформировавшихся в индустриальном обществе, в современную эпоху. Это и постсовременные тенденции, окончание эпохи индустриализма и исчезновение условий для существования

классов в связи с исторически конкретным периодом их жизни и борьбы, с заменой концепции класса на индустриальном Западе понятием «гражданин», а в глобализирующемся мире понятием «человек», изменением социальных структур, изменением идентичности. Люди, которые в других обстоятельствах могли бы стать классами, сегодня не ощущают солидарности. Манипуляция сознанием сначала на этапе слома коммунизма политизировала их, а затем деполитизировала, представив социальные процессы как стихийно складывающиеся и не зависящие от человека. Однако спокойствие может оказаться мнимым, т. к. дополитические формы борьбы — бунт, криминал, анархия — могут нарушить хрупкое равновесие. *Следовательно, встает вопрос о том, как соединить статус-кво, стабильность с развитием.* Статус-кво без развития закрепил бы не только некоторые достижения, но и туберкулез, неработающую промышленность, высокую смертность, криминал и пр.

Таким образом, *взамен и в развитие ушедших с исторической сцены России старых вопросов появились новые: о собственности, о месте России в мире, о национальных интересах, о причинах неудач российского реформирования, об улучшении жизни людей, о соединении стабильности с развитием и пр.* Политический класс должен решать эти вопросы или хотя бы способствовать их трансформации в более конкретные проблемы, связанные с институционализацией перехода от жадности к рациональному экономическому интересу и повышению ответственности собственников, с одной стороны, а в то же время он должен добиваться увеличения значимости трудовых мотиваций населения, появлений условий для достойного честного заработка, для общественной активности, которая возникает в стабильном обществе только тогда, когда государство сознает свою ответственность, боится ее и потому стремится разделить ее с обществом.

Среди новых русских вопросов есть и такие, которые не являются модификацией прежних. Это вопросы об убыли населения и его высокой смертности, о сохранении территории, о гражданской культуре, о политическом классе.

## Политическая культура и политический класс

Политический класс включает в себя правящую элиту, оппозицию и специалистов, которые осуществляют анализ и экспертизу проводимого или возможного политического курса. На сегодняшний день политический класс в России расколот, поскольку расколото само общество — на тех, кто хотел бы закрепить существующее состояние, и на тех, кто недоволен статус-кво. По этой причине российский политический класс нельзя назвать сформировавшимся, а потому важной задачей является его становление и самоопределение.

Политический класс может сложиться лишь при следующих условиях:

1. При наличии согласия политической элиты и научного сообщества по поводу базовых интересов российского общества.

2. При формировании гражданской культуры как баланса всех существующих типов политических культур в стране (приходской, подданнической и культуры участия, согласно Г. Олмонду и С. Вербе<sup>2</sup>).

3. При осознании проблемы неизбежности диалога с населением и его участия в модернизации «снизу».

4. При понимании того обстоятельства, что мобилизационный путь развития, догоняющая (Запад) модернизация могут быть использованы лишь частично и в перспективе должны смениться на инновационный, а стремление догнать Запад — на ясное осознание и решение проблем собственной страны.

Совершенно очевидно, что, когда элита расколота и по-разному мыслит базовые интересы страны, политический класс может сложиться лишь как господствующий, выражающий интересы преобладающих групп. Оппозиция при этом станет считаться потенциальным или явным врагом, и все усилия правящего слоя окажутся направлены на достижение гомогенности, неприятие критики и отсутствие альтернатив, ибо их появление будет угрожать избранным им ценностям, обернутся против стратегического выбора правящего слоя. Именно это мы имеем сегодня в России в отличие от западных демократий, где конкурирующие партии не сомневаются в основополагающих интересах

и целях своего общества, но имеют разные программы их осуществления. В России *базовые различия просматриваются больше, чем различия партийных программ*, ибо в борьбе за избирателя все партии декларируют стремление улучшить его жизнь.

Формирование гражданской культуры открывает путь для участия граждан в политической жизни или по крайней мере уменьшает их отчужденность от нее.

*Значимость баланса политических культур, а не необходимость победы культуры участия, рекультуризации, т. е. изменения политической культуры и культуры вообще посредством подавления традиционной политической культуры новой демократической, постепенно начинает осознаваться. Поражение правых партий на выборах со всей очевидностью свидетельствует о том, что им пришлось заплатить за неадекватное понимание демократической политической культуры. Но вместе с тем отсутствие правых партий в Думе грозит новым перекосом в толковании управляемой демократии в духе авторитаризма. На мой взгляд, это означает, что и власть, и народ сегодня нуждаются в политическом классе, ориентированном на все население, на баланс политических культур, т. к. его отсутствие может привести к новому наполнению народа энергией для передела уже не земли, а собственности в городах.*

Политический класс и есть элита, представляющая интересы большинства общественных групп и формирующая баланс их интересов, уравнивающая одни интересы другими. Примером успешного баланса различных политических культур и их воплощением на практике является западная социал-демократия. Демократическое социальное государство представляет собой исторически определенный тип государства, реализованный западными социал-демократиями в индустриальную эпоху для поддержания классового мира, социальной солидарности и взаимной ответственности государства, бизнеса, профсоюзов и гражданского общества за благополучие, достоинство, процветание граждан и развитие социальных сфер.

Смысл и назначение *баланса политических культур* — ориентация на все население, а не на какую-то его часть,

использование потенциала представителей разного типа политических культур, обеспечение участия наиболее подготовленных слоев населения. Государство не заинтересовано в постоянной активности всех граждан, в дестабилизации ситуации. Деятельность власти связана с профессиональными навыками. Ей приходится принимать непопулярные решения, когда пассивность людей и их доверие к власти выступает как предпосылка деятельности государства. Кроме того, оно нуждается в доверии, в примирении крайностей. Включенность граждан в политику осуществляется неравномерно, она усиливается в критические периоды, заставляя элиты и государство реагировать на поведение населения. Но по мере разрешения кризиса активность граждан ослабевает<sup>3</sup>.

Между властью и народом имеется амбивалентная связь. С одной стороны, власть опирается на политическую культуру народа, т. к. кроме нее, ей опереться не на что. С другой стороны, между ними имеется глубокий разрыв в связи с традиционалистскими и даже архаическими представлениями народа и модернизаторскими ценностями власти. Выход видится во взаимодействии между полюсами расколотой политической культуры, в поисках *одновременного выражения представлений, сформированных на полюсах разорванного спектра политической культуры*. Амбивалентность политического лидера, т. е. его способность одновременно представить полюса политической культуры, является главным условием формирования «серединой культуры». Это характеризует логику качественных изменений, направленных на преодоление раскола<sup>4</sup>. Опять же предполагается формирование сдвигов в политической культуре посредством установления баланса всех ее типов или разнонаправленных компонентов.

Политический класс, таким образом, не может конституироваться на основе своего противопоставления населению, как это делается сейчас. Но *политический класс может строиться на балансе политических культур и признании объективности интересов населения*. Помимо прагматической значимости для политического класса и населения такой подход имел бы моральное значение.

Власть и нынешний эгоистический не вполне сформировавшийся политический класс заведомо знают, что проблема не будет решена предлагаемым образом, но закрывают глаза на чрезвычайную взрывоопасность этого проекта, т. е. действуют против себя.

### Население и территория

Не преувеличивая китайских достижений, хотя они и немалые, можно констатировать, что Китай успешно реализует национальный проект модернизации, который называется «Социализм с китайской спецификой». Он начался с того, что политический класс Китая выделил главную проблему: голод почти полуторамиллиардного населения. Более 80 процентов жителей страны — крестьяне — стали основной заботой, и для решения их проблем начались реформы сельского хозяйства. Для этого было необходимо выйти из идеологических противоречий, что китайцы при их однопартийной системе и централизованном государстве сделали самым простым образом, не дав стране увязнуть в них: приоритетным направлением, ядром реформ была названа экономика; они заранее договорились о том, что реформирование не может быть быстрым, гибко отреагировали на неудачи при акционировании государственных предприятий, отступили от этой задачи и только сейчас возвращаются к ней; после смерти Мао Цзедунa они сказали себе, что смотрят на него как на простого руководителя, чье ученье, как и любое другое, меняется; они сформулировали свое отношение к развалу коммунизма в России Ельциным как к внутреннему делу России. Сегодня они снова озабочены сельским хозяйством, крестьянским вопросом и деревней, финансовыми проблемами и акционированием государственных предприятий. Вступление Китая в ВТО, требующее стандартизации и модернизации производства, особенно сельскохозяйственного, грозит высвобождением чуть ли не полумиллиарда крестьян, вызывая проблему более сложную и уже не только китайскую, но и всего мира, — чем накормить население? И китайское правительство ее ясно сознает.

Какая проблема, решение которой имеет такое же комплексное значение, стоит перед сегодняшней Россией? Ду-

маю, это *населенческо-территориальная или демографическо-территориальная проблема.*

*В России ежегодно убывает более 800 тысяч человек (по некоторым данным — до 1 миллиона в год). Естественная убыль постоянно увеличивается. Убыль населения создает депопуляцию таких огромных регионов, как Сибирь и Дальний Восток. Население здесь сокращается чрезвычайно быстро. Сегодня плотность населения в Сибирском федеральном округе 4,0 чел./кв. км, а в Дальневосточном федеральном округе — 1,1 чел./кв. км, цифра, измеримая с районами Крайнего Севера, где 1,0 чел./кв. км<sup>5</sup>. В то же время через неохранные границы эти редконаселенные пространства заполняются китайцами, жителями Центральной Азии, нелегальный приток которых невозможно учесть. России грозит потеря Сибири и Дальнего Востока.*

Поразительно то, что это не вызывает беспокойства. Незрелый политический класс занят собой. Но политический класс, который обладал бы ответственностью, безусловно связал бы модернизационный проект для России с депопуляцией и региональными проблемами.

### Население

Известно, что депопуляция угрожает развитому миру. Снижение уровня рождаемости до 1,4 ребенка вместо необходимого для воспроизводства популяции 2,1 ребенка в семье в Европе и США происходит по цивилизационно-культурным причинам, из-за нежелания женщин рожать, терять самостоятельность и прочего, а также из-за ряда демографических закономерностей. Народонаселение, особенно в США, пополняется за счет миграции, но это создает проблемы культурного шока, конфликтов, т. к. прибывают люди иной культуры<sup>6</sup>.

Многим представляется, что рождаемость в России — 1,2 ребенка в семье — соответствует влиянию демографических тенденций 60-х годов, одинаково действующих как в западных странах, так и в России: «Естественная убыль населения России обусловлена тем режимом воспроизводства населения с низким уровнем смертности и рождаемости, который сложился в России к 60-м годам»<sup>7</sup>. Цитируе-

мый документ информирует: «Ранговое место России по численности населения среди других стран снижается. Россия располагает самой большой территорией в мире — более 17 млн. кв. км, что почти вдвое превосходит территории таких стран, как Китай, США, Канада. В то же время население ее не столь велико. По этому показателю она занимает седьмое место в мире»<sup>8</sup> после Китая, Индии, США, Индонезии, Бразилии, Пакистана. Мы, как видим, становимся третьим миром.

Цитируемый источник приводит объективные цифры и дает комментарии. Среди них: «За последнее столетие население России сокращается в четвертый раз. Но в отличие от первых трех периодов — Первой мировой и гражданской войн, голода и репрессий 30-х годов, Второй мировой войны, — когда убыль населения была обусловлена демографическими факторами, в 90-е годы XX века она была предопределена самим ходом демографического развития»<sup>9</sup>. Замечу, кстати, что демография в условиях демографического кризиса является очень идеологизированной наукой при интерпретации данных, а иногда и при получении. Так, либерально ориентированный демограф включит в число провалов 30-е годы, а националистически или коммунистически ориентированный — исключит их и поставит на их место 90-е. Давайте будем честными: включим и те и другие.

Упомянутые выше авторы приводят убедительные аргументы, согласно которым процессы 60-х годов позволяли предсказать падение рождаемости в 90-е.

Позволю себе, однако, усомниться в том, что процесс убыли населения имеет чисто демографические причины. Прежде всего, рождение и смерть — явления биологические, рождаемость и смертность — социальные процессы, всегда имеющие в предпосылках какие-то социальные изменения. Так, демографические изменения 60-х годов в сторону уменьшения рождаемости на Западе связаны с переходом обществ в потребительскую фазу, когда работающая женщина могла обеспечить себя сама и не нуждалась в детях для обеспечения в старости. В России эти тенденции зародились в связи с либерализацией коммунизма, первой в течение века возможностью релаксации — «по-

жить для себя». Безусловно, низкая рождаемость периода войны также оказала влияние на снижение рождаемости в 60-е годы. То есть при всей объективности демографических процессов, они являются не квазиприродными, а социальными. Их объективность состоит в невозможности исправить демографические провалы: военные в 60-е годы, провалы 60-х в 90-е, провалы 90-х в 2010-х годах даже путем активной демографической политики. Но улучшить ситуацию можно посредством такой политики, особенно при изменении ценностных ориентаций общества, которая уже зависит от школы, СМИ, общественного мнения и пр. Особое место здесь занимает половое воспитание. Многие демографы отмечают исключительный вред ранней сексуализации для репродуктивного поведения. Хотя разделение сексуальной, матримониальной и репродуктивной сфер, неразрывно связанных в традиционном обществе, происходит в развитых странах повсюду, в нашей стране оно происходит с колоссальным гедонистическим перекосом в молодежной среде. Цена этого перекоса высока и включает также здоровье, в том числе и психическое, потерю смысла жизни.

В целом считаю, что нельзя отрицать влияния неудач российского реформирования в экономическом, социально-психологическом и ценностном планах на демографический провал.

Что касается приведенных цифр, они говорят о коррекции демографических прогнозов социальными обстоятельствами. Ожидавшийся спад начала 90-х не состоялся. Напротив. В 1986–1990 годах прирост составлял 6,1 процента, и даже в 1991-м — 1,1 процента. Убыль началась в 1991 году — с 0,2 процента и дошла в 2001-м до 6,0 процентов, а за первую половину 2002-го — до 3 процентов. Такие размахи колебаний вряд ли можно объяснить только демографически. В особенности обратив внимание на численность абортных — 2 миллиона в год, на то, что 30 процентов родившихся детей — внебрачные. Снижение продолжительности жизни, увеличение смертности — также отмечаемые в этой книге факты. Приводится и жуткая статистика болезней, несчастных случаев, убийств и самоубийств.

Легко усомниться в чисто демографических тенденциях этого процесса. Утверждается, что если кризис 90-х породил ухудшение демографической ситуации, то позитивные изменения должны ее исправить, а этого не происходит. Значит, влияние 90-х незначительно, суть — в собственно демографических процессах. На это можно возразить, отмечая указанную выше инерционность демографических процессов, демографическое эхо, которое тянется с времен войны и усугубляется новыми социальными кризисами. Кроме того, улучшения явно недостаточны. Показателем того, что 90-е явились демографическим социальным провалом, помимо всех прочих факторов, является высочайшая смертность. Американский исследователь Д. Пауэлл отмечает, что в России «смерть становится жизненным путем»<sup>10</sup>. Приводимые этим автором цифры таковы: индекс смертности составляет 15,3 или 15,4 на 1000 человек, в то время как средний по Европе равен 9,5. Индекс рождаемости в России также самый низкий — 9,4 на 1000 человек, тогда как средний в Европе — 10,6 в 2001 году. Индекс смертности превосходит индекс рождаемости на 70 процентов<sup>11</sup>. «Если такая тенденция будет продолжаться, русские могут найти себя в списке исчезающих видов», — говорит Пауэлл, а по его мнению, эта тенденция будет продолжаться<sup>12</sup>. Он ссылается на В.В. Путина, высказавшего опасение в первом послании Федеральному собранию (2000 год), что в следующие 15 лет население может потерять 22 миллиона человек. Эта тенденция не приостановлена. По данным Госкомстата, в 2050 году население России составит 101,9 миллиона человек против 143,6 миллионов в 2002 году.

Вызывает ли это ужас и отчаяние в России? Никакого. У элиты — от эгоизма, у ее части, использующей ситуацию в своих интересах, — из-за найденного оправдания себе: люди умирают из-за алкоголизма, наркомании, дурного образа жизни, из-за отсутствия воли приспособиться к новым условиям и выжить в них. Замечу, что даже в ельцинский период страна, питаемая верой в свободу как волю, проявила витальность, организовав челночное движение, используя частные машины как такси, обрабатывая участки земли, научившись шить, ремонтировать и т. д. Даже

после дефолта 1998 года люди, потеряв деньги, вернулись в оживившееся отечественное производство. Сегодня налицо явная потеря витальности как следствие неудач реформирования 90-х, стабилизации в условиях, когда требуется дальнейшее развитие. Любой грамотный социолог не может усмотреть в обозначенных тенденциях только абстрактную демографическую закономерность. Связь с четырьмя предшествующими демографическими кризисами безусловна в том, что и сегодня действуют не только демографические факторы. Тяжелейшие проблемы со здоровьем, невыплаты зарплат в 90-е, мизерные зарплаты большинства в 2000-м, недоедание (что видно по призывникам), отмеченные недостатки образа жизни населения, для стороннего наблюдателя выступающие как свидетельство низкого «качества» населения, для наблюдателя сочувствующего или профессионального свидетельствуют об экономических и ценностных проблемах, нарушении процедуры порождения жизненных смыслов и остановке возможностей на уровне первичных физиологических потребностей, если следовать схеме потребностей А. Маслоу, на которые ориентирует население эгоистический политический класс, его же (население) ругая за это.

И даже если бы это было так, как утверждает используемый демографический ежегодник, если бы сегодняшний демографический провал был чисто демографическим, т. е. квазиприродным явлением типа землетрясения, схода ледника в Кармадонском ущелье, бури, можем ли мы оставаться безразличными перед лицом гибели людей и явно прогнозируемой опасности потери Россией Сибири и Дальнего Востока из-за их депопуляции и возможного заполнения другими народами, идущими из Центральной Азии и других сопредельных государств? Можем ли мы быть безразличными к сокращению жизни, увеличению смертности населения, ухудшению его здоровья и его «качества»?

### *Территория*

Реформы кипят, что-то делается, но что? Может быть, происходит имитация деятельности? К числу подобной имитации несложившегося и расколотого политического класса я отношу укрупнение регионов при административ-

ной реформе — одну из чреватых хаосом затей, о которой несколько лет назад я уже писала в «Независимой газете».

История России полна тем, что политическое безвременье заполняется укрупнением и разукрупнением административных единиц. Всякий раз в пользу того и другого находятся аргументы, есть оппоненты и пропоненты. Сторонники укрупнения регионов явно или неявно надеются посредством таких акций достичь следующего: укрепить президентскую вертикаль; перестроить структуру управления с целью разбить сложившиеся коррупционные связи; ввести большее единообразие в размер субъектов федерации; сделать административные единицы соизмеримыми по размеру и статусу с крупными национальными республиками; считать завершенными функции представителей президента в семи округах как управление кризисного периода; формально адресуя возможность укрупнения местным решениям и референдумам повлиять на рост инициативы народа и некоторых навыков самоуправления. Есть настойчивое мнение, что регионы-доноры станут кормить более бедные регионы, иначе, мол, последние опустеют и донорам все равно придется заботиться о них, но уже не за пределами своей богатой территории, а внутри нее, уже как о внутренних иммигрантах и пр.

При всей логичности этой скрытой и явной аргументации в пользу укрупнения регионов, приведу существенные контрдоводы, часть из которых имеется в существующей полемике.

Говоря о системе генерал-губернаторства, русский исследователь административной реформы А.Д. Градовский отмечал, что «такая система едва ли могла послужить к укреплению государственного единства. Проведенная во всей строгости и последовательности, она скорее могла удалить страну от необходимой государственной централизации и привести к системе разрозненных сатрапий и многим замешательствам»<sup>13</sup>. Генерал-губернаторство в некоторой степени соизмеримо с созданием семи округов и института представительства президента РФ. Вряд ли кто-то из представителей проявил хотя бы малейшую склонность к сепаратизму, хотя другая, отмеченная Градовским, тенденция — рассматри-

вать подмандатные территории как свои вотчины — возможно, присутствует. Исходя из российской политической культуры, можно предположить, что поставленное для контроля лицо рано или поздно сращивает свои интересы с местными и забывает о своей функции проводника идей центральной власти.

Но что будет после укрупнения? Смотрю на приближительную, приведенную не очень солидным источником, но отражающую возможные тенденции укрупнения карту России, как она может выглядеть через 10 лет, если произойдет укрупнение: Казачий Край, Тюменский край, Енисейский край, Камчатский край, Приморье, Амурский край и прочие<sup>14</sup>. По крайней мере, есть заявление экс-губернатора Чукотки Александра Назарова о возможности объединения Чукотского автономного округа и Магаданской области. Подобных предложений немало. Некоторые из них являются лоббированием чьих-то интересов, другие исходят из отраслевых или экономических соображений. На мой взгляд, *подобное укрупнение не только не укрепит центральную власть и управляемость, не только не будет способствовать самоуправлению, а, напротив, может стать и, по-видимому, станет началом русского сепаратизма*. Сепаратизм русских территорий — крайне редкое в истории России явление. Он был блокирован четырьмя факторами в царское время и прибавившимся к ним пятым фактором в советское: Россия имела статус великой державы и большой вес в мире; она противостояла Западу; она обустроивала Сибирь, Дальний Восток и Крайний Север; только из Центра шло распространение образования, науки, культуры; советская власть дотировала проживание в отдаленных и суровых условиях с помощью коэффициентов к зарплатам; имела плановую экономику, обеспечивающую отдаленные районы продуктами и товарами нередко лучше, чем центральные территории. Исконный русский патриотизм не бесконечен, и отмеченные обстоятельства позволяли людям мириться с массой нехваток и неудобств. Сегодня все эти факторы исчезли. И поэтому надо читать Градовского.

Укрупнение чревато в ряде случаев *этнонациональными конфликтами*. Например, Пензенская область и ряд



других — своего рода модель этноконфессионального мира: русский город и область с большим количеством татарского населения, нередко компактно проживающего в сельской местности, а также мордовского населения. *Исторически сложившиеся территории могут быть признаны нерентабельными* (в борьбе за власть) (это была одна из предпосылок распада СССР), и России может грозить не только *распад, но и борьба за территории внутри нее, внешнее управление, вводимое активистами рентабельности*. Большая половина человечества не является «донором». Невозможно состязаться с регионами, добывающими нефть, газ. В разговорах о донорах *сработал радикально-либеральный инстинкт*. Сработала *новая российская мораль*. Ф.М. Достоевский отвергал хрустальные дворцы социализма, если за них придется заплатить слезой ребенка. П.А. Столыпин исходил из другой морали — необходимо опираться на сильных и трезвых. Слезы слабых и пьяных не стоит принимать во внимание для их же блага. Неолибералы наши придумали третью мораль — *слабых и пьяных надо просто подавлять*. Больная, уставшая Россия распростерлась было безвольно, порушенная этой моралью.

Сегодня, не преодолев, конечно, пока всей апатии, страна прониклась некоторой надеждой и некоторой энергией. *И цель реформаторов — помочь слабым, а не ликвидировать их, иначе зачем же тогда реформа*.

Города не-доноры — это типичные российские города, которые играют роль культурных центров, центров образования и науки, с большим потенциалом инноваций (сегодня все это могло бы принести немалые деньги), многие из них — потенциальные технополисы, центры переработки сельскохозяйственной продукции. Весь XX век в России прошел в поисках простых решений, очередным примером которых может стать укрупнение административных единиц. На самом же деле нужна кропотливая работа — подготовка рабочих сертификатов, инновационных исследований для восстановления и обновления высокотехнологичных производств и исследований, а также развития образования и культуры в этой области, программы жилищного строительства и ликвидации депопуляции,

формирование человеческого и социального капитала. Попытка перековать карту России путем укрупнения административных единиц — это новый российский радикально-либеральный эксперимент детерриторизации и депопуляции регионов. Административный радикальный либерализм является политикой, основанной на отрицании баланса культур, в частности политических, и осуществлении требований рекультивации, которые обернутся растущей люмпенизацией населения и особенно молодежи. Как в отчаянии высказался автор из Пскова Лев Шлосберг, «укрупнение регионов создаст не вертикаль власти, а горизонталь запустения»<sup>15</sup>.

Идя по выдвинутой выше схеме мотивов укрупнения, легко видеть, что остальные из них также не выполняются.

Одним из серьезных сигналов против укрупнения административных единиц России является сокращение доли горожан в стране. Темпы роста городского населения до 90-х годов оставались высокими. В девятом ежегодном демографическом докладе «Население России. 2001» читаем: «...рост городского населения России происходил за счет трех составляющих: естественного прироста, миграционного прироста и административно-территориальных преобразований. Начавшаяся с 1992 года естественная убыль городского населения послужила основным фактором уменьшения числа горожан. Миграционный отток... усугубил сокращение городского населения России. Существенную роль сыграло и обратное преобразование городских поселений в сельские, принявшее массовый характер в 1991–1992-м и 1999 году»<sup>16</sup>. Замечу, что сельское население при этом не выросло. *Надо отдавать себе отчет в том, что отмеченная тенденция депопуляции и деурбанизации свидетельствует об откате в развитии, о демодернизации, не вызывая ни у кого, находящегося в здравом уме и трезвой памяти, сомнений в том, что жизнь в новообразованных сельских местностях ухудшилась. Точно так же она ухудшится в бывших областных центрах при укрупнении административных единиц. Экономические выгоды, если на них рассчитывают, станут ничем в сравнении с потерей человеческого капитала и одичанием и варварством, которым будет дан старт*.

Лишиться в России статуса центра, пусть хотя бы регионального — значит потерять все. И это характерно не только для России. Одна из бед глобализации — провинциализация, уход на периферию вместо ожидавшегося подъема целых стран и континентов. Глобализация сопровождается локализацией, но не такой, где бы локальное выпадало из глобального. Пытаясь решить эту проблему для себя, стремясь быть локальной единицей с глобальными возможностями, Россия не может допустить (по аналогии) появление в стране таких регионов, которые станут настолько потерянными, что не будут ощущать никакой связи не то чтобы с миром, а со страной. Россия будет прирастать провинцией, если, конечно, будет.

*Укрупнение регионов уменьшает федерализм России и одновременно ослабляет централизацию, ибо уменьшает число связей регионов с центром. Оно нарушит стабильность и навредит развитию. Политический класс станет жертвой этого процесса.*

Демографическо-территориальный модернизационный проект имел бы шанс изменить ситуацию, поощряя рождаемость финансово, путем предоставления жилья, раздавая земли пустующих территорий участникам войн, русскоговорящим из республик бывшего СССР, введя снова северный и восточный коэффициент. *В Сибири и на Дальнем Востоке должно произойти скорее увеличение субъектов Федерации, а не их укрупнение для притяжения людей из других регионов и освоения территорий.*

Надо учесть и то, что, согласно Киотскому протоколу, наиболее развитые страны обязаны сократить выбросы в атмосферу: США на 7 процентов, Западная Европа на 8 процентов, Япония на 6 процентов. Мы недобираем до норм Киотского протокола по разным подсчетам от 17 до 27 процентов, т. е. требования по ограничению выбросов для России равны нулю. Более того, Россия может продавать другим странам свои неиспользованные проценты выброса. Протокол этот очень серьезен. Впервые российское территориальное пространство, и особенно Сибирь, стало предметом глобального интереса и регулирования, общемировым достоянием. Это соответствует ослаблению Вестфальской системы национальных государств и созда-

ет дополнительную проблему для сохранения этих территорий в составе и под контролем России. России придется считаться с экологическими требованиями и для этого повышать технологический уровень производств и переходить к постиндустриальным технологиям, чтобы осуществить уже имеющиеся планы удвоения ВВП. Поэтому образование новых субъектов Федерации на этой территории для привлечения туда людей и внедрение там постиндустриальных производств, не подпадающих под действие Киотского протокола или самостоятельной защиты экологии на основе национальной юрисдикции, а также использование национального резерва для индустриального освоения Сибири и Дальнего Востока создает уникальные возможности и может лечь в основу демографическо-территориального российского проекта национальной модернизации.

#### **Глава 14. И снова проблема российской идентичности: выбор пути или ракурсы интерпретации**

Вызов Запада ощущался по-разному. Россия была ориентирована преимущественно на Европу, хотя и знала периоды деклараций «догнать и перегнать Америку» либо более близкого неолиберализма, пытающегося воспроизвести в России «чистый» опыт Америки. При выборе российского пути развития в ходе нынешних реформ неомодернизм со всей определенностью ориентирован на Америку и лишь по мере ослабления радикализма Европа стала представляться некоторой альтернативой. Географическое видение модернизма — Запад и «остальной мир». Сегодня все становится более дифференцированным: США, Западная Европа, Восточная Европа, восточноазиатские центры развития, Китай, Россия и «остальной мир». География постмодернизма: меньшинства, этносы, не Европа государств, а Европа регионов, и весь мир, от микромолекулярного до глобального, с заметным пропуском реального — еще существующих наций-государств, еще не исчезнувшей роли Запада как центра мирового могущества и влияния.

Однако то или иное введение географического аспекта, разделение некой целостности на регионы если и не создает приоритета уникальности в социальных исследованиях, то по крайней мере вводит локальное, уникальное в обсуждение развития. География тут присутствует совместно с историей, культурологией, социологией, геополитикой.

Воистину мы живем в позднюю современность, где тенденции и предчувствия нового вполне уживаются со старым («современным» в теоретическом смысле слова).

Вопрос о российской идентичности — это вопрос о том, где более общий источник российского самосознания.

### **Российская полиидентичность**

Поскольку процессуально, исторически Россия всегда (от Петра I, Александра II, большевиков до нынешних реформаторов) модернизирующаяся страна, и, как было показано, общественный контекст смены социальных теорий не только не позволяет исключить Россию из рассмотрения, но буквально разворачивается вокруг ее судьбы, проблема поиска российской идентичности осуществляется в терминах «Восток — Запад», отражающих соотношение традиционного (незападного) и современного (западного) обществ и переход от одного к другому как процесс модернизации.

Обсуждение российского развития имманентно включает в себя эти понятия, всегда начинается с определения места России между Востоком и Западом.

Можно выделить несколько основных точек зрения относительно российской идентичности, рассматриваемой по отношению к обозначенным координатам «Восток» — «Запад»: Россия находится между Востоком и Западом и не имеет цивилизационной определенности, она лишь колеблется в ту или иную сторону; Россия осуществляет слабый, неустойчивый синтез между Востоком и Западом, постоянно теряя стабильность и цельность; Россия — евразийская страна, в ней осуществлен синтез европейского и азиатского начала, она явилась плавильным тиглем для славяно-тюркских народов, сформировавших в результате органику российского суперэтноса, его культуру; Россия вовсе не является азиатской страной, она безусловно евро-

пейская страна, находящаяся, однако, в состоянии недостаточной развитости («отсталая» Европа, «вторая» Европа), но способная преодолеть отсталость и подняться до уровня развитых капиталистических стран; Россия представляет собой часть восточноевропейской цивилизации; Россия обладает собственной цивилизационной особенностью, которая ярче всего представлена ее провинцией.

Наиболее характерными являются концепции, изолирующие российское развитие (почвенничество, в том числе славянофильское и евразийское), и западничество, определяющее Россию как отсталую Европу.

Западнический, славянофильский и евразийский подходы проявляются уже при интерпретации российской истории. Они по-разному характеризуют пройденный Россией путь. Западники рассматривают российскую историю как историю преодоления отсталости от Запада, начатую Петром и не завершенную в ходе дальнейшего развития. Будущее России — присоединиться к народам Запада. Славянофилы же трактуют историю России как историю развития самобытных качеств — православия, соборности, народности, определяющих историческую миссию страны сохранять и множить духовные основы человечества. Евразийцы полагают, что судьба России в ее «месторазвитии». Они считают его характеристикой, органически объединяющей географические, этнические, социальные особенности России. Введенный П.К. Савицким, этот термин был призван подчеркнуть самобытность России, ее «почву», отличную от того, как ее понимали славянофилы. Конгломерат народов, в сущности, не мог бы мирно существовать, имея разные религии, обычаи и нравы. Эти народы спаяны в единое целое идеократическим государством, делающим из них достаточно органическую общность.

Таким образом, обозначились разные точки зрения, находящие различные пути России в прошлом, настоящем и будущем. Некоторыми исследователями они представлены как отрезки российской истории. Наиболее разработана и продумана эта линия у русского философа послеоктябрьского зарубежья Г.П. Федотова. Три столицы определили три этапа российской истории: исконная русско-византий-

ская столица, наследница греческого христианства — Киев, забытая в качестве таковой и русскими, и украинцами, периодически тяготеющая к польско-украинской культуре, к борьбе с русско-византийской; «западнический соблазн Петербурга и азиатский соблазн Москвы»<sup>17</sup>. В целом история России представляется Г.П. Федотову историей утраты ее лучшего этапа — Киевской Руси, — дающего стране одновременно и самобытность, и свободу. Здесь доминировала не «тоталитарная» византийская культура, а свободная церковь и были все предпосылки, из которых на Западе в те времена исходили «первые побеги свободы»<sup>18</sup>. Московская Русь, согласно Г.П. Федотову, определила новое направление развития России — прогресс на основе несвободы. Всего же в тысячелетней истории России выделяются «четыре формы развития основной русской темы: Запад — Восток. Сперва в Киеве мы видим Русь свободно воспринимающей культурные воздействия Византии, Запада и Востока. Время монгольского ига есть время искусственной изоляции и мучительного выбора между Западом и Востоком (Литва и Орда). Москва представляется государством и обществом существенно восточного типа, который, однако же, скоро (в XVII веке) начинает искать сближения с Западом. Новая эпоха — от Петра до Ленина — представляет, разумеется, торжество западной цивилизации на территории Российской Империи»<sup>19</sup>.

Г.П. Федотов противоречив: Запад привлекает его свободой, но прямые утверждения о западном пути России от Петра до Ленина тут же и оспариваются. Это был лишь западный соблазн, неорганическое вовлечение России в реформы. Он отрицает значение азиатских народов для России, полемизирует с евразийцами, но говорит о Москве как азиатской основе России. Если Г.П. Федотов и западник, то особенный. Основанием цивилизационного сходства у него является религия, поэтому он поклонник не «латинства», а греческой традиции эллинизма, проникающего в Киевскую Русь через посредство Византии<sup>20</sup>. Мечты Г.П. Федотова — религиозное торжество православия, эллинизм, удержание традиций Киевской Руси. В светском плане этому соответствуют традиции Восточной Европы. Славяне ненавидели Оттоманскую империю, хотя потом

и пожалели о ее распаде. Их цивилизационный код был другим, тянул их друг к другу. Поэтому они чувствовали себя крайне неудобно в Оттоманской империи. Однако, оказавшись в Австро-Венгерской империи, они ощутили духовную, религиозную несвободу, более жесткую, чем под турками, которым не было особого дела до духовного мира своих подданных.

Г.П. Федотов является европеистом, но не западником. Он — певец «второй» Европы. Он часто употребляет термин «Европа» вместо «Запад», поскольку он всегда имеет в виду прежде всего Восточную Европу либо Восточную и Западную вместе, более развитые, чем Россия, европейские страны. Эллинистическое начало Восточной Европы — ее восточнохристианские корни в глубине истории сформировали отличия от Запада, западнохристианской цивилизации, создали иной психологический склад.

Хотя эта точка зрения кажется привлекательной, не стоит поддаваться ее соблазну. Присоединиться к сторонникам того или иного пути российского развития можно лишь на основе мировоззренческих предпочтений, ибо нет доказательств истинности какого-то из них. Попробую подойти к этой задаче методологически.

Предположим, что каждый из вариантов истолкования российской идентичности способен выявить некоторые действительные особенности, будучи ракурсом интерпретации, а не характеристикой пути российского развития.

Все ракурсы интерпретации должны быть обсуждены и учтены, но не могут быть онтологизированы, представлены как реальные возможности. Это предположение возникает в связи с тем, что весь спектр выбора расположен между идеально-типическими конструктами «Восток — Запад». Последние, несомненно, имеют под собой географическую, политическую и культурно-цивилизационную почву, но характеризуются они прежде всего своей сущностью: «Запад» — пафосом покорения природы, демиургическим началом, развитием науки, целерациональности, демократией; «Восток» — традиционностью, религиозностью, ценностной рациональностью и пр.

Достаточно сказать, что средневековый Запад, исходя из этих сущностных представлений, был Востоком. Поэто-

му на понятия «Запад» и «Восток» распространяется правило работы с теоретическими абстракциями, запрещающее их прямую онтологизацию, т. е. отождествление с реальностью.

В зеркале методологии судьба России не более определена. Однако можно предположить, что в спорах о ее судьбе отражаются, причем вполне адекватно, отдельные стороны. Предположим, в отличие от классической методологии, которая ориентирует на выбор единственной точки зрения, что в данном споре зерна истины имеет каждая сторона. Тогда каждый из подходов, трактуемый классической методологией как путь России, в неклассической будет выглядеть как ракурс интерпретации. Вопрос о «пути» будет решаться на пересечении этих ракурсов.

В силу сказанного ориентация на Западную Европу и Запад в целом, славянофильское и евразийское почвенничество, провинциальный угол зрения рассматриваются нами не как пути выбора России, а как *ракурсы интерпретации*, вскрывающие российскую специфичность в ходе модернизации и ее геополитические интересы. В этой связи задача выбора пересматривается как нахождение возможностей рационального договора о базовых национально-государственных ценностях и интересах, причем такого договора, в котором могла бы принять участие российская провинция. Условие и цель договора — преодоление конфликта между представителями враждующих течений на почве простого понимания того, что без развития Россия не может быть великой страной (мысль, «полезная» почвенникам и евразийцам) и что без осознания своих национально-государственных интересов и собственной идентичности она не может модернизироваться (мысль, «полезная» западникам). Такая идеология не может решить проблему единства страны, т. к. за столкновением взглядов стоит борьба интересов. Однако без нее не могут быть достигнуты ни общие правила действия, ни жертва части интересов, называемая компромиссом.

Полагаем, что все ракурсы интерпретации — европейский, почвенный (славянофильский и евразийский, взгляд из провинции) — принципиально отличаются тем от трех «путей» развития России, что ни один из ракурсов

не является ни единственным, ни единственно возможным. Заведомая односторонность каждого из них очевидна, как очевидна и заведомая относительность правоты каждого, т. е. аргументированность, наличие подтверждающих фактов, ценностная обоснованность. Не придется ожидать и механического совмещения ракурсов интерпретации.

Если поставить вопрос, какой взгляд на российскую идентичность является верным из всех перечисленных выше, какой путь предлагается России, то мы попадем в тот круг бесплодных дебатов, которые ведутся в России уже второе столетие (хотя евразийская концепция — послереволюционный продукт XX века, ее подключение к концептуальным вариантам российского пути разворачивается по логике старых споров славянофильства и западничества).

#### **Славянофилы и западники: можно ли думать о России вне этих рамок?**

Продолжается старый спор между людьми, называющими себя славянофилами и западниками. К нему присоединился новый оппонент, отсутствовавший в XIX веке, — евразийцы. Ожесточенность конфронтации очень велика, поскольку каждая из сторон мыслит себя носителем проекта переустройства России.

Вместе с тем, перенесение этих понятий в сегодняшний день не вполне оправдано. Во-первых, славянофилы были глубоко образованными и не отрицали Запад как таковой, а западники понимали российскую проблематику и не презирали Россию. В этом состоят глубинные отличия от сегодняшних упрощенных взглядов на природу российского общества и его будущее. А во-вторых, и западники, и славянофилы отрицали государство. Западники отрицали российскую государственную систему во имя самоорганизации, присущей Западу, и демократических структур, которые для Запада начинали быть характерными, а славянофилы отрицали государство во имя общины. Это в литературе, кстати, зафиксировано. Американский исследователь Рязановский обосновал это положение, Струве писал

о том же. Отрицание государства идет с обеих сторон, поэтому полагать, что западники предлагают народу самоорганизацию и инициативу, а славянофилы твердо стоят на позициях государственности, было бы не в традиции этих течений.

Есть и другое соображение против применения этих традиционных рамок к сегодняшним реалиям. Западный, славянофильский и евразийский взгляды — это не пути, а курсы интерпретации. Глядя из Стамбула или Пекина, мы воспримем российскую «западность», «европейскость». Из Парижа и Лондона в ней обнаружится элемент «восточности», «азиатскости». Строя свои отношения с Западом, Россия консолидирует всю свою способность предстать «русским европейцем», как назвал свою книгу В. Кантор<sup>21</sup>. Но в диалоге с Китаем или Индией она мобилизует свои евразийские или даже азиатские начала. Мы не можем стать Западом и не можем стать Востоком. Мы принадлежим Европе, но Европе «другой», незападной, если иметь в виду не этнический состав или географическое местоположение, а существо нашего развития. Причем «другая» Европа не означает Европы «второй», всего лишь отставшей от западной. Она характеризуется другим культурным кодом, сформировавшимся на ветви православного христианства, влияние которого имплицитно включено в светскую культуру.

В дискуссии между И. Клямкиным и В. Чесноковой, состоявшейся в Интернете на сайте Фонда общественного мнения, резко выявлено разделение позиций на западнические (И. Клямкин) и славянофильские (В. Чеснокова). Не принято во внимание то, что наше стремление обсудить свою идентичность в терминах «Восток — Запад» не находит отклика в этих регионах. Приведу пример. В Париже, на конференции ЮНЕСКО, делая доклад о российской модернизации, докладчик высказал мысль, что Россия не Запад, но Европа, «другая Европа». Ему сказали: «Как хорошо, что вы это понимаете. Мы очень боялись, что вы будете считать Россию частью Запада». Через некоторое время на конференции в Нью-Дели, проводимой Азиатским советом по социальным наукам, этот же ученый повторил свою мысль о том, что Россия — это «другая Ев-

ропа». В ней есть внутренняя Азия — азиатские народы и азиатская территория, — но все-таки она не может причислить себя к Востоку, ибо в течение многих веков она модернизировала свое евразийское пространство. Поэтому Россия не считается азиатской страной. Докладчик встретил ту же радостную реакцию по поводу не оправдавшегося опасения, что Россия считает себя азиатской страной. Даже австралийцы и новозеландцы не составили исключения и выразили удовлетворение отсутствием подобных притязаний. Таким образом, мало кто (а может быть, никто) из живущих как на Западе, так и на Востоке, и мало кто (или, возможно, никто) из ученых этих регионов, всерьез занимающихся проблемами России, склонен воспринимать Россию как Запад или как Восток. Она, если говорить геополитически, сохраняет статус моста, специфического пространства, которое в достаточной степени модернизировано, где в определенной мере интегрированы славянские, тюркские, угро-финские и другие народы посредством модернизаторской роли русского народа как народа европейского. Этот процесс осуществлялся и в царской России, и в СССР. Пятнадцать лет назад в Институте философии РАН были аспиранты из Туркменистана, Казахстана и других азиатских республик СССР. Теперь они оказались в пространствах, которые частично демодернизируются, частично (анклавно) модернизируются, но в целом испытывают определенные цивилизационные потери после распада СССР.

Славянофилам в России в сегодняшней ситуации труднее, чем евразийцам, выполнить социальный заказ на защиту традиции, самобытности. Скорее, эту роль играет евразийское почвенничество, но наши различия с Востоком не менее сильны, чем несходство с Западом.

В спорах между теми, кто сегодня претендует быть славянофилом или западником, не учтен один новый фактор, который меняет структуру взаимоотношений между Западом, Россией, незападным миром в целом и не позволяет говорить о западном пути, почвенном пути или евразийском пути — фактор глобализации.

Что же можно сказать тем, кого сегодня считают западниками и славянофилами, в свете этой новой тенденции?

То, что уже сказано. Если раньше Запад выступал как образец, то теперь Запад сам находится в трансформации, он перестает быть универсальным образцом для развития. Не принимая во внимание трансформацию самого Запада, люди путаются в определении того, что означает официально декларируемое намерение жить, как на Западе. Избранная либеральная модель — это только одна из моделей западного развития. Одновременно Нобелевской премией награждены и Дж. Тобин, который при Дж. Картере осуществлял политику государственного регулирования, развивая идеи Дж.М. Кейнса, и неолиберал М. Фридман. США имеют баланс социальных программ, обеспечивающих социальную справедливость и экономическую эффективность. Эти программы представлены двумя партиями и концептуально обеспечены. Единственная, хотя и взятая с Запада, модель не обеспечит логики обновления социального преобразования, что и происходило уже в случае применения марксизма. Ориентация правящей элиты 90-х на неолиберальную модель осуществилась с совершенной безоглядностью, как прежде ориентация на марксизм и коммунистическую идеологию.

Что мешает нам стать Западом? Воспринять западный опыт свободы? Перейти к цивилизованному рынку? Во всех этих вопросах речь идет прежде всего о ценностях. О рациональности. Об отношении к государству. К свободе. И эти отношения не меняются в корне.

## Глава 15. Сценарии российского развития

Капитализм — это тип социального порядка, творимый в первую очередь политически, социально, культурно и лишь в последнюю — экономически. В данной главе я хочу показать перспективность тех сценариев, которые учитывают кризис чистого экономизма в предсказании российского будущего. Экономоцентризм и есть один из корней слабости российской неолиберальной модели, что ни раз было доказано, а потому не стоит обсуждать этот сценарий, равно как сценарии мононационального, ортодоксального или любого другого изоляционистского проекта в силу их неадекватности российской истории и опасности

для многонациональной и многоконфессиональной целостности страны.

### Сценарии российского будущего как отражение того, какой мы хотим видеть Россию

Я различаю *образы-сценарии* — своего рода видение, способное воплотиться если не в проект, то в идеологию; *сценарии-тренды* — выявление объективных тенденций возможного будущего, — как правило мотивированные предпочтением одной из возможных тенденций; *сценарии-проекты*, в которых это будущее предлагается конструировать, и *сценарии-идеологии*, в которых конструирование начинается с выдвижения привлекательных идей. Нередко эти типы сценариев комбинируются, создавая переход от сценариев-образов к сценариям-проектам или сценариям-идеологиям, от сценариев-трендов — к сценариям-проектам и т. д. Для того чтобы работать со сценарием, надо понимать, каким из указанных четырех сценариев или комбинацией каких из них он является. *Сценарий-образ* будит мысль, собирает сторонников и противников, намечает контуры будущего, ориентируясь на эмоциональные предпочтения. *Сценарий-тренд* призывает увидеть некоторую объективную тенденцию и заставляет одних полагаться на нее, а других делать что-то, что способствует ее осуществлению или замедлению. Он строится как научно обоснованное предположение относительно закономерности развития и в какой-то мере его неизбежной направленности. В этом есть определенное противоречие сценарному подходу, возникшему по причине признания возможности разных путей развития, неравновесности процессов и их способности изменить направление, сломаться в особых точках, которые называются точками бифуркации. Как отмечается в недавно рассекреченном докладе Национального разведывательного совета США «Контуры мирового будущего», представляющем собой сценарий-тренд, комбинированный со сценарием-идеологией американского будущего, «линейный анализ позволит нам получить значительно видоизмененную гусеницу, но никак не бабочку — для этого нужен скачок воображения. Мы надеемся, что данный проект... позволит нам совер-

шить такой скачок — не предсказать, каким будет мир в 2000 году (это явно лежит за пределами наших возможностей), а тщательно подготовиться к разнообразным трудностям, которые могут ожидать нас на нашем пути»<sup>22</sup>. Этот вполне «политически корректный» документ отличается тем, что, указывая на ряд тенденций, подрывающих могущество США и однополярность (например, возвышение Китая и Индии), он не смотрит на мир как квазиприродный и утверждает роль США в будущей мировой политике. *Сценарий-проект* прямо ориентирован на переустройство общества и предлагается реальным политическим субъектам. Он может быть научным проектом, каким, например, был проект отказа от либерализма японских социологов и их переход к идеям сохранения коллективной продуктивности в 50-е послевоенные годы. Либо таким, как немецкий проект Эрхарда, построенный на концепции ордолиберализма и практически-политических соображениях. *Сценарии-идеологии* выдвигают обоснованную или имеющую основное значение идею, схему, которая может консолидировать сторонников и быть доведена до проекта.

Помимо признания *многовариантности развития*, сценарный прогноз характерен ориентацией на *конструирование будущего*. У сценариев разного типа неодинаковые возможности для этого. Сценарии-образы — всего лишь зондаж общественного мнения. Сценарии-проекты более операциональны, они конкурируют за право быть внедренными в общество. Сценарии-тренды плохо операционализируются, но зато они обладают большей долгосрочностью, обращают внимание на стратегии. Сценарии-идеологии играют мобилизующую роль, кроме того, они являются средством критики сценариев другого типа и оппонированных сценариев-идеологий. В плане практическом, на мой взгляд, для конструктивных задач необходимо представить сценарии всех четырех типов, чтобы ответить на вопросы: чего мы хотим? возможно ли это объективно? какой проект для этого предлагается? какая идеология может мобилизовать на решение поставленных задач, чтобы они не просто шли сверху, а вовлекали население?

В каждом сценарии есть объективные предпосылки и субъективные предпочтения, мотивы. Как перспектив-

ные, так и неперспективные сценарии всех четырех указанных типов могут реализоваться с разной социальной ценой, а могут и вообще не реализоваться. Это зависит от сложившейся ситуации, политики власти, активности социальных движений, информационной активности, возможных преимуществ и рисков. Сценарные прогнозы возникают в условиях объективной неопределенности ситуации и при наличии разных точек зрения, мотивированных разными образами российского будущего. В данном случае предмет интереса именно мотивация прогноза. Важно не отбрасывать негативный прогноз, а стремиться предотвратить его реализацию и поддержать прогнозы позитивного развития страны. В США платят тем, кто предсказывает риски, и чем более страшные риски предсказываются, тем выше плата. В России платят тем, кто рассказывает о том, что все хорошо и дальше будет еще лучше. Такая услужливость работает на доверие к власти здесь и теперь, но может подорвать его впредь.

У прогнозов будущего есть еще черта мегаломании, неограниченности сроков прогноза, попыток усложнять простые проблемы. Два года назад я была в Китае, в Институте Евразии и развития при Госсовете. Рассказывая об успехах и проблемах своей реформы, китайцы объясняли, как они решали сложные вопросы, способные расколоть общество. Вопросы, которые вызывали бы у нас многолетнюю дискуссию, получали у них неожиданно простые ответы: «Кто такой Мао Цзэдун?» — «Мао Цзэдун — тоже человек». «Как относиться к учению Мао Цзэдуна?» — «Всякое учение развивается, учение Мао Цзэдуна тоже». «Как относиться к распаду коммунизма в России?» — «Как к внутреннему делу России». «Как акционировать предприятия, если они плохо акционируются?» — «Подождать, пока будут акционироваться хорошо». Согласие по поводу базовых ценностей в Китае, достигнутое вследствие ряда успехов реформы, позволяет упрощать сложные проблемы в интересах этого согласия. Россия — расколота страна, испытывавшая и испытывающая ценностные надломы и даже в хорошие времена мало способная к подобным компромиссам на уровне здравого смысла.

Правительство и группы независимых ученых могут дать серьезную и реалистическую оценку положения



в стране. Когда ученым говорят, что они должны помочь, внести свои предложения, имеется в виду, что есть задачи, которые поставлены политиками, которые кто-то пытается решить и не может. И ученые помогут. Но такие задачи не поставлены. Поэтому сценарии будущего копяются про запас, ждут своей востребованности. Их много, но они разного типа и характеризуют разные контексты.

### **Образ-сценарий России как страны третьего мира**

Намереваясь стать страной первого мира из-за неудовлетворенности своим статусом страны второго мира, мы оказались в третьем мире. Глобализация не меняет базовых различий между первым, вторым и третьим миром, ибо усугубляет неравенство и даже создает четвертый мир. Поэтому каждый сценарий, в том числе и тот, который сформирован за границами подобных размышлений, необходимо тестировать на предмет отношения к этим трем перспективам — первого, второго, третьего мира.

Представляется, что наша гражданская цель состоит в том, чтобы через возвращение стране статуса второго мира попытаться войти в развитый мир (стать первым миром), великой державой. Используя этот подход, не могу принять за перспективный сценарий интересные идеи Т. Шанина<sup>23</sup>. По отдельности в них содержится много верного: рассуждения о неформальной эксплояционной экономике (которая не является ни рыночной, ни государственно регулируемой), об особенностях менталитета и пр. Их цитируют, признают и восхваляют. Но вместе они подчинены тому, чтобы убедить Россию смириться с потерей своего исторического статуса и спокойно обустраиваться на манер других стран третьего мира, ибо «третьемирская» сущность, внутренняя гнилостность присуща стране, по мнению сторонников этой точки зрения, во все времена. В частности, и правильный диагноз о неформальной, а не государственно регулируемой экономике СССР (в магазинах ничего, на столах все), и о неформальной (а не рыночной) экономике 90-х тут же используется, чтобы сказать: такая экономика была открыта на примере Ганы, характеризует третий мир, и, следовательно, Россия — страна третьего мира. Остается только выбрать модель — и выби-

рается Бразилия, одна из самых далеких нам по культуре и принадлежащих к третьему миру стран. Не хотелось бы принимать этот образ, хотя он иногда пугающе реален. Именно так стал реальным для Запада и перерос в реальность образ России как страны внутренней деспотии и внешней агрессии. И 27-миллионные жертвы Второй мировой войны, и самораспад страны, и отречение от коммунизма ничего не изменили в этом имидже<sup>24</sup>. А ведь ни о чем нельзя сказать правду без любви. Образ — это не научное представление, это то, какой кажется страна или какой ее хотят видеть.

Не согласен с третьемирскими и алармистскими сценариями народ, генетический код которого имеет другие характеристики российского прошлого и отсюда будущего. Вот в чем корень победы Путина на выборах и относительной устойчивости его рейтинга, несмотря на малое улучшение экономического и морального климата, тревогу и неясность в отношении избранного пути. Патриотизм — не атавистическое или патриархальное чувство, а переживание гражданства, сакрализация своих истоков даже теми, кто очень современен, хотя большинство живет, как это ни парадоксально, в мало изменившемся мире (например, в российской деревне).

Более адекватной трактовкой третьего мира представляется та, которая проистекает из биполярности, из противостояния двух мировых систем, между которыми располагалась третья. Инновационное развитие первого мира, мобилизационное и мобилизационно-инновационное второго в третьем мире невозможно, оно имеет препятствия, которые являются постколониальными по сути. Это включает и технологическую отсталость, и культурную замкнутость, и отсутствие возможности быть культурно-историческим типом, внесшим вклад в мировую историю или культуру. Антиэволюционистски, антипрогрессистски настроенные люди будут оскорблены таким видением третьемирской сущности, поскольку справедливо видят ее привлекательность, наивность, целостность, синкретизм. Но я не этнограф, а специалист по развитию, который, по определению, в отсутствии развития видит отсталость, а в отсталости — опасность для здоровья, мира, процветания, существова-

ния для этносов и для наций, наконец. Неравенство, бедность большинства, необразованность, болезни не могут радовать, а речь идет именно о них как спутниках отсталости. Равным образом в радикальном подталкивании к развитию там, где нет предпосылок, таится не меньшая опасность, прежде всего — опасность разрушения традиционного общества без обретения новых качеств. Конечно, третий мир не одинаков. Бразилия, Турция, Вьетнам показывают экономические успехи и успехи модернизации, страны Африки находятся в тяжелом положении. Страны третьего мира пребывают в циклическом развитии, их прогресс, если он имеет место, чреват откатами, нелинейностью. Однако сегодняшняя трактовка модернизации отказывается от признания одной лишь поступательности и линейности. Исключая отнятие права на прогресс под любыми благовидными предложениями (гарантированности статус-кво, критики девелопментализма за наивность, признание нелинейности развития, предпочтительности устойчивого развития, невозможности догнать Запад и пр.), нельзя добиваться прогресса любой ценой, вплоть до умирания населения. Прогресс противоречив. Для его достижения нужны предпосылки. Прогресс и модернизация имеют высокую цену. Сознаюсь, что сегодня Россия — страна третьего мира, но это не естественно-исторический процесс, не ее тренд. Это выпадение из цивилизации, обусловленное радикальностью реформы, которая на деле превратилась в кланово-корпоративный захват собственности. Носителями этого типично третьемировского начала являются как раз те представители верхов, которые пытаются легитимизировать на будущее (сегодня этого еще не надо) свое обогащение под прикрытием демократической и рыночной риторики. От третьего мира даже сегодня Россию отличает образованное население, завершенная индустриализация, тысячелетняя история цивилизационного развития, великая литература и другие художественные достижения, известные всему миру, хорошая система образования. Россия была одним из полюсов в противостоянии систем, по отношению к которым произошла идентификация третьего мира. Россия в течение трех веков осуществляла модернизацию. В ней прочно европейское начало. Отличия от Запада, инкриминируемые России

как третьемировскость, имеет и Китай. Включение этих великих стран в разряд стран третьего мира есть девелопментализм худшего сорта, когда место страны в мире определяется только экономическими понятиями. Кроме того, «в современной России — в отличие от стран третьего мира — значительную часть обедневшего российского населения представляют специалисты с высоким уровнем образования и квалификации. Рыночные условия поставили перед ними дилемму: отказаться от малооплачиваемого профессионализма в пользу более доходных “рыночных” видов деятельности (что зачастую ведет к депрофессионализации под видом перекалфикации, когда, например, врач начинает работать продавцом) или сохранить верность профессии, *амортизируя* свое решение участием в неформальной экономике. Таким образом, если в третьем мире низкодходные группы населения характеризуются недостатком “человеческого капитала”, что делает их участие в неформальной экономике *безальтернативной стратегией*, то в России группа *новых бедных*... включает в себя значительную долю высокообразованных специалистов, *сознательно воздерживающихся* от профессиональной мобильности на легальном рынке труда»<sup>25</sup> из-за неадекватности и этого «рынка» современным требованиям. Сущностью третьего мира является исключение части населения из общественной жизни. В научной литературе она трактуется, вновь повторю, как новая внеклассовая форма эксплуатации. Именно ее называют бразилизацией, т. к. для Бразилии характерно исключение значительной части населения для улучшения жизни другой. В России есть такое явление, но оно негативно оценивается всем обществом как опасное для всех его слоев.

### Сценарии-тренды

Сценарии-тренды будущего России связаны с поиском объективных тенденций. Они, как правило, политически нейтральны, тяготеют не к левым, не к правым, а, скорее, к центристским представлениям, имеют разную степень абстрактности, применимости и ориентации на разные субъекты, не проработаны в деталях, но намечены в своих принципах.

1. *Сценарий распада страны.* Формулируется и как предложение, полезное для страны, сценарий-видение, например, Зб. Бжезинским в его «Великой шахматной доске», в сөгованиях Е. Гонтмахера, высказанных на семинаре журнала «Прогнозис», что большой размер России пугает и не позволяет ей интегрироваться с другими. Более того, некоторые считали географический передел, по крайней мере СССР, необходимым: «Чтобы стать демократией, мы должны стать американцами. Для этого надо прийти на новую землю новыми, очищенными от истории и традиций, свободными начать все заново. Да, для такой жизни потребуются кольты, т. е. автоматы Калашникова. Ну и что? А как же иначе?» Не буду называть автора этого «блистательного» публичного пассажа, ибо модернизация ценой распада исторической России морально неприемлема для меня. Кроме того, ситуация хаоса, которой сопровождается распад, не поддается научным прогнозам, и планировать модернизационные перемены из хаоса невозможно. И наконец, новая реальность без истории, традиции, территории, старых связей существует только в голове революционно-романтически мыслящих теоретиков. В действительности же невозможно «очиститься» от груза исторического наследия, судьбы развития.

Часто этот же сценарий выступает как сценарий-тренд в ряде прогнозов, находящихся объективные предпосылки для распада России. Я постоянно указываю на новые опасности распада в связи с укрупнением территорий и возможной провокацией такого редкого явления, как русский сепаратизм, стремление успешных или обиженных русских территорий отделиться<sup>26</sup>. Дело не только в том, что я лично не согласна с исходом в третий мир, равно как со сценарием распада России, и не хочу, чтобы сбылись мрачные прогнозы или мой собственный прогноз риска, которого нельзя допустить. Опыт распада СССР продемонстрировал, что уменьшение размера территорий не меняет сути проблем, которые воспроизводятся на другой территории. А опыт объединения двух Германий показал, что имеющиеся и накопленные цивилизационные расхождения делают различия между Востоком и Западом Германии едва ли не большими, чем национальные различия в ЕС.

Часть представителей прозападных элит в России, стремясь сделать Россию частью Запада, не останавливается перед идеей ее распада, как прежде перед идеей распада СССР. В статье «Горе победителям!» (1879 год) русский историк Н.Я. Данилевский писал о тех, кто испытывает «сомнение в смысле, цели, значении самого исторического бытия России, которое как нечто несущественное, сравнительно маловажное, второстепенное должно уступить место более существенному, более важному, первостепенному»<sup>27</sup>. Как часто мы оказываемся в уже пройденном историей месте.

2. *Сценарий-тренд глобальных ценностных изменений* академика В.С. Степина является философским. В нем утверждается, что сегодня кризис ценностей имеется не только в России, но и на Западе и в мире в целом. Это обусловлено переходом Запада в постиндустриальное общество и глобализацией. Первый значительный сдвиг в технологиях — переход от аграрного общества к индустриальному — вызвал слом ценностей и формирование новых, отвечающих новому содержанию эпохи. Новый сдвиг также приведет к ценностным изменениям. Объективная тенденция тут видится в том, что дальше не может остаться все по-старому. Примерно так же рассуждал И. Кант о перспективах «вечного мира». Точка зрения философски привлекательная, но рассчитанная на объективный процесс. В ней мало места для самостоятельного движения России, ибо ее переход к «новому мышлению» раньше других, когда другие остались при старом, уже показал свою трагичность. Такие ратовавшие за это люди, как М.С. Горбачев, возможно, опередили свое время, и их позиции еще будут признаны миром. Но сейчас этого нет. Запад продемонстрировал неуклонное следование своим интересам, которое он продолжает в условиях глобализации. Поэтому главный конфликт в истолковании тенденции заключается в том, является ли она объективным процессом, вызванным лавинообразным взрывом информатики и транснациональной экономики, или это процесс открытой эксплуатации Западом незападного мира. И, описывая тенденцию ценностных изменений как объективную для мира в целом, стоит сначала убедиться, что Запад готов пожер-

твовать экономическими достижениями ради этого. Соглашаясь с этим сценарием в принципе, мы не можем его операционализировать, сказать, что надо делать в социальном, экономическом и политическом планах в России. Мы не можем предположить, какие социальные движения осуществляют эту объективную потребность и каким способом. Здесь сценарий-тренд смыкается со сценарием-образом. Философский прогноз — это с неизбежностью мысленное творение истории, которое не является технологически представленным проектом, но дает представление о стратегии, в частности стратегии отказа от экономоцентризма и большего внимания к проблемам морали, ценностей, культуры, политической культуры. Уже сейчас эта задача могла бы решаться в России путем опривычивания через СМИ позитивных ценностей, более отчетливое различение добра и зла, хорошего и дурного.

3. Существуют *депендентистские, неокOLONиалистские сценарии-образы*, часто не проговариваемые явно компрадорской буржуазией в Латинской Америке, в России. Они были внутренне присущи ельцинскому режиму. *Сценарий-тренд* депендентизма В.Л. Иноземцева и В.А. Красильщикова видит объективные предпосылки для этого в неудачах реформ, в депендентизме многих стран, их стремлении развиваться под протекторатом Запада. Это — сценарий отстающей модернизации. Авторы критикуют догоняющую модернизацию за то, что догнать Запад уже нельзя. Запад оторвался абсолютно, у него нет конкурентов, он — в постэкономической фазе (фазе победы интеллектуального продукта над индустриальным, немислимых богатств лидеров интеллектуального труда). Иноземцев следует модели Д. Белла. Но мы не хотим колониализма (Россия — единственная страна незападного мира, никогда не колонизированная). Сценарий, предлагаемый этими авторами, — войти в позднеиндустриальное развитие, догнать Запад вчерашнего и позавчерашнего дня. Демодернизация последних десяти лет не отмечает подобную задачу. Она важна. Но следует подумать о прорывах.

4. *Сценарий-тренд национальной модели модернизации*, которого я придерживаюсь и о котором речь пойдет ниже.

## Сценарии-проекты

1. Сценарий-проект А.И. Уткина «*Новый курс*». За модель берется политика Ф.Д. Рузвельта, который посредством деятельности государства вывел США в глобальные лидеры и решил ее внутренние проблемы, используя гибкую политику, не меняя демократической природы государства и не превращая его в тоталитарное, чем нас постоянно пугают.

2. *Сценарий-проект «второй Европы»*. Несмотря на неудачи неолиберального курса в России, стремление быть ориентированным на Запад остается. Оно принимает не только неолиберальную форму, но и констатацию идентичности стран Восточной Европы, историческое развитие которых отделило их от Запада, но не навсегда. Какой бы ракурс рассмотрения ни был для нас более привлекательным, нельзя пренебречь тем, что Россия входит в семью европейских народов. Любой ракурс рассмотрения развития не может игнорировать того, что Россия — страна европейской культуры, связанная с Восточной и Западной Европой и ориентированная на работу европейских институтов. Поскольку Европа — континент многокультурный, многонациональный, многоконфессиональный (западные христиане, восточные христиане, мусульмане), содержащий этнические меньшинства и маргинальные группы, потенциал конфликта здесь подчас превышает потенциал общих ценностей. И Россия заинтересована в объединительных тенденциях в Европе и с Европой, в поддержании своего статуса европейской державы по отношению к другим, менее развитым или более специфичным соседям. Европейская идентичность — это условие работы общеевропейских институтов, мира в Европе, общих демократических ценностей на континенте многообразия и различий.

Для обсуждения европейского ракурса интерпретации российской истории вводится концепт «второй» Европы. Этот концепт возник в модернизационных теориях, где он характеризует стадию развития этого региона Европы, который не является всегда одним и тем же. Его географические контуры подвижны и сравнимы в этой переменчивости с тем, что и Запад не является неизменным: некоторые государства, особенно Центральной Европы, находясь на

Западе, даже в его сердцевине в географическом смысле, в концептуальном стали частью Запада много позже.

Концепт «второй» Европы связан с выделением эшелонов капиталистического развития. Он сформировался в рамках стадияльного, преимущественно марксистского, понимания истории, но от этого не перестал быть верным в определенных исторических границах и социально-культурном контексте.

Под «первой» Европой или первым эшелоном мирового капитализма<sup>28</sup> понимается регион классического капитализма, включающий Западную Европу и Северную Америку. Он отличается органичностью модернизационных процессов. Переход от Средневековья к современности (Новому времени) совершился здесь под влиянием внутренних органических процессов, связанных с исторической спецификой и совокупностью ряда уникальных событий: зарождением капиталистических отношений внутри феодализма, колониальными захватами, Ренессансом, Реформацией и Просвещением, промышленными и научными революциями.

Ко второму эшелону относятся страны, позже и менее органично вступившие на путь модернизации. В работе И.К. Пантина и других к ним относят Россию, Японию, Турцию, Балканские страны, Бразилию. Этот «список» не является верным для всех времен и народов. О Японии и Турции как странах второго эшелона развития стало возможно говорить только тогда, когда они действительно вступили на путь капиталистических трансформаций. До определенной поры страны Западной Европы — Германия, Италия, Австрия, Испания, Португалия — были странами второго эшелона развития внутри Запада.

Ныне, когда эти страны, а также Япония преодолели свою отсталость и выровняли свое экономическое развитие с другими странами Запада, а также развили у себя демократические политические институты, их можно отнести к странам второго эшелона развития лишь ретроспективно.

Существует традиция употребления понятия «вторая» Европа, при котором такие страны, как Португалия, юг Италии, прежде Германия и Греция, включались сюда на

основе отставания от Запада. Ныне это страны второго эшелона развития. Нередко термин «второй эшелон» использовался также для характеристики стран Азии — Японии, Южной Кореи и других, которые преуспели в освоении западных технологий, осуществили модернизацию. Предпочитаю не делать этого не только по причине их более позднего развития, но и по географическим соображениям. Примем в качестве предпосылки, что ко «второму эшелону» мы будем относить только страны, находящиеся в Европе или в Европе и Азии одновременно (Россия, Турция). Следование географической точности является в то же время следованием цивилизационному сходству. Обозначая страны в соответствии с их подлинным географическим положением, мы дополняем стадияльный подход цивилизационным: Япония стала высокоразвитой капиталистической страной, но она не стала ни Европой, ни Америкой, напротив, ее цивилизационные особенности четко обозначились и отделились от особенностей западных стран. Сам путь вхождения в высокоразвитый капитализм был особенным для Японии, не повторял черты западного развития.

Там, где и поскольку процесс модернизации, т. е. развития с ориентацией на западный образец, не закончился, стадияльная концепция развития неизбежна. Она имманентна модернизационным теориям: нельзя говорить о модернизации, не предполагая перехода из одной стадии развития в другую. Вместе с тем этот переход может быть истолкован в цивилизационных терминах, а там, где он совершен по имманентной логике, лишь с использованием западных технологий, но без смены национальной или цивилизационной идентичности, он может быть понят только как процесс разворачивания черт определенной цивилизации, не порывающей с собственными культурными основаниями.

Обсуждая модернизацию, невозможно отказаться от восприятия «другой» Европы как «второй», как определенной стадии. Под «второй» Европой имеются в виду незападные европейские или евразийские страны, выбравшие путь модернизации. Географически «вторая» Европа включает в себя Россию, европейские государства — быв-

шие республики СССР, европейские посткоммунистические страны.

Теоретически «вторая» Европа — это второй эшелон европейского развития сегодня. Введением концепта «вторая» Европа достигается отказ от рассмотрения проблем России и других посткоммунистических стран только как посткоммунистических следствий. Сам коммунизм является модернизационной идеологией стран второго эшелона развития. Этот сценарий перспективен в плане интеграционных тенденций посткоммунистического мира, но не в отношении коллективного превращения в Запад.

3. Специалисты, разделяющие левые убеждения, предупреждают об опасности развития по сценарию радикального либерализма, корпоративно-олигархического развития и предлагают развитие на основе принципа солидарности, т. е. по социал-демократическому варианту. Правоориентированные ученые опасаются авторитарного развития, националистического варианта и уже не говорят о коммунизме, считая его окончательно разрушенным. Их привлекает как раз радикально-либеральный вариант, и они толерантны к корпоративно-олигархическому сценарию, который они не называют своим именем. Некоторые из них обращаются все же и к левой идее, признавая ограниченность ее интернациональной сущности и объективно следующее отсюда противостояние бесперспективной для России идеи мононационального государства.

4. В этом контексте возникает *сценарий-проект российского третьего пути*. Это вариант сценария-тренда национальной модели модернизации, который может быть доведен до проекта.

Остановлюсь на сценарии, который *комбинирует сценарий-тренд со сценарием-проектом*. Назову его *сценарием менеджмента социальных трансформаций*.

Еще за 150 лет до промышленной революции в Англии имел место первый радикальный сдвиг — огораживание, обезземеливание крестьян для разведения овец на прежних пашнях лордами-овцеводами ради производства шерсти. Сегодня его ужасы, сопутствующие объективно необходимым переменам, уже забыты. Но тогда «прежняя социальная структура безжалостно разруша-

лась, обезлюдившие деревни и руины человеческих жилищ свидетельствовали о неистовой ярости, с которой бушевала эта революция, подрывая обороноспособность страны, опустошая ее города, истребляя ее население, обращая в пыль ее истощенную почву, принося неистощимые муки ее народу, который из добропорядочных земледельцев превращался в толпу воров и попрошайек»<sup>29</sup>. От темпа перемен зависело, чтобы «самые основы их (крестьян. — В.Ф.) бытия, социального и экономического, физического и нравственного, не оказались фатально подорванными»<sup>30</sup>.

Описывая ужасающие перемены в Англии, ради объективной, как тогда считали, закономерности роста производства и диверсификации отраслей сельского хозяйства, известный исследователь К. Поланьи показывает заслугу правящих династий Тюдоров и Стюартов. Они *стремились помочь жертвам трансформации путем согласования скорости перемен и темпов адаптации населения к переменам* в этом забытом ныне драматическом слове ценности и образа жизни. То, что он пишет о радикальности перемен периода огораживания, морской торговли и промышленной революции, не слишком сильно отличается от того, что мы видим сегодня. Забытые ужасы огораживания возвратились в период промышленной революции: «Процесс еще не успел зайти слишком далеко, а массы трудящихся оказались согнанными в новую юдоль скорби — так называемые промышленные города Англии, сельские жители, теряя человеческий облик, превращались в обитателей трущоб, институт семьи стоял на грани краха, а обширные территории стремительно превращались в пустыню под грудой отходов, извергаемых “сатанинской мельницей” (промышленностью. — В.Ф.). Писатели всех взглядов и партии, консерваторы и либералы, капиталисты и социалисты, неизменно характеризовали социальные последствия промышленной революции как бездну человеческого вырождения»<sup>31</sup>.

Цена за прогресс везде и во все времена была очень высокой. Порой приходилось расплачиваться невероятными страданиями и даже гибелью людей. И если стремление к новшествам есть революция, считает Поланьи, то под-

линным революционером будет тот, кто сумеет согласовать скорость изменений с сохранением народа и его благом, дав ему время для адаптации. Таковыми были Стюарты и Тюдоры, но не был класс буржуазии, осуществлявший промышленную революцию. Не явились таковыми и российские посткоммунистические «реформаторы» именно потому, что они были не реформаторами, но революционерами, и не в смысле К. Полањи.

### Проектные возможности сценариев-идеологий

Если вспомнить об обозначенных координатах — первый, второй и третий мир, — то идея возвращения посткоммунистическому миру статуса второго мира начинает возрождаться. Коммунистический и либеральный проекты зеркально отображают друг друга хотя бы тем, что они довольны сами собой и не желают верифицировать свои результаты. Семьдесят лет первого эксперимента и полтора десятилетия второго делают их исчерпанными. Мало кто сегодня полагает, что Россия станет Западом (первым миром), во что недавно еще страстно верили. Зреют идеологии и проекты мононационального государства — России для русских, Москвы для москвичей, православного государства и другие изоляционистские версии, в условиях глобализации опасные полным скатыванием страны на обочину прогресса. Кроме того, эти идеи противостоят исторически сложившейся роли русских как собирателей народов, жертвовавших своей этничностью ради крепости многонациональной империи. Как реакция на прежние упомянутые сценарии и на новые версии изоляционизма и возникла идея «другой» Европы.

1. В этой связи обращает на себя внимание сценарий восточноевропейской конфедерации (ВЕК) или «второй» Европы, предложенный А.Л. Погорельским<sup>32</sup>. Хотя автор часто использует термин «вторая» Европа, речь идет не о вышеописанном сценарии «второй Европы», а именно о сценарии-проекте «другой» Европы. Этот сценарий заимствует опыт сознательных усилий по достижению западноевропейской интеграции, идея которой исходила от Франции, но лидерство в которой досталось Германии. ВЕК описывается как конфедерация государств со сходной судьбой

и посткоммунистическим прошлым, инициатива интеграции которых исходит не из России, а из любой другой страны региона и где Россия займет равное место с другими. ВЕК «открыт» для восточно- и центральноевропейских стран, а также для Грузии, Армении, Казахстана, в котором 4 процента территории находится в Европе (для сравнения, в Турции 3 процента такой территории, но вопрос о ее вступлении в ЕС стоит в повестке дня). Автор сценария считает возможным присоединение к ВЕК Сербии и Черногории, Македонии, Словакии, Болгарии, Румынии, не исключает участие Польши и Венгрии, стран, которые не могут не ощущать общности посткоммунистической судьбы.

*Говоря о «второй» (незападной) Европе как о стадии развития, мною подчеркивался контекст — модернизационные теории, осознание того, что мы принадлежим к не первой, отставшей части Европы. В рамках цивилизационного подхода этот регион уже мыслится не как «вторая», а как иная, цивилизационно особенная, «другая» Европа.*

Концепт «другой» Европы дает возможность актуализовать собственный потенциал этого региона, его собственные традиции и прежний опыт преодоления отсталости. Нет сомнений в европейской идентичности большинства стран «другой» Европы. Часть из них имеет смешанную евразийскую идентичность, но настойчивое стремление стать Европой. «Другая» Европа рассматривается в своих отличиях от Западной Европы не как отставшая и догоняющая, а как особенная, имеющая цивилизационную общность, делающую ориентацию на европейский Запад вполне естественной.

Я бы назвала сценарий ВЕК геополитическим, выстроенным на основе общей идентичности стран региона. Не касаясь пока возможностей осуществления этого сценария, отмечу лишь, будучи автором монографии «Модернизация «другой» Европы»<sup>33</sup>, что в концепции Погорельского общая идентичность этих стран схвачена верно. Мною же она описана следующим образом:

– страны «другой» Европы расположены рядом с Западной Европой, но не являются Западом ни в одном из возможных смыслов (географическом, политическом, экономическом, культурном, духовном);

- все они являются осколками распавшихся в разное время империй, во многих из них процессы национально-го становления еще продолжаются;
- они обладают небольшим внутренним рынком;
- ими не найдено место в мировой экономике;
- большинство из них имеют наследие недемократических режимов;
- все они ориентированы на Запад и воспринимают контакты с Востоком как вынужденные (бывшие соцстраны, даже не имея перспектив на Западе, отворачиваются от российского рынка или рынка бывших республик СССР);
- во многих из этих стран религия является источником легитимации деятельности и гарантом единства нации;
- во многих этих странах существуют противоречия между прозападными элитами и большинством, мало знающим о Западе либо враждебно настроенным к нему;
- между этими странами существуют противоречия, определяемые преувеличенным представлением некоторых из них о собственном уровне развития;
- модернизация «другой» Европы осуществляется с преобладанием мобилизационных, а не инновационных (как на Западе) усилий;
- посткоммунистические реформы оказались неуспешными в большинстве этих стран.

Несмотря на верно описанную идентичность региона Погорельским, в отношении этого проекта есть более серьезные аргументы против. Они основаны не на вере в то, что Россия превратится в Запад, а на констатации раскола в сегодняшней посткоммунистической Европе. Многие страны региона стремятся интегрироваться с Западом, другие уже делают это, третьи ждут своего шанса. По логике цивилизационных различий, их ждут разочарования, как говорят многие, опасность быть «на задворках Европы» вместо равных (а в сценарии ВЕК это главное условие) партнерских связей со странами схожей идентичности. Но вопрос о подобной интеграции явно не встает на повестку дня. Сценарию не хватает аргументов в пользу того, что ВЕК успешнее решит все проблемы. Утверждением равенства России в ВЕК и лишь возможным выигрышем, подобно Германии в ЕС, не решается вопрос о лидерстве.

Сценарий напоминает путь к СССР, где наднациональная идея объединила народы, но от СССР ее отличает как замысел конфедерации, так и общая идентичность входящих государств. Он напоминает и идеи СНГ с той же разницей.

Но в начале века ряд немецких ученых были объединены в движение «Серединная Европа» (Mitteleuropa). Это была идея объединения вокруг Германии ряда государств, часть из которых предпочитала ориентацию на Россию и Францию; авторам концепции Ф. Листу, К. Бруку, К. Францу, Ф. Науманну представлялось, что им легче достичь общей экономической, культурной, хозяйственной и религиозно-этической близости с Германией. В книге «Серединная Европа» Науманна, вышедшей в 1915 году и переведенной на большинство европейских языков, излагаются основные идеи и основания этого плана<sup>34</sup>, решающего задачи жизненного пространства для Германии, которые пытались обсудить во время Первой мировой войны альтернативным — мирным — путем. Науманн не перечисляет государства, которые могут войти в серединную Европу, дабы избежать злобы дня военного времени и решать вопрос теоретически. Отличия этой концепции тоже очевидны: она предлагает тем, кто желает быть с Германией, а не с Россией и Францией такую возможность, не заботясь об их идентичности, а лишь об их склонности быть с Германией и, сохраняя государственность, объединиться в наднациональный союз государств вокруг Германии.

Однако здесь возникала проблема, которая состояла в том, что добровольное объединение вокруг Германии требует либерализации самой Германии: пора было отказаться от прусско-бисмарковского образца, признать польскую государственность и создать новый свободный союз народов. Науманн был членом рейхстага, и он боролся за новую Германию, которая создаст новую Европу.

ВЕК не содержит объединяющего центра, но тем не менее объединение не просто возможно вокруг одной из стран, включая Россию, в связи с выдвинутой инициативой, а требует успешности реформ хотя бы в одной из стран, которая могла бы выступить моделью развития региона.

Таким образом, проектная сила этой концепции пока невелика и говорить о ней можно преимущественно как об



идеологии, которая может быть перспективной. Сценарий-идеология ВЕК выдвигает в качестве *национальной идеи построение восточноевропейской конфедерации с наднациональной идеей при сохранении национальных границ*. Этой идеей заинтересовались в Украине и в Белоруссии те силы, которые полагают, что жесткая ориентация на Запад опасна депендентизмом, и сохраняют ориентацию на Россию и другие государства «другой» Европы. В качестве идеологии интеграции на основе общей идентичности этот сценарий интересен перспективами сближения с Украиной и тем, что он потенциально создает моральную силу консолидации близких в цивилизационном отношении и неуспешных в реформах стран, которые могут найти общий вектор развития.

2. В качестве сценария-идеологии представляет интерес статья Е. Холмогорова «Реставрация будущего России»<sup>35</sup>. В ней дана адекватная, на мой взгляд, оценка советской эпохи, роли в ней научно-технической и смыслообразующей интеллигенции. Автор оценил позитивные сдвиги посткоммунистической эпохи, вместе с тем показав необольшевицкую природу («рыночный большевизм», по определению западных авторов) перемен, приход тех горлопанов и главарей, которые в советское время могли быть только никем. Их появление с лозунгами переделки страны воспитало самоненависть населения страны, вызвало слом технических проектов. Автор предлагает следующую проект-идеологию:

- а) восстановление «русского» как достоинства, отказ от самоненависти;
- б) достраивание здания империи на южном фланге (освоение пространства и его высокая структуризация);
- в) достраивание здания экспансии на северном фланге (освоение пространства при низком уровне его структуризации);
- г) обеспечение выхода к морям;
- д) возможность цивилизованного капитализма в России путем изменения его мотивов — направленность на решение общенациональных задач и служение людям;
- ж) выход на понимание того, что Россия — цивилизация.

Не вдаваясь в обсуждение всех деталей, отмечу слабость проектной силы данного сценария, но одновременно его способность быть продуктивным, идеологический консерватизм, собирающий из прошлого достоинство, самоуважение народа и его уважение в мире, не этнический, а национально-государственный статус «русскости». Пункты б, в, г не столь просты, как их формулировки. Они выглядят как некая метафизика, а не планы.

Итак, рассмотрен образ-сценарий России как страны третьего мира, несколько сценариев-трендов, которые выводят перспективу России из объективных процессов — как позитивных, так и негативных, — несколько сценариев-проектов и новый идеологический сценарий формулировки национальной идеи как восточноевропейской конфедерации на наднациональном уровне.

В условиях невыявленности политической воли руководства и пассивности и даже апатии населения, любой сценарий может воплотиться в жизнь. Иногда кажется, что ничего сделать нельзя, все развивается помимо нашей воли («Ничто невозможно»). Иногда кажется наоборот: сегодня могут реализоваться не только научно обоснованные сценарии, но и любые другие, если для их реализации возникнет политическая воля («Все возможно»). Я склоняюсь ко второму взгляду, считая, что если общество достигнет консенсуса по поводу своих ценностей и понимания того, какой мы хотим видеть страну, то многие как желательные, так и нежелательные потенциальные возможности могут быть реализованы. По этому поводу вспоминается известная теорема Томаса, которая утверждает, что если мы нечто принимаем за реальность, то оно реально в своих последствиях. Весь вопрос в том, что мы примем за реальность и что за нее примет в своих проектах власть. Я постаралась показать позитивные моменты многих сценариев, которые могут войти составной частью в сценарий, с помощью которого возникнет национальное согласие и политическая воля власти.

### **Без сценария.**

#### **Манипуляция как субститут демократии**

Сценарное прогнозирование сегодня вытеснено правлением без сценария — манипуляцией, адекватной предпо-

сылкой которой и одновременно следствием является рассмотренная в первом разделе апатия масс.

Долгие годы идеологического монизма в СССР привели к тому, что в посткоммунистический период возникло резко негативное отношение к идеологии, к политике как планомерной постановке и реализации целей внутри страны и в международных делах, исходя из представлений о национально-государственных интересах, так и к марксистской теории, с которыми они были тесно связаны. Кажалось бы, можно было прийти к выводу, что устаревшая идеология, несовершенная политика и теория XIX века, не способная объяснить новые проблемы XX и XXI веков, должны быть заменены более современной идеологией, более адекватной политикой и теорией (или теориями), способной (способными) обосновать новые тенденции развития России в мире и ее собственные внутренние задачи. Однако с присущей России крайностью была отброшена сама идея необходимости идеологии, политики и науки. Идеология связывалась с доминированием ценностной системы одного класса, политика — вообще с отвратительным деянием, а теория — с пустой схоластикой. Выброшенные в дверь, они вернулись в окно — идеология в виде неолиберализма, пытающегося прятаться за прагматизмом, политика в форме бессистемного решения политических задач и политических технологий, теория — в виде плюралистических моделей объяснения и относительно общих теорий, таких, как глобализационная или модернизационная, а также множества частных, не дающих, однако, системного объяснения.

Деидеологизация и плюрализм научных концепций ослабили их прежнюю роль в обосновании социальной и политической жизни, в выборе политического курса. Отчасти это имеет объективные причины, которые уже были обозначены в других разделах книги. Как судить об обществе, если классовый интерес, выраженный в идеологиях, разрушается вместе с представлениями о классах? Вместе с изменениями социальных структур, размыванием классов и исчезновением прежней идеологии произошло ослабление такого источника прежнего обоснования социальной политики и политики в целом, как наука. Просвеще-

ние утвердило стремление к прогрессу и модернизации. Ордолиберализм в Германии после Второй мировой войны позволил осуществить реформу Л. Эрхарда и вместе с ней «немецкое чудо». Проект японских социологов в 50-е годы XX века сменил неолиберальные установки американских оккупационных властей, не ведущие к успеху. Он вернул в Японию коллективизм, признание коллективной производительности в условиях отказа государства от милитаристских целей. И благодаря этому случилось «японское чудо».

Но для наших дней характерно эффективное технологическое применение науки в производстве и медицине, сельском хозяйстве, в развитии коммуникаций, транспорта, вооружений, однако ее приложение и применение для получения социальных инноваций, позволяющих приспособить общество к меняющимся условиям и новым технологиям, заметные социальные научные проекты просто отсутствуют.

Как изучать общество и принимать научно обоснованные решения, если научное представление об обществе вытесняется своеволием политических действий сверху и своеволием в выборе образа жизни снизу? Что же пришло на смену идеологиям, политике и науке на уровне реальных политических действий?

Появились некоторые отрицающие их, но подобные им и включающие их элементы: *имагология, политическая технология и экспертиза*.

Идеология была четко направлена на выражение интересов одних классов и слоев в противоположность другим и выступала для одних как истинное, а для других как ложное сознание. Превращение знания в способ выражения социальных интересов затрагивает повседневность, антагонизирует людей, противопоставляет их ценности, но пласт повседневности, языка, культуры, психологический код людей оставляет неизменным. Известная мысль о том, что в хижинах мыслят иначе, чем во дворцах, часто не касается национального чувства, исторической памяти, архетипических основ, музыки как выражения душевного строя и пр.

Чувство общей реальности отрицается идеологиями, распределяющими знание по классам. Причем очевидная для

марксистов первичность бытия как источника идеологии представителю, например, феноменологического направления социологии кажется упрощенной. Именно выделение идеологической расчлененности, представлений о классовой вражде из многообразного запаса знаний, в который входит и идея классового сотрудничества, и классового мира, социально конструирует реальность повышенных конфронтаций, делает самоочевидным классовый конфликт и отодвигает на задний план перспективы компромисса.

### *Имагология*

Второй после идеологии фактор расщепления реальности — имагология, т. е. создание имиджей. Первоначально эта дисциплина и ее идеи формировались как часть литературоведения, занимающаяся интерпретацией образов (имиджей) литературных героев. Интерпретация позволяла давать неоднозначную трактовку. Менее репрессивная, чем идеология, имагология тем не менее виртуализирует реальность, делает ее не только относительной, но подчас заставляет сомневаться в ее существовании. Имагология ослабляет фактор объективации субъективных значений, релятивизирует их содержание.

Имагология вытеснила идеологию, а вместе с ней и стоящие за ней реальности. Она вытеснила и повседневность. Чешский писатель М. Кундера пишет: «Потерпели крах все идеологии: в конечном счете их догмы были разоблачены как иллюзии, и люди перестали принимать их всерьез... Реальность оказалась сильнее идеологии. И именно в этом смысле имагология превзошла ее: она сильнее реальности, которая, впрочем, давно уже перестала быть для человека тем, чем была для моей бабушки, жившей в моравской деревне и знавшей все по собственному опыту — как печется хлеб, как строится дом, как забивают хряка и делают из него копчености, что кладется в перины, что думает о мире пан священник или наш учитель; каждодневно она встречалась со всей деревней и знала, сколько совершенно было в округе за последние десять лет убийств; у нее был, так сказать, личный контроль над действительностью, так что никто не мог убедить ее, что моравское земледелие процветает, когда дома нечего было

есть»<sup>36</sup>. Теперь же друг писателя, отсидев восемь часов в конторе, садится в машину, возвращается домой, включает телевизор, узнает от диктора о криминальном благополучии в своем районе, по этому поводу выпивает шампанского и понятия не имеет, что на самом деле на его улице были совершены три ограбления и два убийства. Социология оказывается перед фактом ускользания социального, являющегося объектом ее исследования. У человека и общества в целом, у социологической науки появляется множество образов реальности, сквозь которые они не могут пробиться к самой реальности. Имагология разрушила ясную картину мира и стала фундаментом манипуляции, основанной на некоторых трактовках явления или человека, подчас не имеющих отношения к действительному положению дел, но адекватному целям манипуляции.

Имиджмейкерство стало одной из форм манипуляции, попыткой показать персону, претендующую на политическое или иное лидерство в выгодном свете. Оно часто применяется в *простейшей модели пиара, которая называется манипулятивной*. Манипуляция (от лат. *manus* — рука, *manipulus* — пригоршня, горсть, *manus* и *ple* — наполнять) — это обращение с объектами в связи с определенными целями (ручное управление, ручной осмотр пациента, использование инструментов в технике). В переносном смысле — обращение с людьми как с объектами, вещами, скрытое управление ими посредством ловко придуманных схем коммуникации, властное воздействие на поведение людей, не раскрывающее ожидаемых целей и создающее иллюзию, что манипулируемый сам пришел к навязываемым ему решениям. В любом учебнике по пиару манипулятивная модель описывается следующим образом. Ее цель — пропаганда; коммуникация здесь односторонняя; коммуникационная модель проста: источник — реципиент; вопрос об истине не ставится; осуществляется небольшой группой лиц; результатом является формирование образа привлекательной, или необычной, или скандальной (в зависимости от цели) личности, который строится посредством некоторых «наживок» и «псевдособытий». Исторический прецедент — фигура директора цирка П.Т. Барнума, который в 1850 году добился того, что все

газеты писали о нем как о величайшем шоумене. Этот человек полагал, что любая популярность лучше ее отсутствия. В качестве «наживки» он использовал женитьбы цирковых звезд, а в качестве «псевдособытий» всевозможные истории, увеличивающие популярность<sup>37</sup>.

### *Политические технологии*

В период перестройки использовались многие достижения Советского Союза, его культуры, образования, социальной системы. Горбачевым владела идея дать свободу для раскрытия инициативы в малом и среднем бизнесе. Ему принадлежит несколько перевернутая формула: «Нам нужна свобода, чтобы перейти к рынку». Это не был манипулятивный пиар. Горбачев верил в эту идею. Горбачев начал перестройку не столько из каких-то абстрактных соображений, сколько для того, чтобы улучшить жизнь населения в России, чтобы наши граждане могли жить как на Западе.

Эта мысль — жить как на Западе — активно пропагандировалась в период перестройки и позже, и именно она позволяла населению поверить в перспективу горбачевской реформы. Она играла ту же роль для большинства, что свобода для интеллектуалов. Экспертная манипуляция о новом мышлении для нас и всего мира в большей мере коснулась самого Горбачева, которого эксперты подталкивали к этой идее, а не населения, не поверившее в такое мышление. Горбачев оказался в этой идее преждевременным, ибо Запад исходил из собственных интересов, как и принято в политике. При обсуждении двадцатилетия перестройки в Горбачевфонде А. Уткин завершил свой доклад «Перестройка и Запад» словами: «Мы хотели бы быть вместе с Западом. Но если с той стороны ответ будет таким, каким он был последние 15–20 лет, то едва ли повторится Михаил Сергеевич Горбачев. Он останется уникальным явлением в мировой истории»<sup>38</sup>. Глаза многих людей в зале наполнились слезами.

В целом Горбачев был мало склонен к манипуляции. Он был склонен к деполитизации, нравился как человек, который моральные мотивы ставит выше политических. Но это имело и свои негативные последствия, т. к. сущность политики — осуществление интересов.

После Горбачева последователям Барнума в России нет числа. Если в случае с Барнумом удивляло не только то, как быстро он стал сверхпопулярным, но и то, как это понравилось публике, то сегодня поражает, что *публика не видит манипуляции и считает свои представления результатом собственных размышлений*. О какой демократии, о каком политическом участии может идти речь при таком отходе от сути дела и использовании столь универсальной и внешней по отношению к реальному процессу технологии?

Не являясь сторонником отождествления демократии со всеобщим политическим участием, чем грешили имиджмейкеры периода перестройки и ельцинской поры, я вижу главную опасность манипуляции *в уходе от реальных проблем и реальных целей, реальных политических проектов к мелким избирательным и прочим победам и провалам, к игре вместо серьезного дела*.

Барнум — ничто в сравнении с имиджмейкерами избирательной кампании Б.Н. Ельцина в 1996 году. Претендент имел в феврале этого года рейтинг 6 процентов. Первый тур выборов должен был состояться в июне. Ни один имиджмейкер, включая приехавших американцев, не мог предположить, что хоть какая-то манипуляция способна привести к успеху. Однако, согласившись по просьбе российских специалистов проехать по России и поговорить с людьми, американцы поняли, что есть нечто, чего русские не любят больше Ельцина. Это гражданская война. Это и стало «наживкой». Вооружившись этим, они начали кампанию агитации «Голосуй сердцем!», где о Ельцине и его планах не было сказано ни одного хорошего слова, но агитация изобиловала «псевдособытиями», описывающими возможности гражданской войны, если не будет Ельцина. Описанная в журнале «Тайм» от 15 июля 1996 года, эта история стала одной из хрестоматийных историй избирательной манипуляции, которая меркнет даже перед попыткой ее изображения в детективе Э. Тополя «Китайский проезд» и в фильме, созданном Голливудом. В ходе этой кампании имиджмейкерство как форма политической технологии уступила место избирательной манипуляции.

Пиар пытается защититься от отождествления с манипулятивной моделью тем, что имеет другие модели, в которых целью является точное, истинное информирование об-

щественности или двухсторонняя (асимметричная и в качестве идеальной модели — симметричная) коммуникация с общественностью. Однако в российских условиях преобладает именно манипулятивная схема. Некоторые манипулятивные шаги будущей избирательной кампании совершенно прозрачны для специалистов: «оранжевая» угроза, нерадивая бюрократия, плохое правительство, работа президента об улучшении жизни людей, заявленное им стремление уйти в 2008 году и острота ситуации (действительно невыдуманная), которая может привести к тому, что народ будет умолять его остаться.

Ельцинский период стал временем освоения политических технологий исключительно манипулятивного характера: имиджмейкерство, манипулятивный пиар, провокации, заказные экспертизы. Многие люди нажились на этой деятельности. Сам он не поддавался манипуляции из-за своеволия и самодовольства. Это был политик, для которого достижением политики было удовлетворенное своеволие. Про таких Макс Вебер писал, что народы простят им ошибки, но не простят пережитого с ними позора и стыда.

Сегодняшняя власть уже начинает избирательную манипуляцию для 2008 года, высококачественную в технологическом плане, но имеющую доминанту сохранения власти и уводящую от сути реальных проблем страны. В своих более ранних работах я показывала, что апатическое состояние масс представляется политтехнологам наиболее безопасным и удобным для власти, что мне кажется серьезной ошибкой в понимании ситуации. Политтехнологи стали главными фигурами политического процесса. Идеология, наука, национальные интересы — слабыми факторами реальных преобразований и построения лучшего общества. В этом коренном направлении заметен эклектизм, неясность целей и невыявленность стратегий. Общение с населением носит характер мониторинга, позволяющего отреагировать на ситуацию.

Значение имиджмейкерства уменьшилось.

#### *Экспертиза как манипуляция*

Под экспертным знанием в России понимается совместно выработанное группой ученых и политиков знание

о путях осуществления избранного курса реформ или преодолении препятствующих ему факторов.

Согласно экспертному знанию первых посткоммунистических лет, советский период был провалом российской истории. Эксперты предлагали либеральный курс реформ, направленный на формирование рынка и демократии. Эти суждения и выводы транслировали и тиражировали СМИ, доводя их до публики, влияя на людей, но и вместе с тем отвечая их накопившемуся недовольству: дефицит и низкий, не отвечающий высоким стандартам, уровень жизни; перекося экономики в сторону отраслей тяжелой промышленности и военного производства; гиперномия (избыток норм и контроля); всевластие государства; демагогия; эгоизм и высокомерие элит; советский стиль правления — вся полнота власти и никакой ответственности; отсутствие свободы слова, собраний, ассоциаций; недавнее использование психиатрии в политических целях; низжайший, непрофессиональный уровень сельского хозяйства и, как следствие, использование городского населения в качестве сезонных рабочих в деревне и уборщиков в городе (субботники, воскресники); невозможность зарабатывать; ограничения в передвижении (прописка внутри страны и «железный занавес» вовне); продвижение вверх по служебной лестнице наименее талантливых как наиболее лояльных режиму и вышестоящему начальству; долгие годы, а то и жизнь, проведенная в очередях, в том числе и в очередях на получение жилья, и т. д. Народ решил, что «хуже не будет». Эксперты всецело поддерживали его в этом. Люди не могли себе представить, что через семь-десять лет их ждут мизерность зарплат и их невыплаты, в результате чего более 150 миллионов человек из стран бывшего коммунистического блока оказались за чертой бедности; обнищание; беспризорные; бомжи; безработица; перекося экономической жизни в сторону импорта часто некачественного продовольствия; аномия — ценностный вакуум; люмпенизация, криминализация и анархия на этой основе; ослабление роли государства, но возросшая коррупция власти; демагогия, безответственность, откровенная работа политических элит на себя, чтобы успеть как можно быстрее отхватить кусок все убывающего общественного пирога; вой-

на в Чечне и последующий терроризм; наличие свободы слова, но потеря значимости слов; отказ от литературного стандарта в средствах массовой информации, потеря морального отношения к слову, пропаганда порнографии и насилия; возможность собраний ассоциаций, не исключаящая, однако, легализации фашистских групп и криминала; катастрофический развал сельского хозяйства и коммунальных служб (кроме Москвы), продолжающиеся субботники и воскресники; невозможность заработать на профессиональной основе в ключевых отраслях бюджетной сферы; преобладание роста богатых над ростом среднего класса; старые принципы угодничества в карьерном выдвижении; демографический кризис; потеря статуса страны второго мира и переход в третий мир и пр.

Таким образом можно констатировать, что идеологические предпосылки неолибералов в период правления Ельцина не позволяли им давать адекватную оценку направленности реформ и успешности их осуществления. Любая попытка критики воспринималась как оппозиционная. Демократию поняли как власть *этих* демократов.

Но надо отметить, что независимая экспертиза не получила бы одобрения народа, массовой поддержки. Уверенность в том, что перемены могут быть только к лучшему, пришла к массам не под влиянием экспертов, а в силу родственной природы их мышления. Народ желал жить лучше как можно быстрее. Поэтому я буду говорить об экспертизе в дальнейшем как о деятельности группы ученых, обслуживающих властные решения или, если быть более точной, как о деятельности той группы ученых, которую власть в те или иные периоды выбирала для экспертизы. Реакцией на кризис власти была смена экспертов. Независимые экспертизы и экспертизы рисков отсутствовали.

Народ был единомыслен в критике советской системы. Эксперты были более радикальными, они отрицали не только недостатки, но систему в целом, полагая негативные стороны системным продуктом.

Экспертное знание все более удалялось от сознания масс и вступало в фазу манипуляции ими. Твердое ядро согласия с экспертами составляли «челноки». Первые из них появились не вследствие безработицы, а из желания жить

лучше. Но пополнившая их отряды безработица, знакомство с другими странами и дефолт переменял их мировоззрение. Их скрытое недоверие, некоторая зависимость от экспертных оценок продолжала приниматься властью за позитивный результат манипуляции посредством экспертизы.

Экспертное руководство оказывалось спасительным в психологическом плане, показывающим, что они на верном пути. Эти люди были подобны эмигрантам в собственной стране, потерявшим собственную идентичность. В социологии доказано, что такие люди, переходят «к индивидуальной свободе выбора и индивидуальной зависимости от экспертного руководства»<sup>39</sup>.

В настоящее время доверие к имиджам и к экспертным оценкам ослабло, преобладает апатия. Единственная сфера энтузиазма — массовая культура, все еще привлекающая преимущественно молодежь. Стереотипы, в которых нуждалась масса, ей в изобилии поставляются.

#### *Манипуляция, политика и объективная реальность*

Российское население чрезвычайно поддается манипуляции. Кашпировский, МММ и банки, избирательная кампания Ельцина подтверждает это. Например, я присутствовала на обсуждении деятельности Кашпировского психиатрами, психологами, медиками и прочими специалистами в Институте философии РАН, после чего его официальные сеансы по телевидению были запрещены. С большим удивлением я узнала, что этот «чародей» действительно оказывает влияние на людей, часто положительное, и в индивидуальной психологической практике является действительно признанным специалистом. Но телевидение делает его манипулятором, не отвечающим за последствия. Наибольшее воздействие он оказывал на детей и женщин со средним и незаконченным высшим образованием. Единственно стойким типом людей, не поддающихся его влиянию, были советские начальники. Главная проблема состояла в том, что из-за одностороннего воздействия люди впадали в кому, и выводить их из нее мог только сам Кашпировский. Почему не реагировали советские начальники? Почему люди верили Кашпировскому и тре-

бовали продолжения его практики? Был дан ответ: они обладают низким уровнем рациональности и легко внушаемы. Так, по мнению французского «Кашпировского» — господина Шертока — в России поддается гипнозу один из ста человек, а во Франции один из тысячи. Советские начальники обладали своего рода «бюрократической рациональностью», которая делала их неуязвимыми. И второе заявление, сделанное независимой психиатрической ассоциацией: люди настолько доверились Кашпировскому, что получили авторитарное руководство собой, которое они потеряли в лице советского государства и о чем сожалели. Манипуляция — часть политики, но в России люди легче манипулируемы. Это одна из объективных причин расцвета манипуляций как формы политической технологии, подменяющей политику. Потребность масс в руководстве, которая сегодня реализуется посредством политических манипуляций, очевидна. Манипуляция по своей сути антидемократична, т. к. нацелена (не люблю этого слова, но в данном случае именно оно предельно точно) на заранее заданное изменение сознания и поведения в условиях незнания этого плана реципиентом. Если манипуляция разоблачается, то нередко предстает как спланированный обман (МММ, банк «Чара», «голосуйте сердцем» и пр.). О ней умалчивают, пытаются скрыть ее главную цель, которая может быть важна для последующих манипуляций. Манипуляция общественным сознанием стала технологией, на которую работают многие профессионалы. Успех манипуляции осуществляется тогда, когда о ней не подозревают. Политическая манипуляция осуществляется через СМИ, прессу, группы влияния. Здесь используются уже упомянутые «наживки», «псевдособытия», символические средства, стереотипизация, сокрытие информации, многие технические приемы, например повторение, аудиовизуальные эффекты, смешение реальности с придуманными образами и пр. Нередко используется прямая ложь, примером которой может быть информация о крепком здоровье Ельцина, а раньше Ю. Андропова и К. Черненко. Власть, получаемая политиками через СМИ, включает такой сильный инструмент, как символическая власть. Как показал французский философ и политолог П. Бурдьё,

символическая власть — это возможность создания реальности при помощи слов, которая удается, если понятия адекватны реалиям. Символическая власть в связи с этим обладает свойством скрывать или обнаруживать реально существующие объекты<sup>40</sup>. И именно инструмент манипуляции (изображение Ельцина на кухне сажающимся на стул, в котором торчит гвоздь) принят публикой за содержание, коим является простая и скромная жизнь лидера, и то, что он полностью похож на нас самих.

Успехи манипуляции постоянны везде в мире, и везде заметны ее провалы. Они состоят не в недостижимости поставленной политтехнологами цели, а в провале политики, основанной только на манипуляции. Какая убедительная победа Ельцина, и какой провал его политики! Какая убедительная победа «революции роз» и «оранжевых», какая вера населения в правоту тех, кто пришел к власти таким путем! И что же дальше? Разочарование в политике М. Саакашвили, раскол украинской «оранжевой» элиты, готовность Ю. Тимошенко перейти в лагерь оппозиции, к «синим» — к В. Януковичу, опережение ее «хода» В. Ющенко.

Манипуляция, вытеснившая идеологию, политику и науку не решает объективных задач ни в сфере идей, ни в сфере реальной содержательной политики, ни в плане науки и экспертиз. Ощущается нехватка российской «мягкой мощи», которая может выступить как идеология. Независимые экспертизы незаметны, предсказания рисков на публичном уровне минимальны и не воспринимаются как патриотическая работа.

И очень важно для народа, уставшего от манипуляций, хотя и готового на них, наличие сути дела — проектов и программ реальных улучшений, концепции развития, реального видения и поддержания удачного опыта, реальной политики. При всей игре в образы общества есть общество, и его жизнь — не игра.

### Российский третий путь как сценарий развития

Рассмотрев третий путь как вариант национальной модернизации Запада в условиях глобализации, я попыталась показать, что на предложенные в Европе образцы централизма мы реагируем явным непониманием причин, кото-

рые привели европейских лейбористов и социал-демократов к изменению их политики. Такой «причиной» является глобализация. Хотя она осуществляется на западных началах и такой ее ход нужно и можно критиковать, уклониться от прорыва в глобальную экономику для России сегодня означало бы отстать навсегда. Мы критиковали (в этом контексте) сосредоточенность наших правых партий на мелком и среднем бизнесе, не имеющем глобальных перспектив, и отсутствие заботы о научно-технических прорывах.

В марте 2002 года были приняты девять приоритетных направлений научно-технического развития, открывающих стране перспективу вхождения в глобальную экономику на основе научных и технических достижений и переориентации ее экономики с сырьевой на научно-технологическую. Трудно сказать, насколько серьезен этот замысел и как долго он будет конкурировать с сырьевой ориентацией страны.

Среди девяти приоритетных направлений ни одна из наук об обществе не была выделена. Наиболее приближенной к ним оказалась включенная в число приоритетных направлений экология. Один из физиков радостно заявил, что наконец-то у никчемных гуманитариев заберут деньги для настоящей науки. Другой представитель естественных наук дал интервью из Англии, что социально-гуманитарные науки — это нечто вроде «блошиного рынка», на котором ищут нечто особенное. Такие направления в социальном знании есть. Тем не менее известно, что «японское чудо» — продукт проекта японских социологов, предложивших в конце 50-х годов перейти от либеральной реформы, осуществляемой под руководством американских оккупационных властей, к поддержке коллективных структур, хорошо проводящих государственные цели (прежде милитаристские), изменив сами эти цели. «Немецкое чудо» было результатом политики Эрхарда, базировавшейся на ордолиберализме. Наши неудачи 90-х — следствие неграмотного социального проекта. Третий путь в Европе появился как воплощение концепции английского социолога Э. Гидденса. Следовательно, социальные науки повсюду играют позитивную или негативную роль, предлагая свои со-

циальные проекты. Для того чтобы проекты были удачными, нужен рынок идей, независимые экспертизы, планирование рисков и ответы на них, отсутствие приватизации знания, свободная дискуссия, обеспечение механизмов и реакций на выдвигаемые предложения.

Побудительной причиной для продолжения темы третьего пути для российских условий явилось то, что в объявленных сегодня в России социальных проектах, как конкретных, типа ЖКХ, модернизации образования, трудовых отношений и прочего, так и в идущей из правительственных кругов концептуальной разработке социальной политики, все чаще стали встречаться формулировки, заимствованные из концепции третьего пути Гидденса и политических деклараций Т. Блэра, Г. Шрёдера и прежде находившегося у власти Л. Жоспена. В отечественных документах они приняли абсолютно очищенный от социального и культурного контекста вид, стали общим требованием для граждан России (ибо проекты адресованы гражданам, а не государству) жить как в Англии.

Россия по-прежнему стоит перед серьезным выбором определения своей социальной политики.

*Было ли советское государство социальным  
и что с ним случилось?*

За последние пятнадцать лет Россия претерпела столь радикальные изменения, что ее коммунистическое прошлое кажется едва ли не доисторическим даже тем, кто прожил в нем большую часть своей сознательной жизни. Угас интерес к возврату коммунизма как из-за слабости компартии, так и из-за уже очевидной необратимости коммунизма. Однако *проблема социального государства начала свой старт именно в советском социалистическом обществе. Социальное государство коммунистических стран не было демократическим.* Оно принимало тоталитарные, авторитарные или патерналистские формы в зависимости от остроты внутренней и внешней ситуации. Поскольку в России шла модернизация «сверху», государство выступало как главный фактор мобилизации масс для осуществления целей развития, и его жесткость была про-



порциональна степени ускорения развития и сопротивления масс ее осуществлению из-за жертв и страданий, которые при этом приходилось переносить.

Несмотря на это, *в социальном государстве данного типа был заложен тот принцип солидарности, который сегодня всецело приписывается демократическому социальному государству, возникшему на Западе в период позднего индустриализма.* Солидарность предполагала справедливое (уравнительное) распределение, сходные для всех условия жизни, стремление к их улучшению, социальные услуги государства и его значимость в поддержании таких общественных секторов, как образование, здравоохранение, жилищное строительство, развитие средств коммуникации и связи. Государство включало в свою политику заботу о нравственном и культурном развитии граждан, полагая справедливой унифицированную систему среднего школьного образования, единые стандарты квалификации, равное представительство различных социальных групп и слоев населения в общественных и властных органах. В стране непройденного Просвещения государство было патерналистским не только в политическом смысле (не доверявшим политической воле граждан), но и в культурном, обеспечивая представления о цивилизационном стандарте как для общества в целом, так и для каждого из его граждан. Наряду с принципом солидарности здесь применялся и принцип субсидиарности — защиты наиболее уязвимых слоев населения. Субсидиарность проявлялась в защите населения от непосильного бремени оплаты большинства предлагаемых услуг. Образование, здравоохранение были бесплатными потому, что государство брало на себя основную часть расходов в этих сферах. Жилье было дешевым потому, что государство доплачивало за него из бюджетных средств.

Такая форма государства стала возможной на почве культуры, в которой идея справедливости и равенства имела первостепенное значение, настолько определяющее, что русский мыслитель XIX века Н.А. Данилевский говорил, что в случае формирования славянского культурно-исторического типа его вкладом в человеческое общество может стать развитие и воплощение идеи спра-

ведливости. Советское социалистическое государство избрало систему справедливости, которая не во всем отвечала своей сущности, но была одним из способов решения этого вопроса. Сегодня нельзя забывать, что западные социальные программы возникали в условиях противостояния двух систем и представляли собой в существенной мере выученные в условиях политической свободы уроки социализма.

В период перестройки была предпринята попытка демократизации советского социального государства, не завершившаяся по причине все большей радикализации масс и использования этого настроения радикальными либералами, за десять лет уничтожившими социальное государство в России.

В ходе реформ принцип солидарности был не только разрушен, но и осмеян. Осмеян также и принцип российского коллективизма, который, как мы уже отмечали, по определению английского историка А. Тойнби, явился ответом на вызов суровой природы. Были отброшены достижения индустриализации (без перехода к постиндустриальному обществу) путем натурализации хозяйства и демодернизации. Это очень существенный пункт, объясняющий, почему либералами отрицалось социальное государство: эпоха индустриализма закончилась, и исчезло присущее ей государство. Отрицалась та общая природа капитализма и социализма, которая связана с индустриализацией. непонимание исторической связи капитализма и коммунизма превратилось в идеологический инструмент демонизации коммунизма и направления как идеологических, так и практическо-политических усилий исключительно на его уничтожение.

Если бы разрыв с социализмом не был столь радикальным, а апелляция к западным ценностям не была столь мнимой (отрицающей социальное государство западных социал-демократий и принцип справедливости западного либерализма), возможно, люди были бы более цивилизованными в своем обогащении и в своем выживании, чем это случилось.

Сегодня Запад потерял интерес к России, поскольку процессы, происходящие в стране, удовлетворили его, как

и часть российской демократической общественности, распадом коммунизма, хотя и не было получено ожидаемое продолжение в направлении адекватного формирования развитой рыночной экономики и институционализированной демократии. В этой обстановке научное объяснение легко вытесняется предвзятым мнением, идеологически и обыденными стереотипами, которые и предъявили те, кто был удовлетворен ситуацией. Фиктивная самоочевидность, ведущая к бесконечной уверенности, может мешать пониманию реальных перспектив и опасностей. Можно сказать, что российские и западные ученые и политики ошиблись в своей восторженной оценке российских перспектив применения радикального неолиберализма при формировании программ социального развития.

Наш капитализм оказался автохтонным, местным, «диким», вернувшем архаичные формы обогащения. Можно ли было у нас стать богатым, получая зарплату за честный и профессиональный труд? Нет, только все виды нетрудовой, по существу антикапиталистической (по отношению к цивилизованному капитализму), деятельности получили воплощение. Либеральная опора на автономного и ответственного индивида была подменена опорой на отщепеншего от коллектива негативного индивида, к тому же обладающего безмерной жадностью и отсутствием экономической рациональности.

Сегодня способ перехода Восточной Европы в целом от коммунизма к капитализму оценивается большинством западных и российских независимых экспертов, независимых хотя бы в том смысле, что они не участвовали в дележе собственности, как наихудший из возможных.

#### *Социальное государство и гражданское общество на Западе*

Не буду останавливаться на концепции справедливости в неолиберализме, теоретически представленной именами Дж. Роулза, Р. Дворкина, У. Кимлички, Ч. Тейлора и других и практически воплощенной в систему социальной помощи, страхования, аффирмативных (поддерживающих) акций в отношении меньшинств, бедных, больных и других уязвимых социальных групп, поскольку темой явля-

ется не социальная поддержка или политика социальной поддержки населения, а проблема демократического социального государства, задачи которого существенно шире.

Демократическое социальное государство представляет собой исторически определенный тип государства, реализованный западными социал-демократиями в индустриальную эпоху для поддержания классового мира, социальной солидарности и взаимной ответственности государства, бизнеса, профсоюзов и гражданского общества за благополучие, достоинство, процветание граждан и развитие социальных сфер.

Общий концепт западной демократии предполагает наличие ограничений в деятельности государства, идущих от общества. Общество, способное быть самостоятельным субъектом деятельности и благодаря этому ставить государство под особый контроль граждан, называется гражданским. Оно является самоорганизованным, структурированным, имеющим механизмы представительства и контроля над государством со стороны негосударственной сферы, политических партий, предпринимательских групп, профсоюзов и других неправительственных организаций, общественных движений, правозащитных групп и т. д.

По мере отхода социал-демократий Запада от кейнсианских трактовок роли государства в экономике, гражданское общество одновременно стало рассматриваться как общество самоорганизованное и институционализированное таким образом, чтобы сдерживать не только государство, но и рынок, не давать всему обществу быть подверженным логике рыночной прибыли. Рыночная экономика и демократическое государство функционируют при цивилизующем влиянии гражданских ассоциаций и неправительственных организаций. Общая формула взаимоотношений общества и государства, представленная в концепции гражданского общества, в демократическом социальном государстве Запада принимает специфический вид.

*Все задачи демократического социального государства на Западе решались посредством институционализации социального контракта между государством и гражданским обществом, а конкретно — между государством, ра-*

*ботодателями, профсоюзами и общественными ассоциациями и неправительственными организациями. Эти отношения построены на принципе солидарности, дополняемом, в случае необходимости, субсидиарным подходом.* Основой достижения солидарности государства и других социальных сфер является компромисс, т. е. способность всех участников социального контракта жертвовать частью своих интересов для рационального достижения их базовой части, а также для достижения общественного блага, понимаемого как экономический рост, улучшение благосостояния всех граждан, социальная справедливость, социальное участие, благоприятная моральная атмосфера, культурное и духовное развитие, поддержание демократических и гуманистических ценностей, развитие прав и свобод.

Государство жертвует своим всевластием, поскольку сознательно берет на себя ответственность за состояние общества и желает разделить бремя этой ответственности с работодателями, профсоюзами и общественными организациями. Работодатели соглашаются поддержать принцип обеспечения полной или приближающейся к этому занятости в обмен на уменьшение требований профсоюзов непрерывно повышать заработную плату. Профсоюзы смягчают это требование ради обеспечения полной занятости. Ответственные организации смягчают критику правительства и высказывают солидарность с его политикой ради достижения общего блага. Государство сотрудничает с ними ради уменьшения бремени собственной ответственности<sup>41</sup>.

Благодаря этой политике демократические социальные государства индустриального Запада превратили рыночную экономику *в социальную рыночную экономику*. Кроме того, эти государства сыграли огромную роль в консолидации демократии и сплочении общества. Эти государства обеспечили проведение эффективного курса на социальную справедливость посредством прогрессивного налога и его перераспределения. Особенно эффективной эта политика была в Скандинавских странах, достигших высочайшего жизненного уровня. Высокие налоги, взимаемые с большого бизнеса, стали основой социальной помощи и социальных услуг, обеспечили систему социального

страхования и развития общественных секторов. Бизнес шел на эти условия, имея солидарность с обществом и следуя как патриотической настроенности, так и экономической рациональности. Солидарность определялась социальным государством как борьба за права человека, за равенство полов. Социальное государство брало на себя ответственность за рынок как институт инноваций, существующий наряду с другими подобными институтами — наукой, образованием, как, собственно, и понимался рынок классиками либерализма, такими, как Ф. Хайек. Для этого государство брало на себя функцию обеспечения свободы предпринимательства не только от государства, но и от монополий, теневых и криминальных структур, подавляющих эту свободу.

Как отмечалось в Парижской декларации XXI конгресса социалистического интернационала (Париж, 1999), социальные проблемы должны решаться политическим путем, путем политики ответственного отношения государства к развитию таких социальных секторов, как образование, здравоохранение, пенсионное обеспечение, охрана детства и юности. К сфере политической ответственности государства Декларация относит также обеспечение государством функционирования таких общественных секторов, как энергетика, коммуникации, телевидение, сохранение окружающей среды, стремление обеспечить новый и справедливый мировой порядок, заботу о духовном и социальном здоровье общества.

Основной вопрос для западной социал-демократии, которой принадлежит идея и практика социального государства, состоит в том, возможно ли удержать социальное государство в связи с переходом общества из индустриальной фазы развития в информационную, постиндустриальную, а также в связи с процессом глобализации. Сегодня демократическое социальное государство Запада оказалось перед этими вызовами, а также перед вызовом европейской интеграции. Суть проблемы состоит, во-первых, в том, что технологические инновации, переход к «новой» (основанной на знании и информации) экономике не позволяют государству достигнуть консенсуса с профсоюзами и работодателями относительно полной занятости тех людей, чья

квалификация не соответствует новым требованиям (и таких людей будет становиться все больше и больше). Прежде демократическое социальное государство Запады справлялось с этой задачей. Во-вторых, государство не может теперь удержать капитал в национальных границах, а также не в состоянии протектировать собственной экономике в должной мере. В этом — суть глобальной экономики. Еще недавно (в Ганноверской декларации немецких социал-демократов) такие усилия утверждались как обязательные, но сегодня бизнес уходит туда, где выгодно, где меньше налоги. Уже сейчас зарегистрированные на рынке Финляндии компании на 50 процентов принадлежат иностранцам, в том числе и в тех отраслях, которые раньше относились к государственному сектору. Товары пересекают границу с низким налогом, а капиталы практически не облагаются им. Исчезла налоговая база социальной политики, позволявшая осуществить справедливое перераспределение доходов в социальную сферу.

Таким образом, невозможность обеспечить полную занятость и исчезновение налоговой базы делает проблему социального государства на Западе очень острой. Существуют попытки усилить его функции и сохранить старые принципы. Но победила линия модернизации социального демократического государства, представленная в концепции и политике Блэра, Шрёдера, Жоспена. Запад не собирается отказываться от идеи социального государства, но сутью его модернизации является признание рынка, защита нерыночных социальных сфер, для чего государство усиливается, равно как усиливается гражданское общество. Государство усиливается не в сфере рынка, а (повторю), как говорит Э. Гидденс, выше и ниже рынка<sup>42</sup>. Ниже рынка — это в сфере охраны природы, экологии, здравоохранения, демографии. Выше рынка — это в области культуры, образования, духовной жизни, ценностей.

Принцип солидарности в условиях глобализации в чистом виде провести невозможно. Его заменяет на Западе принцип взаимной ответственности государства и общества. Это означает, что люди будут нести большее финансовое бремя, *но государство гарантирует защиту ряда социальных сфер от произвола рынка*. Такова модель модер-

низированного демократического социального государства в постиндустриальном обществе, модель, построенная социологом Э. Гидденсом, который и полагает, что технологическим инновациям должен предшествовать и соответствовать свой уровень социальных инноваций.

#### *Социальное государство и гражданское общество в сегодняшней России*

Согласно статье 7 Конституции РФ, российское государство является социальным. Следовало бы добавить: демократическим социальным. Такое определение государства не может соответствовать либеральной политике, основной принцип которой самоответственность, а не солидарность, в российском же радикально-либеральном варианте, как уже было показано, — индивидуализм. В сущности говоря, радикальный либерализм может быть признан противоречащим действующей Конституции на этом основании.

Приход Путина к власти прошел под знаком усиления государства, автоматически воспринимавшимся населением как фактор наведения порядка. Закончилась революционно-романтическая и революционно-прагматическая фаза антикоммунистической революции, и, как это бывает после всякой революции, начался восстановительный период, при котором возвращалось положительное старое и удерживалось приемлемое новое. У народа осталась вера в консолидирующую общество функцию государства, в его патерналистскую роль и стремление к справедливости. Термин «сильное государство», ставший частью официальной риторики, воспринимался как социальное государство, направившее свои усилия на искоренение имеющихся недостатков и приватизацию власти со стороны олигархов и губернаторов. Были предприняты меры по укреплению властной вертикали, деприватизации власти, приведению законов автономных республик в соответствие с федеральными законами, проведена партийная реформа, позволившая осуществить большую консолидацию общества вокруг власти.

Программой Грефа, однако, и реализующими ее законодательными инициативами и практическими действиями

никаких проектов на левом фланге предложено не было. Программа Грефа без социальной корректировки представляет собой типичную либеральную программу, которая, по мнению многих, повторяет проект Гайдара 1991–1992 годов и молодых реформаторов 1997–1998 годов. Ее положения о всестороннем развитии, звучащие чуть ли не покоммунистически, не должны вводить в заблуждение. Максимум, о чем здесь идет речь, так это о многообразии экономических инициатив. Социальные намерения власти, как они предстают в программе Грефа и законодательных инициативах, опираются на два источника — субсидиарность и самоответственность.

Как, по существу, уже было показано, субсидиарное государство — это государство, ресурсы которого позволяют принять максимальное участие в социальной помощи населению и в защите его от социальных рисков. Солидарность — это концепция социального государства индустриального общества, утверждающего возможность классового компромисса и обеспечивающего его достижение активной социальной политикой в сфере заработка, социального обеспечения и помощи, смягчения действий рынка в области здравоохранения, образования, транспорта, жилья и пр. Самоответственность — это политика либерального государства, которая возлагает решение социальных проблем на самих граждан. *В новом лейборизме она предстает как политика модернизированного социального государства, которое защищает общество от чрезмерного вторжения рынка и его эксцессов, оставляя нерыночные сферы.* Эта политика принята по-настоящему только в Британии, самой развитой стране капитализма, но там утверждается и выполняется взаимность ответственности граждан и государства посредством гражданского общества, которого в России нет. Именно его развитость позволяет Британии активно использовать эту модель в отличие от других государств. Даже в США существует огромная ставка на субсидиарность и солидарность, выражаемая в поддержке бедных и маргинальных слоев, эмигрантов, инвалидов, этнических групп — афроамериканцев и латиноамериканцев.

*Стратегическая цель новой социальной политики в России сегодня определяется как переход к устойчивому*

*социальному развитию через взаимную ответственность государства и человека*<sup>43</sup>. Ясно, что эта формулировка отличается даже от самой радикальной трактовки модернизированного социального государства Запада — трактовки английского премьер-министра Т. Блэра, в которой утверждается взаимная ответственность государства, общества и индивида, дополняемая отсутствующими у нас требованиями ответственного капитализма, достижения общественного блага, новых форм социального контроля, восстановления в правах понятия социального равенства, обеспечения не только устойчивого, но и прогрессивного развития. Российский (грефовский) «вариант», смягчающий позиции лишь самых бедных, в отношении которых государство намерено быть в какой-то мере субсидиарным, в отношении остальных предполагает лишь превентивные меры, которые бы предупреждали безработицу и смягчали последствия массовых увольнений.

Откуда в России взялись проблемы неполной занятости, взаимной ответственности? Как уже было показано, они возникли на Западе в связи с переходом в постиндустриальное общество и глобализацией. Россия не вступила в эту фазу развития, сектор новой экономики здесь не является преобладающим. Она не реагирует и на глобализацию как новый тип социальной трансформации. Находясь в фазе индустриального развития, Россия вместе с тем не может сегодня ставить вопрос о том, чтобы догнать постиндустриальный Запад, а тем более о догоняющих моделях модернизации в политике.

*Более адекватной формой российского государства может быть не модернизированное социальное государство постиндустриального периода, а социальное демократическое государство эпохи индустриализма, государство, на формирование которого оказал влияние российский социалистический опыт. Нам необходим социальный консенсус, ограничивающий бегство капитала, поскольку страна не вступила и в фазу активного участия в глобальной экономике. Россия не может перейти к модернизированной схеме социального государства английского типа, т. к. в ней не построено гражданское общество, нет ответственного и готового заместить государство в социальных проектах*

бизнеса, нет условий для самоответственности граждан и даже для нормальной оплаты профессионального труда, позволившей бы провести намеченные реформы жилищно-коммунальной сферы, образования и здравоохранения.

Страна нуждается в разработке функций социального государства и создании блока социальных программ, которые удовлетворяли бы потребность населения в справедливости и возможности зарабатывать по труду. Существующие политические разногласия, неконсолидированность демократии подчеркивают необходимость солидарности, а не взаимной ответственности человека, которому негде заработать на профессиональной основе, и государства, которое ни за что не хочет отвечать.

Судя по всему, на сегодняшней фазе развития идеи социального демократического государства в России его модель списывается с модернизированного социального государства Блэра, хотя для этого в России, как уже отмечалось выше, нет ни малейших оснований. Английский вариант трансформации социального государства с трудом проходит во Франции и Германии (министр финансов Лафонтен подал в отставку, считая его неприемлемым, были проблемы переизбрания у Шрёдера, Лафонтен не победил на выборах), не воспринимается как приемлемый в других странах. Откуда в индустриальной и доиндустриальной России, в которой недофинансированный научный сектор не может перевести страну на постиндустриальные рельсы, где нет дорог, где покупка квартир недоступна среднему классу, не говоря уже о бедных слоях населения, — откуда эта идея о самоответственности граждан за свою судьбу, а не о соответствующей нынешней фазе развития страны необходимости социального государства? Говоря словами одного из специалистов по проблеме социального государства, в России осуществляются «льготы вверх ногами», т. е. поддержка богатых (например, 13-процентный налог, а также гарантированное закрепление ранее приобретенных социальных и материальных преимуществ). Классовая сущность такого государства бросается в глаза.

Однако в России, как и в мире, классы умирают. Если бы это были классы, концепция социального государства автоматически вызрела бы под напором классовой борьбы

и желания найти классовый компромисс. Российское общество — не структурированное, рыхлое, соблазненное российским вариантом «американской мечты» о том, что любой может стать богатым. И в отдельных случаях так и происходит. Но данные исключения не подтверждают правила. Тем не менее «мечта» продолжает жить. И потому революционное негодование сегодня не годится. Надо разбираться, предлагать правительству альтернативы, стремиться показать обществу и власти, что без программ на левом фланге, выработанных нынешним правительством, нас ждет новая шоковая терапия, которую, может быть, оденет, выдержит средний класс Москвы и Петербурга, но не выдержит народ. Каков шанс роста зарплат в сфере, не связанной с мелким бизнесом и характеризующейся инновативностью? Е. Гонтмахер (как рупор правительства) пишет, что «в долгосрочной перспективе дешёвина рабочей силы будет неизбежно культивировать отсталые производства и консервировать неэффективную структуру рабочих мест»<sup>44</sup>. Он забыл добавить, что в Англии. Ибо в России именно труд на уровне экономической адаптации — купля, продажа, натуральное хозяйство, псевдодеятельность разных консалтингов — оплачивается и при этом подходе реконструкции страны будет оплачиваться выше труда ученых, инженеров, учителей, врачей. В Индии, в Бангалоре, как уже отмечалось, есть своя Силиконовая долина, а в нашей экономике мелкий бизнес снова воспроизведет ельцинский анархический порядок, демонстрируя при этом витальность населения, но полный отход от стратегических целей развития страны: депрофессионализацию вместо непрерывной перепрофилизации, уход в низкотехнологические производства. Мелкий и средний бизнес необходим, но нельзя не выступить против тех надежд, которые возлагает на него наше правительство. А без источников легального профессионального заработка невозможно полагаться на способность населения оплатить жилье, образование, здравоохранение.

Термин «сильное государство» нельзя путать с понятием «социальное государство». Скорее, его можно понять как государство, готовое к силовому варианту догоняющей модернизации и к проведению шоковой терапии.

Среднесрочные источники экономического роста — это рынок и образование, это открытие новых рынков, выход на глобальный рынок с неожиданными технологиями и уникальными продуктами. Главная функция социального государства в России состоит в том, чтобы сделать рынок свободным не только от государства, что еще не достигнуто, но и от криминала.

На мой взгляд, в стране имеются среднесрочные источники ресурсов, которые могут лежать в сфере трудового рынка, монополизированного рынка жилья, в сфере международного рынка образования и медицинских услуг. Краткий и среднесрочный источник номер один — создание банка, относительно которого вкладчики могли бы быть уверены, что он лопнет только вместе с государством, что государство дает гарантии сохранения вкладов. Тогда инвестиции пойдут, и вывезенный капитал вернется. На Запад вывезено начиная с 1991 года 300 миллиардов долларов. Сколько это «планов Маршалла», подаренных Россией Западу? План Маршалла составлял 13 миллиардов — в сегодняшних ценах это примерно 100 миллиардов, т. е. примерно три «плана Маршалла».

Часто высказываемая мысль, что рынок закрывает возможность существования социального государства в современной России, кажется мне ошибочной. Полагаю, рынок, который закрывал бы эту перспективу, в России нет. Дорогу социальному государству старого типа в Европе закрыл не внутренний рынок, а глобальный рынок, ибо капитал начал уходить из своих стран, и нельзя уже было собирать высокие налоги с их последующим социальным перераспределением. Однако и в Западной Европе социальное государство видоизменяется, приспособляясь к рынку, больше опирается на гражданское общество, переходит к формуле взаимной ответственности общества, государства и индивида, которая, как было отмечено, для нас преждевременна из-за отсутствия гражданского общества. Возможно, у нас социальное государство должно тоже как-то модифицироваться, но не так, как в Западной Европе, а в соответствии с нашими реалиями. Однако отрицание социального государства в России антиконституционно, ибо, как уже отмечалось, согласно Конституции, государ-

ство РФ — социальное государство. И главная функция социального государства сегодня — создать подлинный рынок, декриминализировать его. Какая модель декриминализации и социализации может быть применена или избрана — сегодня не ясно, над этим надо работать. Но, например, ордолиберализму — известной модели послевоенной Германии — может быть найдено некоторое применение в России, хотя денежная реформа Эрхарда не пройдет из-за открытости рынка для иностранных валют.

Что касается внешней политики, как кажется, она продолжает внутреннюю, считая внутренние реформы либеральными. Ведь очень многие пишут, что произошло второе издание либеральных программ Гайдара, и мы полагаем, что Америка должна заключить нас в свои объятия по этой причине. Мы порой считаем, что наше желание быть частью Запада настолько священо, что за это Запад должен нас поощрить. Но Америка знает, какой на самом деле у нас рынок и какая на самом деле у нас демократия. И по этой причине она может считать нас лишь младшим партнером или не считать партнером вообще. Мы вовсе не хотели бы одобрить поведение американцев, которые, когда еще не были убраны трупы в Афганистане, где мы были активными участниками антитеррористической коалиции, не приняли Россию в НАТО, объявили программу противоракетной обороны. Они могли бы сделать это хотя бы на месяц позже, если уж им так хотелось.

Политические решения не обеспечивают улучшения положения, а потому складывается ситуация, когда необходима известная доля утилитаризма, который способствовал бы улучшению жизни в обществе, а не достижению таких «измов».

Можно назвать три таких утилитаристских проекта, которые являются продуктом социальных исследований и некоторой политической практики, а не обыденной очевидностью: соединение концепций и реалий свободы и благоденствия; цивилизация рынка; политический центризм.

Три эти задачи, будучи решенными, покажут разные формы центризма как залога социального консенсуса и единой повестки дня для партий, социальных групп и общества.

## Раздел VII

### СОЦИАЛЬНОЕ КОНСТРУИРОВАНИЕ РЕАЛЬНОСТИ

Люди всегда были активны в попытке изменить свое общество, но результат их деятельности часто обнаруживал непредсказуемость и квазиприродность. Рассмотрим попытку избежать этих следствий — в сознательном конструировании общества, предлагаемом феноменологической социологией.

Одним из важных постулатов в феноменологической трактовке социального познания является утверждение, что теоретики раскрывают лишь небольшую и не самую важную часть знаний об обществе, но каждый в обществе тем или иным образом причастен к его «знанию». Это можно видеть и в научной среде, где не всякий посчитает для себя уместным высказаться по проблемам математики, логики, истории философии или философским проблемам естествознания, но где плохо принимается специализация социального знания, и о нем, равно как о самом обществе, рассуждают все. Нет человека, который бы считал, что он ничего здесь не понимает.

#### Глава 16. Социальное конструирование реальности в условиях стабильности и в кризисные периоды

Уверенность в знании общества любому человеку придается повседневным существованием в нем, а также способностью повседневности не специализировать свое знание и представлять его как предельно полную и широкую сферу значений, своего рода символический универсум. Как показали Бергер и Лукман, «теоретические определения реальности, будь они научными, философскими или

даже мифологическими, не исчерпывают всего того, что является “реальным” для членов общества... что люди “знают” как “реальность” в их повседневной, не- или до-теоретической жизни... Это именно то “знание”, представляющее собой фабрику значений, без которого не может существовать ни одно общество»<sup>1</sup>.

#### «Фабрика значений»

В рамках российского национального дискурса социальных проблем важно раскрыть весь «запас» повседневного знания об обществе, социальное распределение знания между специализированными и неспециализированными слоями, точки схождения и расхождения. Именно это создает методологическую основу философского анализа социального знания и социального конструирования реальности.

Важно и то, что при всей исторической относительности человеческих представлений об обществе, противоположности позиций разных социальных групп внутри общества («расколе») есть некий инвариант того, что кажется самоочевидным всем людям планеты. В это трудно поверить даже в масштабах одного общества. Но социальное конструирование реальности как раз и состоит в том, чтобы приблизиться к нахождению такого инварианта.

Примером успешного осуществления подобной работы является анализ П. Сорокиным (который не был феноменологом, но обладал высокой чувствительностью к многообразию значений вследствие своего интереса к культуре) общечеловеческого инварианта в понимании преступления. Сорокин анализирует имеющиеся взгляды на преступление. Согласно одному из них, уголовные правонарушения отличаются от других действий своим содержанием, а именно нанесением вреда человеческим потребностям. Однако, по мнению Сорокина, нет таких одинаковых действий, включая убийство, которые всеми кодексами были бы признаны в качестве преступления. Так, переход из православия в язычество в России долгое время считался преступлением, а в Европе смена религии не считалась таковым.

Другое разбираемое Сорокиным понимание преступления состоит в том, чтобы рассмотреть его как такое право-



нарушение, которое направлено против наиболее важных интересов человека или социальной группы. По этому поводу Сорокин возражает, приводя пример, что брамин остался бы ненаказанным за убийство человека нижней касты, но был бы признан преступником, если бы купил молока.

Сорокин критикует также трактовку преступления как противоправного деяния, совершенного вменяемым человеком. Преступление невменяемого человека не перестает быть преступлением.

Критикуются определения преступления, даваемые уголовным позитивным правом и зафиксированные в уголовных уложениях, отличающиеся между собой в разных странах.

Отклоняются утилитаристские концепции, считающие, что преступник отвергает позитивные нормы, т. к. можно указать на социальные нормы, не имеющие утилитарного значения.

Не принимается определение Э. Дюркгейма, считающего поступок преступным, если он оскорбляет сильные и определенные состояния коллективного сознания из-за трудностей определения этих состояний.

В результате этой критики П. Сорокин приходит к пониманию того, что преступление — это психологическое явление, соответствующее определению, которое ему представляется инвариантным: «...преступные или запрещенные акты суть акты, противоречащие “дозволенно-должному” шаблону поведения»<sup>2</sup>. И это относится как к индивиду, так и к группе. Эти всеобщие оценки преступления соответствуют психическому складу людей, как тех, кто совершает преступление, так и тех, кто считает, что оно свершилось.

Так устанавливается не уголовно-процессуальное, а своего рода экзистенциально-психологическое истолкование преступления в его всеобщем понимании. И если его можно оспорить (а это можно сделать, например указав на недостаточную различимость преступления и нарушения моральной нормы), методология работы с многообразием значений и нахождение инварианта представляют интерес. Суть этой методологии состоит в понимании того, что «объект мышления становится гораздо понятней по мере

накопления различных перспектив, в которых его можно рассматривать»<sup>3</sup>. Этот «запас знания» и создает предпосылки для многообразия возможностей социального конструирования реальности.

### Социальное конструирование реальности

По определению Бергера и Лукмана, сделавших это выражение заглавием своей книги, это *процессы, «с помощью которых любая система “знания” (имеется ввиду как повседневного, так и специализированного знания. — В.Ф.) становится социально признанной в качестве “реальности”*»<sup>4</sup> (курсив мой. — В.Ф). Бергер и Лукман применяют кавычки в слове «знание», чтобы подчеркнуть неоднородность и даже условность этого понятия по отношению к повседневному сознанию, представлениям определенных сфер деятельности в отличие от профессионального, специализированного научного знания в точном смысле слова. По существу, они говорят о сознании, которое в рамках социологии знания воспринимается как знание. Мы также вслед за ними будем употреблять это понятие (для простоты снимая кавычки), поскольку социальное конструирование реальности тоже относится к сознанию как знанию, которое помогает что-то изменить в обществе. В этом смысле повседневные представления, идеологии, имиджи выступают как род вненаучных знаний.

Бергер и Лукман используют кавычки, говоря о реальности, чтобы подчеркнуть ее комбинированный — институционализированный, объективный характер и вместе с тем наличие в ее составе субъективных значений. Это еще раз характеризует различие в статусе понятий, которыми сегодня пользуется философ: они могут быть логическими, метафизическими, научными, словами повседневного языка, экзистенциально-онтологическими или могут образовывать дискурс, учитывающий все эти определения.

Общественное признание некоторых идей и превращение их в самоочевидную реальность, отождествляемую с социальной реальностью, происходит в различных ситуациях и разными способами.

В условиях стабильности привычный порядок повседневной жизни воспроизводится повторением, традицией,

памятью людей о прошлом, передаваемой от поколения к поколению. Человекоразмерность социальной реальности определяется тем, что существующий социальный порядок представляется людям естественным даже в том случае, если он им не нравится. Другой порядок им не извещен. Это относится как к традиционному обществу с присущим ему преобладанием традиции над инновацией, так и к обществу современному (modern society), где инновация преобладает над традицией. Присущий Западу органическо-инновационный тип развития превращает наличие инноваций, особенно технологических, в новую традицию, которая воспроизводится<sup>5</sup>. Люди имеют здесь достаточно очевидное чувство реальности как данности. Бергер и Лукман показали, что общее чувство реальности достигается тем, что в ней есть пласт само собой разумеющегося знания, социальной признанности. Они полагают «реальность повседневной жизни как упорядоченную реальность. Ее феномены уже систематизированы в образцах, которые кажутся независимыми от моего понимания и которые налагаются на него. Реальность повседневной жизни оказывается уже объективированной, т. е. конституированной порядком объектов, которые были обозначены как объекты до моего появления на сцене... в повседневной жизни я не могу существовать без постоянного взаимодействия и общения с другими людьми. Я знаю, что моя естественная установка по отношению к этому миру соответствует установке других людей... Естественная установка именно поэтому и является установкой повседневного сознания, что связана с миром, общим для многих людей. Повседневное знание — это знание, которое я разделяю с другими людьми в привычной самоочевидной обыденности повседневной жизни»<sup>6</sup>.

Такое знание часто определяется как культура, как символическая программа жизнедеятельности. Культура делится на свою и чужую прежде всего таким образом, что своя культура представляется само собой разумеющейся или естественной, тогда как в чужой всегда находятся признаки несоответствия, т. е. признаки другой реальности. Даже в условиях стабильности наличие других реальностей (других культур, ценностей, присущих другому

обществу или тому же самому по причине раскола и противоречий в культуре) порождает ощущение относительности реальности, в том числе относительности представленной о том, какое общество является хорошим.

*Сегодня проблематизирована сама реальность, сама витальность, но проблематизирована не наукой для возвращения в предмет изучения, а жизнью.* В этом отношении анализ попыток конструирования социальной реальности представляется нам более чем актуальной задачей. Причем задачей такого рода, которая вплетена в предельно широкий дискурс — от обсуждения ее трансцендентных оснований до биопсихологической обеспеченности витальных начал и способности к выживанию и конструированию социальной реальности, которая стоит под вопросом. Книга так и построена, чтобы осуществить это обсуждение, двигаясь «сверху вниз».

#### **Социальное конструирование реальности при радикальных трансформациях общества**

Кризис социального конструирования реальности показан мною выше для стабильных ситуаций, где еще ничего не разрушено, не сломано.

В ситуации радикального разрыва с повседневностью социальное конструирование реальности предельно затруднено. В двух известных работах «Посторонний. Социально-психологический опыт» и «Возвращающийся домой» А. Шюц разбирает этот вопрос на примере отдельной личности. «Посторонний», действующий в чужом обществе на уровне эксплицируемых знаний, не владеет имплицитным содержанием чужой культуры и потому остается посторонним. Все непроблематизируемые значения повседневности того общества, в котором он оказался, для него являются проблемными. Прерываются его привычки. Его сознание и практика оказываются измененными.

Возвращающийся домой солдат воспринимает свой дом как «нулевую точку системы координат, которую мы приписываем миру, чтобы найти свое место в нем»<sup>7</sup>. Солдат помнит свой дом. Но его мать не имеет опыта сына. «Жизнь дома означает... жизнь в актуальных или потенциальных первичных группах, т. е. в общем с другими пространстве

и времени, в общем окружении объектов как возможных целей, средств и интересов, основанных на непрерывной системе релевантностей. Жить дома — это значит воспринимать другого как уникальную личность в живом настоящем, разделять с нею антиципации будущего в качестве планов, надежд и желаний, наконец, это означает шанс восстановить отношения, если они прерваны. Для каждого из партнеров чужая жизнь становится частью его автобиографии, элементом личной истории»<sup>8</sup>. Но теперь солдат уходит от другой, ставшей ему привычной и понятной жизни, от своей новой реальности. И она перестраивает его восприятие дома. Шюц делает из этого серьезные практические выводы: «Многое сделано, но еще больше предстоит сделать, чтобы подготовить возвращающегося домой ветерана к необходимости прилаживания к дому. Равно необходимо приготовить к его приходу домашнюю группу. Через прессу и радио следует разъяснять домочадцам, что человек, которого они ждут, уже не тот, другой, и даже не такой, каким его воображают»<sup>9</sup>.

Описание аналогичных ситуаций в отношении целого общества характеризуется П. Штомпкой как травма<sup>10</sup>.

Конечно, я и мои коллеги предупреждали о травме, о возможной потере ценностей, но некому было сказать об этом населению, ибо политики 90-х утратили представление о существе дела, требуя все большей и большей переделки российского общества. Они полностью отвечали описанию М. Вебера: «...в сфере политики есть лишь два рода смертных грехов: уход от существа дела... и... безответственность. Тщеславие... сильнее всего вводит политика в искушение совершить один из этих грехов или оба сразу... Внезапные внутренние катастрофы типичных носителей подобного убеждения показали нам, какая внутренняя слабость и бессилие скрываются за столь хвастливым, но совершенно пустым жестом. Это — продукт в высшей степени жалкого и поверхностного чванства в отношении *смысла* человеческой деятельности, каковое полностью чужеродно знанию о трагизме, с которым в действительности сплетены все деяния, и в особенности — деяния политические... Нация простит ущемление ее интересов, но не оскорбление ее чести...»<sup>11</sup>.

Дурная политика ведет к тому, что разрушает «фабрику значений».

Социально признанные значения рассредоточились по разным слоям общества, формируя противостоящие друг другу реальности и отсутствие общих ценностей. Это создавало уже не раскол, а расколотость на кусочки. Пережив эту аномию в 90-е годы, наше общество оказалось на уровне адаптации, потеряло представление о культурных образцах, утратило представление о смысле жизни и социально признанных идеалах и стало воспринимать любую ценностную интеграцию, которая конструирует общество, как проявление тоталитаризма. Но эта новая реальность тоже была сконструирована. Сконструирована теми, кого у нас называют радикальными либералами, а на Западе — крайними консерваторами. Идея начать все с чистого листа, как в Америке, противоречила реальному распределению социального знания (памяти, традиции, опыту), которое невозможно было отбросить, а можно было лишь исказить. Подобный замысел привел бы к сходному результату в любой стране. Аномия означает прежде всего то, что ценности, которые люди считали само собой разумеющимися, и воспроизводимый порядок вещей, достигнутый практически и поведенчески, разрушаются. Повседневность из реальности с бесконечным числом значений превращается в совокупность сегментов с конечным числом значений. Такие общие концепты, как благо, добро, справедливость, хорошее общество, сострадание, жалость перестают быть всеобщими представлениями естественной повседневной установки. Исчезает тот запас знаний, та «фабрика значений», которая присуща любому обществу.

Как уже было показано, общество представляет собой как совокупность субъективных значений, так и объективную реальность, возникающую по причине объективации этих значений. Иными словами, «структура социальной реальности конституируется субъективными значениями»<sup>12</sup>. В этом суждении Бергер и Лукман не претендуют ни на что другое, кроме обобщения идей К. Маркса, Э. Дюркгейма и особенно М. Вебера с его концепцией роли протестантской этики в формировании духа капитализма.

Социально признанные значения могут рассредоточиться по разным слоям общества, формируя различные реаль-

ности. Таким путем создается культурное многообразие, которое является в сегодняшнем мире естественным и неизбежным. Мультикультурализм выступает не просто как констатация этого многообразия, а как *политика*, направленная на поддержание разделительных линий и изгоняющая общее из многообразия. Интеграционная политика также может превысить разумную меру и препятствовать естественному многообразию. Повсюду страдает повседневность, единственная всеобщая реальность. Ж. Бодрийяр обвиняет массу. Масса (я уже ссылалась на это его мнение. — В.Ф.) убивает не только трансцендентное, но и социальное, являющееся предметом социологии. Масса для Бодрийяра — не совсем то, чем она была для Х. Ортеги-и-Гассета: это не просто собрание усредненных индивидов индустриального производства, рассмотренное как множество; это люди, может быть даже не встречавшиеся друг с другом, не толпа, а сформированные и упрощенные СМИ абстрактные индивиды, обладающие совместным качеством пассивности, индифферентности, «молчаливое большинство». Бодрийяр характеризует его тем, что оно смотрит футбол по телевидению в то время, когда на соседнем канале обсуждается важнейший политический вопрос. Мы видим его и у нас: люди на улице с риском для собственной жизни, к которому они безразличны, наблюдают за обстрелом Белого дома, как если бы это был не касающийся их спектакль. Масса, представляемая как пространственно разделенные индивиды, спаянные импульсами, идущими от средств массовой информации, является, по мнению Бодрийяра, импловивной, т. е. невзрывающейся, а все поглощающей и гасящей внутри себя. Она мало способна к социальному конструированию реальности, передает это имологии СМИ.

#### **Механизм социального конструирования реальности**

Кто же и что же может изменить ситуацию сегодня?

Бергер и Лукман видят *четыре способа* и одновременно уровня социального конструирования реальности.

Первый из них — *хабитуализация*, т. е. опривычивание (от англ. *habitual*). Термин, близкий к тому, что М. Вебер называл рутинизацией, с той лишь разницей, что Вебе-

ра интересовало, как *харизматические идеи (идеи немногих) превращаются в обычный, рутинный порядок вещей*. Бергер и Лукман берут этот порядок как готовый. Он не является единственной реальностью людей, но тем не менее это базовая для всех реальность: «Различные объекты представляются сознанию как составляющие элементы разных сфер реальности... Это значит, что мое сознание способно перемещаться в различных сферах реальности... я сознаю мир состоящим из множества реальностей... Среди множества реальностей существует одна, представляющая собой реальность *par excellence*. Это — реальность повседневной жизни»<sup>13</sup>. При переходе к специализированному сознанию (конечной области значений) «происходит радикальное изменение напряженности сознания. В контексте религиозного опыта его называли просто “скачком”... реальность повседневной жизни сохраняет свой статус даже и в случае таких скачков»<sup>14</sup>. Повседневная реальность является непроблематизируемой. Социальное конструирование такой реальности состоит, как выше было показано, в ее почти автоматическом воспроизводстве через традицию, память, передаваемые из поколения в поколение знания и представления. *Вебер же показал, как она творится заново из харизматической идеи, после такого скачка, который прерывает непрерывность повседневности и ее самовоспроизводство.*

Сомнительно, чтобы идея «хорошего общества» могла проявить себя как харизматическая. Для этого необходимы ее харизматические носители, а их нет. Несколько большее харизматическое звучание имеет идея «хорошего человека». Если найдется харизматический лидер или группа, то люди воспримут такую идею, ибо сегодня люмпенизация общества, маргинализация значительной части молодежи (наркотики, гедонизм), отсутствие сострадания и справедливости в обществе, а значит, и в людях, безжалостность криминала заставляет людей сознавать антропологические провалы и мечтать о хорошем человеке.

Второй способ Бергер и Лукман называют *типизацией*. Она разделяет объекты на классы (мужчина, покупатель, европеец и пр.). Повседневность содержит самовоспроиз-

водимые непроблематизируемые типизации: «Я воспринимаю другого как тип и взаимодействую с ним в ситуации, которая сама по себе типична»<sup>15</sup>. Социальная реальность повседневности дана совокупностью типизаций, которые в своей сумме создают *повторяющиеся образцы взаимодействия и составляют социальную структуру*<sup>16</sup>. Можно прийти к заключению, что разрушение повседневности в случае резких социальных переориентаций разрушает типизацию, образцы взаимодействия и, следовательно, социальную структуру. Так, в традиционном обществе имеется ясное представление о том, что такое «хороший человек». В современном обществе типизация «хорошего человека» становится более сложной. Но в обществе, претерпевшем радикальные трансформации, общее представление об этом типе утрачено. Это относится также к типизации «хорошего общества».

Характерным примером нарушенной типизации является неразличение добра и зла, прекрасного и безобразного, истинного и ложного, пригодного и непригодного, друга и врага. Многим это представляется смягчением нравов, ослаблением конфронтаций, даже движением к вечному миру Канта из локковского мира национальных государств, полного напряжения и войн. Так ли это? Создает ли ослабление типизации «вечный мир»? Отсутствие типизации друга и врага способно создать целую цепь превращений, которых никто не ожидал.

Не было гвоздя, подкова пропала,  
Не было подковы, лошадь захромала,  
Лошадь захромала, командир убит,  
Конница разбита, армия бежит;  
Враг вступает в город, пленных не щадя,  
Оттого, что в кузнице не было гвоздя...

Отсутствие типизации друга и врага в сфере субъективных значений привело к ослаблению государств и передаче политических функций нелегитимному политическому актору, способному действовать как террорист.

Нарушения типизаций сегодня «типичны» для нашего общества, присущи они и меняющемуся миру в целом. Это

разрушает привычный мир, грани между прежде самоочевидными противоположностями, между добром и злом, хорошим и плохим. Поэтому одна из задач концепции «хорошего общества» — типизировать «хорошее», провести разграничительную линию между хорошим и плохим. Скептицизм сегодняшней культуры требует от нас ставить эти слова в кавычках. Но мы намеренно не сделаем этого.

Очевидно, что *социальное конструирование реальности предполагает восстановление самой процедуры типизации путем обсуждения ряда проблематизируемых типов, к которым мы относим и такие, как «хорошее общество» и «хороший человек», хорошее и плохое.*

Третий уровень и способ социального конструирования реальности, т. е. воплощения идей в соответствующее общество, социально признавшее эти идеи и сделавшее их коллективными представлениями, — это *институционализация*: «Институционализация имеет место везде, где осуществлена взаимная типизация опривыченных действий деятелями разного рода. Иначе говоря, любая такая типизация есть институт»<sup>17</sup>. Разумеется, не все институты являются типизациями. Помимо типизированных коллективных представлений, институты включают в себя роли и статусы, систему санкций и социального контроля для поддержания норм, порядок, общие цели, установки и образцы поведения (нормы), учреждения, кодексы, законы и пр., осуществляющие деятельность по удовлетворению различных потребностей. Но без коллективных представлений, достигнутых в результате типизации, и усилий, направленных в радикально меняющемся обществе на достижение типизации и формирование коллективных представлений (через деятельность ученых, СМИ, общественных организаций, литературу, искусство, образование, творчество выдающихся людей), социальная структура в целом и деятельность других институтов не может быть обеспечена. «Хотя однажды установленные, рутинные действия имеют тенденцию упорно сохраняться, *возможность их изменения и даже аннулирования остается в сознании* (курсив мой. — В.Ф.). Только А и В (действующие индивиды. — В.Ф.) ответственны за конструирование этого мира.

А и В в состоянии изменить или аннулировать его... Объективность институционального мира “увеличивается” и “укрепляется” не только для детей (путем передачи представлений родителей. — В.Ф.), но и (благодаря зеркальному эффекту) для родителей тоже. Формула “Мы делаем это снова» теперь заменяется формулой “Так это делается”. *Рассматриваемый таким образом мир приобретает устойчивость в сознании, он становится гораздо более реальным и не может быть легко изменен* (курсив мой. — В.Ф.)»<sup>18</sup>, — отвергают Бергер и Лукман квазиприродность социальной реальности, показывая, что даже ее объективные свойства — это продукты деятельности А и В и других индивидов. Это чрезвычайно важное и обязывающее философа к деятельности доказательство того, что *привычный мир может быть как аннулирован деятельностью сознания, так и создан ею*, — пожалуй, единственная надежда на будущее нашей страны: все может быть изменено к лучшему. Стремление к достижению интегративных значений не устраняет культурного многообразия и даже идеологического плюрализма. Оно присуще любому обществу.

И наконец, четвертый этап и способ социального конструирования реальности — *легитимация*. Это процесс, который необходим для передачи только что сложившихся институтов новым поколениям для их обоснованности в глазах тех, кто не устанавливал эти институты и легко соблазнится новыми вариантами переделки общества или даже отвержением социальных установлений как фикций по отношению к психофизиологическим потребностям, реальности инстинктов и соблазнам гедонизма. Бергер и Лукман так говорят о легитимации: «Легитимация как процесс лучше всего может быть описана в качестве смысловой объективации “второго порядка”. Легитимация создает новые значения, служащие для интеграции тех значений, которые уже свойственны различным институциональным процессам. Функция легитимации заключается в том, чтобы сделать объективно доступными и субъективно вероятными уже институционализованные объективации “первого порядка”»<sup>19</sup>.

Полный цикл социального конструирования реальности включает указанные способы в качестве ступеней.

Конструируется ли российская реальность сегодня? Несомненно. Дело начато отрицанием старой повседневности и идеологии во имя будущего. Хабитуализация, т. е. опривычивание, превращение в повседневность новых идей осуществилось на двух уровнях — выживания и обогащения. Обе формы за десять лет изменили свой облик, стали более цивилизованными и включили в себя нечто, что может быть принято новыми поколениями, равно как и то, на чем общество держаться не может. Телевидение, СМИ стали мощным институтом хабитуализации ряда значений *для масс*, для тех, кто живет преимущественно в повседневности, в сфере широких, а не специализированных значений. СМИ сделали привычным насилие, вульгарность, отсутствие интереса к труду, нелитературный язык, превращение в национально интересные фигуры ничтожных квазизвезд. Возьмем передачу «Принцип домино» на НТВ. Симпатичные, доброжелательно настроенные ведущие пытаются обсуждать серьезные проблемы повседневной жизни. А кто эксперты, помогающие массам — основному потребителю этой продукции — разобраться с тем, как вести себя в той или иной ситуации? Децл и прочие (имя им легион) носители тупого сознания, «самоедских песенок» («Такая маза бывает только раз», «Два кусочка колбаски у тебя лежали на столе, ты рассказывал мне сказки, ну а я не верила тебе»). И это в России — стране великой поэзии и великих философских ответов на темы любви, человеческих отношений и пр. Даже в передаче В. Познера «Времена» в роли экспертов часто оказываются поп-звезды. Может последовать возражение, что на ТВ немало интересных передач, фильмов, серьезных дискуссий. Без сомнения. Но они рассчитаны на интеллигенцию, на людей, оторванных от повседневности все более люмпенизирующихся масс. Меня же интересуют успехи хабитуализации, осуществляемой в массовом сознании.

Типизация не осуществлена и полностью расстроена. Оруэлловское «черное — это белое» — вполне приемлемая логика нашего общества, ибо коллективные представления разрушены. Общество расколото. Соответственно не происходит институционализация, т. е. придание объективной значимости для общества в целом прививаемых

СМИ культурных образцов. И уж тем более нет легитимации сложившихся институтов. Главный итог всего этого — выделение так называемого «политического класса», который безответственен и от которого завтра может ничего не остаться (придут другие), кризис идентичности и разрушенное состояние социальной структуры, институтов и механизмов наследования культуры. (Речь здесь идет не о политике, а об обществе, о том, в какой мере на данной территории и в данной стране сформировалось хотя бы просто общество, не говоря уже о гражданском обществе, которое могло бы, но не стало хорошим концептом для социального конструирования реальности. Уходя от всяческих сверхидеализаций, которые не воплотились в жизнь, я и решила говорить на уровне, не исключающем самые первичные представления о хорошем обществе.) Можно ли это изменить? Разумеется, частично, хотя бы путем использования СМИ для хабитуализации массами других ценностей, если ограничиться этим примером, типизации базовых понятий социальной жизни, их институционализации и легитимации. Если люди будут знакомиться через ТВ с вершинами, а не с низинами эстрадного жанра, видеть фильмы подлинно художественные, пусть даже триллеры, то пошлость, скабрёзность и насилие перестанут быть в порядке вещей. Ведь они специально изготавливаются для масс, которые воспринимаются как заинтересованные именно в этих прежде недоступных «продуктах». А почему? Разве сотрудники ТВ хотят жить в разложившемся обществе? Или они собираются уехать на Запад? Вовсе нет. Тому причиной — концепция ТВ как коммерческого предприятия, которое зарабатывает деньги рекламой и потому нуждается в максимально широком притоке публики, способной отреагировать на рекламу. А максимально широкая публика представляется работникам ТВ очень отсталой и интересующейся всем тем, что составляет признаки дурного вкуса. Они гениально угадали, что его признаки, как говорил И. Кант, это возбуждающее или трогательное, которыми и забит экран. Тут *три ошибки: публика не такова, но легко может стать такой. Публика не является массой, но ТВ делает ее такой*, как это показал Бодрийяр, не только в России, эксплуатируя ее интерес ко всему по-

нятному, простому и грубому и придавая именно этой *стороне* человеческой природы статус образца. *Такая публика в своем большинстве менее всего способна что-то покупать, отзываясь на рекламу, т. к. находится на социальном дне.* Скорее, в ней вызреют инстинкты отнимать. И наконец, *есть сферы общества, где не может доминировать рынок. ТВ — из их числа.*

Далее будет рассмотрено два способа социального конструирования реальности — посредством хабитуализации, рутинизации харизматической идеи, как это происходило на Западе, и с помощью типизации хорошего общества в национальном дискурсе.

## Глава 17. Хорошее общество

Отсутствие единой модели для локального развития привело к попыткам обозначить те приемлемые черты общества, которые могут стать образцом для других. Тема «хорошего общества» возникает как эмпирическая и нормативная попытка «сконструировать» социум на основе конвергенции лучших черт, присущих разным обществам. Она возникает в связи с исчерпанием доверия к радикальным проектам, будь они неолиберальные, коммунистические или какие-либо еще.

Попытка перейти от концепций идеального общества к идее хорошего общества возникла первоначально на Западе и соответствовала идеалам общества благоденствия. Постепенно покидая эти рамки, она была высоко оценена западной научной элитой как провоцирующая размышление, обсуждаемая на публичном уровне как жизненно истинная, способная стать основой эффективных проектов и пр. В этом подходе жизненные требования доминируют над институтами и формируют их образы.

Наиболее важным для России является то, что с помощью концепций «хорошего общества» американцы пытаются уйти от того, что называлось «великим обществом»<sup>20</sup>. Идеи хорошего общества высказывались Дж. Дьюи и др. «Идея хорошего общества возникла не только как идеалистический проект, но как долговременная практическая необходимость новой эры»<sup>21</sup>.

Появляется задача перевести указанные эмпирические и нормативные признаки хорошего общества в теоретические, а точнее, посмотреть, можно ли найти теоретическое решение, которое бы соответствовало повседневным чаяниям людей жить в хорошем, приемлемом для жизни обществе.

#### **Эмпирический аспект: черты общества, наиболее приемлемого для жизни**

Глубокое разочарование в монистических моделях привело к появлению в западной литературе темы «хорошего общества» («Good Society») <sup>22</sup>. Семья, работа, нация, моральные отношения, война и мир, экономические проблемы, рынок, диктатура рынка, культурные условия, эффективность работы институтов, включая институт демократии, соотношение политической и экономической демократии, границы индивидуализма, закон, права человека, публичная сфера, гражданское общество, образование, внутренний и международный порядок, религия и церковь стали предметом исследования для получения целостного образа Америки, а демократия была охарактеризована как способность отнестись ко всем этим жизненным проблемам со вниманием («Democracy means Paying Attention»), чтобы обеспечить работу соответствующих институтов, исходя из знания своего общества и ценностных представлений о нем <sup>23</sup>.

В этих исследованиях дается эмпирический набор черт, без которого общество не может быть названо хорошим. К ним относятся: свобода и права человека, способность человека быть ответственным в свободе, стремиться не только к негативной свободе — свободе «от» (принуждения, зависимости), но и к позитивной свободе — свободе «для» (самореализации, осуществления своих планов, постановки социальных целей и пр.); достижимость минимума социальных и природных благ; благосостояние, возможность сохранить здоровье, наличие социального порядка, который позволяет сформировать гражданское общество.

Люди большинства стран мира просто хотят хорошо жить, хотя еще есть места героических надежд, жертвенности и борьбы (исламский мир, национально-освободи-

тельные движения курдов и пр.). Теоретики уже не могут предложить идеально-чистой модели, в которой эти желания могли бы удовлетвориться.

Реальный источник термина «хорошее общество», построенный во многом в пику теоретическим представлениям, — эмпирический. Здесь фиксируется все то позитивное, что есть в разных обществах: права человека, включая экономические, соединение свободы со справедливостью и благом, высокий уровень благосостояния, приемлемый социальный порядок и пр.

Разные страны обладают неодинаковой чувствительностью к социальным проблемам. Так, высокий жизненный уровень в США с минимальной почасовой оплатой, превышающей пять долларов в час, уже сам по себе является весьма справедливым социальным проектом. Вместе с социальными гарантиями этого минимума, жилищными программами, программами для безработных и бездомных он поддерживает адекватный минимум благ для нижнего слоя, составляющего незначительную часть населения.

Социал-демократические программы Скандинавских стран, несколько пострадавшие от глобализации из-за убывающей готовности национальных производителей платить высокие налоги в своих странах и устремленности капитала туда, где выгоднее, все же продолжают действовать в этих странах и в видоизмененном виде в странах третьего пути — Великобритании, Германии и др.

Ю. Хабермас показал различие практических и нравственных задач. Первые в рамках целерациональности формулируют вопрос, какими средствами достичь неких целей (сделать покупку, поступить на работу). Потребность в постановке вторых возникает тогда, когда человек не знает, какие цели ставить. И вынужден обратиться к вопросу о том, кто же он сам или кем бы он хотел быть <sup>24</sup>. Кроме того, он разделил этические задачи на связанные с ценностями и на моральные, отнесенные к нормам и образцам поведения <sup>25</sup>.

Применяя этот подход к задачам построения хорошего общества, мы можем разделить их на практические, этические и моральные. Если мы знаем, что минимальный доход в США — 50 долларов в день, что средний класс в США со-



ставляет 80 процентов населения (в Нью-Йорке 60 процентов), то этот уровень жизни и солидарности общества представляется вполне ясной практической целью для остальных. Если мы знаем, что все университеты Финляндии являются государственными и в основном бесплатными (для тех, кто платит, требуемая сумма составляет не более 110 долларов в год), что даже в 50-тысячном провинциальном Йонсю учится 21 тысяча студентов из разных стран и преподают профессора со всего мира, что зарплата профессоров 5000 евро в месяц за вычетом 40 процентов налога, успешно расходуемого на социальные цели, например на качественную бесплатную медицину, в том числе для этих же профессоров, дешевое отличное жилье, университеты, библиотеки, то не надо спрашивать, хотели бы люди в других странах достичь такого уровня образования и такого отношения к образованию, такой направленности политики государства на формирование человеческого капитала.

В известной книге Дж. Гэлбрейт выражает свои интенции выбором заголовка «Good Society». Он сосредотачивается на таких эмпирически измеримых фактах, как социальная политика, состояние экономики, размер инфляции, дефицит бюджета, распределение доходов и власти, решающая роль образования, управление, экология, миграция, внешняя политика, бедность на планете и др.<sup>26</sup>

Представляется, что даже абсолютно любящие Россию люди не могли бы назвать наше общество хорошим по большинству эмпирически измеримых параметров: безопасности, уровню жизни, здоровью нации, доступу к образованию, продолжительности жизни, уровню рождаемости, обеспеченности жильем и пр. Российское общество потеряло ориентиры, пребывает в плену вульгарных схем экономического решения всех жизненных проблем, которые вот уже в течение десяти лет никак не могут разрешиться, и ему надо поставить вопрос о том, что оно собой представляет и чем собирается быть.

#### **Нормативный аспект:**

##### **что такое «хорошее» или о понятии блага**

Концепт «хорошее общество» вызывает возражения некоторых российских коллег из-за его явно выраженного

нормативного аспекта. Политические коннотации сегодняшнего дня приводят к мысли, что нормативность ведет к универсальной модели, а отсюда недалеко до тоталитарного общества. Говорят, что, мол, «одни будут называть хорошим одно, другие другое. Примирить их можно только силой». Мысль вполне в духе русского незнания середины. Такая опасность есть, если сдвинуться в сторону гиперномии. Но пока мы находимся в состоянии аномии в масштабах общества. Как уже отмечалось выше, общество не может существовать без норм. Границы норм подвижны, исторически изменчиво различие между девиантным и нормативным поведением. Исторически различны критерии хорошего и плохого. Но сказать так, как говорится в приведенном выше высказывании, значит, признать, что нет различий между добром и злом, а следовательно, нет оснований ни для этики, ни для морали. Отсутствие автоматически воспроизводимых взглядов на хорошее, коллективных представлений о хорошем — веская причина для того, чтобы обсудить весь спектр возможных значений, которые могут быть социально объективированы — хабиитуализированы, типизированы, институционализированы и легитимизированы.

Американские исследователи тоже стояли перед подобной проблемой: «Хорошее общество для кого?», «Хорошее общество с точки зрения кого?». Они подчеркивали, что в отличие от идеального общества, все параметры которого определены, они ставят практическую задачу улучшения общества, не превращая хорошее общество в готовую конструкцию для жизни, а лишь в предмет дискуссий, обсуждающих вопрос о том, что общее благо преследует цель быть благом для всех. К этим благам, безусловно, относится возможность участия в социально-политической жизни, независимая собственность, добрые отношения между людьми, доступ любого к благам общества, мир, свобода, справедливость (так понимали Липпман и Дьюи).

Однако нормативное здесь сбивается на эмпирическое и требует отдельного осмысления.

Э. Гуссерль полагал, что должны существовать даже нормативные науки, к коим он относит логику. По его мнению, «сущность нормативной науки именно в том и состо-

ит, что она обосновывает общие положения (в отличие от сравнительно-исторических подходов. — В.Ф.), в которых в связи с нормирующей основной мерой, например идеей или высшей целью, указываются определенные признаки, обладание которыми гарантирует соответствие с мерой или же создает необходимое условие этого соответствия. Нормативная наука дает и родственные положения, в которых учитывается случай несоответствия или высказывается несуществование таких соотношений вещей. Это не значит, что она должна давать общие признаки, которые бы устанавливали, каким должен быть объект, чтобы соответствовать основной норме»<sup>27</sup>. Последнее возможно потому, что норма может обладать содержанием, выводимым из теоретического понимания, а не из долженствования, разъясняет Гуссерль. Тем более справедливо более слабое утверждение о том, что существует нормативный аспект понятия.

В частности, разбирая долженствование, Гуссерль пользуется в качестве базовых оценок понятиями «хорошее» и «дурное». Так, в требовании «Воин должен быть храбрым» содержится та мысль, что храбрый воин является хорошим, а не храбрый воин, несомненно, дурной воин. Приводя другой пример: «Человек должен любить своего ближнего», Гуссерль также разъясняет ситуацию долженствования: кто любит своего ближнего, тот хороший, а кто не любит, тот дурной. «Термином “хороший”, — говорит Гуссерль, — мы пользуемся здесь, разумеется, в самом широком смысле для обозначения всего ценного в каком бы то ни было отношении; в конкретных, подходящих под нашу формулу предложениях его надо каждый раз понимать соответственно тому роду ценности, который лежит в их основе, например, как полезное, прекрасное, нравственное и т. д. Существует столько же многообразных смыслов речи о долженствовании, сколько различных видов оценки, т. е. сколько действительных и предполагаемых ценностей»<sup>28</sup>.

Эти рассуждения Гуссерля позволяют сделать три методологических вывода:

1. Нормативные суждения могут быть выражены как долженствование и как следствие теоретических представлений.

2. Нормативные суждения долженствования относятся к сфере значений повседневности и имеют большое количество смыслов. Например, если рассуждать по аналогии с приведенными Гуссерлем примерами, суждение «Общество должно быть хорошим» дает столько же значений, сколько имеет слово «хороший» в естественном языке. Но нормативные суждения могут быть высказаны без употребления слов «должен», «обязан» и пр. Это будут нормативные суждения, которые возникают на основе теоретического понимания и принадлежат конечной сфере значений. Например, суждение «Хорошее общество — это справедливое общество» является нормативным и может оказаться верным, если существует некая теория справедливости, которая доказала это и таким способом ввела это долженствование.

3. Нормативные суждения долженствования сообщают о субъективной оценке людей или их эмпирическом опыте, о том, говоря словами Гуссерля, что *считается* ценным. Теоретически обоснованные нормативные суждения утверждают то, что действительно *признается* ценным.

Сложность определения «хорошего общества» и выражения «Общество должно быть хорошим» состоит в том, что «хорошее» выступает как предельная оценка всех возможных предикатов, а значит, является наиболее многозначной характеристикой долженствования. Оно выступает, если прибегнуть к обозначению Гуссерля, *основной нормой*, а значит, той нормой, обсуждения которой невозможно избежать: «Нормативное суждение, которое выставляет по отношению к объектам сферы общее требование, чтобы они в возможно большей степени соответствовали конститутивным признакам положительных предикатов ценности, занимает в каждой группе сопринадлежащих норм особое положение и может быть названо *основной нормой*. Такую роль играет, например, категорический императив в группе нормативных суждений, составляющих этику Канта; таков же принцип “возможно большего счастья для большего числа людей” в этике утилитаристов»<sup>29</sup>.

В нашем случае явно присутствует нормативный элемент, ибо слово «хорошее» предполагает знание некой нормы, позволяющей назвать общество так. Но сложность как раз и состоит в том, что «хорошее» является основной нор-

мой. Так, представление о «хорошем» использует и Гуссерль: типизация «хорошего» и «дурного» охватывает практически все ценности. «Основная норма есть коррелят определения “хорошего” или “лучшего” в соответственном смысле; она указывает, согласно какой *основной мере (основной ценности)* должно происходить нормирование. Она, таким образом, не представляет в собственном смысле слова нормативного суждения»<sup>30</sup>.

Действительно, поскольку «хороший» и «дурной», «плохой» — это те оценки и ценности, через которые мы можем выразить все остальное, основная норма в большей мере является ценностью, чем нормой до тех пор, пока ее нормативность не выявлена теоретически. Эта логически правильная мысль, однако, плохо работает в условиях аномии. Ослабленная хабиитуализация, разрушенная типизация, несостоявшаяся институционализация и потому невозможная легитимация сопутствовали анархическому порядку 90-х годов<sup>31</sup>. В этих условиях термины «хорошее», «хорошее общество», «хороший человек» на уровне повседневности могут аккумулировать оставшиеся представления, восстанавливать их из коллективной памяти, сформировать их в противовес тому существу, которое в такой мере не совпадает с должным, с тем, что люди хотели бы иметь. *Речь не идет о том, чтобы выдумать нормы для растерявшего их общества, а о том, чтобы в ситуации их разрушения аккумулировать все оставшиеся и бытующие в некоторых средах, в сознании многих людей, в сегодняшней повседневности и практике значения и теоретически обосновать новые, сделать эти значения не только достоянием «свободно парящей» интеллигенции, но и социально признанными в масштабах общества. При сокращении свободного доступа к образованию, политике СМИ, уже осуществленной в массах хабиитуализации маргинального, задача не превратить народ в люмпенизированную массу является второй по значению после физического сохранения и умножения населения. Это задача сбережения и восстановления его качества, человеческого и социального капитала. Эта задача направлена на выстраивание общества и понимание им самого себя.*

Соотношение эмпирического, теоретического и оценочного — сложная методологическая проблема. Занимаясь

ею применительно к этике и праву, П. Сорокин выделяет два подхода: 1) когда воля, предписание и оценка формируют нормы и нормативные науки (В. Вундт) (это похоже на нормативное суждение Гуссерля с употреблением слова «должен»; 2) когда нормативное суждение опирается на оценку, которая уже не принадлежит нормативному суждению, а есть следствие теоретического суждения, изучающего мир, как он есть. Поэтому нормативная наука, нормативное суждение, согласно Сорокину, строится только на основе наук, изучающих сущее, независимо от желаемого и должного<sup>32</sup>. Это полностью совпадает с нормативным суждением, вытекающим из теоретического понимания, о котором говорит Гуссерль.

Ю. Хабермас также показывает, что «моральные предположения и высказывания, в том случае, если они могут быть обоснованы, обладают когнитивным содержанием»<sup>33</sup>. Вместе с тем, «из того обстоятельства, что моральные нормы “имеют значимость” для членов некоей общности, еще не следует, конечно, что они обладают когнитивным содержанием, рассматриваемые сами по себе»<sup>34</sup>. По существу, здесь также идет речь о двух вышеописанных типах нормативных суждений.

Оба эти способа образования нормативных суждений действуют в концепции хорошего общества. Недовольство существующими теориями, и в особенности их применением, недостижимость теоретически ожидаемых результатов, радикализм в использовании теорий, отсутствие теорий, которые решали бы все проблемы, ведет к эмпирической нормативной конструкции. Но, очевидно, используемый термин «хорошее общество» станет ясным тогда, когда он будет теоретически проработан.

### Антиномии этической трактовки блага

Этика является наукой, которая решает вопрос о соотношении добра и зла. Они — сфера ее преимущественного интереса, подобно тому как область эстетического включает вопрос о соотношении прекрасного и безобразного, а политического — о том, кто друг, кто враг (К. Шмитт).

Говоря об отдельном человеке, Хабермас пишет: «Практический разум, который здесь направлен не только на

возможное и целесообразное, но и на хорошее (das Gute), вступает тем самым, если следовать классическому словопотреблению, в область *этики*»<sup>35</sup>. То, что Хабермас говорит о человеке, может быть применено к обществу: «Сильные оценки вплетены в контекст понимания человеком (обществом. — В.Ф.) самого себя. Понимание же... самого себя зависит не только от того, как он (оно. — В.Ф.) сам (само. — В.Ф.) себя описывает, но и от тех образцов, которым он (оно. — В.Ф.) следует. Самоотждественность... определяется одновременно тем, как люди себя видят и какими, кем они хотели бы себя видеть — кем они находят себя в действительности и согласно каким идеалам стараются проектировать себя и свою жизнь»<sup>36</sup>. Такое сознание, по мнению Хабермаса, переплетает дескриптивные аспекты — историю жизни, традиции — и нормативные, задающие идеал этого общества.

Не отрицая многообразия значений «хорошего», блага, добра, этика пытается построить нормативную конструкцию, исходя из некоторых теоретических представлений. Их тоже много, и они строятся по разным основаниям, часто конкурирующим друг с другом. Однако этика не смущается отсутствием однозначности, которое так беспокоит наших вышеупомянутых коллег. Суть в том, что в условиях отсутствия религиозного монизма, а также других притязаний рассматривать мир как целое этика и даже мораль не могут выступить как монистические учения. Разнообразие точек зрения и моральных кодов является фактом, причем фактом неустрашимым без насилия, а значит, легитимным. Из этого неявно делается вывод, что сегодня они попросту не нужны. То же самое высказывается и в отношении науки, поскольку она вышла из классической фазы своего развития и не может рассчитывать на абсолютность своих истин. Такое сознание, не прошедшее искушений добром и злом, истиной и заблуждением, строгим монистическим сознанием на деле является самым релятивистским, т. к., обнаружив сложности получения научной истины, универсальной этической ценности или моральной нормы, оно тут же кидается в отрицание истины как таковой, самого существования этической ценности и моральной нормы, а подчас и науки, и этики, и морали.

В.С. Степин убедительно показал в своей концепции классической, неклассической и постнеклассической научности, что усложнение задач познания, большее участие субъекта в конструировании предмета науки, включенность научного познания в практику приводят к отказу от классической концепции истины, но не устраняют ее регулятивного значения и тем более все большей роли научного знания и все большей жажды познания<sup>37</sup>.

Сходным образом обстоит дело в отношении ценностей и норм. Невозможность абсолюта, многообразие позиций неклассической и постнеклассической этики и морали (эти термины здесь вполне уместны) не означают, что моральные искания и этические размышления бессмысленны или должны быть прекращены. Напротив. Они более интенсивны и более мучительны как в сфере меняющейся повседневности, так и в области теоретического дискурса. Сошлемся на Хабермаса, который пишет: «...принцип дискурса служит ответом на то замешательство, в котором оказываются члены *любой* моральной общности, когда при переходе к современным обществам мировоззренческого плюрализма они осознают дилемму, состоящую в том, что, с одной стороны, они по-прежнему спорят друг с другом относительно моральных суждений и позиций с привлечением тех или иных оснований, в то время как, с другой стороны, их фоновый субстанциональный консенсус относительно основополагающих моральных норм уже нарушен. Члены моральных общностей, как на глобальном уровне, так и в рамках отдельных обществ, в ходе своих действий втягиваются в требующие урегулирования конфликты, которые они, несмотря на распад общего для них этоса, по-прежнему понимают как моральные, т. е. как конфликты, разрешимые на тех или иных основаниях»<sup>38</sup>.

Это и означает, что необходимо прорабатывать всю сферу значений и все антиномии, которые связаны с понятием «хорошее» или благо. Среди них выделяются следующие:

- соотношение права и блага;
- соотношение свободы и блага;
- соотношение индивидуального и общественного блага.

Ситуация многозначности понятия блага, «хорошего», добра усложняется противоречивостью контекстов, в кото-

рых оно используется. Рассмотрим несколько этических концепций, которые обсуждают данные антиномии. Они делятся на те, которые исходят из первичности права и свободы по отношению к благу и индивидуального блага по отношению к общественному благу (неолиберальные концепции), и те, которые считают благо первичным по отношению к праву, свободе, а общественное благо — по отношению к индивидуальному (перфекционизм, велферизм). Вторая трактовка идет от Аристотеля и сегодняшних коммуитаристов (сторонников групповых прав), первая начинается с доминанты свободы у Макиавелли и находит продолжение в либерализме. Им соответствуют коммуитаристское и индивидуалистическое понимание блага<sup>39</sup>.

Неолиберальная точка зрения утверждает приоритет права над благом из-за невозможности выделить какое-либо одно благо или одну позитивную ценность в качестве источника всех прочих благ и ценностей из-за того, что люди по-разному оценивают блага и различные вещи считают хорошими. Но право и свобода рассматриваются неолибералами как источник разнообразных благ. Радикальные либералы считают, что общественное благо складывается из суммы индивидуальных благ. Как было сказано ранее, неверность последнего тезиса доказана Дж. фон Нойманом в «дилемме заключенных». Среди либералов имеется направление, полагающее справедливым максимизировать минимум благ (Дж. Роулз) или точка зрения других ученых, предлагающая выровнять *исходный старт*.

В сегодняшнем споре о плюрализме норм и ценностей именно данная точка зрения представляется краеугольным камнем этики, сохраняющим свое абсолютное значение. Если жизнь одного ценнее жизни другого, если беда или удача оценивается как следствие пороков или заслуг без понимания трагизма человеческой жизни, то этическое поле разрушено, не говоря уже о нормативном — моральном. Хабермас пишет: «Закон имеет силу в моральном смысле, когда он может быть принят в перспективе каждого»<sup>40</sup>. *Мы не видим такого равного по силе «нравственного закона внутри нас», соизмеримого сегодня с кантовским «звездным небом над нами» и его категорическим императивом, как требование хотя бы мысленно разде-*

*лить судьбу другого.* По мнению Хабермаса, «этика дискурса оправдывает содержание морали равного обращения с каждым и солидарной ответственности за каждого»<sup>41</sup>. Этическое пространство России исчезло потому, что именно этот закон в ней разрушен диким антивеберовским капитализмом, спутавшим право жадного и сильного с экономической рациональностью. Бедный может быть виновен в своей бедности. Но когда богатый, к тому же нечестно наживший свои богатства и лишенный сострадания, считает его заведомо виновным и заведомо недостойным лучшей жизни, когда он даже говорит, что большое количество населения является лишним из-за своей неэффективности, для этики и морали в подобном обществе нет места. Попытка П. Штайна поставить перед новыми русскими гамлетовский вопрос не привела к успеху. Модный спектакль в театре Российской армии привлёк толпы новых русских в зал, где «Гамлет» был «осовременен» сценами из их собственной жизни, с восторгом воспринимавшей ими, но они — частые жертвы криминальных разборок — оказались не в состоянии понять, что, пока ты держишь руку на горле другого, третий уже держит руку на твоём горле. Посетив спектакль, я была потрясена провалом его этической идеи в восприятии данной публики. Другие люди, непреуспевшие, уставшие, тоже потеряли сочувствие к судьбе другого, тем более что, как уже было показано, СМИ сделали привычным циничное отношение к другому.

«Сложные общества не могут сохранять свою целостность за счет одних только чувств, которые, подобно чувствам симпатии или доверия, ориентированы на ближнюю сферу. Нравственное поведение требует “искусственных” добродетелей, прежде всего настроенности на справедливость»<sup>42</sup>. К таким искусственным добродетелям, возможно, следует отнести то, что Роулз не признает первичность блага перед правом. Напротив, он считает, что, только опираясь на конституцию, на законы, можно сформировать то этическое пространство, которое он так великолепно определил.

Поэтому мне представляется, что социальное конструирование реальности может осуществляться как с создания

институтов и политики, где этическое требование честности, ведущее к согласию на максимизацию минимума, окажется воплощенным, так и с хабиитуализации этого закона. Если мораль имеет объективные основания хотя бы в том смысле, что ее отсутствие ведет к гибели общества, то такая хабиитуализация представляет собой существенную часть модели использования концепта «хорошее общество», ибо общество, в котором разрушен базовый принцип этики, хорошим стать не может.

Существует также попытка более многоуровневого рассмотрения хорошего общества, начиная с определения понятия блага, «хорошего». Оно включает следующие аспекты: характер присущих ценностей с их ориентацией на поддержание «хорошего»; абстрактный или генерализованный характер обсуждения; ориентация на этические теории; обоснование хорошего общества с помощью идей улучшения (*perfection*) и благополучия (*welfare*). Отсюда вытекают две теории хорошего общества: *перфекционизм и велферизм*<sup>43</sup>. Два таких направления считаются базовыми, т. к. только две ценности — совершенствование и благосостояние, независимое от совершенств, — имеют основополагающее, хотя и конкурирующее значение для этики.

Перфекционизм построен на идее естественной доброты людей, искаженной эгоизмом и утилитаризмом, но доброты, которая должна работать и в социальных условиях. Согласно велферизму, благополучие необходимо всем людям независимо от их достоинств.

Велферизм ориентирован на помощь людям, перфекционизм — на их улучшение. Казалось бы, выводимая мною из Роулза этическая формула — разделить хотя бы мысленно судьбу другого — может быть воспринята как велферистская. Однако не следует забывать, что Роулз — либерал, а значит, и перфекционист. Требование справедливости как честности практически ведет всего лишь к максимизации *минимума*. Только полагающийся на свое самосовершенствование человек может обеспечить себе большие возможности. Только общество, позволяющее людям достойно жить в зависимости от их труда и усилий, но защищающее их от падения на социальное дно, может предъявить такие требования.

По мнению Б. Самнера, велферизм как учение о благополучии и даже о счастье субъективен, перфекционизм же объективен. Субъективность велферизма состоит в том, что нет единого представления о хорошем, о благе, и каждый желает получить то благо, которое наиболее привлекательно для него. Перфекционизм объективен, т. к. он характеризует совершенство в своем роде. Он находит лучшие образцы каждой вещи, проявлений, и в отношении человека мера задана мерой человеческого рода. Он не требует, чтобы человек жил тысячу лет или летал, но полагает, что в человеческом роде заложены объективные возможности. Из этого следует, что для совершенствования общества человеку предъявляются такие требования, которые можно предъявить лишь к человеческому роду в целом.

Этическое следствие формулы Роулза о справедливости как частности, обозначенное мной как нравственный императив современности — хотя бы мысленно разделить судьбу другого, — примиряет антиномию перфекционизма и велферизма, хотя в либеральном проекте это примирение может состояться в меньшей мере, чем в социал-демократическом.

#### **Теоретический аспект: хорошее общество и права человека**

Современный научный дискурс в политологии и науке о праве в качестве универсалии использовал понятие индивида. Речь всегда шла на Западе об индивидуальных правах. Эта единица измерения прав могла считаться универсальной, поскольку признание прав индивида было всеобщим, глобальным и безусловным. Юридические документы XX века также построены на принципах современного либерального дискурса. Всеобщая декларация прав человека от 10 декабря 1948 года утверждает моральное равенство всех людей. Подобное равенство наделяет всех людей неотъемлемыми правами, и это считается возможным прежде всего в связи с ответными моральными и прочими обязательствами людей. Так, статья 1 гласит: «Все люди рождаются свободными и равными в своих достоинствах и правах. Они наделены разумом и совестью и должны по-

ступать в отношении друг друга в духе братства»<sup>44</sup>; статья 2: «Каждый человек должен обладать всеми правами и всеми свободами, провозглашенными настоящей Декларацией, без какого бы то ни было различия, как-то: в отношении расы, цвета кожи, пола, языка, религии, политических или иных убеждений, национального или социального происхождения, имущественного, сословного или иного положения.

Кроме того, не должно проводиться никакого различия на основе политического, правового или международного статуса страны или территории, к которым человек принадлежит, независимо от того, является ли эта территория независимой, подопечной, самоуправляющейся или какой-либо иначе ограниченной в своем суверенитете»<sup>45</sup>.

Как видим, права имеют характер, безотносительный к групповой принадлежности индивида, не зависят от нее, и тем самым решение проблемы групповой дискриминации — расовой, половой, языковой, религиозной — пресекается не посредством предоставления особых прав этим группам, а посредством обеспечения равных прав всем гражданам. Даже те права, которые характеризуют общество в целом, получают в данной Декларации интерпретацию в качестве прав каждого индивида. Статья 28: «Каждый человек имеет право на социальный и международный порядок, при котором права и свободы, изложенные в настоящей Декларации могут быть полностью осуществлены»<sup>46</sup>. Другая «социальная» статья (№ 29) гласит: «Каждый человек имеет обязанности перед обществом, в котором только и возможно свободное и полное развитие его личности»<sup>47</sup>.

Свободы и права индивида, которых придерживались западные общества, были обоснованы Гоббсом, Локком и Руссо. Среди базовых принципов центральное место занимали естественные права и общественный договор. В современных дискуссиях эти понятия теряют свою онтологичность и рассматриваются не как некие социальные реалии, а как модели объяснения.

Естественное состояние представляет собой идеальную модель статусного равенства, а общественный договор — модель возможностей согласованного совместного функ-

ционирования в обществе, достигнутую на основе принципа морального равенства людей. У. Кимличка (известный западный политолог, некоторые называют его Кимлика) пишет: «Прежде всего мы должны воспринимать договор не как гарантию согласия, явно выраженного или гипотетического, а как прием, позволяющий просеивать следствия определенных моральных посылок при рассмотрении равенства людей в моральном отношении. Мы используем идею естественного состояния не для объяснения исторического происхождения общества или для установления исторических обязательств правительств и индивидов, а для моделирования идеи равенства индивидов в моральном отношении»<sup>48</sup>. «Идея естественного состояния представляет, таким образом, не антропологическое утверждение о досоциальном существовании людей, а требование отсутствия природной подчиненности одних людей другими»<sup>49</sup>. (Сегодня неудачи российских реформ позволяют говорить об этом состоянии так же, как об онтологической постсоциальной реальности для больших масс населения<sup>50</sup>.)

В западных обществах существует своего рода общественный договор, который действует в течение пятисот лет их успешного развития. Этот договор основан на рациональности, автономии индивида, эффективности в достижении целей, свободе в поиске других благ на основе свободы, законодательном регулировании и так далее.

#### **Универсализм и контекстуализм в истолковании хорошего общества**

Универсалистские идеи сегодня находятся в постоянной конкуренции с контекстуалистскими. Универсальное разбивается, локализуется контекстами культур. Отсюда появляются такие оппозиции, как коммунитаризм против либерализма, местная культура против общечеловеческой, локальное развитие вместо глобального, блага взамен свободы.

Основой постсовременного дискурса являются два подхода: 1) понятие свободы должно быть заменено понятием блага; 2) понятие прав индивида должно быть вытеснено понятием групповых прав.

Первый аспект вытекает из того, что тот, кто не может превратить свободу в благо, готов признать, что недостойн свободы, но тем не менее желает иметь блага и настаивает на этом. Второй тезис связан с тем, что те, кто требует блага, являются, как правило, определенными группами — этническими, национальными, половыми, религиозными, языковыми (иммигранты, например), сильно отличающимися по своим коллективным представлениям и культуре от среднего класса, вошедшего в социальный контракт, достигшего сходного понимания по вопросу морали и образа жизни и составляющего в этих странах большинство населения.

Есть три трактовки контекстуального (группового, локального) опыта как универсального:

1. Обнаружение в нем некоторой модели, которая может быть применена повсюду.

2. Показ того, что высшие достижения некоторой культуры или группы символически или фактически предстают как достижения человечества.

3. Утверждение, что в опыте с одним контекстом можно увидеть нечто для понимания другого опыта. Как писал упоминавшийся выше П. Бергер, «...дисциплина, пытающаяся понять современность по существу, должна быть неизбежно компаративистской... нужно смотреть на Японию, чтобы понять Запад, на социализм, чтобы понять капитализм, на Индию, чтобы понять Бразилию и т. д.»<sup>51</sup>. Однако на базе постсовременного дискурса достичь универсальности тем не менее очень трудно, т. к. группы разнообразны.

В то же время эти новые тенденции коммунитаризма не усиливают равенства групп, напротив, ведут к их изоляции и ничего не добавляют к общественному договору Запада, поскольку они разрушают сам этот общественный договор.

Появление постсовременного (контекстуального, коммунитаристского) подхода в юридических и политических науках соответствует новым типам юридической и политической практик. Именно потому и можно говорить о постсовременном дискурсе в этих науках, что термин «дискурс» характеризует не просто высказывание, а высказы-

вание, погруженное в реальную жизнь. В реальной политической и юридической практике осуществляется переход к групповым правам (часто в ущерб индивидуальным или без учета универсальной значимости последних) и к акциям, поддерживающим группы, которые признаны находящимися в более плохом положении, чем остальные. Так, в США имела программа аффирмативных (поддерживающих) акций в отношении афро-американского населения, оказывающая ему разного рода помощь, предоставляющая льготы и квоты, например, при поступлении в университеты и на работу.

Введение особых прав для рас и других групп вызвало сильную трансформацию американской юриспруденции и большие дискуссии о правомочности этого преобразования. Официальные документы США, президент Клинтон занимали по этому поводу однозначную позицию — аффирмативные акции входят в официальную законодательную систему США, групповые права — предмет новых забот. Однако население Калифорнии, например, организовав референдум по этому вопросу и используя значительную законодательную самостоятельность штатов, отменило здесь аффирмативные акции. Афроамериканец поступает в университеты Калифорнии без помощи аффирмативных акций, университеты не имеют квот на процент афро-американских студентов. Это принятая в рамках либерализма, в рамках современного юридического дискурса практика. Она имеет свой уровень чувствительности к расовым проблемам: любой конкретный представитель афро-американской группы может подать в суд по факту дискриминации, и суд защитит его, если факт подтвердится. Но никто не может требовать привилегий из-за принадлежности к расовой, половой, языковой, этнической, национальной или сексуальной группе. В дискуссиях на эту тему сторонники современного дискурса подчеркивают его значение как легального пространства размышлений о расовых проблемах и трудностях других групп и выдвигают аргумент о том, что аффирмативные акции наносят вред индивиду, лишают его привычки полагаться на себя. Например, видный юрист, профессор Джорджтаунского университета Ч. Лоренц утверждает, что процедурный подход



к решению расовых проблем хуже трансформативного, в фокусе которого — коррекция группового уровня несправедливости путем поддержки прав каждого индивида. Последний подход является фундаментальным — он защищает права каждого человека на уровне базовых принципов, а не процедур<sup>52</sup>. Лоренц критикует биполярную, черно-белую модель решения расовых проблем.

Все противники перевода проблем с индивидуальных прав на права группы показывают, что групповое равенство — это, скорее, субстанциональные социальные условия, чем индивидуальное право. В конце концов, поддержка рас падает на государство, предоставляющее всем гражданам формально равное право, в то время как государство белых, враждебное к цветному населению, провоцирует межрасовые конфликты. Многие критики новой практики или теории считают, что смысл аффирмативных акций состоит в преодолении несправедливого неравенства, а не в обеспечении квот или представительства. Это отступление от проблем свободы в пользу проблем блага они считают злом.

Крайние коммунитаристы полностью разрушают либеральную традицию и порождают множество проблем, с которыми не справляется современная наука. В западном обществе наблюдается путаница принципов. Очень немногие осознают с абсолютной ясностью связь коммунитаристского подхода — доктрину групповых прав, благ — и контекстуализма как часть постсовременного юридического и политического дискурса. Скорее, есть эклектика, неясность для специалистов в политологии и юридических науках, в каком роде дискурса они работают. Философы пытаются провести необходимую работу по прояснению понятий. Четкое же осознание этого совершенно убьет либеральную модель с ее современным дискурсом.

Оба типа дискурса имеют свои преимущества и недостатки.

Современный (либеральный) дискурс притягателен тем, что в нем даны принципы, обеспечивающие прогресс Запада, его расцвет, и послужившие основанием для политической модернизации незападных стран. В масштабе Запада этот дискурс имел универсальный характер. К его не-

достаткам относится распространение присущего ему восприятия прав и свобод на особые группы Запада, не способные сегодня из-за социальной и культурной специфики к их восприятию в полной мере, а также на страны с отличной от Запада историей и культурой. Либеральный подход не принимает во внимание уникальность западного опыта, сложившегося под влиянием Ренессанса, Реформации и Просвещения, которые не пройдены незападными странами. Другим недостатком является отсутствие должного внимания к сложностям и проблемам, которые проистекают из групповой — расовой, половой, языковой, социальной — принадлежности людей.

Постсовременный дискурс очень чувствителен к последним проблемам, но зато упускает из вида права каждого индивида, разрушает это коренное завоевание Запада.

Как совместить универсальность, следующую из признания прав индивида с защитой интересов групп?

Одно из сущностных решений было предложено хорошо известным немецким исследователем К.-О. Апелем. Он писал: «...уважение факта принадлежности индивида к определенной культурной традиции может рассматриваться как уважение индивидуальных прав человека»<sup>53</sup>. В то же время главная мысль Апеля такова: «Отношения дополнительности между этикой справедливости (для всех) и этноэтикой блага (для нас) (для локальных групп, локальных обществ. — *В.Ф.*), и тем не менее нормативный приоритет первой по отношению к последней»<sup>54</sup>. Этот принцип устраняет из группового все, что может быть опасно для других. Как свобода в классическом понимании ограничена «кончиком чужого носа» (невозможностью кому-то повредить), так и групповая принадлежность имеет сходное ограничение. В качестве негативных локальных тенденций Апель приводит возрождение архаических родовых конфликтов в Африке; эксцессы возрождающегося национализма, противоречащие интересам женщин; чрезмерное настаивание на их групповой (локальной) идентичности. Групповые тенденции должны быть проверены на невозможность повредить другим и человечеству в целом.

Этот вариант — не переходить к правам групп, теряя права индивида, а использовать последние для решения

групповых прав — представляется перспективным, равно как соединение свободы и блага. Именно эти идеи могут быть теоретически положены в основу хорошего общества для тех из незападных стран, кто готов работать с ориентацией на это новое понимание.

**Теоретический аспект:  
преодоление разрыва свободы и блага**

Выше было показано, что нормативный или, точнее, ценностный аспект хорошего общества, блага, добра может быть когнитивно обоснован. Эта мысль Э. Гуссерля и П. Сорокина, отмеченная выше, справедлива для стабильной ситуации. В меняющемся мире эта вера в когнитивное обоснование этических (ценностных) или моральных (нормативных) суждений перестает быть безусловной, порой настолько, что требования практического разума начинают доминировать над разумом теоретическим, ценностные и нормативные аспекты — над когнитивными.

По мнению Хабермаса, имеется четыре типа отношения к вопросу о взаимосвязи нормативного и когнитивного:

1. «Моральный реализм стремится восстановить онтологическое оправдание норм и ценностей постметафизическими средствами», такими, как высказывания «о фактах... возможность интуитивного постижения или идеального созерцания ценностей»<sup>55</sup>. Причина таких обоснований в том, что мир уже не рассматривается как целое.

2. Утилитаризм, который пытается обосновать мораль, но, в конечном итоге ориентируется на ожидаемую совокупную пользу и отходит от принципа нормативности.

3. Метаэтические обоснования в виде языковых игр, порывающих с повседневными практиками.

4. Моральный функционализм, обращающийся к авторитету подорванных религиозных традиций (или пытающийся их заместить. — *В.Ф.*). По мнению Хабермаса, этой трактовке присуще восприятие авторитета веры как социального факта, тогда как на деле оно просто разрушает когнитивное содержание морали<sup>56</sup>.

И все же, не страшась этой критики, я предполагаю, что в период социальных катастроф моральный функционализм с менее радикальными притязаниями, чем описано

Хабермасом, т. е. обращаясь не к религиям, а к жизненным практикам, пытается придать когнитивное содержание морали в ходе социального конструирования реальности и сопутствующих ему теоретических подходов.

Это слабый, но ответ на отчаяние, высказанное на IV Философском конгрессе профессором А.Б. Тазаёном по поводу того, что личность теряет себя, погружаясь в онтологическую пустоту. Как можно убедить людей, что они должны приобрести нечто внутреннее, если они его потеряли? Есть ли у нас теоретическая связь с реформами, которая могла бы убедить этих людей в неких ценностях?

Приведенный выше сценарий менеджмента трансформаций — от огораживания, где он немного применялся, до полного отсутствия всяких смягчающих мер в период промышленной революции — дает основания предполагать, что онтологическая пустота объективно заполняется, несмотря на высокую цену. Отсутствие заполнения ценностями не может быть продолжительным, ибо разрушит человеческое общество. Невозможно убедить человека массовой культуры, варвара, что он должен измениться, но есть некая закономерность в том, что общество либо изменится, меняя этих людей, либо распадется.

В посткоммунистический период трудности испытывает не только Россия, но и другие страны, вышедшие из прежней социалистической системы. Российский посткоммунистический опыт насаждения специфического либерализма (без социальных программ, исключительно монетаристского) вытеснил прежние формы коллективизма и коммунитаризма — все квоты и представительства для разных социальных, возрастных, половых и национальных групп. В то же время на Западе наблюдается натиск коммунитаризма, занижение роли прав индивида в пользу прав тех групп (с добавлением расовых), которые в советское время имели гарантированное представительство в социальных и политических структурах. Когда две системы, оцетинившись, стояли друг против друга, они знали, куда им идти и что защищать. В 90-е эта ясность исчезла, базовые основы обоих типов общества стали размываться вплоть до перехода в свою противоположность, один пример которого только что был приведен.

Ответом на этот новый опыт становится ослабление попыток дать концептуальную основу социальным переменам, вскрыть противоречивость применяемых принципов. На Западе более важным стало казаться сделать так, чтобы общество было максимально хорошим или хотя бы приемлемым для жизни, не пытаясь конструировать его теоретически идеальный образ. Мы в России оказались максимально далеки от этих утилитарных целей и продолжали войну принципов без улучшения жизни масс населения. Кажется, сегодня и в России проходит это время: становится ясно, что идеального общества нет, а есть серые будни, труд, которые могут сделать общество хорошим — безопасным, сытым, относительно справедливым, обществом, где бы люди имели права. Следовательно, тема хорошего общества становится сегодня интересной для всех, и она инициирована рядом процессов: распадом биполярного мира и серьезными изменениями в мире; трудностями или даже неспособностью социальных наук объяснить текущую ситуацию; попытками построить хорошее общество не на основе системы принципов, а на основе своего рода «сборки» желаемых свойств.

Нелинейность социальной жизни, резкая смена характера проблем, стоящих перед людьми, их собственные неожиданно новые идеи, возрастание эклектизма в их принципах, создающее непредсказуемость поведения, стали тем новым вызовом, на который социальные науки не смогли ответить. Обнаруживается их неспособность описать и объяснить трудности современного периода, нехватка понятийного аппарата и теоретических моделей для осуществления этой задачи.

Конкуренция разных социальных систем — капитализма и социализма и подвидов в каждом из них, борьба неолиберализма с социал-демократией, критика коммунизма постепенно утомили людей притязаниями на универсальность и единственную верность своих построений идеального общества.

*Теоретические попытки обосновать хорошее общество предпринимались на Западе неоднократно и были представлены по меньшей мере в трех концепциях: концепциях общества благоденствия, в либеральных теориях, включая уже отмеченную концепцию справедливости как честности Дж. Роулза, в утилитаристских теориях.*

*Концепции общества благоденствия* исходили из возможности социального контракта между государством, бизнесом и трудящимися о взаимных уступках (бизнес не сокращает рабочие места, трудящиеся не требуют повышения зарплаты, государство справедливо распределяет налоги в социальную сферу, является социальным государством с социальной рыночной экономикой). Эти контракты существовали, но сегодня оказались подорванными глобализацией, создавшей для капитала условия устремиться туда, где выгодно, лишая тем самым общество благоденствия налоговой базы. В этой теории налоги (то что называется welfare) играют основную роль при определении того, что такое общественное благо, хорошее общество. Дж. Гэлбрейт даже возложил ответственность на общество благоденствия, или справедливые общества (Good Society), за бедность других стран и призывал участвовать в ее преодолении<sup>57</sup>. Во всех трактовках общества благоденствия, социального государства ведущую роль играла мысль о справедливом распределении, социальных гарантиях, преодолении бедности. Ослабление глобализации после террористической атаки 11 сентября и, по существу, ее «закрытие» США, вступившими на путь мирового лидерства, возможно, оживят эти модели или преобразуют их. Об этом подробно написано в других работах<sup>58</sup>.

*Либеральные концепции*, основываясь на идеях свободы, не могли игнорировать проблему общественного блага, полагая ее совокупностью индивидуальных благ<sup>59</sup>.

Последней теоретической альтернативой такого рода попыткам (как общества благоденствия, так и принятых либеральных трактовок) явилась концепция Роулза, где он противопоставляет модель государства всеобщего благоденствия (на Западе), допускающую классовое неравенство, и не совсем ясную модель демократического владения собственностью, это неравенство преодолевающего. Чрезвычайно напряженные дискуссии по проблемам социальной справедливости выделили концепции двух либералов — Дж. Роулза (автора концепции справедливости как честности, согласия на максимизацию минимума) и Р. Дворкина (давшего модель преодоления несправедливых социальных и природных неравенств посредством

страхования и налогообложения). Однако их теоретические конструкции столь сходны, что не оставляют места ясной дефиниции того общества, которое они описывают, если бы это общество удалось воплотить в реальность. Конечно, всем понятно, что речь идет о западном обществе, что в концепциях Роулза и Дворкина сильна тенденция к эгалитаризму, утверждения, что без государства как арбитра в человеческих делах можно получить только либерализм без справедливости. Но многие критики и комментаторы сомневаются в том, что трансформация общества в указанном ими направлении сохраняет его капиталистический характер.

Как отмечает Кимличка, концепции этих исследователей «нельзя согласовать с традиционными либеральными институтами. Вполне может быть, — пишет он, ссылаясь на других исследователей, — что полная реализация роульзовской или дворкинской идеи справедливости приблизила бы нас к рыночному социализму, а не капиталистическому государству всеобщего благоденствия»<sup>60</sup>.

Кто сегодня либерал? Мы знаем неолибералов, монетаристов, чья концепция свободного рынка вмещает в себя все представления о свободе и демократии. Мы знаем либерализм без справедливости, а тем более без равенства. Но посмотрим, всегда ли это было так. Возьмем свидетельства известного либерала Дворкина: «Перед вьетнамской войной политики, называвшие себя либералами, придерживались определенных позиций, которые можно объединить в одну группу. Либералы отстаивали большее экономическое равенство, интернационализм, свободу слова и были против цензуры, защищали равенство между расами и осуждали сегрегацию, выступали за решительное отделение церкви от государства, за большую процессуальную защиту тех, кого обвиняют в преступлении, за декриминализацию нарушений нравственных норм... за энергичное использование центральной правительственной власти в решении всех этих задач»<sup>61</sup>.

Наши собственные споры как о сущности общества, в котором мы живем, так и о том, в каком мы хотели бы жить, привели к невероятной путанице, где периодически появлялись «лево-правые» (красно-коричневые) и где се-

годня претензии на центристскую позицию вконец перепутали левую и правую сторону, помещая одного и того же человека одновременно в левый и правый центр и вкладывая в его уста такие необычные призывы, как «работать по-капиталистически, распределять по-социалистически». Неожиданно в этой шутке, равно как в ее шутовском повторении «наоборот», оказалось много правды. Я не хотела бы сказать еще раз, что наступил конец истории, но время «измов» проходит. Заметный крен влево на Западе говорит только о том, что от идей социальной справедливости сегодня нельзя отмахнуться. Развал СССР и коллапс коммунизма показали со всей определенностью, что свобода является витальным стремлением людей, и к ней стремятся даже ценой потери благ. Но вместе с тем отсутствие благ не может оправдать свободу.

Третьим подходом к пониманию хорошего общества был *утилитаризм*, о коренном принципе которого уже упоминалось в цитате Гуссерля: максимальные блага для максимального числа людей, противостояние этого утилитарного морального кода жадности и эгоизму людей. Признан классическим труд утилитариста Р. Брандта «Теория блага и права», в котором, основываясь на Дж. Локке, на его лекциях, прочитанных в Оксфордском университете, а также на теории действий и мотиваций, он определяет благо или хорошее общество как общество, удовлетворяющее нашим желаниям морально и практически<sup>62</sup>.

Предлагаю концепцию, ориентированную на единство права и блага, свободы и блага, индивидуальных и общественных благ. Существенной является оппозиция блага свободе. Во всех политологических концепциях до Макиавелли центральным выступало понятие блага. Разногласия состояли в том, что признать наивысшим благом. Начиная с Макиавелли концепция блага вытесняется понятием свободы<sup>63</sup>. Принципиальным становится то положение, что люди могут использовать свободу как предпосылку всех и всяческих благ, что свобода дает людям возможность достичь разнообразия благ и вопрос о благе не может быть исходным, т. к. разные люди ценят разные блага. Однако опыт либерализации во многих странах привел к тому, что плодами свободы, опытом обмена свободы

на блага овладели немногие. Даже в цитадели Запада, США, многие люди оказались за пределами общественного договора — афроамериканцы, часть женщин, низшие слои населения, каждый, чья культурная идентичность не соответствует западным стандартам.

Все попытки внушить им мысль о том, что они должны стать достойными свободы, не привели к успеху. Среди бедных, маргинальных слоев населения, в обширных кварталах, где проживают в США афроамериканцы и латиноамериканцы, воцарилась, скорее, другая мысль: пусть мы недостойны свободы и не можем обменять ее на благо, мы хотим свою долю благ, мы хотим блага сегодня. Стоит поразмышлять также об опыте российских реформ, о том, что и мы оказались недостойны свободы, но нуждаемся в своей доле благ. Это одна из причин коммунитаристского поворота в политическом и правовом сознании Запада, которая в методологическом плане может быть охарактеризована как постсовременный дискурс политологии и юридической науки. Одновременно это путь к соединению принципов велферизма и перфекционизма.

Существует аналогия между жизнью не вошедших в социальный контракт (общественный договор) слоев и судьбой стран, которые экономически и социально не преуспели в мировом сообществе. Аналогия состоит в том, что подобно некоторым группам на Западе, не способным использовать свободу для получения благ, есть страны, которые тоже не стяжали благ на основе свободы. Так же, как маргинальные слои на Западе, часть населения этих стран воспринимает свободу как отсутствие всякой зависимости и всяких обязательств — как негативную свободу. Нетрудно заметить, что Россия в их числе.

В этой связи даже либералы все более обсуждают проблему благ. Роулз, в частности, использует понятие первичных благ. Отрицая возможность установления справедливости на основе конкретного понятия блага и выбирая в качестве фундаментальных принципов свободу (как источник всех мыслимых благ) и права индивида, Роулз делает уступку концепции блага, называя в качестве первичных социальных благ «классы вещей, необходимых для реализации любого рационального жизненного плана»<sup>64</sup>. К их

числу относятся как основные права и свободы, так и доход, благосостояние, возможность реализовать себя, социальные предпосылки самоуважения людей. Все эти блага распределяются социальными институтами. Дворкин дополняет данный список набором первичных природных благ: здоровье, умственные способности, энергия, развитое воображение и др. Социальные институты не распределяют этих благ, хотя их наличие может зависеть от общества. От социальных же институтов, в частности института страхования, зависят компенсации, выравнивающие исходное несправедливое неравенство.

Однако в большинстве своем либералы, как уже было отмечено, базовым принципом продолжают считать свободу, отказываются обсуждать конкретные блага и полагаются на рациональную и моральную способность индивидов самим определять, какие блага им нужны. Они хранят верность современному научному дискурсу, в то время как коммунитаристы делают шаг к постсовременному дискурсу, заметной чертой которого становится преобладание контекстуального над универсальным. Среди коммунитаристских идей есть и такие, где утверждается возможность выдвинуть благо вместо свободы в качестве универсального принципа. То есть вопрос может быть поставлен как возможность достижения универсального на базе блага, а не свободы. Этика блага представляет собой этику традиционных обществ, где универсальное было понято как благо для всех.

Отмеченные выше противоречия свободы и блага, индивидуальные и групповых прав — не следствие мысленного предпочтения, а отражение разных социальных позиций общественных групп. Свободу, право, индивидуальное благо выбирает слой, не испытывающий дискриминации или исторического отставания. Коммунитаристские позиции, напротив, разделяют меньшинства, которые испытывают отсутствие равенства с другими.

Коммунитаризм по отношению к этим слоям является ответом на требования совести, поиском справедливости, попыткой сделать свободу более сущностной, поставить вопрос не только о свободе, но и о благе для этих групп. Коммунитаризм выражает новые, постсовременные тенденции

и характеризует преобладание постмодернистского дискурса в исследовании социальных процессов. Именно поэтому Э. Этциони считает, что необходима центристская политика, которая должна включать нечто большее, чем компромисс между партиями, стоящими на краю политического спектра. В центре новых взаимоотношений партии должно стать общество, а не государство или рынок, общество с его сообществами, культурой, институтами и ценностями<sup>65</sup>.

Однако на базе постсовременного дискурса достичь универсальности тем не менее очень трудно, т. к. группы разнообразны. Безусловно, ориентация на единство права и блага, свободы и блага, индивидуальных и общественных благ — это только методологический подход, который ведет к новой теории капитализма. Такая теория должна признать значимость не только экономического, но и социального, человеческого, культурного, символического капитализма.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, зафиксировав глубокие ценностные изменения в обществе, новый мир новых миров, в котором оказался человек, я пыталась убедить читателя этой книги, что общество — не квазиприродная реальность, и мы можем изменить ситуацию. И все же наши возможности ограничены чрезвычайно быстрой сменой основных процессов и мегатрендов, эгоистической силой капитализма, соблазняющей силой консьюмеризма и массовой культуры, рисками, которые можно уподобить «вызову дьявола», вновь используя выражение Тойнби. Фаталистическая вера и волюнтаристские конвульсии бессильны перед мужеством, с которым надо встретить новую эпоху.

Важным оказалось то, что многие научные проекты и многие усилия в сфере ценностно ориентированных решений сегодня могут работать в большей мере, чем прежде, но никто не может быть более уверен, что решения правильны и не приведут к чему-то худшему.

Мир многих миров неоднороден и решения принимаются локально, несмотря на то что мыслить надо глобально. В истории любого общества заложена судьба, зная которую можно выбрать дорогу.

Предлагаю классификацию цивилизаций на основе типа развития (таблица 4). Под типом развития понимается его интегральная характеристика, которая включает: 1) источник (внутренний и внешний); 2) органичность (первичное, под влиянием собственных потребностей, вторичное — связанное с преобладанием внешних «вызовов», ответ на них); 3) механизм (инновация, мобилизация усилий); 4) характер развития (самостоятельный, догоняющий Запад, догоняющий только его технико-экономиче-

## Цивилизационное деление на основе типа развития

Цивилизация	Источник развития	Степень органичности развития	Механизм развития	Характер развития	Темпы развития	Духовные, ментальные, культурные предпосылки	Образ будущего	Тип развития
Запад: Западная Европа Северная Америка	Внутренний	Органическое, на основе собственных потребностей исторической судьбы	Инновации	Самостоятельный, поступательный, с локальной цикличностью	Быстрые	Целерациональность трудова́я этика, наука, технология, идея прогресса (современность). Ослабление этих факторов, новые технологии (информационные). Ценностно-рациональные сдвиги	Не задан априори. Результат саморазвития. Переход к постсовременности (постиндустриальному информационному обществу)	Органически-инновационный
Цивилизации «второго эшелона» развития. «Другая» Европа  «Другая» Америка	Внешний «вызов» Запада (внутренний экономический стимул возникает в связи и по сравнению с Западом, но при изоляционизме тоже обнаруживается прогресс в рамках жизни одного поколения)	Неорганический «ответ» на «вызов» Запада. Собственная деархаизация занимает небольшое место	Мобилизация. Негативная мобилизация в посткоммунистических странах	Догоняющий, неравномерный, циклический	Медленные	Вера прозападных элит в прогресс, рассмотрение своих стран как отсталой Европы, Америки. Два варианта: 1) призыв к национальной гордости; 2) призыв к смене национальной идентичности	Задан заранее. Ложный: превращение своих стран в западные. Истинный: нахождение источников развития при сохранении цивилизационных особенностей «второй Европы», «второй Америки»	Неорганически-мобилизационный
Восточно- и южно-азиатская индустриально-информационная (постиндустриальная) цивилизация	Смешанный. «Вызов» Запада. Поражение в войне. Экономические проблемы. Перенаселенность на не-большой территории	Относительная органичность. Ответ на «вызов» Запада. Деархаизация	Инновационно-мобилизационный	Постмодернизация (модернизация на основе собственных традиций и западных технологий)	Быстрые	Традиции. Семейные, коллективистские, религиозные ценности. Перенос архаических структур в города. Идея экономического прогресса	Развитие на основе собственной идеи идентичности	Органически-неорганический, инновационно-мобилизационный
Доиндустриальная цивилизация (развивающиеся страны). «Третий мир»	Внешний «вызов» Запада	Неорганическое	Этатизм	Деархаизирующий	Крайне медленные	Отсутствуют. Или усиления прозападных элит	Улучшение жизни	Постколониальный
Неразвивающиеся сообщества («четвертый мир»)	Отсутствует	Органические препятствия развитию	Воспроизводство существующего	Отсутствует	Незаметные 2-3 поколениям	Структуры сознания примитивных обществ, не способствующие развитию	Сохранение существующего	Архаический

ский уровень, недогоняющий); 5) темпы (очень быстрые, быстрые, медленные, очень медленные); 6) духовные, ментальные, культурные предпосылки; 7) образ будущего, к которому направлено развитие.

Применяя эти критерии, можно выделить западную цивилизацию, состоящую из двух подвидов — американской и западноевропейской. Источники их развития — внутренние, органические. Модернизация в Западной Европе — результат ее органического перехода к развитию современного типа, который хотя и сложился в Америке на основе опыта Европы, но не путем его копирования. Механизмы развития здесь — инновационные. Появление нового институционализировано, приветствуется в культуре. Темп развития — быстрый. Характер развития — самостоятельный. Духовные основы развития — собственный исторический продукт. Образ будущего не планируется заранее как цель. Он вырисовывается по мере приближения к нему. На основе уже имеющихся тенденций оценивается как переход в постсовременность, включающую как ранее отброшенные традиции, так и существенные сдвиги в технологии — переход к постиндустриальному, информационному обществу. Тип развития — *органически-инновационный*.

Далее выделяем «вторую» Америку (Мексика, может быть, Бразилия, Чили, конкретные компоненты, кроме Мексики, могут вызвать дискуссию) и «другую Европу» (ее состав описан в предшествующих главах). Это цивилизации «второго эшелона» развития. Источник их развития преимущественно в «вызове» Запада. Их модернизации — это «ответ» на него. Их развитию не хватает органичности. Эти общества расколоты на прозападные элиты — проводники западного образа, и народ, желающий сохранить традиционный или имеющийся на сегодняшний день образ жизни. Собственные потребности развития в этих цивилизациях складываются в результате сравнения себя с Северной Америкой и Западной Европой. Механизм развития — мобилизационный: однопартийная система Мексики, этатистский режим в Турции, идеология модернизации в Восточной Европе, политика реформаторской элиты в России и на Украине. Мобилизация может быть как «позитив-

ной» — идеология, порождающая энтузиазм, сверхусилия (мобилизацию) населения, перенапряжение сил, пафос развития, — так и «негативной», как это случилось в посткоммунистических странах. После многих лет государственной опеки люди оказались предоставленными самим себе, многим не платилась даже зарплата. Они искали всевозможные источники существования, будучи «негативно» мобилизованными.

Образ будущего задан заранее, как и в предшествующих модернизациях. Ложный — стать Западом, истинный — в двух альтернативных вариантах: 1) нахождение источников развития при сохранении идентичности; 2) использование внутренних и внешних источников, медленная смена идентичности. Такой тип развития может быть назван *неорганически-мобилизационным*.

В посткоммунистических странах процесс развития имеет догоняющий характер. Темп развития замедленный. Духовные основы развития — западные.

Третий цивилизационный блок образуют НИС — новые индустриальные страны Юго-Восточной и Южной Азии («тигры») и другие страны. Источник их развития — внешний (вызов Запада) и внутренний (экономические проблемы, поражение некоторых стран в войне, перенаселенность на малой территории). В странах «другой» Америки и «другой» Европы, повторю, внутренний фактор неудовлетворенности возникает при сравнении с Западом, ибо с внутренней точки зрения постоянно идет процесс развития, заметный одному поколению. В азиатском регионе такой медленный прогресс обеспечен не был. Тип развития здесь является *инновационно-мобилизационным*. С одной стороны, активно используются западные технологии и инновации, с другой — мобилизующая сила традиции, коллектива, семьи, чувства общего дома. По характеру развития они осуществляют постмодернизацию. Темпы развития быстрые. Предпосылки — традиционные, в том числе и вековая привычка к труду. Развитие осуществляется на основе собственной идентичности. Образ будущего — развитие на основе собственной идентичности, стремление войти в семью народов как развитый, конкурентоспособный регион, который остается самим собой. Есть



стремление к экономической экспансии в мире, но нет цивилизационного «вызова» в силу внутренней замкнутости, невозможности предложить остальному миру сложившийся здесь тип идентичности. Тип развития может быть назван как *органическо-неорганический*, так и *инновационно-мобилизационный*.

Наряду с этими типами цивилизаций существуют доиндустриальные цивилизации третьего мира, стран, которые развиваются на основе внешних источников — «вызова» Запада, т. е. неорганически, используя этатистские механизмы или диктатуры. Их развитие представляет собой деархаизацию, происходит крайне медленно, поддерживается идеями прозападных элит, направлено на улучшение жизни и может быть названо *постколониальным*.

И наконец, существуют неразвивающиеся сообщества (по крайней мере развитие в них незаметно трем поколениям), которые имеют *архаический* тип развития — воспроизводство старого с минимальными изменениями.

В свете этой классификации «другая Европа» предстает не только как стадия развития, но как цивилизационное образование. Особенностью же цивилизаций является их собственная идентичность, которая может медленно эволюционировать (как, например, западная идентичность), но сохранять свои коренные черты. Коренной чертой «другой» Европы является тип развития. Он возникает из исторической судьбы, которая определяет ментальность, духовность, культуру. Может быть, только немногие страны в этом регионе способны приблизиться к западной идентичности. Мы уже указывали на них: Эстония — в силу протестантской этики; Словения, Хорватия и Чехия — в связи с непотерянным буржуазным опытом; бывшая ГДР — в связи с включенностью в другое западное государство. На сегодня отличия этих стран от Запада весьма существенны, Германия до сих пор производит впечатление двух стран, двух наций в одной. Причем развитие Восточной Германии в составе объединенной Германии не образует какой-либо особой модели. Это все та же догоняющая модель.

Остальная часть «другой» Европы сильно отличается от Запада. Трудовые навыки здесь формировались на основе мирской аскезы, а не протестантской этики. Ценностные

ориентации здесь всегда преобладают над целевыми, поэтому западная рациональность отсутствует и ее предпосылки невелики. Коллективность, в том числе и этничность (а не западный национально-государственный подход), здесь является органичной, преобладание мировоззренческих подходов над научно-технологическими — безусловным.

Эти различия, несомненно, скажутся на судьбах народов. И человечество не уйдет от культурного разнообразия в этом мире, которое затронуло и на свой лад сломало глобализацию<sup>66</sup>. Жесткие научные проекты, пренебрегающие культурой, и ценностные решения, пренебрегающие наукой, не могут справиться с миром, в котором есть квази-природность и субъектность. Дело философов, как и прежде, — разоблачать мнимые очевидности.

Одна из них — подчинение общества «невидимой руке» рынка. Во-первых, тут А. Смит воспринят слишком буквально. Он говорил о том, что рынок работает, как если бы действовала «невидимая рука». Но не только рынок, а также общество и культура имеют механизмы, функционирующие так, словно в них действует собственная «невидимая рука». Это рука воспроизводства социальных связей и культурных образцов. Данные механизмы были разрушены в 90-е годы и не восстановлены до сих пор. Социализация людей и их культурное развитие стало осуществляться «видимой рукой» ближайшего окружения, разрывая социальную сферу и культуру на малосовместимые среды. Это способствовало маргинализации и люмпенизации населения, деструкции ценностей, криминализации, росту девиантного поведения молодежи и поражению интеллигенции на рынке культуры. Сегодня власть пытается изменить ситуацию. До некоторой степени это возможно, но всегда останется паллиативом до тех пор, пока «невидимая рука» общества и культуры не начнет действовать. И, кстати, рынок только тогда и заработает по-настоящему.

Я назвала книгу «Хорошее общество», чтобы представить как объективную способность человечества к восстановлению ценностей и социального порядка, так и стремление людей, иногда даже неосознанное, сделать мир лучше.

## ПРИМЕЧАНИЯ

### ВВЕДЕНИЕ

- <sup>1</sup> *Хабермас Ю.* Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике? М., 2002. С. 15.
- <sup>2</sup> *Бодрийяр Ж.* В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Екатеринбург, 2000. С. 12–13.
- <sup>3</sup> *Косарева Л.М.* Социокультурный генезис науки Нового времени. Философский аспект проблемы. М., 1989. С. 124.
- <sup>4</sup> См.: *Липовая Л.П.* Победить или не быть. Опыт экзистенциально-онтологического анализа победы и поражения. Ростов-на-Дону, 2002.
- <sup>5</sup> См.: *Супоницкая И.М.* Успех и удача: отношение к труду в американском и российском обществе//Вопросы философии. 2003. № 5.
- <sup>6</sup> См.: *Ахиезер А.С.* Насколько мы разные?//Неприкосновенный запас. 2002. № 6; *Кене А.* Насколько мы разные?//Там же.

### РАЗДЕЛ I. ЦЕННОСТНЫЕ ИЗМЕНЕНИЯ НА ЗАПАДЕ И В РОССИИ

- <sup>1</sup> См.: *Бауман З.* Индивидуализированное общество. М., 2002.
- <sup>2</sup> *Lash S.* Individualization in a Non-Linear Mode. Foreword to the book: *Beck U., Beck-Gernsheim E.* Individualization. Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences. L., Thousand Oaks, New Delhi, 2002. P. X.
- <sup>3</sup> *Бек У.* Общество риска. На пути к другому модерну. М., 2000.
- <sup>4</sup> *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. М., 2003. С. 363.
- <sup>5</sup> *Луман Н.* Реальность массмедиа. М., 2005. С. 152.
- <sup>6</sup> *Бауман З.* Индивидуализированное общество. С. LII.
- <sup>7</sup> См.: *Naisbitt J.* Megatrends. Ten New Directions Transforming Our Lives. N. Y., 1984. P. 81–101.
- <sup>8</sup> См.: *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне.
- <sup>9</sup> См.: *Fastest Growing Jobs in America*//The Futurist. July — August 1991. P. 49.

- <sup>10</sup> См.: *Впереди XXI век.* Онтология классической прогностики. 1952–1999/Ред.-составитель И.В. Бестужев-Лада. М., 2000. С. 155–158.
- <sup>11</sup> *Lash S.* Individualization in a Non-Linear Mode. P. XII.
- <sup>12</sup> См.: *Huntington S.* Who Are We? The Challenges to America's National Identities. N. Y., L., Toronto, Sydney, 2000. P. 21–22.
- <sup>13</sup> *Фукуяма Ф.* Великий разрыв. М., 2004. С. 26.
- <sup>14</sup> См.: *Уэбстер Ф.* Теории информационного общества. М., 2004. С. 207–216.
- <sup>15</sup> *Бауман З.* Глобализация. Последствия для человека и общества. М., 2004. С. 120.
- <sup>16</sup> *Бек У.* Что такое глобализация? М., 2001. С. 82.
- <sup>17</sup> *Бауман З.* Глобализация. Последствия для человека и общества. С. 119–120.
- <sup>18</sup> Там же. С. 118.
- <sup>19</sup> *Miller T., McHall A.* Popular Culture and Everyday Life. L., Thousand Oaks, New Delhi, 1998. P. 10.
- <sup>20</sup> См.: *Бьюкенен П.* Смерть Запада. М., 2003; *Фукуяма Ф.* Великий разрыв. С. 57–71.
- <sup>21</sup> См.: *Klosterman Ch.* Sex, Drags, and Cocoa Puffs. A Low Culture Manifesto. N. Y., L., Toronto, Sydney, 2004. P. 1–11.
- <sup>22</sup> Ibid. P. 7–8.
- <sup>23</sup> См.: *Scheler M.* Gesammelte Werke. Bern, München, 1957, Bd. 7, S. 155.
- <sup>24</sup> См.: *Witkin R. W.* Adorno on Popular Culture. L., 2003. P. 160–161.
- <sup>25</sup> См.: *Giddens A.* Runaway World. How Globalization is Reshaping our Lives. L., 1999. P. 66.
- <sup>26</sup> *Lash S.* Individualization in a Non-Linear Mode. P. XIII.
- <sup>27</sup> См.: *Покровский Н.Е.* Проблема аномии в современном обществе. М., 1995. С. 4.
- <sup>28</sup> Там же. С. 7.
- <sup>29</sup> Там же. С. 22.
- <sup>30</sup> *Riesman D., Glazer N., Denny R.* The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character. New Haven, 1961.
- <sup>31</sup> *Фукуяма Ф.* Наше постчеловеческое будущее. Последствия биотехнологической революции. М., 2004. С. 177.
- <sup>32</sup> Там же. С. 178.
- <sup>33</sup> Там же. С. 178–179.
- <sup>34</sup> Там же. С. 179–180.
- <sup>35</sup> *Фукуяма Ф.* Социальный капитал//Культура имеет значение. Каким образом ценности способствуют общественному прогрессу? М., 2002. С. 129–130.

- <sup>36</sup> См.: *Barr V.* Социальный конструктивизм и психология//Постнеклассическая психология. Журнал конструктивистской психологии и нарративного подхода. 2004. № 1. С. 29–44; См. также: *Цоколов С.* Дискурс радикального конструктивизма. Традиции скептицизма в современной философии и теории познания. München, 2000.
- <sup>37</sup> Контуры мирового будущего. Доклад по «Проекту — 2020» Национального разведывательного совета США на основе консультаций с независимыми экспертами со всего мира. Декабрь 2004. [www.soob.ru/](http://www.soob.ru/)Сообщение. 2005, № 6–7(64). С. 21.
- <sup>38</sup> *Бек У.* Общество риска. На пути к другому модерну. С. 63–64.
- <sup>39</sup> *Фукуяма Ф.* Доверие. Социальные добродетели и путь к процветанию. М., 2004. С. 49–50.
- <sup>40</sup> Там же. С. 45.
- <sup>41</sup> *Ritzer G.* Globalization of Nothing. Thousand Oaks, L., New Delhi, 2004.
- <sup>42</sup> *Nye J.* The Paradox of American Power. Why the World's Only Superpower Can't Go It Alone. N.Y., 2002. P. 8–9.
- <sup>43</sup> См.: *Ferguson N.* Think Again: Power//Foreign Policy. January/February 2003. P. 44.
- <sup>44</sup> *Nye J.* The Paradox of American Power. P. 12.
- <sup>45</sup> *Nye J.* Soft Power. The Means to Success in World Politics. N. Y., 2002. P. 74.
- <sup>46</sup> См.: *Jameson F.* Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism. Duke, 1991.
- <sup>47</sup> См.: *Sang-hoon Lee.* A Philosophical Approach to the Korea Wave. — In: Philosophy and Society in the 21st Century. International Symposium. Gunsan: Howon Univesirty, June 2004. P. 67–78.
- <sup>48</sup> *Jevons W.S.* The Theory of Political Economy. Ed. by R.D. Black. Middlesex. 1970. Цит. по: *Davis J.B.* Economics as a Colonial Discourse of Modernity. — In : Postcolonialism Meets Economics. Ed. by E.O. Zein-Elabin and S. Charushella. L., N. Y., 2004. P. 130.
- <sup>49</sup> *Postcolonialism Meets Economics.* P. 1–40.
- <sup>50</sup> *Buruma I., Margalit A.* Occidentalism. The West in the Eyes of its Enemies. N. Y., 2004. P. 157–165.
- <sup>51</sup> См.: *Open the Social Sciences.* Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences. Ed. V. Y. Mudimbe, B. Jewsiewcki. Stanford, California, 1996.
- <sup>52</sup> *Sen A.* Economic Methodology: Heterogeneity and Relevance//Social Research. An International Quarterly of the Social Sciences. Fall 2004. Vol. 71. № 3. P. 604.
- <sup>53</sup> *Фукуяма Ф.* Социальный капитал. С. 129.

## РАЗДЕЛ II. ПРЕДПОСЫЛКИ И ПРЕПЯТСТВИЯ ДЛЯ ЦИВИЛИЗОВАННОГО КАПИТАЛИЗМА

- <sup>1</sup> См.: *Федотова В.Г.* Типология модернизаций и способов их изучения//Вопросы философии. 2000. № 4.
- <sup>2</sup> *Scott B.R.* The Great Divide in the Global Village//Foreign Affairs. Jan. — Feb. 2000. Vol. 80. № 1. P. 171.
- <sup>3</sup> Ibid. P. 170.
- <sup>4</sup> *Макинтайр А.* После добродетели. М., 2000. С. 157.
- <sup>5</sup> См.: *Давыдов Ю.Н.* Вебер и Булгаков (христианская аскеза и трудовая этика)//Вопросы философии. 1994. № 2. См. также: *Вебер М.* К состоянию буржуазной демократии в России//Русский исторический журнал. Зима 1998. Т. I. № 1. С. 211–266. Весна 1998. Т. I. № 2. С. 261–315.
- <sup>6</sup> См.: *Weber M.* Zur Lage der bürgerlichen Democratie in Russland//Archiv Sozialwissenschaft und Sozial Politik. Bd. 12. 1906; *Вебер М.* Исторический очерк освободительного движения в России и буржуазной демократии. Киев, 1906; *Вебер М.* К состоянию буржуазной демократии в России//Русский исторический журнал. Зима 1998.
- <sup>7</sup> См.: *Вебер М.* К состоянию буржуазной демократии в России. Т. I. № 2. С. 296–300.
- <sup>8</sup> Там же. С. 297.
- <sup>9</sup> См.: *Вебер М.* Хозяйственная этика мировых религий//Работы М. Вебера по социологии религии и мировой культуре. Вып. 1. М., 1991. С. 61–100, а также: *Вебер М.* Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 43–77; *Вебер М.* Социология религии (Типы религиозных сообществ)//Там же. С. 78–308, а также в кн.: *Работы М. Вебера по социологии религии и культуре.* М., 1991. С. 300; *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма//Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 60–272; *Вебер М.* Протестантские секты и дух капитализма//Там же. С. 273–291.
- <sup>10</sup> *Батай Ж.* Проклятая доля. М., 2003. С. 117.
- <sup>11</sup> См.: *Федотова В.Г.* Модернизация «другой» Европы. М., 1997. С. 73–75.
- <sup>12</sup> См.: *Давыдов Ю.Н.* «Картины мира» и типы рациональности//Вебер М. Избранные произведения. М., 1991; *Зарубина Н.Н.* Социокультурные факторы хозяйственного развития: М. Вебер и современные теории модернизации. СПб., 1998. С. 34.
- <sup>13</sup> *Зарубина Н.Н.* Социокультурные факторы хозяйственного развития. С. 33.
- <sup>14</sup> *Huntington S.* The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. N. Y., 1996.

<sup>15</sup> См.: *Shröder R.* Max Weber and the Sociology of Culture. L., New Delhi, 1992. P. 8; *Turner B.S.* For Weber. Essays on the Sociology of Fate. L., Thousand Oaks, New Delhi, 1997. P. 111–114; *Schluchter W.* The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Development History. Berkeley, Los Angeles, L., 1981. P. 121–126; *Roth G. and Schluchter W.* Max Weber's Vision of History. Ethics and Methods. Berkeley, Los Angeles, L., 1979. P. 119–124.

<sup>16</sup> См.: *Вебер М.* Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира//Вебер М. Избранные произведения. С. 307–343.

<sup>17</sup> См.: *Weber M.* Max Weber Gesamtausgabe. Zur Politik im Weltkrieg. 1/15. Tübingen, 1934. Цит. по: *Schröder R.* Max Weber and the Sociology of Culture. P. 16.

<sup>18</sup> *Turner B.S.* For Weber. P. 239.

<sup>19</sup> *Ibid.* P. 279.

<sup>20</sup> *Ibid.* P. 280.

<sup>21</sup> См.: *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. М., 1996.

<sup>22</sup> «К коммунизму наш народ шел, чтобы быть сытым», — писал В. Шукшин в письме к В.И. Толстых.

<sup>23</sup> Я неоднократно убеждалась в ошибочности этого утверждения. В разных, преимущественно студенческих, аудиториях в России и за рубежом я задавала вопрос: «Если вы выращиваете картошку и продаете ее по 6 рублей (центов, пфеннигов, лат, лир, крон и пр.) за килограмм и у вас будут согласны покупать ее по 12 рублей (центов, пфеннигов, лат, лир, крон и пр.), станете вы выращивать картошки больше, меньше или столько же?» На этот, идущий от А. Смита и М. Вебера пример-вопрос преобладающим в России и странах СНГ является ответ: «Меньше» или «Столько же» (справедливости ради отмечу, что в конце 90-х стали появляться люди, которые отвечают «Больше», и увеличилось число людей, отвечающих «Столько же»). То же наблюдается в странах СНГ, Латвии, Турции, тогда как все опрошенные в США, Германии, Норвегии в основном отвечают «Больше». Здесь подтверждается тезис неоллиберализма о присущей человеку устремленности к максимуму благ, верный, как видим, для западных капиталистических обществ, но не являющийся характеристикой человеческой природы. Консюмеристская мотивация — социальный продукт, а не врожденное свойство.

<sup>24</sup> *Макштайр А.* После добродетели. С. 44.

<sup>25</sup> Там же.

<sup>26</sup> См.: *Tiles J.E.* Moral Measures. An Introduction to Ethics West and East. L., N. Y., 2000. P. 26.

<sup>27</sup> *Ibid.* P. 32.

<sup>28</sup> См.: *Клямкин И., Тимофеев Л.* Теневая Россия. М., 2000.

<sup>29</sup> *Косарева Л.М.* Этические идеалы и познание природы // Косарева Л.М. Рождение науки Нового времени из духа культуры. М., 1997. С. 89.

<sup>30</sup> См.: *Shröder R.* Max Weber and the Sociology of Culture. P. 10–13.

<sup>31</sup> *Schluchter W.* The Rise of Western Rationalism. P. 59.

<sup>32</sup> См.: *Штомпка П.* Социология социальных изменений. М., 1996. С. 300.

<sup>33</sup> Там же.

<sup>34</sup> См.: *Мораль и рациональность.* М., 1995; *Шрадер Х.* Экономическая антропология. М.; СПб., 1999; *Etzioni A.* The Moral Dilemma. Toward a New Economics. N.Y., 1988; *Hausman D. M., McPherson M.S.* Economic Analysis and Moral Philosophy. Cambridge, 1996.

<sup>35</sup> См.: *Глобальное сообщество: новая система координат (подходы к проблеме).* М., 2000, а также доклад: *Неклесса А.И.* Ordo Quardo: Пришествие постсовременного мира (Фонд культуры, октябрь 2001) .

<sup>36</sup> *Уткин А.И.* Россия и Запад. История цивилизаций. М., 2000.

<sup>37</sup> *Зомбарт В.* Буржуа. Этюды по истории духовного развития современного экономического человека//Зомбарт В. Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь. М., 2004. С. 248–249.

<sup>38</sup> Там же. С. 237.

<sup>39</sup> См.: *Berger P.* The Global Picture//Journal of Democracy. April 2004. Vol. 15, № 2. P. 78.

<sup>40</sup> См.: *Штомпка П.* Социология социальных изменений. С. 343.

<sup>41</sup> Там же. С. 343–344.

<sup>42</sup> См.: *Friedman J.* Cultural Identity and Global Process. L., Thousand Oaks, New Delhi. 1996. P. 215.

<sup>43</sup> См.: *Delanty G.* Social Theory in a Changing World. Conception of Modernity. Cambridge (UK). 1998. P. 18.

<sup>44</sup> *Ibid.* P. 8.

<sup>45</sup> См.: *Арон П.* Этапы развития социологической мысли. М., 1993. С. 509.

<sup>46</sup> См.: *Федотова В.Г.* Модернизация «другой» Европы. С. 50–62.

<sup>47</sup> См.: *Berger P.L.* The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion. N. Y., 1969; *Berger P.L.* The Decolonization of the World. A Global Overview. — In: The Decolonization of the World. Resurgent Religion and World Politics. Ed. by P. Berger. W., Michigan, 1999. P. 18.

<sup>48</sup> См.: *Philpott D.* The Catholic Wave//Journal of Democracy. April 2004. Vol. 15, № 2. P. 32–46; *Woodberry R., Shalt T.S.* The Pioneering Protestants//*Ibid.* P. 47–61; *Prodromou E.* The Ambivalent

Ortodox//Ibid. P. 62–75; *Berger P. The Global Picture*//Ibid. P. 76–80.

<sup>49</sup> См.: *Berger P. The Global Picture*. P. 77–78.

<sup>50</sup> См.: *Мумрохин Н. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы*. М., 2004. С. 282–308.

<sup>51</sup> *Булгаков С. Философия хозяйства: В 2 т. М., 1995; Он же. Народное хозяйство и религиозная личность*//Булгаков С. Два града. Исследование о природе общественных идеалов. СПб., 1997.

<sup>52</sup> *Булгаков С. Народное хозяйство и религиозная личность*. С. 1909.

<sup>53</sup> См.: *Eisenstadt Sh. N. Max Weber on Charisma and Institution Building. Selected Papers*. Chicago, L., 1974.

<sup>54</sup> *Бендикс Р. Образ общества у Макса Вебера*//Вебер М. Избранное. Образ общества. С. 569; см. также: *Tiles J.E. Moral Measures. An Introduction to Ethics West and East*.

<sup>55</sup> См.: *Хёффе О. Политика. Право. Справедливость*. М., 1994.

<sup>56</sup> См.: *Milner H. The Assumption of Anarchy in International Relations Theory: a Critique*//Review of International Studies. 1991. № 17. P. 67–83.

<sup>57</sup> См.: *Cooperation under Anarchy*. Ed. by K. Dye//World Politics. October 1985. № 38. P. 1; *Waltz R. Theory of International Politics*. Reading, Mass. 1979. P. 88–89.

<sup>58</sup> См.: *Milner H. The Assumption of Anarchy in International Relations Theory: a Critique*. P. 71.

<sup>59</sup> На это указывает, например, стремящийся к преодолению крайностей неореализма и радикального либерализма А.Вендт. См.: *Wendt A. Anarchy is what State Make of it: the Social Construction of Power Politics*//International Organization. Winter 1992. Vol. 46. № 2. P. 392.

<sup>60</sup> Ibid. P. 393.

<sup>61</sup> Ibid. P. 404.

<sup>62</sup> Ibid.

<sup>63</sup> В этом смысле показательна книга: *Nye J S. Bound to Lead: The Changing Nature of American Power*. N.Y., 1997.

<sup>64</sup> См.: *Tucker R.W. The Quality of Nations*. N.Y., 1977.

<sup>65</sup> См.: *Waltz R. Theory of International Politics*//Reading, Mass. 1979. P. 88–89.

<sup>66</sup> См.: *Axelrod R. The Evolution of Cooperation*. N.Y., 1984.

<sup>67</sup> См.: *Федотова В.Г. Модернизация «другой» Европы*. С. 156–160.

<sup>68</sup> См.: *Bull H. The Anarchical Society. A Study of Order in World Politics*. Hampshire and L., 1995.

<sup>69</sup> *Струве П. Интеллигенция и революция*//Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 160.

<sup>70</sup> *Riasanovsky N. Russia and the West in the Teaching of the Slavophiles*. Harvard, 1952. P. 29.

<sup>71</sup> Цит. по: *Treadgold D. P. The West: in Russia and China*. Cambridge. 1967. P. 170–171.

<sup>72</sup> *Nozick R. Anarchy, State and Utopia*. N.Y., 1974.

<sup>73</sup> См.: Ibid. P. 3–5.

<sup>74</sup> *Бауман З. Мыслить социологически*. М., 1996. С. 198.

<sup>75</sup> Там же. С. 202.

<sup>76</sup> См.: *Федотова В.Г. Рационализм как предпосылка и содержание модернизации*//Философские науки. 1995. № 1–4.

<sup>77</sup> *Штурнер М. Единственный и его собственность*. М., 1994. С. 9.

<sup>78</sup> См.: *Бакунин М.А. Избранные сочинения*. М.; Л., 1929. Т. II.

<sup>79</sup> *Блюм Р. Поиски путей к свободе*. Таллин, 1985. С. 93.

<sup>80</sup> *Налимов В.В. Об истории мистического анархизма в России (по личному опыту и материалам Центрального архива)*//Путь. 1993. № 3. С. 194–216.

<sup>81</sup> См.: *Кропоткин П.А. Современная наука и анархия*//Кропоткин П.А. Хлеб и воля. Современная наука и анархия. М., 1990. С. 284–285.

<sup>82</sup> Там же. С. 287.

<sup>83</sup> См.: *Anarchism Today*. Ed. by D. Apter and J. Joll. N.Y., 1972.

<sup>84</sup> *Хёффе О. Политика. Право. Справедливость*. М., 1994. С. 123.

<sup>85</sup> *Струве П. Интеллигенция и революция*//Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 151.

<sup>86</sup> Там же. С. 157.

<sup>87</sup> Цит. по: *Shapiro L. Vekhi Group and the Mystique of Revolution*//SEER XXXIV. December 1956. P. 67. — In: *Treadgold D. The West: in Russia and China*. P. 236.

<sup>88</sup> См.: *Wendt F., Friedheim D. International Organization*. Autumn 1995. Vol. 49. № 4. P. 700–705, 720–721.

<sup>89</sup> См.: *Федотова В.Г. Модернизация «другой» Европы*.

<sup>90</sup> См.: *Calhoun C. Critical Social Theory. Culture, History and the Challenge of Difference*. Cambridge, 1996. P. 193–230.

<sup>91</sup> См.: *Borofsky B. Liberalism from Self: A Theory of Personal Autonomy*. N.Y., 1996. P. 9–10.

<sup>92</sup> См.: *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*. Ed. by R. Bernasconi and D. Woods. N.Y., 1988; *Warner D. Levinas, Buber and the Concept of Otherness on International Relations: A Reply to David Campbell*//Millenium: Journal of International Studies. Autumn. 1996.

<sup>93</sup> См.: *Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности*. М., 1996.

<sup>94</sup> *Wendt A. Anarchy is what State make of it: the Social Construction of Power Politics*. P. 399.

- <sup>95</sup> Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. С. 120.
- <sup>96</sup> См.: Neumann I.B. Russia and Idea of Europe. A Study in Identity and International Relations. L., N.Y., 1996.
- <sup>97</sup> См.: Wendt A. Anarchy is what State Make of it: the Social Construction of Power Politics. P. 399.
- <sup>98</sup> Ibid. P. 410.
- <sup>99</sup> См.: Fish M.S. The Travails of Liberalism//Journal of Democracy. April 1996. Vol. 7. № 2. P. 105–117.
- <sup>100</sup> См.: Rose M.A. The Post-Modern and the Post-Industrial. A Critical Analysis. Cambridge, 1991. P. 44–52, 92, 125, 128, 195, 218.
- <sup>101</sup> См.: Botwinick A. Postmodernism and Democratic Theory. Philadelphia, 1993. P. 199.
- <sup>102</sup> Jameson F. Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism, Duke, 1991. P. IX–XXI.
- <sup>103</sup> Цит. по: Bennet J. «How is it, then, that We Still, Remain Barbarians?». Foucault, Schiller and the Aesthetization of Ethics//Political Theory. November 1996. P. 659.
- <sup>104</sup> См.: Nozick R. Anarchy, State and Utopia. P. 5.
- <sup>105</sup> DeLuca T. The Two Faces of Political Apathy. Philadelphia. 1995. P. 191.
- <sup>106</sup> См.: Eliasoph N. Avoiding Politics. How Americans Produce Apathy in Everyday Life. Cambridge, UK. 1998.
- <sup>107</sup> Lane R.E. The Loss of Happiness in Market Democracies. New Haven, L., 2000. P. 3–4.
- <sup>108</sup> См.: Stiglitz J.E., Greenwald B. Towards a New Paradigm in Monetary Economics. Cambridge, 2003.
- <sup>109</sup> См.: Mills C.R. White Collars: The American Middle Class. N.Y., 1951; Mills C.R. The Power Elite. L., 1956.
- <sup>110</sup> См.: Almond G.A., Verba S. The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations. Princeton, 1963. P. 22.
- <sup>111</sup> Маркузе Г. Одномерный человек. М., 1994. С. 161–188.
- <sup>112</sup> Nozick R. Anarchy, State and Utopia. С. 168.
- <sup>113</sup> Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс//Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. М., 1997. С. 72.
- <sup>114</sup> Там же. С. 73.
- <sup>115</sup> См.: Блумер Г. Теории символического интеракционизма//Американская социологическая мысль. Р. Мертон, Дж. Мид, Т. Парсонс, А. Шюц. М., 1996. С. 182.
- <sup>116</sup> Там же. С. 183.
- <sup>117</sup> Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Екатеринбург. 2000. С. 19.
- <sup>118</sup> Там же. С. 14.
- <sup>119</sup> Там же. С. 15.

- <sup>120</sup> Термин «русская система» введен А.И. Фурсовым и Ю. Пивоваровым. См., например: Пивоваров Ю., Фурсов А. Русская власть, русская система, русская история//Красные холмы. М., 1999. С. 185–198. «Русская система» — это традиционное для России взаимодействие власти и народа без посредствующего участия гражданских установлений, общества, которое бы можно было назвать гражданским. Это только сверху идущая власть и снизу оказываемое доверие к ней, подчинение ей, которое срывется на бунт, анархию, революцию.
- <sup>121</sup> См.: Mills Ch.W. White Collar: The American Middle Class. P. 318–319; Mills Ch.W. The Power Elite. P. 21–23, 310–315.
- <sup>122</sup> См.: Münch R. Understanding Modernity. Toward the New Perspective Going beyond Durkheim and Weber. L, N. Y., 1988.
- <sup>123</sup> См.: Ritzer G. The Macdonaldization of Society. An Investigation into the Changing Character of Contemporary Social Life. Thousand Oaks, L., New Delhi. 1996.
- <sup>124</sup> См.: Штомпка П. Социальное изменение как травма (статья первая)//Полис. 2001. № 1; Он же. Культурная травма в посткоммунистическом обществе//Полис. 2001. № 2.
- <sup>125</sup> Штомпка П. Культурная травма в посткоммунистическом обществе. С. 9, 11.
- <sup>126</sup> См.: Дарендорф Р. Письмо польскому другу//Путь. 1994. № 3.
- <sup>127</sup> См.: Покровский Н.Е. Проблема аномии в современном обществе. М., 1995. С. 54–67.
- <sup>128</sup> См.: Федотова В.Г. Анархия и порядок. М., 2000.
- <sup>129</sup> Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства. С. 7–8.
- <sup>130</sup> Аскольдов С.А. Религиозный смысл русской революции//Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 225.
- <sup>131</sup> Там же.
- <sup>132</sup> Под прецедентными феноменами в филологии понимаются «средства обеспечения культурной континуальности, культурные скрепы, цементирующие отдельные социумы в единую культуру, в которой взаимодействуют люди разных психо- и социотипов. Эти люди могут и не разделять ценностных ориентаций соответствующей культуры или же разделять не полностью, однако неприятие того или иного элемента культуры, бесспорно, свидетельствует о знании этим индивидом этих элементов» (см.: Феномен прецедентности и преемственность культур. Воронеж. 2004. С. 19). «Под прецедентностью... следует понимать... отсылку к прецеденту, каковым может быть другое произведение, персонаж, мотив, ситуация как элемент сюжета, сюжет в целом, фраза персонажа или автора и т. п. В качестве прецедентных феноменов можно рассматривать и факты истории как часть культуры...» (Там же. С. 34–35). Признаками прецедентных феноме-

нов цитируемый источник считает: указание на контекст, к которому относится текст, содержащий прецедентный феномен; явление, к которому относится прецедентный феномен, выступает как артефакт; использование прецедентного феномена интенционально и никогда не является ни случайным, ни автоматически осуществимым.

<sup>133</sup> Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства. С. 26–27.

<sup>134</sup> Смирнов И. Социософия революции. СПб., 2004. С. 31.

<sup>135</sup> Кураев М. Капитан Дикштейн. М., 1988.

<sup>136</sup> Попов В. Третье дыхание//Новый мир. 2003. № 5–6.

<sup>137</sup> Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства. С. 11.

<sup>138</sup> Там же. С. 15.

<sup>139</sup> Распутин В. Если дело дошло до края//Литературная газета. 18–14 сентября 2004. № 35 (5986). С. 3.

<sup>140</sup> Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства. С. 9.

<sup>141</sup> Там же. С. 25–26.

<sup>142</sup> Там же. С. 73.

### РАЗДЕЛ III. ЦЕННОСТИ РАЗВИТИЯ И ТЕОРИИ МОДЕРНИЗАЦИИ

<sup>1</sup> Тойнби А. Постигание истории. М., 1991. С. 108.

<sup>2</sup> См.: Von Laue Th.H. The World Revolution of Westernization. The Twentieth Century in Global Perspective. N.Y., Oxford. 1987.

<sup>3</sup> Тойнби А. Постигание истории. С. 140.

<sup>4</sup> Там же. С. 140.

<sup>5</sup> Там же. С. 147.

<sup>6</sup> Преувеличение этой опасности сравнимо с преувеличением угрозы коммунистической России для Запада. Запад убедился, что распад СССР и поражение коммунизма не уменьшили числа проблем, не увеличили стабильности в мире.

<sup>7</sup> См.: Rabinov P. French Modern. Norms and Forms of the Social Environment. Cambridge, Massachusetts. 1989. P. 14.

<sup>8</sup> См.: Козловский В.В., Уткин А.И., Федотова В.Г. Модернизация: от равенства к свободе. СПб., 1995. С. 273–277.

<sup>9</sup> См.: Rabinov P. French Modern. Norms and Forms of the Social Environment. P. 104.

<sup>10</sup> См.: Eisenstadt S.N. Introduction: Historical Traditions, Modernization and Development//Pattern of Modernity. Vol. 1. The West. Ed. by Sh.N. Eisenstadt. L., 1987. P. 5.

<sup>11</sup> См.: Gellner E. Nations and Nationalism. Oxford, 1983. P. 114.

<sup>12</sup> См.: Macfarlane A. Ernst Gellner and the Escape of Modernity//Transition to Modernity. Essays on Power, Wealth and Belief/Ed. by J.A.Hall. N.Y. Toronto; Cambridge, 1992. P. 121–136.

<sup>13</sup> См.: Степин В.С. Научное познание и ценности техногенной цивилизации// Вопросы философии. 1989. № 10; Он же. Теоретическое знание. М., 2000.

<sup>14</sup> См.: Giddens A. Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age. Stanford, 1991. P. 14–15.

<sup>15</sup> См.: Inkeles A., Smith D. Becoming Modern. Individual Change in six Developing Countries. Cambridge, 1974. P. 15–35.

<sup>16</sup> См.: Exploring Individual Modernity/Ed. by A. Inkeles. N.Y., 1983; Giddens A. The Consequences of Modernity. Stanford, 1990.

<sup>17</sup> См.: Frisby D. Fragments of Modernity. Theories of Modernity in the Works of Simmel, Kracauer and Benjamin. Cambridge, 1986. P. 13, 33.

<sup>18</sup> См.: Waters M. Modern Sociological Theory. L., Thousand Oaks, New Delhi, 1994.

<sup>19</sup> Rabinov P. French Modern. Norms and Forms of the Social Environment. P. 9.

<sup>20</sup> Панарин А.С. Между атлантизмом и евразийством//Свободная мысль. 1993. № 11. С. 4.

<sup>21</sup> См.: Козловский В.В., Уткин А.И., Федотова В.Г. Модернизация: от равенства к свободе. С. 129–130.

<sup>22</sup> Von Laue Th.H. The World Revolution of Westernization. The Twentieth Century in Global Perspective. N.Y., Oxford, 1987. P. 14.

<sup>23</sup> См.: Osbudun E. Turkey: Crises, Interruptions, and Reequilibrations. — In: Politics in Development Countries. Comparative Studies. Ed. by Lipset S., Diamond L. N.Y., 1991. P. 188–190.

<sup>24</sup> Социальная модернизация в России. Материалы обсуждения на круглом столе в Институте философии РАН//Вестник Акад. наук. 1993. Т. 63. № 3. С. 188.

<sup>25</sup> Там же.

<sup>26</sup> Вышеславцев Б.П. Кризис индустриальной культуры. Марксизм. Неосоциализм. Неoliberalизм. Нью-Йорк. 1982. С. 15.

<sup>27</sup> См.: Ren-Zong Qui. Ethical Universalism or Ethical Relativism? Philosophical Reflection on Bioethic within Asian-Pacific Cultural Context: Transnational Cooperation. IX General AASSREC Conference. New Delhi. 1995. P. 9–10.

<sup>28</sup> Ibid. P. 12.

<sup>29</sup> См.: Китахара А. Реальность и идеальный образ общины (Япония и Таиланд); Тошитани Н. Идентичность и универсальность японского права [Пер. с англ. В.Г.Федотовой]//Философские науки. 1996. № 1–6; Asian Transitional Economics. Challenges and Prospects to Reform and Transformations. Ed. By S.J. Nouya, J.L.H. Tan. Singapur. 1995; Пай Л. «Азиатские ценности»: от динамо к домино?//Культура имеет значение. С. 221–236.

<sup>30</sup> Merelman R. Making Something of Ourselves. On Culture and Politics in United States. Berkeley, 1984.

- <sup>31</sup> *In Search of an East Asian Development Model*. Ed. by P.L. Berger and H.-H.M. Hisao. New Brunswick, 1988. P. 4.
- <sup>32</sup> Ibid.
- <sup>33</sup> Ibid. P. 8.
- <sup>34</sup> Ibid. P. 9.
- <sup>35</sup> См.: *Gilbert F.* Geschichte. Politik oder Kultur? Rückblick auf einen klassischen Konflikt. Fr., N.Y., 1990; См. также: *Капустин Б.Г.* Моральный выбор в политике. М., 2004.
- <sup>36</sup> См.: *Lipset S.M.* The Third Century. America as a Post-Industrial Society. Stanford, 1979.
- <sup>37</sup> *Anthropology of Organization*. Ed. by S. Wright. L., 1994.
- <sup>38</sup> *Global Modernities*. Ed. by M. Featherston, S. Lash, R. Robertson. L., New Delhi, 1995. P. 4.
- <sup>39</sup> *Giddens A.* The Consequences of Modernity.
- <sup>40</sup> *Тоффлер А.* Америку ждет раскол или единство с азиатским оттенком//Независимая газета.1994. 7 июня; *Porter B.* Can American Democracy Survive?//Commentary, 1993. November. P. 37–40; *Huntington S.* If not Civilization, What? Paradigme of the Post Cold War World//Foreign Affairs. 1993. November/December. Vol. 72. P. 186–194.
- <sup>41</sup> *Тоффлер А.* Америку ждет раскол или единство с азиатским оттенком. С. 5.
- <sup>42</sup> *Lyotard J.-F.* The Postmodern Condition. A Report on Knowledge. Oxford, 1989. P. 9.
- <sup>43</sup> *Хабермас Ю.* Модерн — незавершенный проект//Вопросы философии. 1991. № 4.
- <sup>44</sup> *Корнилов М.Н.* Постмодернизм и культурные ценности японского народа. М., 1995. С. 14.
- <sup>45</sup> *Гидденс Э.* Судьба, риск, безопасность//Thesis. 1994. № 5.
- <sup>46</sup> *Toffler A., Toffler H.* War and Anti-war. Survival at the Dawn of the 21 st Century. L., 1994.
- <sup>47</sup> *Lodge G.* The New American Ideology. N.Y., 1989. P. 7.
- <sup>48</sup> *Islamic World and Japan*. Токуо, 1978. P. 5.
- <sup>49</sup> *Федотова В.Г.* Модернизация «второй» Европы//Свободная мысль. 1993. № 8; *Козловский В.В., Уткин А.И., Федотова В.Г.* Модернизация: от равенства к свободе.
- <sup>50</sup> *Crook S., Pakulski J., Waters M.* Postmodernization: Change in Advanced Society. L., 1992; *Inglehart R.* Changing Values, Economic Development and Political Change//International Social Science Journal. 1995. Sept., № 145; *Inglehart R.* Changing Values and Changing Societies: the Impact of Mass Belief Systems on Political Change. Report at the Conference «The Challenge of the Theory». М., 1995, 17–21 June.

- <sup>51</sup> *Schmitter Ph.* Neo-corporativism and the Consolidation of Neo-Democracy. Report at the Conference «The Challenge of the Theory».
- <sup>52</sup> *Inglehart R.* Changing Values, Economic Development and Political Change. P. 383.
- <sup>53</sup> Ibid. P. 385–387.
- <sup>54</sup> См.: На путях постмодернизма / Отв. ред. И.С. Андреева. М., 1995.
- <sup>55</sup> См.: *Корнилов М.Н.* Постмодернизм и культурные ценности японского народа. С. 25–29.
- <sup>56</sup> См.: *Чешков М.А.* «Новая наука», постмодернизм и целостность современного мира//Вопросы философии. 1995. № 4. См. также: *Козловский П.* Современность постмодерна//Вопросы философии. 1995. № 10.
- <sup>57</sup> *Наумова Н.Ф.* Социальная политика в условиях запаздывающей модернизации//Социологический журнал. 1994. № 1. С. 6–21.
- <sup>58</sup> *Slemon St.* Modernism's Last Post. — In: A Postmodern Reader. Ed. by Y. Natoly and L. Yatcheson. N.Y., 1993. P. 426–437.
- <sup>59</sup> *Bauman Z.* Postmodernity, or Living with Ambivalence. — In: A Postmodern Reader. P. 9–24.
- <sup>60</sup> Ibid.
- <sup>61</sup> *Alexander J.C.* Modern, Anti, Post and Neo: How Social Theories Have Tried to Understand the «New World» of «Our Time». In: Zeitschrift für Soziologi. 1994. Jg. 23. Heft 3. S. 168–169, 175, 178.
- <sup>62</sup> Ibid. S. 182.
- <sup>63</sup> Ibid. S. 168, 176.
- <sup>64</sup> Ibid. S. 183.
- <sup>65</sup> Ibid.
- <sup>66</sup> *Tiryakian E.* Modernization: Exhumer in Pace//International Sociology. 1991. № 6(2). P. 165–180.
- <sup>67</sup> *Alexander J.* Modern, Anti, Post and Neo. P. 188.
- <sup>68</sup> Ibid.
- <sup>69</sup> Независимая газета. 1996. 1 июня. С. 4.
- <sup>70</sup> См.: *Фридман М.* Четыре шага к свободе//Общественные науки и современность. 1993. № 3.
- <sup>71</sup> См.: *Wagner P.* Soziologie der Moderne. Freiheit und Disziplin. Fr. a. M., 1995.
- <sup>72</sup> См.: *Lee R.L.M.* Modernization, Postmodernism and the Third World//Current Sociology. 1994. Summer. Vol. 42, № 2.

#### РАЗДЕЛ IV. КОНЕЦ МОДЕЛИ ИДЕАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА: МОДЕРНИЗАЦИЯ И ГЛОБАЛИЗАЦИЯ

- <sup>1</sup> См.: *Robertson R.* Globalization. Social Theory and Global Culture. L., 1992. P. 58–59.



- <sup>2</sup> *Berger P., Berger B., Kellner H.* The Homeless Mind. Modernization and Consciousness. N.Y., 1971. P. 3.
- <sup>3</sup> *Фурсов А.И.* Колокола истории. Ч. 1. М., 1996.
- <sup>4</sup> *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций?//Полис. 1994, № 1. С. 33.
- <sup>5</sup> *Inoguchi T.* Peering Into the Future by Looking Back: The Westphalian, Philadelphian and Anti-Utopian Paradigms. — In: International Studies Review. Prospects for International Relations: Conjections about the Next Millenium. Ed. by D. Bobrow. 1999. № 1. P. 173–191.
- <sup>6</sup> Ibid. P. 178.
- <sup>7</sup> Ibid.
- <sup>8</sup> См.: *Kaufman S. J.* Approaches to Global Politics in the Twenty-first Century: A Review Essay. — In: International Studies Review. 1997. P. 193–221.
- <sup>9</sup> *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма//Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 78.
- <sup>10</sup> Там же. С. 81.
- <sup>11</sup> *Капустин Б.Г.* Современность как предмет политической теории. М., 1998. С. 48.
- <sup>12</sup> Там же. С. 52.
- <sup>13</sup> *Иноземцев В.Л.* За пределами экономического общества. Постиндустриальные теории и постэкономические тенденции в современном мире. М., 1998. С. 187.
- <sup>14</sup> Там же. С. 221.
- <sup>15</sup> *Bourricaud F.* Modernity, «Universal Reference» and the Process of Modernization. — In: Pattern of Modernity. Vol. 1. The West. Ed. by S.N.E. Eisenstadt. L., 1987. P. 12–16.
- <sup>16</sup> См.: *Baudelaire Ch.* The Painter of Modern Life and Other Essays. L., 1964.
- <sup>17</sup> *Benjamin W.* One-Way-Street. N.Y., 1978.
- <sup>18</sup> *Benjamin W.* Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism. L., 1973.
- <sup>19</sup> См.: *Giddens A.* Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age. Stanford, 1991.
- <sup>20</sup> *Культура* имеет значение. Каким образом ценности способствуют общественному прогрессу / Под ред. Л. Харрисона и С. Хантингтона. М., 2002. С. 10–11.
- <sup>21</sup> *Alexander J.C.* Modern, Anti, Post and Neo: How Social Theories Have Tried to Understand the «New World» of «Our Time». — In: Zeitschrift für Soziologie. 1994. Jg. 23. Heft 3. S. 165.
- <sup>22</sup> *Gliniski D. and Reddaway P.* The Ravages of «Market Bolshevism». — In: Journal of Democracy. April 1999. Vol. 10, № 2.

- <sup>23</sup> *Вышеславцев Б.П.* Кризис индустриальной культуры//Марксизм. Неосоциализм. Неoliberalизм. Нью-Йорк, 1982. С. 11.
- <sup>24</sup> См.: *Красильщиков В.А.* Вдогонку за прошедшим веком. Развитие России в XX веке с точки зрения мировых модернизаций. М., 1998.
- <sup>25</sup> *Фурсов А.И.* Колокола истории. С. 25.
- <sup>26</sup> Там же. С. 27.
- <sup>27</sup> См.: *Giddens A.* The Consequences of Modernity. Stanford, 1990.
- <sup>28</sup> См.: *Иноземцев В.Л.* Глобализация: иллюзии и реальность//Свободная мысль. 2000. № 1. С. 28.
- <sup>29</sup> *Практика глобализации: игры и правила новой эпохи/Под ред. М.Г. Делягина.* М., 2000. Обложка.
- <sup>30</sup> *Уткин А.* Глобализация: процесс и осмысление//Свободная мысль — XXI. 2000. № 11. С. 28.
- <sup>31</sup> *Практика глобализации: игры и правила новой эпохи.* С. 98–99.
- <sup>32</sup> См.: *Naisbitt J.* Megatrends. Ten New Directions Transforming Our Lives. N.Y., 1982.
- <sup>33</sup> См.: *Кастельс М.* Информационная эпоха. Экономика, общество и культура/Пер. и ред. О.И. Шкаратана. М., 2000; *Castells M.* The Rise of the Network Society. L., 1996.
- <sup>34</sup> *Globalization with a Human Face.* UNDP Report 1999. — In: *Held D., McGrew A.* The Global Transformations Reader. An Introduction to Globalization Debate. Cambridge, UK. 2000. P. 341–347.
- <sup>35</sup> См.: *Huntington S.* The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. N.Y., 1996.
- <sup>36</sup> См.: *Robertson R.* Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity. — In: Global Modernities. L., New Delhi, 1995. P. 30.
- <sup>37</sup> См.: *Cha In-Suk.* The Mundialization of Home: Toward the Philosophy of Peace. — In: Philosophy and Society in the 21st Century. International Symposium. 06–07 June 2004. Howon University. Gunsan. 2004. P. 15–26.
- <sup>38</sup> *Huntington S.* Who Are We? The Challenges to America's National Identities. P. 21–22.
- <sup>39</sup> Ibid. P. 22
- <sup>40</sup> *Bauman Z., Vecchi B.* Identity. Cambridge, 2004. P. 20.
- <sup>41</sup> См.: *Huntington S.* Who Are We? P. 22–23.
- <sup>42</sup> См.: *Service R.* Russia. Experiment with a People. Cambridge, Massachusetts, 2003. P. 30–44, 45–59.
- <sup>43</sup> *Billington J.* Icon and the Axe. An Interpretative History of Russian Culture. N. Y., 1980.
- <sup>44</sup> *Huntington S.* Who are We? P. 12–13.
- <sup>45</sup> *Бауман З.* Индивидуализированное общество/Под ред. В.Л. Иноземцева. М., 2002. С. 188.
- <sup>46</sup> См.: *Erikson E.* Identity: Youth and Crisis. L., 1974. P. 17.

<sup>47</sup> Эриксон Э. Идентичность и неукорененность в наше время// *Философские науки*. 1995. № 5–6. С. 217.

<sup>48</sup> Там же. С. 218–219.

<sup>49</sup> См.: Федотова Н.Н. Кризис идентичности в условиях глобализации// *Человек*. 2003. № 6. С. 50–58.

<sup>50</sup> Friedman Th. L. The Lexus and the Olive Tree. Understanding Globalization. N. Y., 2000.

<sup>51</sup> См.: *Индивидуальный политический террор в России*. XIX–XX вв. М., 1996.

<sup>52</sup> См.: Кан Г.С. Народная «воля». Идеология и лидеры. М., 1997.

<sup>53</sup> Фигнер В.Н. Земля и воля (отрывок)// Кан Г.Н. Народная «воля». Идеология и лидеры. С. 162.

<sup>54</sup> См.: Будницкий О. В. Терроризм в российском освободительном движении. М., 2000. С. 5–10. См. также: Прайсман Л.Г. Террористы и революционеры, охранники и провокаторы. М., 2001.

<sup>55</sup> Слова эсера В.М. Чернова, приводимые О.В. Будницким. См.: Будницкий О. В. Терроризм в российском освободительном движении. С. 135.

<sup>56</sup> Laqueur W. The New Terrorism. Fanaticism and the Arms of Mass Distraction. Oxford, 1999. P. 6.

<sup>57</sup> Будницкий О.В. Терроризм в российском освободительном движении. С. 219.

<sup>58</sup> Laqueur W. The New Terrorism. P. 5.

<sup>59</sup> Сошлюсь на некоторые работы: *The Age of Terror*. America and the World after September 11. Ed. by S. Talbott, N. Chanda. Yale, 2001; *A Just Response*. The Nation on Terrorism, Democracy, and September 11, 2001. Ed. by R. Vanden Heuvel. N. Y., 2002; *Derber Ch*. People before Profit. The New Globalization in the Age of Terror. Big Money, and Economic Crisis. N. Y., 2002; *Implicating Empire*. Globalization and Resistance in the 21st Century World Order. Ed. by S. Aronowitz and H. Gautney. N. Y., 2003.

<sup>60</sup> Laqueur W. Terrorism. Boston, Toronto, 1977.

<sup>61</sup> Laqueur W. The New Terrorism.

<sup>62</sup> Розин В.М. Терроризм как выразительный симптом кризиса нашей цивилизации// *Философские науки*. 2002. № 1. С. 126–135; Нукитаев В.В. Террофания// Там же. С. 135–140; Копылов Г.Г. Люди ли люди?// Там же. С. 141–144.

<sup>63</sup> Бауман З. Модернити и ясность: история неудачного романа// Бауман З. Индивидуализированное общество. С. 79.

<sup>64</sup> См.: *Globalization with a Human Face*// UNDP Report 1999. — In: Held D., McGrew A. The Global Transformation Reader. An Introduction to Globalization Debate. Cambridge, 2000. P. 341–347.

<sup>65</sup> Кастельс М. Информационная эпоха. Экономика, общество и культура. М., 2000. С. 45.

<sup>66</sup> Видал Г. Почему нас ненавидят? Вечная война ради вечного мира. М., 2003.

<sup>67</sup> Hoffer E. The True Believer. Thoughts on the Nature of Mass Movements. N. Y., 1989.

<sup>68</sup> См.: Ольшанский Д.В. Психология террора. М.; Екатеринбург, 2002.

<sup>69</sup> См.: Уткин А.И. Единственная сверхдержава. М., 2002. С. 347, 349–350; 363.

<sup>70</sup> *Political Extremism and Rationality*. Ed. by A. Breton, G. G. Galeotti, P. Salmon, R. Wintrobe. Cambridge, 2002. P. 148.

<sup>71</sup> См.: Toffler A., Toffler H. War and Anti-War. Survival at the Dawn of the 21 st Century. Boston, N.Y., Toronto, L., 1995.

<sup>72</sup> *Political Extremism and Rationality*. Обложка.

<sup>73</sup> См.: Уткин А.И. Единственная сверхдержава. С. 345.

<sup>74</sup> Шмитт К. Понятие политического// *Вопросы социологии*. М., 1992. Т. 1. № 1. С. 40.

<sup>75</sup> Там же. С. 46.

<sup>76</sup> Там же. С. 53.

<sup>77</sup> См.: Meny Y. Five (Hipo)theses on Democracy and its Future — In: The Global Third Way Debate. Ed. by A.Giddens. Cambridge, 2001. P. 259.

<sup>78</sup> Ibid. P. 63.

<sup>79</sup> См.: Pakulski J., Waters M. The Death of Klass. L., Thousand Oaks, New Delhi, 1996.

<sup>80</sup> См.: Бек У. Что такое глобализация? М., 2001. С. 209–211; Он же. Общество риска. На пути к другому модерну. М., 2000. С. 278–347; Beck U. The Reinvention of Politics. Rethinking Modernity in the Global Social Order. Cambridge, 1999. P. 132–160; Beck U., Beck-Gernsheim E. Individualization. Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences. L., Thousand Oaks, New Delhi: SAGE publications. 2002.

<sup>81</sup> См.: Boggs K. The End of Politics. Corporate Power and the Decline of Public Sphere. N.Y., L., 2000.

<sup>82</sup> См.: Уткин А. И. Единственная сверхдержава; Klare M.T. Resource Wars. The New Landscape of Global Conflict. N.Y., 2002.

<sup>83</sup> См.: Уткин А.И. Глобализация: процесс и осмысление. М., 2001.

<sup>84</sup> Шмитт К. Понятие политического. С. 53.

<sup>85</sup> Там же.

<sup>86</sup> См.: Wendt A. Social Theory of International Politics. Cambridge, UK. 1999. P. 246–312.

<sup>87</sup> См.: Дарендорф П. Элементы социального конфликта// *Социс*. 1994. № 5.

<sup>88</sup> См.: Федотова В.Г. Россия в глобальном и внутреннем мире// *Мир России*. 2000. № 4. С. 8–11.

- <sup>89</sup> См.: *Алексеева Т.* «Реванш кочевников», или Ценностное осмысление глобализации//Космополис. Лето 2003. № 2 (4). С. 86–87.
- <sup>90</sup> См.: *Бек У.* Космополитическое общество и его враги//Журнал социологии и социальной антропологии. 2003. Том VI. № 1 (21). С. 49–50.
- <sup>91</sup> См.: *Gellner E.* Religion and the Profane//News Letter. July–October 1997.
- <sup>92</sup> *Karabell Z.* Is Islamic Fundamentalism a Threat to Political Stability? No. Fundamental Misconceptions: Islamic Foreign Policy. — In: Taking Sides. Clashing Views on Controversial Issues in World Politics. Ed. by J. Rourke. McGraw-Hill, 2000. P. 285.
- <sup>93</sup> *Умнов А.* Россия и мир ислама//НГ-сценарии. 1988. № 1.
- <sup>94</sup> См.: *Уткин А.И.* Будущее Запада//Свободная мысль — XXI. 2003. № 2 (1528). С. 52–69.
- <sup>95</sup> См.: *Karabell Z.* Is Islamic Fundamentalism a Threat to Political Stability? P. 276–280.
- <sup>96</sup> См.: *Crook S.* Modernist Radicalism and Its Aftermath. Foundationalism and Anti-Foundationalism in Radical Social Theory. L., N. Y., 1991.
- <sup>97</sup> См.: *Уткин А.И.* Единственная сверхдержава. С. 340.
- <sup>98</sup> *Huntington S.* The Age of Muslim War//Newsweek. Special Davos Edition. December 2001—February 2002. P. 13.
- <sup>99</sup> См.: *Worlds in Collision.* Terror and the Future of Global Order. 2002. Ed. by R. Booth and T. Dunne. N. Y., 2002. P. 28, 164, 194–195.
- <sup>100</sup> См.: *Уткин А.И.* Единственная сверхдержава.
- <sup>101</sup> См.: *Vacevich A.* American Empire. The Realities and Consequences of U.S. Diplomacy. 2002. Cambridge, Massachusetts, L., 2003.
- <sup>102</sup> *Кант И.* К вечному миру//Кант И. Сочинения. Т. 6. М., 1996. С. 263.
- <sup>103</sup> Там же. С. 266.
- <sup>104</sup> Там же. С. 303.
- <sup>105</sup> Там же. С. 308.
- <sup>106</sup> См.: *Kagan R.* Of Paradise and Power. America and Europe in the New World Order. N. Y., 2003.
- <sup>107</sup> См.: *Boot M.* The Savage Wars of Peace. Small Wars and the Rise of American Power. N. Y., 2002.
- <sup>108</sup> *Кант И.* К вечному миру. С. 260.
- <sup>109</sup> См.: *Jenkins Ph.* The Next Christendom. The Coming of Global Christianity. Oxford, N. Y., 2002. P. 79–80.
- <sup>110</sup> *Many Globalizations.* Cultural Diversity in the Contemporary World. Ed. by P. Berger and S. Huntington. Oxford, N. Y., 2002.
- <sup>111</sup> *Крюсе Э.* Новый Киней//Трактаты о вечном мире. СПб., 2003. С. 111.

- <sup>112</sup> *Рассел Б.* История западной философии. Кн. 1. Новосибирск. 1999. С. 583.
- <sup>113</sup> *Крюсе Э.* Новый Киней. С. 91–92.
- <sup>114</sup> Там же. С. 93
- <sup>115</sup> Там же. С. 67.
- <sup>116</sup> *Фихте И.* К вечному миру. Философский проект Иммануила Канта//Трактаты о вечном мире. С. 248.
- <sup>117</sup> *Brzezinski Z.* 2004. The Choice: Global Domination or Global Leadership. N.Y., 2004. P. 30.
- <sup>118</sup> *Хабермас Ю.* Дискуссия о прошлом и будущем международного права. Переход от национальной к постнациональной структуре//Вестник Российского философского общества. 2003. № 3. С. 22–23.
- <sup>119</sup> См.: *Бакулов В.Д.* Социокультурные метаморфозы утопизма. Ростов-на-Дону, 2003.
- <sup>120</sup> *Young I. M.* Inclusion and Democracy. Oxford, N. Y., 2000. P. 11–12.
- <sup>121</sup> *Кант И.* К вечному миру. С. 288.

#### РАЗДЕЛ V. ОТКАЗ ОТ ПРЕЖНИХ ИДЕАЛИЗАЦИЙ: НЕКЛАССИЧЕСКАЯ МОДЕРНИЗАЦИЯ И АЛЬТЕРНАТИВЫ

- <sup>1</sup> См.: *Wallerstein I.* Geopolitics and Geoculture. Essays on the Changing World-System. Cambridge (USA), 1994.
- <sup>2</sup> См.: *Beck U.* The Reinvention of Politics. Rethinking Modernity in the Global Social Order. Cambridge (UK), 1999; *Бек У.* Общество риска. На пути к другому модерну. М., 2000; *Он же.* Что такое глобализация? М., 2001.
- <sup>3</sup> См.: *Huntington S.* The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. N. Y., 1996.
- <sup>4</sup> См.: *Капустин Б.Г.* Конец «транзитологии»? О теоретическом осмыслении первого коммунистического десятилетия//Полис. 2001. № 4. С. 10.
- <sup>5</sup> См.: *Неформальная экономика.* Россия и мир /Под ред. Т. Шанина. М., 1999.
- <sup>6</sup> См.: *Hsin-Huang and Hagen Koo.* The Middle Classes and Democratization//Consolidating the Third Wave Democracies/Ed. by L. Diamond, M.F. Plattner, Yun-han Chu, Hung-mao Tien. Washington, 1997. P. 315–321.
- <sup>7</sup> См.: *Мельвил А. Ю.* Внешние и внутренние факторы демократических транзитов. Вып. 1. М., 1999. С. 44.
- <sup>8</sup> *Przeworsky A.* What makes Democracies Endure?//Consolidating the Third Wave Democracies. P. 306.
- <sup>9</sup> См.: *Капустин Б.Г.* Конец транзитологии. О теоретическом осмыслении первого посткоммунистического десятилетия С. 6–24.

(Автор понимает под транзитологией не только рассматриваемый субститут классической модернизационной теории, но и модернизацию в целом. С его оценкой можно согласиться, но по другим, отмечаемым здесь, основаниям, а не тем, которые приводит Б.Г. Капустин.)

<sup>10</sup> Вебер А.Б. Устойчивое развитие как социальная проблема. М., 1999.

<sup>11</sup> См.: Sengupta A. Realizing the Right to Development//Development and Change. 2000. Vol. 3. P. 553–558.

<sup>12</sup> Ritzer G. The McDonaldization of Society. An Investigation into the Changing Character of Contemporary Social Life. Thousand Oaks, L., New Delhi, 1996.

<sup>13</sup> Покровский Н.Е. Неизбежность странного мира: включение России в глобальное сообщество//Журнал социологии и социальной антропологии. 2000. № 3. С. 26.

<sup>14</sup> См.: Ritzer G. McDonaldization of Society; 2000; Ritzer G. The Globalization of Nothing. Thousand Oaks, L., New Delhi, 2004.

<sup>15</sup> См.: Huntington S. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. P. 75.

<sup>16</sup> См.: The Changing Nature of Democracy. Ed. by Inoguchi T., Newman E., Rtane J. Tokio, N. Y., Paris, 1998.

<sup>17</sup> Eisenstadt S. N. Multiple Modernities//Daedalus. Winter 2000. Vol. 29, № 1. P. 3–29.

<sup>18</sup> См.: Giddens A. Runaway World. How Globalization is Reshaping our Lives. L., 2000. P. 20–35.

<sup>19</sup> См.: Giddens A. The Third Way and its Critics. Cambridge, 2000. P. 9, 19, 22–26; Giddens A. Beyond Left and Right. Cambridge, 1994; Giddens A. The Third Way: the Renewal of Social Democracy. Cambridge, 1998.

<sup>20</sup> См.: Held D., McGrew A., Goldblatt D., Perraton J. Global Transformations. Politics, Economics and Culture. Cambridge, UK, 2000. P. 10.

<sup>21</sup> См.: The New Progressive Declaration/Washington: Democratic Leadership Council — Progressive Policy Institute — PPI. 1996; The Third Way: Progressive Governance for the 21st Century/The White House. 25 April 1999 (Документы о третьем пути Б. Клинтона); Blair T. The Third Way. L., 1998; Blair T., Schröder G. Europe: The Third Way — die Neue Mitte. L., 1999.

<sup>22</sup> Giddens A. The Third Way and its Critics. P. 64.

<sup>23</sup> Friedman Th.L. Lexus and the Olive Tree. P. 30.

<sup>24</sup> Ibid. P. 306.

<sup>25</sup> Giddens A. The Third Way and its Critics. P. 89.

<sup>26</sup> Ibid. P. 73.

<sup>27</sup> Ibid. P. 75.

<sup>28</sup> Ibid. P. 82.

<sup>29</sup> Петерссон О. Шведская система правления и политика. М., 1998. С. 13.

<sup>30</sup> См.: Dritte Weg — Neue Mitte. Berlin: Grundwertekommission beim Parteivorstand der SPD. 1999. — In: Giddens A. The Third Way and its Critics. P. 31.

<sup>31</sup> См.: Meyer Th. From Godesberg to the Neue Mitte: The New Social Democracy in Germany. — In: The Global Third Way Debate. P. 74–85.

<sup>32</sup> См.: The Global Third Way Debate. Ed. by A. Giddens. Cambridge, UK, 2001.

<sup>33</sup> См.: Bresser-Pereira L.C. The New Left Viewed from the South. — In: Global Third Way Debate. P. 368.

<sup>34</sup> См.: Edwards M. Humanizing Global Capitalism: Which Way Forward? — In: The Global Third Way Debate. P. 384–393.

<sup>35</sup> См.: Crying Out for Change. N. Y., 2000; Can Anyone Hear Us? N. Y., 2000; Globalization with a Human Face. UNDP Report 1999.

<sup>36</sup> См.: The Changing Nature of Democracy. Ed. by T. Inoguchi, E. Newman, J. Rtane. Tokio, N. Y., Paris, 1998.

<sup>37</sup> См.: Sengupta A. Realizing the Right to Development.

<sup>38</sup> См.: Huntington S. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. P. 75.

<sup>39</sup> См.: Globalization with a Human Face. UNDP Report 1999. P. 343.

## РАЗДЕЛ VI. РОССИЙСКОЕ БУДУЩЕЕ И ВЫБОР МОДЕЛИ РАЗВИТИЯ

<sup>1</sup> См.: Пивоваров Ю. Русская политическая культура и political culture (общество, власть, Ленин)//Pro et Contra. Политическая культура. 2002. Т. 7. № 3. С. 38.

<sup>2</sup> См.: Almond G.A., Verba S. The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations. Princeton, N. Y.: Princeton University Press, 1963. P. 22.

<sup>3</sup> См.: Баталов Э. Политическая культура России сквозь призму civic culture//Pro et Contra. Осень 2002. Т. 7. № 4. С. 13–14.

<sup>4</sup> См.: Ахиезер А.С. Специфика российской политической культуры (Историко-культурное исследование)//Pro et Contra. Политическая культура. Лето 2002. Т. 7. № 4.

<sup>5</sup> См.: Население России. 2001. Девятый ежегодный демографический доклад/Отв. ред. А.Г. Вишневецкий. М., 2002. С. 11.

<sup>6</sup> См.: Уткин А.И. Будущее Запада//Свободная мысль. 2002. № 2.

<sup>7</sup> Население России. С. 13.

<sup>8</sup> Там же. С. 10.

<sup>9</sup> Там же. С. 13.

<sup>10</sup> Powell D.E. Death as a Way of Life: Russia's Demographic Decline//Current History. October 2002. Vol. 101. № 657. P. 344–348.

- <sup>11</sup> Ibid. P. 245.  
<sup>12</sup> Ibid. P. 344.  
<sup>13</sup> Градовский А.Д. Исторический очерк учреждения генерал-губернаторств в России//Градовский А.Д. Собр. соч. СПб., 1899. С. 309.  
<sup>14</sup> См.: Московский комсомолец. 2003. 9–16 июня. С. 11.  
<sup>15</sup> <http://www.volgainform.ru/allnews/122376/>  
<sup>16</sup> Население России. С. 19.  
<sup>17</sup> Федотов Г.П. Три столицы//Судьба и грехи России. СПб., 1991. Т. 1. С. 61.  
<sup>18</sup> Федотов Г.П. Россия и свобода//Там же. Т. 2. С. 278.  
<sup>19</sup> Там же.  
<sup>20</sup> См.: Федотов Г.П. Три столицы. Т. 1. С. 64.  
<sup>21</sup> См.: Кантор В. Русский европеец как явление культуры (философско-исторический анализ). М., 2001.  
<sup>22</sup> Контуры мирового будущего. Доклад по «Проекту — 2020» Национального разведывательного совета США на основе консультаций с независимыми экспертами со всего мира. Декабрь 2004. [www.cia.gov/Сообщение. 2005, № 3.](http://www.cia.gov/Сообщение. 2005, № 3.)  
<sup>23</sup> См.: Неформальная экономика. Россия и мир/Под ред. Т. Шанина. М., 1999.  
<sup>24</sup> См.: Шаповалов В.Ф. Восприятие России на Западе: мифы и реальность//Общественные науки и современность. М., 2000. № 1. С. 51–65.  
<sup>25</sup> Там же. С. 69–70.  
<sup>26</sup> См., например: Федотова В.Г. Политический класс, население и территория//Свободная мысль. 2004. № 2. С. 26–43.  
<sup>27</sup> Данилевский Н.Я. Сборник политических и экономических статей. СПб., 1890. С. 44.  
<sup>28</sup> См.: Пантин И.К., Плимак Е.Г., Хорос В.Г. Революционная традиция в России. М., 1986. С. 15–56.  
<sup>29</sup> Поланьи К. Великая трансформация. Политические и экономические истоки нашего времени. СПб., 2002. С. 47.  
<sup>30</sup> Там же. С. 49.  
<sup>31</sup> Там же. С. 51.  
<sup>32</sup> См.: Погорельский А. Восточноевропейская конфедерация в поисках наднациональной идеи//Прогнозис. Журнал о будущем. Весна 2005. № 1. С. 93–103.  
<sup>33</sup> См.: Федотова В.Г. Модернизация «другой» Европы. М., 1997. См. так же: Федотова В.Г. Между Европой и Азией//Западники и националисты: возможен ли диалог? М., 2003.  
<sup>34</sup> См.: Науманн Ф. Срединная Европа. Пг., 1918.  
<sup>35</sup> См.: Холмогоров Е. Реставрация будущего России. Прологомены к философии русской реакции//Главная тема. 2005. № 5. С. 5–33.  
<sup>36</sup> Кундера Милан. Бессмертие. М., 1996. С. 126–127.

- <sup>37</sup> См.: Тикер Э. PR. М., 2005. С.18–21.  
<sup>38</sup> Уткин А. Перестройка и Запад//Перестройка. Двадцать лет спустя. С. 138.  
<sup>39</sup> См.: Bauman Z. From Pilgrim to Tourists — or a Short Story of Identity. — In: Question of Cultural Identity. Ed. by S. Hall and P. Gay. L., 1996.  
<sup>40</sup> См.: Бурдые П. Социальное пространство и символическая власть//Thesis. 1993. № 2. С. 137–150.  
<sup>41</sup> См.: Мацонашвили Т. Проблема перестройки социального государства в Западной Европе//Pro et Contra. Лето 2001. Т. 6. № 3.  
<sup>42</sup> Giddens A. Runaway World. How Globalization is Reshaping our Lives. L., 2000. P. 20—35; Giddens A. The Third Way and its Critics. Cambridge, 2000. P. 9, 19, 22–26.  
<sup>43</sup> Гонтмахер Е. Социальная политика в России: эволюция 90-х и новый старт//Pro et Contra. Лето 2001. Т. 6. № 3. С. 11.  
<sup>44</sup> Там же. С. 13.

#### РАЗДЕЛ VII. СОЦИАЛЬНОЕ КОНСТРУИРОВАНИЕ РЕАЛЬНОСТИ

- <sup>1</sup> Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995. С. 31.  
<sup>2</sup> Сорокин П. Преступление и подвиг//Сорокин П. Преступление и кара, подвиг и награда. Социологический этюд об основных формах общественного поведения и морали. СПб., 1999. С. 116.  
<sup>3</sup> Там же. С. 23.  
<sup>4</sup> Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование... С. 31.  
<sup>5</sup> См.: Федотова В.Г. Модернизация «другой» Европы. М., 1997. С. 32–50, 248–249; Она же. Третий путь//Свободная мысль. 2002. № 2. С. 49–50.  
<sup>6</sup> Бергер П., Лукман Н. Социальное конструирование. С. 41, 43, 44.  
<sup>7</sup> Щюц А. [В русском переводе фамилия автора пишется либо Щюц, либо Щютц] Возвращающийся домой//Социология: классическая и современная парадигмы. М., 1998. С. 248.  
<sup>8</sup> Там же. С. 230–231.  
<sup>9</sup> Там же. С. 253.  
<sup>10</sup> Штомпка П. Социальное изменение как травма (статья первая)//Полис. 2001. № 1; Он же. Культурная травма в посткоммунистическом обществе (статья вторая)//Полис. 2001. № 2.  
<sup>11</sup> Вебер М. Политика как призвание и профессия//Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 601–602, 604.  
<sup>12</sup> Бергер П., Лукман Н. Социальное конструирование... С. 33.  
<sup>13</sup> Там же. С. 40.  
<sup>14</sup> Там же. С. 48.  
<sup>15</sup> Там же. С. 56.

- <sup>16</sup> Там же. С. 59.
- <sup>17</sup> Там же. С. 92.
- <sup>18</sup> Там же. С. 99.
- <sup>19</sup> Там же. С. 151.
- <sup>20</sup> Книга с таким названием, «The Great Society», была опубликована Г. Уолласом (G. Vallas) в 1915 г. С 1937 г. У. Липшман стал использовать термин «хорошее общество».
- <sup>21</sup> См.: *Bellah R.N., Madsen R., Sullivan A., Tipton S.M.* The Good Society. N.Y., 1992. P. 8.
- <sup>22</sup> См.: *The Constitution of Good Societies.* W., 1996; *Cahn S.* Philosophical Explorations: Freedom, God and Goodness. 1998; *Miller W.L., Bellah R.N.* Religion and the Public Good: A Bicentennial Forum. 1989; *Charles M.* Serover. Time, Freedom and Common Good: An Essay in Public Philosophy. 1990.
- <sup>23</sup> См.: *Bellah R.N.* The Good Society.
- <sup>24</sup> См.: *Хабермас Ю.* Демократия. Разум. Нравственность. Лекции и интервью. Москва. Апрель 1989. М., 1992. С. 6–7.
- <sup>25</sup> См.: *Хабермас Ю.* Вовлечение другого. Очерки политической теории. Спб., 2001. С. 87.
- <sup>26</sup> См.: *Galbraith J.K.* The Good Society. The Human Agenda. Boston, N. Y., 1996.
- <sup>27</sup> *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука. Новочеркасск. 1994. С. 195–196.
- <sup>28</sup> Там же. С. 205.
- <sup>29</sup> Там же. С. 207.
- <sup>30</sup> Там же. С. 208.
- <sup>31</sup> См.: *Федотова В.Г.* Анархия и порядок. М., 2000.
- <sup>32</sup> См.: *Сорокин П.* Преступление и кара, подвиг и награда. Социологический этюд об основных формах общественного поведения и морали. СПб., 1999. С. 37–39.
- <sup>33</sup> *Хабермас Ю.* Вовлечение другого. С. 51.
- <sup>34</sup> Там же. С. 54.
- <sup>35</sup> *Хабермас Ю.* Демократия. Разум. Нравственность. М., 1994. С. 8.
- <sup>36</sup> Там же.
- <sup>37</sup> См.: *Степин В.С.* Научное познание и ценности техногенной цивилизации//Вопросы философии. 1989. № 10; *Он же.* Теоретическое знание. М., 2000. С. 17–36. См. также: *Социальные знания и социальные изменения*/Отв. ред. В.Г. Федотова. М., 2001.
- <sup>38</sup> *Хабермас Ю.* Вовлечение другого. С. 108.
- <sup>39</sup> См.: *Nussbaum M.* Aristotelian Social Democracy. — In: *Liberalism and the Good.* Ed. by R.B. Douglass, G.M. Mara, H.S. Richardson. N.Y., L. 1990. P. 203–252.
- <sup>40</sup> *Хабермас Ю.* Вовлечение другого. С. 95.
- <sup>41</sup> Там же. С. 107.
- <sup>42</sup> Там же. С. 68.
- <sup>43</sup> См.: *Sumner L. W.* Two Theories of the Good//Social Philosophy and Policy. Summer 1992/Vol. 1992. Vol. 9, № 2. P. 3–14.
- <sup>44</sup> Всеобщая декларация прав человека от 10 декабря 1948 г.//Международная защита прав и свобод человека: Сборник документов. М., 1990. С. 14.
- <sup>45</sup> Там же. С. 15.
- <sup>46</sup> Там же. С. 19.
- <sup>47</sup> Там же.
- <sup>48</sup> *Кимличка У.* Либеральное равенство//Современный либерализм. М., 1998. С. 150.
- <sup>49</sup> Там же.
- <sup>50</sup> См.: *Федотова В.Г.* Анархия и порядок в контексте современного посткоммунистического развития//Вопросы философии. 1998. № 5. С. 3–20.
- <sup>51</sup> *Berger P.* Sociology: a Disinvitation?//Society. 1992. Vol. 30, № 1. P. 17.
- <sup>52</sup> См.: *Lawrence Ch.R.* Race, Multiculturalism, and the Jurisprudence of Transformation//Stanford Law Review. May 1995. Symposium: Race and Remedy in a Multicultural Society. P. 819–848.
- <sup>53</sup> *Апель К.-О.* Этноэтика и универсалистская микроэтика: противоречие или дополнительность?//Политическая мысль. Киев, 1994. № 3–4 (здесь № 4. С. 90.)
- <sup>54</sup> Там же. С. 85.
- <sup>55</sup> *Хабермас Ю.* Вовлечение другого. С. 63.
- <sup>56</sup> Там же. С. 63–65.
- <sup>57</sup> См.: *Galbraith J.K.* The Good Society.
- <sup>58</sup> См.: *Федотова В.Г.* Третий путь//Свободная мысль. 2002. № 2; *Она же.* Социальное государство и рынок//Свободная мысль. 2002. № 7.
- <sup>59</sup> *Liberalism and the Good.* Ed. by R.D. Duglass, G.M. Mara, H.S. Richardson. N. Y., L. 1990.
- <sup>60</sup> *Кимличка У.* Либеральное равенство. С. 164.
- <sup>61</sup> *Дворкин Р.* Либерализм//Современный либерализм. М., 1998. С. 44.
- <sup>62</sup> См.: *Brandt R. D.* A Theory of the Good and the Right. N. Y., 1998.
- <sup>63</sup> См.: *Bluhm W.T.* Theories of the Political System. Classics of Political Thought and Modern Political Analysis. Prentice Hall. 1978.
- <sup>64</sup> См.: *Макеева Л.Б.* Предисловие//Современный либерализм. С. 12.
- <sup>65</sup> См.: *Etzioni A.* Next. The Road to the Good Society. N.Y., 2001
- <sup>66</sup> См.: Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире/Под ред. П. Бергера, С. Хантингтона. М., 2004.

## ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

Абалкин Л.А. 221  
Адорно Т. 30  
Айзенштадт Ш. 67, 343  
Айнкелес А. 67, 247  
Аквинский Ф. 85, 89  
Александр Дж. 216, 217, 219, 247  
Александр II 179, 220, 276, 384  
Аллен В. 29, 30, 51  
Амир А. 285  
Андропов Ю.В. 424  
Апель К.-О. 293, 477, 478  
Арендт Х. 272  
Аристотель 468  
Арон Р. 90, 128  
Аскольдов С.А. 143, 144  
Ататюрк К. 299, 332  
Ахизер А.С. 11, 122, 143, 225

Бакулин М. 94, 95  
Бакулов В.Д. 320  
Бакунин М.А. 99, 103, 104, 108–110, 147  
Барнум П.Т. 417, 418, 419  
Барри Б. 293  
Батай Ж. 65  
Бауман З. 14, 19, 25, 38, 106, 107, 215, 266, 273, 280, 293  
Бек У. 15, 21–23, 26, 39, 207, 292, 293, 307, 330  
Бек-Герншейм Е. 21  
Белл Д. 128, 181, 402  
Бен Ладен 288  
Бендикс Р. 98  
Бентам И. 313  
Беньямин В. 245  
Бергер П. 93, 116, 196–199, 208, 234, 292, 307, 442, 445, 446, 449–451, 454, 474  
Бердяев Н.А. 11, 75, 123, 143, 250  
Берк Э. 172  
Берлин И. 334  
Бжезинский Зб. 319, 400

Биллингтон Дж. 143, 269  
Блехер Л.И. 94  
Блумер Г. 131, 132  
Блэр Т. 12, 345, 350, 427, 434, 437  
Блюм Р. 108  
Боггс К. 293  
Богомолов О.Т. 221  
Бодлер Ш. 244, 245  
Бодрийяр Ж. 6, 50, 132, 143, 144, 147, 148, 450, 456  
Боррико Ф. 243  
Брандт Р. 483  
Брессер-Перейра Л.К. 360  
Бродель Ф. 260  
Брук К. 411  
Будницкий О.В. 277, 284  
Бул Г. 103  
Булгаков С.Н. 97  
Бурдые П. 59, 425  
Бут М. 310  
Буш Дж.-мл. 42, 283, 294, 306  
Бьюкенен Дж. 75

Вагнер П. 223, 233  
Вебер А.Б. 339  
Вебер М. 10, 13, 26, 61, 63–74, 78, 79, 81, 82, 83, 85–91, 94, 97, 98, 159, 162, 164, 171, 199, 239, 330, 332, 420, 448, 449, 450  
Вендт А. 102, 112, 116, 119, 121, 307  
Верба С. 128, 369  
Вехчи В. 266  
Видал Г. 283, 285  
Вилкинсон Д. 238  
Вильсон В. 336  
Витте С.Ю. 220  
Вулфовиц П. 306  
Вундт В. 465  
Вышеславцев Б.П. 179, 248

Гайдар Е.Т. 255, 436, 441  
Гегель Г.В.Ф. 23, 104, 320  
Гейтс Б. 34, 354, 363  
Геллнер Э. 165, 300  
Генрих Мореплавателю 173  
Гессен И. 111  
Гидденс Э. 12, 30, 67, 202–204, 207, 252, 253, 293, 345, 346, 347, 349, 351–353, 355, 357, 360, 361, 427, 434, 435  
Глезер Н. 32, 33,  
Глинский Д. 62, 248  
Гоббс Т. 105, 172, 308, 473  
Гоголь Н.В. 168  
Годвин У. 109

Годунов Б. 152  
Гонтмахер Е.Ш. 439  
Гончаров А.И. 168  
Горбачев М.С. 255, 291, 292, 401, 418  
Градовский А.Д. 378, 379  
Греф Г.О. 364, 435, 436  
Гусейнов А.А. 321  
Гуссерль Э. 461, 462, 464, 465, 478, 483  
Гэлбрейт Дж. 8, 460, 481

Давыдов А.П. 143  
Давыдов Ю.Н. 69  
Данилевский Н.Я. 264, 268, 401, 429  
Дарендорф Р. 139  
Дворкин Р. 430, 482, 483  
Деланти Г. 90  
Делюк Т. 125  
Дени Р. 32, 33  
Денмарк В. 238  
Джемесон Ф. 49  
Дженкинс Ф. 311  
Джефферсон Т. 92  
Достоевский Ф.М. 76, 78, 380  
Дьюи Дж. 457, 461  
Дюркгейм Э. 37, 85, 89, 90, 139, 140, 159, 171, 444, 449, 464

Евклид 149  
Ельцин Б.Н. 293, 419, 424, 425

Жоспен Л. 350, 427, 434

Зарубина Н.Н. 69  
Зиммель Г. 90, 171  
Зомбарт В. 88, 89  
Зудин А.Ю. 62

Ильф И.А. 126  
Ин Сук Ча 188, 264, 333, 334, 337  
Инглехарт Р. 209  
Иногучи Т. 236, 237, 238, 292  
Иноземцев В.Л. 28, 242, 253, 356, 402  
Интрилигейтор М. 221

Камю А. 128  
Кант И. 34, 44, 123, 296, 308–310, 313, 316–318, 401, 452, 456  
Кантор В.К. 390  
Капустин Б.Г. 62, 122, 241, 243, 292, 331  
Карабел Э. 300  
Карелин А.А. 109  
Картер Дж. 392

Кастельс М. 36, 258, 282, 356  
Кашпировский А.М. 423, 424  
Кейган Р. 306, 309, 315  
Кейнс Дж. М. 392  
Кене А. 11  
Кестлер А. 248  
Кимличка У. 430, 473, 482  
Кинг Юнг Сэм 337  
Киссинджер Г. 236, 306  
Китахара А. 188, 189, 190  
Клейн Л. 221  
Клинтон Б. 270, 291, 306, 350  
Клостерман Ч. 29, 36, 41  
Ключевский В.О. 222  
Клямкин И.М. 133, 134, 135, 268, 334, 390  
Конт О. 90  
Копылов Г.Г. 278, 281  
Косарева Л.М. 9, 80  
Коулман Дж. 59  
Кракауэр С. 171  
Красильщиков В.А. 402  
Кромвель О. 324  
Кропоткин П.Н. 103, 109, 110, 114, 140, 258  
Крылов В.Н. 252  
Крюсе Э. 313–315, 324  
Кундера М. 416  
Кураев М. 146  
Кутковец Т.И. 133, 134, 135  
Кьюсак Дж. 29

Лакер У. 277, 278, 279  
Лауэ фон Т. 174, 176  
Лафонтен И. 359, 438  
Леви М. 171  
Левинас И. 307  
Ленин В.И. 75, 84, 111, 367, 387  
Леонтьев В.В. 221  
Липпман У. 461  
Липсет М. 204  
Лист Ф. 411  
Литтон 174, 283  
Лобачевский Н.И. 149  
Лодж Г. 211  
Локк Дж. 105, 119, 171, 308, 473, 483  
Лоренц Ч.  
Лосский Н.О. 143  
Лукман Т. 116, 307, 442, 445, 446, 449, 450, 451, 454  
Луман Н. 16, 171  
Львов Д. С. 221, 347  
Льюис С. 26



Лэш С. 15, 16, 21, 23, 31  
Лютер М. 285

Макаров В.Л. 221  
Маквей Т. 285  
Макиавелли Н. 468, 484  
Макинтайр А. 63, 78  
Макхолл А. 27  
Мао Цзэдун 184, 372, 395  
Маркс К. 39, 65, 74, 89, 90, 356, 367, 449  
Маркузе Г. 129, 132  
Маслоу А. 135, 377  
Махатхир 196  
Мерельман Р. 192  
Мертон Р. 37  
Миллер Т. 27  
Миллз Ч.Р. 127, 128, 129, 134  
Милуков П.Н. 111  
Митрохин Н.И. 96  
Модельски Г. 238  
Монтескье Ш. 172  
Моргентау Г. 100  
Муравчик Дж. 306  
Мушараф П. 288  
Мэнбах В. 238

Назаров А.В. 379  
Най Дж. 48, 49  
Найдер Р. 352  
Налимов В.В. 109  
Науманн Ф. 411  
Неклесса А.И. 87  
Несбит Дж. 19, 181, 204, 211, 242, 258, 330, 348  
Никитаев В.В. 278, 281  
Ницше Ф. 90  
Нозик Р. 105, 124  
Нойман Дж. фон 468

Олброу М. 292  
Олмонд Г. 128, 369  
Ортега-и-Гассет Х. 129–132, 143, 450  
Оруэлл Дж. 14, 38  
Осипов Ю.С. 261

Пакульски Я. 293  
Палмер Р.Р. 236  
Панарин А.С. 173, 177  
Пантин И.К. 404  
Парсонс Г. 10, 11, 16, 17, 37, 67, 114, 135, 137, 150, 171, 340  
Патнем Р. 59

Пауэлл Д. 376  
Петерссон О. 358  
Петр I (Великий) 153, 157, 160, 179, 220, 260, 271, 384, 386  
Петрункевич И.И. 220  
Пивоваров Ю.С. 366  
Питерс Я.Н. 263  
Платонов А.П. 75  
Погорельский А.Л. 408, 410  
Познер В.В. 455  
Покровский Н.Е. 31, 32, 340, 341  
Поланьи К. 407, 408  
Попов В.Г. 147  
Поумер М. 221  
Пракаш Г. 212  
Прудон 104, 109  
Пруст М. 130  
Путин В.В. 141, 148, 397, 435  
Пшеворский А. 338

Рабин И. 285  
Рабинов П. 161, 171  
Распутин В.Г. 148  
Рассел Б. 314  
Рен Зонгкю 184  
Риман Г.Ф.Б.149  
Рисмен Д. 32, 33  
Ритцер Дж. 46, 264, 340, 341, 342  
Рифкин Дж. 356  
Робертсон Р. 229, 264, 292  
Розин В.М. 278, 281  
Роулз Дж. 307, 430, 469–471, 481, 482, 485  
Рузвельт Ф.Д. 262, 403  
Рузвельт Э. 262  
Руссо Ж.-Ж. 172, 313, 473  
Рэддавей П. 62, 248  
Рязановский Н. 104, 389

Саакашвили М.Н. 425  
Савицкий П.К. 385  
Савчук В.В. 122  
Салладин 305  
Салтыков-Щедрин М.Е. 11  
Самнер Б. 471  
Сартр Ж.-П. 307  
Сен-Симон А. 90  
Сервис Р. 268, 269  
Скотт Б. 62  
Скотт Дж. 293  
Смелзер Н. 171  
Смирнов И. 145

Смит А. 46, 54, 59, 239  
Смит Д. 67, 247  
Соловьев В.С. 30  
Солоневич А.А. 109, 110  
Сорокин П. 267, 443, 444, 465, 478  
Сталин И.В. 220  
Степин В.С. 142, 165, 401, 467  
Столыпин П.А. 76, 220, 380  
Струве П.Б. 111, 389

Тазаян А.Б. 479  
Такер Р. 102  
Тейлор Ч. 430  
Теннис Ф. 23, 89, 171  
Тернер Б. 71, 72, 73  
Тимошенко Ю.В. 425  
Тирикьян Э. 218  
Тобин Дж. 221, 240, 392  
Тойнби А. 139, 154, 156, 157, 303, 429, 487  
Толстой Л.Н. 104, 168  
Толстых В.И. 84  
Томпсон У. 238  
Тополь Э. 419  
Тоффлер Х. 207  
Тоффлер Э. 181, 203, 204, 207  
Тошитани Н. 188, 191  
Тредголд Д. 111  
Третьяков В.Т. 79  
Троцкий Л.Д. 220  
Тургенев И.С. 168

Уоллерстайн И. 57, 247, 292, 301, 330  
Уорнер Д. 293  
Уотерс М. 293  
Урри Дж. 15  
Уткин А.И. 87, 161, 284, 403, 418  
Ухтомский А.А. 30  
Уэбстер Ф. 47

Федотов Г.П. 385, 386, 387  
Фергюсон Н. 48, 238  
Фигнер В.Н. 276  
Фихте И.Г. 9, 316, 317  
Франц К. 411  
Фридман Дж. 90  
Фридман М. 75, 222, 240, 392  
Фридман Т. 274, 354  
Фридхейм Д. 112  
Фуко М. 123  
Фукуяма Ф. 23, 33, 35, 38, 41-42, 46, 59, 236, 330

Фурсов А.И. 235, 250, 252, 294

Хабермас Ю. 6, 12, 17, 18, 20, 205, 208, 318, 319, 459, 465, 466, 467, 469, 478, 479, 491  
Хай Х.Л. 186  
Хайек Ф. 75, 239, 433  
Хантингтон С. 22, 70, 89, 155, 178, 235, 237, 238, 252, 263, 265, 266, 267, 270, 282, 292, 303, 304, 320, 330, 332, 333, 336, 343  
Хеффе О. 99, 110  
Хо Ши Мин 162  
Холмогоров Е.С. 412  
Хоффер Э. 284

Чаадаев П.Я. 111  
Черненко К.У. 424  
Чеснокова В.Ф. 390  
Чомский Н. 283

Шанин Т. 396  
Шапиро Л. 111  
Шаталин С.С. 221  
Шевцова Л.Ф. 334  
Шелер М. 29  
Шерток Л. 424  
Шиллер Г. 24  
Шиллер Ф. 123  
Шлосберг Л. 381  
Шлюхтер В. 83  
Шмитт К. 288, 289, 295, 320, 321, 466  
Шмиттер Ф. 209  
Шрёдер Г. 12, 345, 350, 359, 427, 434, 438  
Штайн П. 469  
Штирнер М. 108, 110, 113, 114  
Штомпка П. 89, 138, 139, 448  
Шумпетер Й. 211  
Щюц А. 307, 447, 448

Элиас Н. 90  
Эриксон Э. 273, 274  
Эрхард Л. 415, 441  
Этциони Э. 352, 486

Юмесао Т. 207  
Ющенко В.А. 425

Янг А.М. 322-325  
Янукович В.Ф. 425  
Яременко Ю.В. 221  
Ясперс К. 54

## ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

Авторитаризм 218  
Адаптация 7, 10, 101, 139, 150, 171, 340  
Азиатизация 204, 301  
Активность 371  
Актер 287, 289  
Алармизм 38  
Американизация 228, 301, 305, 306  
Анархизм 103, 107–110, 112, 113, 123, 335, 521  
Анархисты 305  
Анархия 98–101, 105, 106, 119–122, 124, 140, 149, 280, 296, 334, 368, 421, 501, 503, 518, 519, 521  
Аномия 7, 32, 84, 98, 124, 139, 140, 421, 449  
Антиисторизм 331  
Антикапитализм 367  
Антикоммунизм 223  
Антимодернизация 185, 216, 217  
Антисоциализм 367  
Апатия 13, 38, 44, 124–127, 129, 132, 134–136, 144, 145–149, 414, 423, 521  
Архаизация 226, 301  
Архаика 10, 122  
Архетип 225, 294, 335  
Аскеза 6, 303, 497  
Аскетизм 73  
Аффирмативные акции 475  
  
Биотехнологии 24  
Биполярность 156, 397  
Блага 33, 34, 41, 43, 60, 76, 130, 212, 303, 307, 317, 350, 351, 357, 380, 432, 437, 441, 460, 465–470, 473, 474, 476, 477, 478, 481, 483, 486–488, 523  
Благо 8, 9, 17, 22, 31, 41, 75, 77, 88, 96, 97, 99, 104, 116, 118, 160, 162, 173, 176, 177, 248, 266, 291, 292, 322–324, 346, 357, 358, 370, 398, 415, 417, 431, 432, 449, 454, 457–459, 461, 467, 468, 470, 471, 474, 480–483, 486, 487  
Большевики 74, 294

Бразилизация 22, 45  
Буддизм 63, 69  
Будущее 16, 38, 138, 164, 166, 193, 201, 205, 252, 310, 365, 385, 389, 393, 398, 454, 494, 495, 512, 515, 522  
Буржуазность 35  
Бюрократия 64, 361, 420  
  
Вашингтонский консенсус 62  
Великая Октябрьская революция 175, 176, 233  
Великая Французская революция 23, 109, 172, 233, 235, 236  
Вероисповедание 22, 92  
Вестернизация 157, 172, 174–178, 343, 521  
Вестфальский мир 235, 236, 315, 316  
Вечный мир 317, 318, 320, 321, 325, 452  
Виртуальность 50  
Витальность 7, 105, 376, 439, 447  
Власть 18, 21, 32, 50, 52, 92, 96, 99, 101, 106, 108, 109, 115, 119, 129, 133, 136, 149, 222, 314, 323, 326, 335, 337, 370–372, 379, 380, 413, 420, 422, 424, 425, 503, 515, 517  
Война 176, 185, 231, 262, 287, 295, 296, 305, 306, 312, 313, 316, 318, 321, 325, 364, 419, 422, 458, 510, 522  
Воля 104, 105, 123, 174, 222, 297, 413, 465, 501, 510  
Восток 56, 155, 156, 189, 203, 206, 209, 302, 373, 379, 384, 386–388, 390, 391  
Время 12, 15, 21, 23, 24, 26–28, 33, 36, 52, 53, 58, 61, 63, 70, 79, 84, 91, 92, 103, 106, 147, 152, 160, 161, 163, 164, 166, 169, 176, 179, 182, 191, 206, 210, 213–215, 220, 224, 229–231, 235, 245, 249, 255, 261, 270, 278, 285, 298, 299, 301, 304, 309, 312, 315, 317, 336, 338, 340, 341, 348, 355, 356, 357, 366, 368, 373, 374, 376, 379, 386, 390, 401, 408, 410–412, 423, 443, 450, 467, 474, 477, 479, 480, 483, 487, 509  
Всемирная история 157, 175, 298  
Всеобщая декларация прав человека 471, 519  
Выбор 15, 34, 53, 74, 93, 105, 123, 153, 154, 185, 199, 211, 305, 344, 345, 365, 383, 388, 506, 515, 522  
Вызов 98, 139, 148, 154–158, 169, 170, 176, 185, 188, 209, 217, 231–233, 248, 252, 256, 275, 310, 355, 361, 364, 383, 429, 484, 491, 521  
  
Гангстеризм 62  
Гегемония 230, 238, 283, 347  
Гедонизм 81, 451  
Гибридизация 263  
Гиперномия 421  
Глобализация 12, 15, 16, 25, 27, 39, 41, 45–47, 50–52, 86, 87, 124, 136, 227, 228, 237, 253, 254, 256, 258–267, 270, 271, 273, 275, 281, 282, 291, 295, 297–300, 302, 304, 305, 307, 311, 312, 321,

342, 346, 347, 349, 350, 358, 361, 363, 364, 382, 396, 426, 495,  
507, 509, 511, 513, 519, 521, 522  
Гомогенность 230, 369  
Государство 9, 16, 40, 41, 59, 64, 77, 95, 100, 101, 104, 105, 115,  
116, 124, 135, 136, 140, 184, 190, 194, 222, 223, 235–237, 240,  
259, 268, 269, 284, 289, 297, 308, 309, 316, 322, 324, 335, 346,  
350–352, 354, 357, 361, 364, 367, 368, 370, 371, 389, 427–441,  
476, 481, 488, 492, 519, 523  
Гражданин 44, 94, 368  
Гражданское общество 16, 59, 94, 190, 212, 352, 362, 430, 431, 434,  
437, 440, 458, 523  
Девелопментализм 399  
Деиндустриализация 43  
Декларация независимости 126, 236  
Декриминализация 441  
Демодернизация 222, 402  
Демократизм 50  
Демократия 40, 41, 63, 64, 93, 126, 193, 223, 237, 238, 270, 290,  
312, 321–323, 335, 338, 343, 350, 355, 370, 431, 441, 458, 518  
Деморализация 52  
Деньги 18, 32, 43, 52, 56, 96, 111, 126, 224, 239, 241, 255, 376, 380,  
426, 456  
Деполитизация 16, 289, 291, 295  
Депопуляция 373  
Диалог 150, 271, 297, 306, 307, 516  
Дискурс 5, 6, 11, 55, 97, 445, 447, 471, 474, 476, 477, 486, 494, 496  
Добродетель 44, 313, 469, 496–498  
Доверие 36, 40, 43, 75, 77, 84, 95, 351, 371, 395, 423, 496, 503  
Договор 7, 62, 309, 310, 388, 472–474, 486  
Доходы 41, 43, 54, 186, 256, 341, 434, 459, 487  
Дух капитализма 69, 71, 85, 86, 497, 499, 508  
Евразийство 505  
Европа  
    другая 390, 409, 484  
    серединная 411  
Евросекуляризм 92  
Естественное состояние 117, 226, 296, 308, 317, 472  
Естественные права 25, 472  
Жизненный мир 18, 55, 266  
Занятость 356, 434  
Западники 11, 104, 385, 389, 390, 516, 522  
Знаковость 50  
Знание 15, 16, 38, 88, 120, 152, 167, 194, 330, 415, 420, 422, 442,  
443, 445, 446, 463, 505, 518

внеаучное 9  
научное 9  
обыденное 9  
    специализированное 9  
Зондаж 141, 142, 144, 394  
Идеализм 44, 104  
Идеалист 44  
Идеальное общество 11  
Идеальный тип 66, 183  
Идентичность 22, 50, 102, 112–114, 117, 119, 134, 135, 145, 183,  
184, 195, 196, 215, 231, 245, 263–273, 284, 384, 389, 390, 403,  
409–411, 423, 486, 492, 505, 509, 521  
Идеология 76, 108, 117, 149, 175, 211, 226, 335, 388, 394, 412,  
414–416, 420, 425, 490, 491, 510  
Иерархия 36  
Изоляционизм 221  
Изоляция 290  
Имагология 117, 415–417, 522  
Имидж 26, 45, 50, 117, 419  
Империализм 56, 300  
Инвестиции 440  
Индивид 14–16, 18, 19, 31, 34, 42, 43, 54, 84, 113, 114, 149, 167,  
190, 226, 266, 279, 494  
Индивидуализация 14  
Индивидуализированное общество 14  
Индивидуализм 59, 90, 110, 133, 197, 219, 435  
Индивидуальность 167, 169  
Индуизм 63, 69  
Индустриализм 15, 47, 51, 177, 219, 233, 248, 249, 350  
Инновативность 41  
Инновации 12, 20, 87, 118, 169, 190, 193, 205, 255, 331, 353, 433,  
484, 491  
Инновационность 43, 138  
Институционализация 81, 83, 92, 100, 119, 200, 336, 453, 455, 464  
Интеграция 17, 150, 205, 272, 340  
Интересы 72, 89, 101–103, 112, 116, 117, 120, 121, 176, 242, 325,  
326, 335, 369, 370, 379, 388, 420  
Интернет 257, 298, 354  
Информационные технологии 256  
Информация 203, 238, 264, 424  
Искусство 119, 203, 453  
Ислам 63, 70, 124, 155, 252, 263, 283, 284, 286, 288, 293, 294,  
298–307, 310–313, 320, 326, 342, 348, 458  
Истина 8  
Иудаизм 63  
Кальвинизм 65

Капитал 12, 36, 39, 56, 58–60, 138, 193, 197, 239, 312, 356, 434, 440, 495, 496  
Капитализм 12, 13, 24, 39, 41, 42, 45, 50, 51, 56, 64–66, 68, 85–89, 91, 94, 122, 219, 239–241, 250–252, 310, 311, 332, 367, 392, 405, 430, 474, 520  
Капиталист 44  
Католицизм 88–90, 230  
Качество жизни 7, 364  
Квазинорма 79  
Квазиприродность 16, 17, 39, 275, 442, 454, 493, 520  
Класс 16, 45, 118, 138, 148, 225, 361, 367–373, 377, 382, 408, 439, 459, 516  
Коллективизация 366  
Коллективизм 49, 123, 149, 186, 197, 198, 334, 415  
Коллективные представления 13, 79, 120, 140, 167, 455  
Колониализм 56  
Колонизация 173  
Коммерциализация 44, 53  
Коммунизм 74, 75, 121, 140, 156, 219, 247, 248, 250–252, 406, 521  
Коммуникации 36, 127, 131, 150, 162, 263, 275, 417, 428, 433, 521  
Коммунитаризм 473, 487  
Компрадоры 176, 402  
Компромисс 185, 367, 432, 439, 488  
Конвергенция 217, 312, 457  
Конкуренгоспособность 41, 197, 247  
Конкуренция 205, 480  
Консюмеризм 26, 27, 39, 44, 65, 76, 193, 303  
Контекстуализм 473, 523  
Контракт 16, 28, 62, 76, 77, 119, 474, 486  
Контрмодернизация 334  
Конфликт 44, 90, 157, 204, 231, 236, 238, 287, 292, 303, 311, 322, 401, 416, 522  
Космополитизация 298  
Космополитизм 56, 307  
Краткосрочность 19, 28, 44  
Ксенофобия 320  
Культура 14, 22, 27, 29, 41, 45, 47–54, 61, 67, 87, 114, 123, 128, 142, 143, 145, 173, 177, 231, 238, 257, 264, 270, 275, 292, 299, 300, 342, 369, 386, 423, 446, 450, 473, 495, 505, 508–510, 515, 520, 521  
Культура мира 308  
  
Левые 23, 65, 218, 293, 349, 356, 359–361, 364, 406  
Легитимация 92, 182, 199, 236, 454, 464  
Лейборизм 345, 436  
Либерализация 247, 335, 349  
Либерализм 12, 46, 52, 54, 56, 75, 217, 225, 268, 290, 333, 381, 415, 435, 482, 505, 508, 519

Либералы 8, 64, 74, 76, 99–102, 111, 218, 222, 248, 351, 355, 356, 380, 407, 468, 482, 486, 487  
Либертаризм 41, 45, 47, 52, 122, 223, 520  
Линейность 292, 329, 480  
Литература 29, 37, 78, 119, 146, 277, 362, 398  
Личность 32, 97, 169, 194, 291, 448, 479, 500  
Локализация 264  
Любовь 29, 138, 317  
Люмпенизация 421, 451  
  
Магия 29, 82  
Макдоналдизация 522  
Манипуляция 45, 127, 129, 335, 368, 413, 417–420, 423–425, 522, 523  
Маргиналы 221  
Маркетизация 333, 339  
Марксизм 392, 505, 508  
Масса 6, 15, 45, 127, 130–132, 135, 142–145, 147, 148, 179, 180, 249, 252, 338, 423, 450, 456  
Массмедиа 18, 494  
Массовая культура 29, 41–54, 145, 264, 300, 342, 423  
Мегатренд 12, 204, 238, 263, 330, 346  
Междисциплинарность 6  
Меритократия 41, 197  
Меркантилизм 233  
Мир 10, 12, 14, 17–19, 24, 26, 27, 29, 30, 32, 34, 38, 46, 52, 55, 56, 63, 68, 71–74, 80, 82, 88, 91, 105, 116, 130, 153, 156–160, 174, 175, 181, 182, 185, 186, 191, 202, 206, 214, 215, 218, 219, 227, 228, 230, 232, 233, 235–237, 242, 243, 249–252, 255–257, 262, 266, 268, 272, 274, 275, 277–279, 282, 284, 287, 289–291, 293, 295, 298–300, 302–321, 324, 325, 339–341, 347, 350, 355, 367, 374, 383, 385, 394, 396–400, 408, 411, 422, 451–454, 458, 461, 465, 466, 478, 484, 489, 493, 504, 511–513, 516, 520, 522  
Мобилизация 216, 224, 484, 489, 490  
Модерн 12, 208, 215, 506  
Модернизация 10, 12, 56, 67, 68, 114, 151, 162–164, 169, 171, 172, 175, 178, 180–182, 185, 187, 192, 196–198, 201, 207–222, 225, 227, 234, 238, 239, 241, 259, 271, 301, 328, 330, 333, 334, 340, 349, 363, 369, 398, 400, 402, 409, 410, 427, 485, 490, 497, 499–501, 504–507, 513, 516, 517, 521, 522  
Модернизм 10, 12, 20, 49, 122–124, 204, 205, 212–215, 217–221, 225, 253, 302, 383, 506, 507  
Мондиализация 264  
Мораль 8, 16, 28, 33, 34, 46, 48, 59, 65, 69, 71, 74, 76–79, 82–86, 89, 92, 93, 97, 98, 105, 112, 113, 124, 127, 140, 143, 144, 146, 161, 162, 174, 184, 190, 199, 203, 278–280, 292, 295, 297, 299, 312, 321, 323, 325, 326, 362, 366, 371, 380, 397, 400, 412, 418,

422, 432, 444, 458, 459, 465–468, 470, 471, 473, 478, 483, 487, 499, 506  
Мультиидентичность 275  
Мультикультурализм 128, 231, 275, 450  
Мягкая мощь 48, 49  
  
Налог Тобина 262, 325  
Нарратив 496  
Население 10, 22, 52, 101, 115, 119, 125, 128, 129, 136, 139–141, 147, 154, 224, 248, 249, 268, 279, 287, 299, 301, 304, 311, 370, 372–374, 376, 377, 381, 394, 398, 407, 423, 475, 515, 516, 522  
Настоящее 23, 28, 33, 52, 58, 61, 70, 91, 164, 182, 193, 201, 210, 214, 215, 220, 249, 261, 299, 301, 315, 423  
Натурализация 16, 43, 105, 429  
Натурализм 243  
Наука 9–11, 57, 58, 82, 108, 114, 148, 199, 209, 232, 261, 297, 414, 420, 462, 465, 476, 485, 501, 518  
Научно-техническая революция 232, 233  
Нации 64, 112, 139, 202, 211, 218, 236, 253, 266, 303, 355, 357, 362, 367, 410, 460, 472, 475, 476  
Национализм 219, 275, 295, 482  
Недоверие 77, 95, 423  
Независимость 40, 126, 147, 177, 178, 230, 236  
Нелинейность 292, 329, 480  
Неолиберализм 46, 52, 54, 75, 225, 290, 505, 508  
Неолибералы 8, 74, 76, 99, 101, 218, 222, 248, 351, 356, 380  
Неомодернизм 213, 217–221, 225, 383, 521  
Неопределенность 16, 105  
Неравенство 21, 22, 89, 121, 181, 286, 315, 323, 367, 396, 398, 481, 487  
Нестабильность 40, 157  
Новое время 12  
Нормы 21, 34, 41, 100, 101, 115, 166, 444, 453, 463–465, 466  
  
Образ жизни 23, 40, 175, 203, 490  
Образование 28, 39, 117–119, 169, 184, 188, 194, 200, 236, 241, 244, 263, 273, 303, 356, 381, 383, 428, 433, 439, 440, 453, 458, 492  
Общественное благо 8  
Общество 5, 8, 9, 11, 12, 16–20, 24, 33, 35, 39, 44, 45, 49, 50, 54, 55, 57, 59, 61, 72, 73, 75, 80, 81, 83, 92, 94, 109, 110, 111, 114, 117, 118, 120, 122–124, 128, 130, 131, 133, 136, 138, 139, 141, 144, 147, 150, 153, 154, 164–166, 168–172, 179, 181, 184, 185, 190, 195, 197, 201, 202, 204, 207, 208, 212, 214, 222, 224, 227, 230–233, 235, 239, 242–244, 248, 249, 253, 258, 265, 272, 279, 287, 293, 297, 298, 308, 319, 323, 324, 329, 331, 339, 344, 346, 349, 352, 355–357, 362, 365, 367, 369, 394, 395, 401, 413, 415, 425, 428, 430, 431, 434–437, 439, 440, 442, 443, 447, 449, 453,

455–461, 463–465, 470–472, 479, 480–483, 488, 489, 493, 494, 496, 499, 509–512  
Общность 33, 145, 175, 273, 385, 409  
Объективная реальность 7  
Объективное 15, 49, 347  
Объективные представления 8  
Одиночество 28, 31, 32, 37, 44, 89, 520  
Однополярность 38, 394  
Олигархия 248, 435  
Оптимизм 38, 158, 520  
Ордолиберализм 415  
Ответственность 9, 10, 84, 113, 133, 266, 324, 329, 331, 350, 351, 364, 368, 432, 433, 437, 481  
Отсталость 51, 154, 155, 161, 206, 243, 281, 385, 397, 404  
  
Парадигма 137, 206, 222, 236, 340  
Пафос 160, 161, 207, 216, 218, 363, 491  
Периферия 60, 124, 228, 258, 281, 330, 382  
Персональность 71, 83, 169  
Пессимизм 38, 520  
Пиар 47, 256, 298, 338, 418–420  
План Маршалла 440  
Планирование 14  
Плюрализм 11, 128, 137, 193, 271, 272, 351, 358, 414  
Поведение 25, 53, 71, 72, 100, 101, 119, 131, 132, 167, 168, 266, 280, 371, 417, 441, 469  
Повседневность 7, 13, 17, 27, 113, 115, 118, 415, 416, 449, 450, 451, 455  
Полиидентичность 384, 522  
Политизация 16, 289, 291, 295  
Политика 8, 10, 18, 33, 51, 100, 102, 112, 147, 157, 189, 288, 295, 306, 307, 325, 345, 350, 361, 396, 403, 414, 423, 424, 431, 432, 436, 448–450, 460, 488, 490, 500, 501, 507, 515, 517, 522, 523  
Полиэтничность 231  
Польза 20, 32, 44, 46, 105, 189, 200, 211, 247, 378, 476, 478, 479  
Поп-психология 23  
Популярность 50, 418  
Порядок 54, 98–100, 102, 103, 106, 109, 115, 119, 124, 125, 130, 135–137, 140, 141, 143, 145, 166, 296, 318, 321, 334, 360, 433, 439, 445, 446, 449, 451, 453, 458, 459, 472, 503, 518, 519, 521  
Постиндустриализация 47  
Постиндустриализм 20, 27, 37, 41, 47, 51  
Постмодернизация 185, 192, 196, 201, 208–215, 221, 485  
Постмодернизм 10, 20, 49, 122–124, 204–206, 214, 215, 217, 221, 253, 506, 507  
Постсовременность 202, 204, 208, 210, 215, 233, 253, 490  
Потребитель 10, 24, 25, 28, 30, 39, 44, 47, 49, 51, 55, 127, 173, 177, 186, 214, 256, 374

Потребление 27, 39, 41, 42, 50, 356  
Права 23, 25, 40, 54, 78, 106, 141, 175, 183, 184, 191, 295, 308–310, 319, 321, 324, 350, 398, 433, 458, 459, 467, 468, 471, 472, 475–477, 480, 483, 486, 487, 488, 505, 513  
Права человека 324, 433, 458, 459, 471  
Правда 8, 40, 71, 149, 286  
Правила 21, 22, 33, 53, 86, 106, 107, 115, 131, 184, 300, 310, 388, 509  
Право 7, 16, 33, 40, 62–64, 70, 76, 77, 83, 91–95, 97, 117, 126, 133, 157, 184, 213, 223, 250, 255, 258, 262, 263, 300, 301, 304, 308, 309, 316–318, 320, 322, 339, 345, 366, 367, 385, 386, 389, 390, 394, 406, 408, 425, 431, 439, 443, 468, 469, 472, 475, 476, 486, 500, 501  
Правовое государство 223  
Православие 63, 91, 117, 520  
Правые 23, 218, 346, 359, 361, 482  
Практика 132, 433, 447, 475, 478, 509  
Предпринимательство 61, 356, 520  
Презентизм 332  
Престиж 25, 26, 32, 38, 53, 72, 256, 354  
Преступление 248, 278, 286, 443, 444, 517, 518  
Прибыль 89, 216, 353, 364  
Приватизация 112, 338  
Провинциализация 382  
Прогнозы 211, 395, 400  
Прогресс 22, 48, 126, 160, 193, 220, 224, 246, 256, 262, 263, 349, 362, 386, 398, 407, 476, 484, 485, 491  
Прогрессизм 349  
Производство 17, 20, 27, 39, 42, 43, 47, 122, 123, 126, 129, 145, 150, 168, 179, 193, 196, 200, 223, 231, 232, 239, 249, 255, 353, 356, 377, 451, 484, 492  
Промышленная революция 87, 231, 233, 245, 407, 408  
Просвещение 174, 200, 261, 414  
Протестантизм 71, 88, 93, 169  
Протестантская этика 13, 69, 89, 182, 497, 499, 508  
Прошлое 16, 146, 164, 166, 193, 201, 205, 427  
Псевдокультура 30  
Публичное 19, 280  
  
Равенство 21, 22, 89, 121, 181, 223, 286, 315, 323, 355, 358, 367, 396, 398, 410, 433, 471, 476, 481, 482, 487, 519  
Радикализм 62, 84, 128, 208, 217, 284, 465  
Радикалы 111, 346  
Радикальный либерализм 8  
Развитие 11, 13, 53, 54, 56, 61, 64, 91, 93, 133, 151–154, 158–160, 162, 165, 169, 176–178, 180, 182, 185, 187, 190, 192, 194–197, 204, 207, 210–213, 215, 216, 230, 232, 238, 246, 247, 249, 250, 253, 262, 281, 290, 308, 337–339, 344, 345, 350, 356, 357, 360,

362, 364, 368, 370, 377, 385, 397, 402–404, 406, 428, 431, 432, 472, 473, 485, 490, 491, 492, 509, 514, 520  
Разделение труда 56  
Раса 482  
Раскол 10, 11, 82, 139, 203, 282, 286, 335, 337, 425, 449, 506  
Рационализация 171  
Рационализм 76, 79, 116, 501  
Рациональность 41, 51, 61, 89, 103, 122, 172, 182, 186, 193, 206, 285, 329, 493, 499, 520  
Реальность 10, 11, 16, 17, 25, 27, 50, 83, 139, 148, 182, 207, 208, 219, 266, 287, 292, 317, 331, 332, 337, 348, 349, 397, 400, 413, 416, 423, 443, 445–447, 449–452, 455, 482, 489, 494, 505, 509, 516, 523  
Революция 42, 52, 84, 92, 108, 109, 174–176, 232, 233, 249, 287, 350, 404, 407, 500, 501  
Режим 102, 322, 338, 490  
Реклама 256, 298  
Реколонизация 301  
Рекультивация 85  
Религия 6, 63, 72, 73, 79, 81, 82, 288, 299, 300, 386, 410, 458  
Релятивизм 8, 112  
Ренессанс 92, 200  
Ресурсы 49, 86, 174, 241, 280, 436, 521  
Рефеодализация 221, 224  
Рефлексивный индивид 15, 16  
Рефлексивный индивид 15, 16  
Рефлексия 15  
Реформация 200  
Реформы 120, 133, 141, 191, 337, 338, 349, 372, 377, 378, 386, 395, 398, 410, 418, 426, 438, 441  
Риск 34, 132, 207, 223, 326, 506  
Россия 8, 10–13, 45, 47, 64, 68, 91, 92, 104, 107, 111, 114, 118, 133, 153, 155–157, 165, 175, 178, 179, 187, 189, 213, 220, 225–227, 253, 257, 258, 260, 261, 262, 265, 268–271, 292, 300–302, 330, 333, 343, 344, 354, 362, 366, 374, 379, 380, 382–385, 387, 388, 390, 391, 395, 396, 398, 402, 403, 405, 408–410, 412, 427, 437, 479, 486, 498, 499, 511–513, 516, 521  
Рутинизация 72, 73  
Рынок 26, 46, 53, 54, 63, 93, 187, 219, 237, 240, 255, 257, 262, 351, 353, 360, 427, 431, 433, 440, 441, 457, 458, 488, 519  
  
Самоидентификация 134  
Самоответственность 435, 436  
Сверхдержава 511, 512  
Свобода 15, 23, 28, 33, 34, 39, 40, 42, 64, 76, 77, 79, 123, 154, 161, 174, 223, 225, 232, 240, 338, 364, 418, 458, 461, 468, 472, 477, 483, 516  
Свобода воли 79

Своеволие 42, 57, 225, 420  
Секуляризация 85, 91, 169, 176, 216  
Семья 16, 28, 36, 37, 59, 95, 126, 213, 458  
Сепаратизм 379, 400  
Сервис 20, 268, 269, 356, 530  
Символический универсум 6, 7, 442  
Симулякр 50  
Скептицизм 81, 453  
Славянофилы 104, 385, 389, 390, 522  
СМИ 14, 15, 18, 44, 46, 59, 84, 96, 127, 138, 143, 144, 147, 247, 263, 283, 285, 294, 357, 375, 396, 402, 421, 424, 450, 453, 455, 456, 464, 469, 498  
Современность 12, 15, 20, 85, 122, 161, 164, 166, 169, 195, 197, 200, 202, 204, 205, 208, 210, 215, 216, 219, 229, 233–235, 237, 242–244, 253, 270, 349, 384, 474, 485, 490, 507, 508, 516  
Сознание 45, 81, 87, 107, 110, 256, 366, 415, 447, 451, 466  
Солидарность 39, 41, 140, 192, 198, 206, 286, 323, 428, 432, 433, 435, 436  
Солипсизм 31, 33, 37, 38, 44, 520  
Сообщества 78, 99, 100, 103, 145, 171, 230, 266, 272, 318, 327, 358, 369, 484, 488, 492, 521  
Социал-демократия 64, 312, 350, 355, 370, 431  
Социализация 119  
Социализм 202, 206, 218, 252, 364, 367, 372, 474  
Социальная реальность 10  
Социальная структура 37, 194, 406, 453  
Социальное конструирование реальности 8, 12, 116, 443, 445, 447, 453, 469, 498, 501, 517, 523  
Социальность 145, 150, 348  
Спасение 9  
Сплоченность 45  
Справедливость 8, 140, 223, 240, 324, 334, 392, 432, 449, 461, 469, 500, 501  
Средневековье 12  
Средний класс 118, 138, 225, 361, 439, 459  
Стабилизация 103, 365  
Статус 5, 25, 39, 45, 50, 55, 72, 73, 86, 118, 124, 131, 152, 163, 167, 199, 216, 237, 260, 262, 266, 286, 292, 296, 302, 312, 317, 325, 339, 361, 368, 369, 379, 391, 398, 413, 451, 457, 472  
Стили жизни 30, 45  
Столкновение цивилизаций 70, 263, 290, 508  
Стяжательство 168  
Субсидиарность 428, 436  
Субъект 12, 17, 36, 39, 54, 56, 116, 167, 493  
Субъективность 471  
Субъективные представления 7, 8  
Субъектность 17, 493  
Суверенитет 93, 102, 263, 322

Суверенность 235, 237  
Сценарии 13, 138, 252, 304, 392–396, 399, 402, 403, 406, 408, 410, 413, 512, 522  
Теракты 44  
Территория 372, 377, 391, 472, 516, 522  
Терроризм 12, 275–280, 282–284, 286–288, 291, 293, 294, 297, 298, 302, 313, 319, 326, 330, 422, 510, 521, 522  
Технологии 24, 45, 170, 192, 194, 196, 209, 232, 238, 249, 255, 256, 281, 338, 354, 356, 418, 419, 424, 485, 490, 491  
Типизация 424, 452, 453, 455, 464  
Толпа 450  
Травма 138, 139, 185, 275, 503, 517  
Традиция 10, 11, 32, 93, 103, 155, 186, 199, 353, 357, 404, 516  
Транзит 138, 336, 337  
Транзит демократический 337  
Транзитология 333, 522  
Трансформации 12, 13, 80, 102, 123, 149, 189, 190, 195, 196, 231, 238, 260, 301, 303, 304, 326, 328, 329, 333, 344, 347, 368, 392, 407, 437, 438, 452  
Трансцендентность 6  
Трафик 282  
Третий мир 396, 398, 400, 408, 422, 484  
Третий путь 12, 13  
Труд 6, 8, 10, 18, 19, 20, 35, 38, 66, 91, 94, 95, 99, 114, 124, 125, 130–132, 144, 148, 153, 156, 165, 177, 182, 184, 190, 192, 197, 198, 212, 213, 216, 217, 221–223, 252, 257, 258, 265, 271, 275, 280, 281, 286, 300, 303, 304, 318–320, 324, 326, 328, 333, 340, 345, 359, 362, 391, 394, 416, 426, 430, 432, 439, 443, 444, 447, 456, 474, 475, 479, 480, 483, 486, 488  
Угроза 277, 308, 361, 420  
Удовольствия 53  
Универсализация 16, 229, 263, 298  
Универсализм 218, 219  
Универсалии культуры 6  
Универсум 7  
Унификация 106, 265  
Утилитаризм 478, 483  
Утопизм 56, 226, 237, 320, 321  
Фанатизм 104, 284, 285  
Фашизм 156, 176  
Федерализм 323, 382  
Филадельфийская парадигма 236, 237, 239  
Фрагментация 118  
Фундаментализм 300, 302, 348



Хабитуализация	450, 455, 464, 470
Хаос	36, 99, 103, 105–107, 148, 280, 334, 341, 521
Харизма	65, 70–79, 451, 457
Холодная война	231
Хорошее общество	5–11, 54, 60, 449, 453, 457–483, 493, 518
Христианство	75, 93, 183, 246, 311, 326
Целедостижение	16
Целерациональность	193
Ценности	23, 30, 34, 41, 42, 47, 48, 50, 61, 64, 80, 87, 92, 100, 118, 119, 124, 133–135, 139, 141, 149, 152, 163, 167–169, 173–175, 181, 186, 193, 197, 200, 203, 206, 207, 215, 225, 231, 302, 311, 325, 326, 334, 366, 415, 449, 462–464, 466, 470, 485, 495, 504–506, 508, 518, 520, 521
Ценностная рациональность	11
Ценностные изменения	13, 14, 41
Ценностно-нормативный консенсус	17, 40, 41
Центризм	43, 347, 392, 441
Церковь	6, 44, 92–97, 117, 386, 458, 500
Цивилизация	37, 169, 236, 412, 441, 484
Человек	9, 15, 16, 18–20, 25, 27, 40, 47, 65, 80, 105, 107, 119, 122, 125, 129, 130, 134, 135, 150, 169, 185, 225, 244, 246, 265, 275, 307, 318, 335, 373, 376, 395, 418, 421, 424, 448, 452, 453, 459, 464, 470–472, 489, 502
Шоковая терапия	439
Эгалитаризм	482
Экология	426, 460
Экономика	8, 18, 47, 59, 63, 82, 97, 259, 264, 352, 353, 355, 372, 396, 431, 509, 510, 513, 516
Экономоцентризм	43, 392
Экспертиза	415, 420, 422, 522
Экстремизм	284, 288, 302
Элита	46, 134, 145, 146, 161, 318, 337, 364, 369, 370, 410
Эмансипация	28
Эпистемология	33, 60, 319
Эсхатологизм	75
Этика	8, 66, 69, 83, 86, 89, 182, 185, 191, 465, 466, 469, 485, 487, 497, 499, 508, 519
Этничность	194, 231, 367, 493

## СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	5
<b>РАЗДЕЛ I. ЦЕННОСТНЫЕ ИЗМЕНЕНИЯ НА ЗАПАДЕ И В РОССИИ</b>	14
<b>Глава 1. Ценностные изменения на Западе</b>	14
Квазиприродность общества	16
Мир, трудный для жизни	18
Сохраняется ли капитализм и потребительское общество на Западе?	24
Изменение семьи и отношений между людьми	27
Солипсизм как одиночество в условиях потерянного доверия	31
Пессимизм и оптимизм	38
<b>Глава 2. Факторы изменения ценностей на Западе и в России</b>	42
Ценностные изменения в современной России	42
Откуда сходство? Капитализм, либертаризм и массовая культура	45
Критика массовой культуры — критика капитализма и глобализации как всемирной «цивилизации бизнеса»	52
<b>РАЗДЕЛ II. ПРЕДПОСЫЛКИ И ПРЕПЯТСТВИЯ ДЛЯ ЦИВИЛИЗОВАННОГО КАПИТАЛИЗМА</b>	61
<b>Глава 3. Аскетические ценности, рациональность, предпринимательство и... когда нет протестантской этики</b>	61
К методологии анализа процессов модернизации	62
Механизм воздействия протестантизма на формирование духа капитализма	69
Духовные факторы развития и опыт России	74
Дифференциация социальных сфер и внутренняя логика мировоззрения	81
После Вебера	85
Православие и развитие капитализма в посткоммунистической России	91

<b>Глава 4. Ценностная деструкция, анархия и порядок</b> . . . . .	98
Международная система как модель анархического общества . . . . .	99
Анархизм, порядок и хаос . . . . .	103
Анархистские тенденции посткоммунистических обществ как препятствие демократизации и модернизации . . . . .	110
Сделала ли анархия Россию постмодернистской страной? . . . . .	122
<b>Глава 5. Ценности стабильности и безопасности.</b>	
<b>Апатия на Западе и в России</b> . . . . .	124
Апатия на Западе: проблема политического участия . . . . .	126
Массовые общества — возрастание апатии . . . . .	129
Россия: от анархии к апатии как типу порядка . . . . .	133
Массовая культура и апатия . . . . .	145
Что впереди? . . . . .	148
<b>РАЗДЕЛ III. ЦЕННОСТИ РАЗВИТИЯ И ТЕОРИИ МОДЕРНИЗАЦИИ</b> . . . . .	152
<b>Глава 6. Классическая модернизационная теория</b> . . . . .	153
«Вызов» Запада и мировой «ответ» . . . . .	154
Модернизация — переход от традиционного общества к современному . . . . .	163
Вестернизация . . . . .	172
Догоняющая модель модернизации и ее границы . . . . .	178
<b>Глава 7. Возврат к традиции</b> . . . . .	182
Вызов Азии . . . . .	185
Постмодернизация — развитие на основе собственной идентичности . . . . .	196
Неомодернизм как возвращение к догоняющей модели модернизации . . . . .	213
Демодернизация и контрмодернизация.	
Воля вместо свободы . . . . .	222
<b>РАЗДЕЛ IV. КОНЕЦ МОДЕЛИ ИДЕАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА: МОДЕРНИЗАЦИЯ И ГЛОБАЛИЗАЦИЯ</b> . . . . .	227
<b>Глава 8. Типология модернизаций и способов их изучения</b> . . . . .	228
Исторический подход . . . . .	229
Политологический подход . . . . .	235
Экономический подход . . . . .	238
Культурологический подход . . . . .	242
Коммунизм как незападный тип модернизации . . . . .	247
<b>Глава 9. Россия в глобальном и внутреннем мире</b> . . . . .	253
Глобализация . . . . .	253
Смена мегатренда: модернизация и глобализация . . . . .	259
Межкультурные коммуникации	
в условиях глобализации . . . . .	263
Идентичность . . . . .	264

Глобализация и идентичность внутри России . . . . .	271
<b>Глава 10. Глобализация и терроризм</b> . . . . .	275
Основные различия старого и нового терроризма . . . . .	276
Теоретические ресурсы объяснения причин и сущности терроризма . . . . .	280
Ислам и глобализация . . . . .	298
Существует ли конфликт цивилизаций как причина терроризма? . . . . .	303
Мир культур против культуры мира . . . . .	308
«Вечный мир», война и терроризм . . . . .	313

**РАЗДЕЛ V. ОТКАЗ ОТ ПРЕЖНИХ ИДЕАЛИЗАЦИЙ: НЕКЛАССИЧЕСКАЯ МОДЕРНИЗАЦИЯ И АЛЬТЕРНАТИВЫ** . . . . .

<b>Глава 11. Пересмотр принципов</b> . . . . .	328
Транзитология . . . . .	333
Концепция устойчивого развития . . . . .	339
Макдоналдизация . . . . .	340
Национальные модели модернизации . . . . .	342
<b>Глава 12. Третий путь как национальная модель западной модернизации</b> . . . . .	345
На какие вызовы Запада отвечает концепция и политика третьего пути? . . . . .	345
В чем состоит концепция и политика третьего пути? . . . . .	350
Глобализация третьего пути . . . . .	358
Уроки третьего пути для России . . . . .	362

**РАЗДЕЛ VI. РОССИЙСКОЕ БУДУЩЕЕ И ВЫБОР МОДЕЛИ РАЗВИТИЯ** . . . . .

<b>Глава 13. Русские вопросы</b> . . . . .	365
Русские вопросы: старые и новые . . . . .	366
Политическая культура и политический класс . . . . .	369
Население и территория . . . . .	372
<b>Глава 14. И снова проблема российской идентичности: выбор пути или ракурсы интерпретации</b> . . . . .	383
Российская полиидентичность . . . . .	384
Славянофилы и западники: можно ли думать о России вне этих рамок? . . . . .	389
<b>Глава 15. Сценарии российского развития</b> . . . . .	392
Сценарии российского будущего как отражение того, какой мы хотим видеть Россию . . . . .	393
Образ-сценарий России как страны третьего мира . . . . .	396
Сценарии-тренды . . . . .	399
Сценарии-проекты . . . . .	403
Проектные возможности сценариев-идеологий . . . . .	408
Без сценария. Манипуляция как субститут демократии. . . . .	413
Российский третий путь как сценарий развития. . . . .	425

<b>РАЗДЕЛ VII. СОЦИАЛЬНОЕ КОНСТРУИРОВАНИЕ РЕАЛЬНОСТИ</b> .....	442
<b>Глава 16. Социальное конструирование реальности     в условиях стабильности и в кризисные периоды</b> .....	442
«Фабрика значений» .....	443
Социальное конструирование реальности .....	445
Социальное конструирование реальности при радикальных трансформациях общества .....	447
Механизм социального конструирования реальности ...	450
<b>Глава 17. Хорошее общество</b> .....	457
Эмпирический аспект: черты общества, наиболее приемлемого для жизни .....	458
Нормативный аспект: что такое «хорошее» или о понятии блага .....	460
Антиномии этической трактовки блага .....	465
Теоретический аспект: хорошее общество и права человека .....	471
Универсализм и контекстуализм в истолковании хорошего общества .....	473
Теоретический аспект: преодоление разрыва свободы и блага .....	478
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</b> .....	487
<b>Примечания</b> .....	494
<b>Именной указатель</b> .....	520
<b>Предметный указатель</b> .....	528

**Валентина Гавриловна Федотова**  
Хорошее общество

Директор издательства *Б.В. Орешин*  
Зам. директора *Е.Д. Горжевская*

Редактор *Л.Н. Павлова*  
Корректор *Н.И. Маркелова*  
Компьютерная верстка *Д.В. Давыдов*

Формат 60х90/16. Бумага офсетная № 1.  
Печ. л. 34,0. Тираж 1000. Заказ №

Издательство «Прогресс-Традиция»  
119048, Москва, ул. Усачева, д.29, корп.9  
Телефон (095) 245-53-95, 245-49-03

