

Российская Академия наук

Институт философии

**В.Г. Федотова**

**МОДЕРНИЗАЦИЯ  
“ДРУГОЙ” ЕВРОПЫ**

Москва  
1997

**ББК 15.51**  
**Ф-34**

**В авторской редакции**

**Рецензенты:**

доктор филос. наук *Т.Ф.Кузнецова*  
доктор филос. наук *А.С.Панарин*

**Ф-34**     **ФЕДОТОВА В.Г. Модернизация “другой” Европы. – М., 1997. – 255 с.**

Монография посвящена анализу модернизационных, неомодернизационных и постмодернизационных теорий социального развития. Автор стремится очертить контуры посткоммунистических социальных трансформаций и выработать теоретический аппарат, способный объяснить, направить и осуществить их менеджмент. В книге предложена модель европейского развития, учитывающая цивилизационные особенности европейских и евроазиатских посткоммунистических стран – их принадлежность к “другой” (незападной) Европе. Предложена методология компаративистского анализа и проведены сравнительные исследования российской, турецкой и японской модернизаций в послевоенный период. Предложена типология развития, подтверждающая как возможность выбора Россией различных путей, так и большую органичность и соответствие целям устойчивого развития европейского направления, учитывающего принадлежность России к “другой” Европе.

ISBN 5-201-01926-9

© В.Г.Федотова, 1997

© ИФРАН, 1997

## ВВЕДЕНИЕ

### СУДЬБА РОССИИ В ЗЕРКАЛЕ МЕТОДОЛОГИИ

Осмысление посткоммунистического состояния общества невозможно без анализа изменений в социально-теоретическом мышлении послевоенного периода. Произошедшая за это время смена концептуальных основ социальных теорий явилась одним из важнейших факторов глобальной переоценки прежнего пути развития. В социологии знания есть 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, а какой 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 мог бы 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 способствовал 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 и над технологиями. Союз с западной наукой в России возможен в той мере, в какой она преуспела в модернизационной стратегии, определенные противоречия с западным пониманием науки и ее функций — в той мере, в какой задачи модернизации не являются завершенными. Результатом этого противоречия является глубокая мировоззренческая нагруженность социальных наук в России, предпочтение знания, имеющего явную идеологическую составляющую. Так из всех вариантов социализма в России выбрали леворадикальный марксистский вариант, своего рода социалистический фундаментализм, а из всех возможностей капиталистического развития — праворадикальный, род западного фундаментализма. Поэтому Россия может быть обозначена как место, отличающееся предпочтением особого типа социального знания. Эту мысль можно было бы развивать и дальше, но, за неимением места, обратимся к другому вопросу — оказывает ли Россия влияние на состояние западной социальной науки? Какова роль России как составной части мирового социального контекста в смене социальных теорий?

Существует несколько концепций, характеризующих смену парадигм социальных наук на протяжении их существования и социальные источники этих изменений. В самом общем виде: речь идет о переходе от классического к неклассическому и постнеклассическому типу познания<sup>1</sup>, чему можно поставить в соответствие тенденцию перехода от современного общества к позднесовременному и к постсовременному. Подобный социальный сдвиг обозначается

---

<sup>1</sup> См.: *Степин В.С.* Философская антропология и философия науки. М., 1992.

и другими эквивалентными описаниями — как переход от индустриального общества к постиндустриальному, от прединформационного к информационному. Более детально это раскрывается путем выделения фаз и этапов современного общества, предположений о возможных ступенях развития постсовременного общества и соответствующей периодизации классической и неклассической науки. Разумеется, здесь много умозрения и спекуляций. Кроме того, место России при этом недостаточно выявлено.

Однако при описании смены типов послевоенных<sup>2</sup> социальных теорий российский опыт приобретает очевидное значение.

Оба вывода социологии знания в дальнейшем будут играть методологическую роль в нашем исследовании.

## **1. Россия как часть социального контекста смены социальных теорий второй половины XX века**

Один из наиболее известных американских социологов и социальных философов Дж.Александр выделил четыре этапа в развитии послевоенной социальной теории, смену которых он тесно связал с изменением социального контекста. Приведем указанную периодизацию, используя аргументы Александра и давая свои комментарии и добавления (5, 6).

1. Господство *модернизационных* теорий, 50-60-е годы. После победы над фашизмом влияние Запада и образа западной цивилизации повсеместно возросло, поверженные Германия и Япония встали на рельсы западного пути развития. Начался процесс деколонизации, пафос которого состоял в утверждении способности освобождающихся народов самостоятельно, в условиях независимости осуществить модернизацию по западному образцу. Исключение составляли страны социалистической системы, но это было то исключение, которое подтверждало правило: никто более боль-

---

<sup>2</sup> После второй мировой войны.

шевиетских лидеров не утверждал необходимость для России стать частью Европы (В. Ленин), догнать Европу (Л. Троцкий, И. Сталин), “догнать и перегнать Америку” (Н. Хрущев). Социалистические общества осуществляли модернизации, но особым образом, и Россия не выпадала из социального контекста, породившего модернизационные теории. Модернизационные теории предполагали, что есть *общий путь* для всего человечества, на который не все общества вступают одновременно.

2. Модернизации 50-60-х годов не закончились успехом для стран третьего мира. 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 результаты проведенного им совместно со 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. Валлерштайна, заявившего: “Мы живем не в модернизирующемся, а в капиталистическом мире... и в переходе мировой системы от капитализма к социализму”<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Alexander J.C. Modern, Anti, Post and Neo: How Social Theories Have Tried to Understand the “New World” of “Our Time” // Zetschrift für Soziologie. 1994. Jg. 23. Heft 3. S. 165.

“Влечение” 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 в годы застоя, его реальное противостояние 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.

3. Неуспех третьего мира на социалистическом пути, так же как и на пути модернизации, скоро развеивает эти иллюзии. Поскольку социализм есть тоже модернизация — движение к современному обществу, но осуществленное особым образом — в условиях изоляции, часто с применением насилия, — поднимается волна антимодернизационных настроений, ставящая под сомнение оба вышеназванных и обозначенных типа социальных теорий. Появляются постмодернизационные социальные теории. Их нельзя путать со всем объемом постмодернизма как философского течения, включившего в свой состав опыт архитектурной эклектики, плюрализм и равенство всех тенденций, права маргиналов, критику Просвещения и пр. Социальные теории, питаемые этим направлением, более строги. Их можно назвать теориями постмодернизации. Частично они воспроизводят “расстройство” просветительской парадигмы, ее “отставку” и комическое к ней отношение, присущее постмодернизму в целом.

Базируясь на Лютаре, Фуко, Хайссене, Рорти, такие социальные теоретики как Хелпер, Шейдман, Харвей и Лач<sup>4</sup>, Лодж, Валигорский, Этциони показывают неединственность западного пути, неединственность социалистической альтернативы, возможность развития на основе традиции (постмодернизация), проявляемую, например, в Юго-Вос-

---

<sup>4</sup> *Alexsander J.C. Modern, Anti, Post and Neo. S. 178.*

точной Азии, преодоление противоположности между средневековым и локковским человеком, даже возможность не развиваться.

Следствия постмодернизационной перемены в социальной теории являются амбивалентными: с одной стороны, здесь критикуется право Запада диктовать миру свою волю, признается значение локальных культур и цивилизаций, их право на собственную судьбу, отрицается концепт всемирной истории как истории, идущей в направлении, открытом Западом; с другой стороны, здесь утверждается удовлетворенность статус-кво, удовлетворенность Запада своим положением, его безразличие к судьбе “маргиналов”, до которых Западу более нет дела. (Эта тенденция отчетливо прозвучала на Билефельдском социологическом конгрессе летом 1994 г.). В постмодернизационных теориях отчетливо представлено преобладание локального над универсальным, возможность *множества путей*, и, вместе с тем, идеи глобализма, теряющие внятный смысл из-за господствующего интереса к локальному и маргинальному.

4. Привлеченные модной риторикой постмодернизма, а также декларируемым социальными теориями постмодернизации “правом” на собственное развитие, элита многих посткоммунистических государств, особенно тех, которым присущ этноцентризм, обратилась к “строительству” собственных постмодернизационных теорий. Другие, оскорбленные местом, занятым ими в глобальном раскладе развитых и отсталых стран, отвергли статус-кво и плюрализм, поставив перед собой задачу *неомодернизма*— нового витка модернизации<sup>5</sup>. Разочарования в Западе у этих последних не найти. Просвещение критикуется ради фразы без понимания того, что догоняющая модель модернизации — соответствующая этому выбору — является одновременно опаздывающей, никак не способной догнать Запад сегодняшнего дня. Такие теории называются *неомодернизационными*.

---

<sup>5</sup> *Alexsander J. C. Modern, Anti, Post and Neo. S. 165-197.*



Путь развития в этой интерпретации снова становился *единственным — общечеловеческим*.

5. Теория *неомодернизации на этнооснове*. Запаздывающий характер “догоняющей модернизации” и архаические черты, консервативные начала постмодернизации на этнооснове привели к стремлению соединить постмодернизационные и неомодернизационные подходы.

Теоретически это выразилось в обсуждении проблем совмещения универсального и локального, всемирно-исторического и локально-исторического<sup>6</sup>, в попытке найти единство в многообразии.

6. *Евразийство*. Это — теория, которая сегодня больше, чем антимодернизационные (славянофильские, почвенные) теории претендует быть альтернативой описанным выше и является чисто российским “продуктом”.

Евразийская концепция возникла в послеоктябрьском эмигрантском зарубежье как реакция на появление Страны Советов. Эта новая реальность, по мнению евразийцев, была продуктом ошибочной ориентации верхнего класса России исключительно на Европу, что вызывало в ответ низовые антимодернистские, антизападные движения. Таким образом, европеизм аристократии отрывал ее от народа, что и явилось, по мнению евразийцев, в конечном счете причиной Октябрьской революции.

Приняв это объяснение, евразийцы фактически смирились с послереволюционной Россией, с оптимизмом расценивали ее будущие перспективы, ибо путь СССР (с некоторыми оговорками) соответствовал евразийским представлениям не о должном, как иногда представляют дело, а о возможном пути для России. Все евразийцы полагали, что “месторазвитие” (особый термин евразийцев) России — Евразия, а не только Европа; что этот географический, при-

---

<sup>6</sup> См.: *Апель К.-О.* Этноэтика и универсалистская макроэтика: противоречие или дополнительность // Политична дума (Политическая мысль). Киев, 1994. № 3. С. 115-119; № 4. С. 85-92.

родный фактор наряду с другим естественным фактором — населением (включающем славянские, тюркские и др. народы России) — не позволяет говорить о России как исключительно европейской стране.

Концепция эта не получила теоретического развития прежде всего по политическим мотивам — из-за яростной критики со стороны русской эмиграции и политического раскола в среде самого “евразийства”. Тем не менее СССР действительно во многом соответствовал евразийской доктрине географически (Европа и Азия как месторазвитие), этнически (этническим разнообразием, включающим европейские и азиатские народы как своеобразный евразийский суперэтнос), а также наличием идеократического (коммунистического) государства, т.е. государства, державшегося на силе идеи, объединяющей все сферы общества. Не осуществился лишь замысел универсальной роли православия, но идеократическое государство заменило, по сути, прогнозируемому евразийцами синтетическую функцию религии.

Евразийцы пересмотрели воззрения на историческую роль монгольского завоевания России и набегов тюркских народов на славянский юг. Азиатские народы, по их мнению, несли с собой жесткие формы государственного устройства и вместе с тем “духовную свободу”. В отличие от Запада как возможного колонизатора восточных земель азиатские завоеватели, подчеркивали евразийцы, были безразличны к духовной жизни покоряемых ими народов и не препятствовали этнической самоидентификации. С точки зрения классического евразийства Украину также можно рассматривать как типично евразийскую страну из-за ее соприкосновения с тюркскими народами, преобладанием в ней православного христианства и, конечно же, трехсотлетнего пребывания в составе Российской империи.

Сегодняшнее обращение к идеям евразийства П.Савицкого, Н.Трубецкого и др. (прямо повторяющее их мировоззренческие и геополитические постулаты, либо неявно ориентирующееся на них в попытках собственного объяснения пост-

коммунистических изменений) не может не опираться на понятия и язык современных социологических теорий. В связи с этим евразийская концепция получает интерпретации, соответствующие различным формам (которые мы описали выше) последовательно сменяющихся социальных теорий.

1. *Модернизационная интерпретация.* Евразийскими в этом смысле называются традиционные или недостаточно модернизированные европейские страны, страны с европейско-азиатским месторазвитием и незавершенной модернизацией (Россия, Турция), а также азиатские государства, вступающие на путь модернизации — “догоняющие” Запад, например, Казахстан. Модернизационная интерпретация учитывает только один аспект — то, что эти страны, будучи отстающими, традиционными (“азиатскими”), пытаются сменить свою идентичность на западную, европейскую.

2. *“Социалистическая” интерпретация,* в которой опыт СССР трактуется как успешный евразийский опыт, социализм — как евразийский (незападный) путь. Новейшая геополитическая версия утверждает цивилизационное значение уже не системы социализма, а СНГ.

3. *Постмодернизационная* — согласно которой модернизация принимает новые черты в связи с изменением не только стран, осуществляющих процесс социальной трансформации, но и Запада. Постмодернизационная интерпретация видит в евразийстве своеобразную конвергенцию ценностей традиционного (“азиатского”) и современного (западного) общества. Это — идеология умеренного, нерадикального преобразования с использованием собственных основ.

4. *Неомодернизационная* — жестко повторяющая аргументы модернизационной теории, однако не считающаяся с ее уроками.

5. Интерпретация с точки зрения модели *неомодернизации на этнооснове* в свете единства локального и универсального соединяет идеи модернизации, неомодернизации и постмодернизации, утверждая невозможность “догнать” Запад.

6. *Антимодернизационная* как откат от модернизации. Евразийское месторазвитие рассматривается в этом случае как особенность, препятствующая следованию вышеобозначенным концепциям модернизации и неомодернизации (по причине утверждения ими абсолютной ценности западной модели развития, принимаемой в качестве универсальной, и пренебрежение локальным), а также противоречащая идеям постмодернизации (из-за доминирования здесь локального и маргинального, разбивающих евразийское пространство на множество подрегионов со своей судьбой).

Как видим, в картине сменяющихся и взаимодействующих социальных теорий евразийство не является самостоятельной доктриной, а представляет собой некоторый фактор, получающий различные интерпретации. Последние порой теряют твердую почву факта, но свидетельствуют в целом о некоторой собирательной характеристике — исторической (взаимодействие с монголами и тюрками), географической (для России — нахождение в Европе и Азии), психологической (отличный от западной цивилизации психологический код), политической (не демократии, протодемократии), социальной (общества, не завершившие модернизации). Это — своего рода мировоззренческое знание.

Таким образом, на всех приводимых фазах развития социальной теории России принадлежит не последнее место в социальном контексте и тех социальных сдвигах, которые инициируют смену теорий. На стадии доминирования модернизационных теорий Россия могла быть интересна предшествующими этапами модернизации и своим стремлением “догнать и перегнать Америку”. Этап интереса к социалистическим теориям вырос из иллюзий российского неограниченного успеха, а также успеха социал-демократий Запада. Постмодернистский этап российскими теоретиками был воспринят только риторически, тогда как для украинских, например, он был в известной мере пред-

посылкой националистического выбора. Четвертый этап (неомодернизация) — это описание российского посткоммунистического выбора с его идеализацией Запада и приданием западным моделям статуса универсальных, с отказом от всякой самоиронии и новой фазой героической борьбы за демократию (как прежде за социализм).

Роль России в смене социальных теорий отмечается многими исследователями. Так известный американский социолог П. Бергер выделяет четыре основных события, сломавшие парадигму социологии после второй мировой войны. Это: маргинальные устремления верхнего среднего класса западных стран (феминизм, этноцентризм и пр.); опыт создания незападного центра капитализма в Японии и других странах Юго-Восточной Азии; оживление религии в западных странах; распад СССР и коллапс коммунизма. Он пишет: "...четвертый случай: это — имеющий важное значение коллапс советской империи, и, кажется, по меньшей мере сейчас, мировой коллапс социализма одновременно как реальности и как идеи. Даже начало этого всемирно-исторического события было очень недавно и последствия возникли с незамедлительной скоростью. ...Было бы несправедливым ругать кого-то, что не было представлено теории, объясняющей все это, поскольку почти никто не предвидел этого (включая полк дипломированных советологов), и все испытывали трудности охватить эти события какими-либо теоретическими рамками, придающими смысл"<sup>7</sup>.

В свете сказанного необходим более рефлексивный подход к проблемам развития России и других посткоммунистических стран. Ни постмодернистская, ни неомодернистская (включая неомодернизм на этнооснове) теории не объясняют сложностей и особенностей задач, стоящих перед этими странами, не характеризуют перспективу их развития с достаточным учетом их специфики и не позволяют управлять процессами изменений в этих странах.

---

<sup>7</sup> Berger P. Sociology: A Disinvitation? // Society. 1992. Vol. 30, № 1. P. 16.

Уже десятилетний опыт посткоммунистических преобразований ставит вопрос о том, что следующим этапом или типом теории будет:

7. *Теория посткоммунистического развития*, которая бы более адекватно воспроизводила специфику и возможности развития своих стран и могла бы участвовать в менеджменте происходящих здесь социальных трансформаций. У этой теории (теорий) должно появиться имя. Пока оно не найдено.

Цель книги — дать подробный анализ модернизационной (неомодернизационной) и постмодернизационной перспективы и представить контуры теории посткоммунистического развития.

## **2. Проблема российской идентичности: выбор пути или ракурсы интерпретации?**

Вопрос об идентичности — это вопрос об источнике норм и поведенческих реакций, имеющем более универсальную природу, чем сами эти нормы. Вопрос о российской идентичности — это вопрос о том, где более общий источник российского самосознания.

Поскольку процессуально, исторически Россия — всегда модернизирующаяся страна, от Петра I, Александра II, большевиков до нынешних реформаторов и, как мы показали, 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 суперэтнуса, его культуру; Россия вовсе не является азиатской страной, она — безусловно европейская 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 — как историю развития самобытных качеств — православия, соборности, народности, определяющих историческую миссию России сохранять и множить духовные основы человечества. Евразийцы полагают, что судьба России в ее “месторазвитии”. Они считают его характеристи-

кой, органически объединяющей географические, этнические, социальные особенности России. Введенный П.Н.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, делающее из них достаточно органическую общность, идеократическим государством.

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-византийская 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>8</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 побег свободы”<sup>9</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 куль-

---

<sup>8</sup> Федотов Г.П. Три столицы // *Он же. Судьба и грехи России.* СПб., 1991. Т. 1. С. 61.

<sup>9</sup> Федотов Г.П. Россия и свобода // Там же. Т. 2. С. 278.



турные 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 в.) начинает искать сближения с Западом. Новая эпоха — от Петра до Ленина — представляет, разумеется, торжество западной цивилизации на территории Российской Империи”<sup>10</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>11</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 неуютно 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

---

<sup>10</sup> Федотов Г.П. Россия и свобода // Там же. Т. 2. С. 278.

<sup>11</sup> Федотов Г.П. Три столицы // Там же. Т. 1. С. 64.

прежде всего Восточную Европу, либо Восточную и Западную вместе, более развитые, чем Россия, европейские страны. Эллинистическое начало Восточной Европы — ее восточно-христианские корни в глубине истории сформировали отличия от Запада, западно-христианской цивилизации, создали иной психологический склад.

Хотя эта точка зрения кажется нам привлекательной, не будем 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. Попробуем 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, целе-рациональности, демократией; “Восток” — традиционностью, религиозностью, ценностной рациональностью и пр.

Достаточно сказать, что средневековый Запад, исходя из этих сущностных представлений, был Востоком. Поэтому 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 сторо-

ны. Предположим, в отличие от классической методологии, которая ориентирует на выбор единственной — истинной 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 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, ценност-

ная обоснованность. Не приходится ожидать и механического совмещения ракурсов интерпретации.

Если поставить вопрос, какой взгляд на российскую идентичность является верным из всех, перечисленных выше, какой путь он предлагает России, то мы попадем в тот круг бесплодных дебатов, которые ведутся в России уже второе столетие (хотя евразийская концепция — послереволюционный продукт XX в., ее подключение к концептуальным вариантам российского пути разворачивается по логике старых споров славянофильства и западничества).

Решить задачу построения теории посткоммунистических трансформаций — одновременно решить вопрос о совмещении всех ракурсов интерпретации и нахождении реального пути развития. Путь никогда не бывает единственным. Могут быть другие пути. Автор говорит о пути исходя из тех задач, которые страна ставит перед собой сегодня — завершить модернизацию, войти в технотронный век, построить гражданское общество, сделать государство правовым. Социальная база таких преобразований в России не велика, и потому эти задачи не могут быть решены радикально (используя неомодернистскую теорию и идеологию). Не могут они и быть отброшены постмодернистским безразличием к выбору пути.

## Глава I. Переход к современности

Запад оказывает двоякое воздействие на незападный мир: он предлагает ему свои идеалы, и он может навязывать 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 незападной 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 непонятным населению, порой живущему сейчас, как столетия или даже тысячелетия назад, либо населению, 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, призывают 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 привлека-

тельным для народа, причем получая согласие последнего на неизбежные жертвы, “обязательство” терпеть лишения, был едва ли не единственным.

## 1. “Вызов” Запада и мировой “ответ”

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 незападные 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 ли их Запад к этому или нет.

Российской цивилизации пришлось осуществить консолидацию в ответ на вызов Азии, и самоидентификацию, отличную от монгольской — закрепление своих духовных и хозяйственных достижений, оседлого земледелия; ответить на вызов Запада стремлением догнать Запад — общественные реформы Петра I, поворот к Европе с последующим духовным и материальным развитием по западному образцу (христианство, светская культура, промышленность). 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 тра-

диции 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 внутренний 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 отличный от остального человечества, поляризация между ним и остальным миром стала источником многообразных социальных реакций на “главную революцию — вестернизацию”. Среди этих реакций — I и II мировые войны, коммунизм, сталинизм, маоизм, фашизм, антиколониальные движения и пр.<sup>1</sup>.

Посмотрим, как определяет понятия “вызов” и “ответ” А.Тойнби. Он говорит: “Общество в своем жизненном процессе сталкивается с рядом проблем, и каждая из них есть вызов”<sup>2</sup>.

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>3</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: *Von Laue Th.H.* The World Revolution of Westernization. The Twentieth Century in Global Perspective. N.Y., Oxford. 1987.

<sup>2</sup> *Тойнби А.* Постигание истории. М., 1991. С. 108.

<sup>3</sup> Там же.

Согласно концепции “вызова-ответа” вызов — это прежде всего то внешнее воздействие, которое способно создать в стране внутренний импульс собственного развития.

Первый вызов, который испытала Россия, — природный. Она не могла поставить в соответствие суровости природы интенсивное хозяйствование и пошла по экстенсивному пути — расширению земли, единственно возможному для традиционных обществ.

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

Прежде всего Россия испытывала вызов Азии. Он был создан походом на Русь монгольского хана Батыея. “Этот случай еще раз доказывает, — пишет А. Тойнби, — что, чем сильнее вызов, тем оригинальней и созидательней ответ”<sup>4</sup>. В чем же этот ответ состоял? Вот как описывает его маститый историк: “В России ответ представлял 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>5</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 со стороны Запада (в лице Польши и Швеции) Россия испытала в XVII веке: “Временное присутствие польского гарнизона в Москве и постоянное присутствие шведской ар-

---

<sup>4</sup> Тойнби А. Постигание истории. С. 140.

<sup>5</sup> Там же.



мии на берегах Нарвы и Невы глубоко травмировало русских, и этот внутренний шок подтолкнул их к практическим действиям, что выразилось в процессе “вестернизации”, которую возглавил Петр Великий”<sup>6</sup>. Само процветание Польши и Швеции Тойнби связывает с тем, что они были направленными против России форпостами Запада, но когда Россия окрепла, они пришли в упадок вместе с этой функцией.

Один из ответов на Западный вызов — вестернизация, другой, как мы уже отметили, — евразийство. По мнению А.С.Панарина, “перед лицом *западного вызова* России необходима идея евразийского устройства в двух планах — государственно-политическом и цивилизационном”<sup>7</sup>. Эти слова пишутся, однако, в условиях, когда такой ответ как модернизация является официальной политикой, как бы плохо она ни осуществлялась.

Кроме того, это происходит, когда Россия, терпя неудачи в модернизации, начинает восприниматься Западом не как нынешний или будущий партнер, а как страна, которой недовольны все и к которой у всех есть претензии.

А.С.Панарин показал, что Россия испытывает угрозы со стороны Запада, Востока и Тихоокеанского региона<sup>8</sup>. Запад стремится потеснить Россию на границах, оказывает слабую помощь в ее модернизации, явно многократно меньшую, чем Китаю или Мексике. Причина этого — не только неудачи модернизации, но геополитические особенности России, делающие ее монолитным блоком Евразии, что с точки зрения Запада представляет собой потенциальную опасность<sup>9</sup>. С другой

---

<sup>6</sup> Тойнби А. Указ. соч. С. 147-148.

<sup>7</sup> Панарин А.С. Россия в Евразии: политические вызовы и цивилизационные ответы // Вопр. философии. 1994. № 12. С. 27.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Преувеличение этой опасности может быть сходным с преувеличением угрозы коммунистической России для Запада. Запад убедился, что распад СССР и антикоммунизм в России не уменьшили числа проблем, не увеличили стабильности в регионе.

стороны, угроза существует и с Востока — как с “внутреннего Востока”, тянущегося к исламу, так и с внешнего, стремящегося к его распространению и создающего нестабильность на южных границах. Тихоокеанский регион завоевывает позиции лидера, способного диктовать условия.

Эти угрозы А.С.Панарин называет термином А.Тойн-би — “вызовы”, а реакцию на них — “ответами”.

Появление Запада как более развитого и сильно изменившего свой менталитет в результате модернизации образования оказало на мир огромное влияние. С его появлением история превратилась во всемирную. Она стала таковой не 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, показал миру новые возможности, воззвал 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 несогласованных 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 стертymi 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 — 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 Запада человечество оказывалось 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, и 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 не являлись сами его активными носителями. Однако не участвовать в этом, 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 шестнадцатого века начали гонку за лидером. Разумеется, и без этой гонки им был присущ некоторый собствен-

ный 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 (modern) Западу стала именоваться модернизацией.

Важно отметить, что порыв к модернизации 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 завтра 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 немыслимые 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. И 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 броситься остальной мир 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, ког-

да, 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 сделать 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 такого 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 — освобождения, трагический, героический (или пафос вызова), а также миссионерский или дидактический пафос<sup>10</sup>. Первые три вида пафоса — со-

---

<sup>10</sup> *Rabinov P. French Modern. Norms and Forms of the Social Environment. Cambridge. Massachusetts. London. 1989. P. 14.*

ставляющие той общей атмосферы, которую мы называем пафосом свободы. А.И.Уткин различает пафос красоты и пафос справедливости<sup>11</sup>.

После падения Римской империи этот 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, в особенности послереволюционной Франции, к некоторому погашению первоначально двигавшего обществом пафоса и умиротворению в осуществлении конкретных дел, переходе от морализма к социальности и благосостоянию<sup>12</sup>.

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

---

<sup>11</sup> Козловский В.В., Уткин А.И., Федотова В.Г. Модернизация: от равенства к свободе. СПб., 1995. С. 273-277.

<sup>12</sup> Rabinov P. Op. cit. P. 104.

Париже и вынесший из своего опыта антизападные настроения Хо Ши Мин). Но в целом поражает, насколько слабым, неорганизованным и даже беспомощным оказалось противостояние Западу. Удивление по этому поводу высказывает, например, Макс Вебер в “Протестантской этике и духе капитализма”, показывая, сколь легко западная идея овладела миром между пятнадцатым и двадцатым веками, сколь слабы оказались ксенофобы, сколь неэффективны из 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, вольны были изображать в своей лодке какие-то попятные движения, организовывать анклавов сопротивления, совершать самоубийства. Но 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 Западу и вместе с тем страдали от того, что внутренне считали себя не заслуживающими его.

Как мы отмечали выше, находясь в одном пространстве мировой истории, западные и незападные общества оказались в разных временах. Время Западу 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, зацикливающимся на повторении уже имею-

шегося опыта, на сохранении статус кво. “Остальное” человечество, составляющее большинство населения Земли, жило по своим традиционным ритмам, ищущая Новое время только через западное влияние. Оно стало вынуждено 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 играли роль популистской легитимизации роли этих элит в своих обществах (обещания лучшего будущего, свободы, перспектив развития, образования, путешествий, работы за рубежом и пр.).

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

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

Начиная анализ проблемы модернизации, мы осуществляем дальнейший теоретический шаг к раскрытию отношений западного и незападного миров. Поэтому здесь требуются 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. Даже если говорить о хронологическом периоде, именуемом историками Новым временем — понятием, этимологически близким понятию “современность” (как сегодняшнее, пос-



леднее, новое), нет сомнений в значимости обыденного словоупотребления “современное общество” и здесь: это — все общества, существующие на протяжении Нового времени. Одновременно 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 общеупотребительное значение этих слов: настоящее этих 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 незападные 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. Стало принято говорить о Японии как о части Запада, но это — 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 в.

Таким образом, можно сказать, что в XIX веке современные общества и Запад — тождественные понятия. В

XX-м веке современными стали называться в теории 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>13</sup>. В качестве таковых были признаны центры развития Юго-Восточной Азии (адекватность применения к ним термина “современные” будет рассмотрена в гл. II, IV). 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”, Э.Геллнер использует следующую периодизацию уровней развития: пред-аграрная стадия, аграрная и индустриальная фазы развития<sup>14</sup>. Однако эта типология содержит те же проблемы: индустриальная Польша не похожа на индустриальную Америку, а аграрная Россия XII в. не имеет “ничего общего” с Англией того же периода<sup>15</sup>, или, точнее, сходство между указанными странами в обоих случаях заметно лишь теоретику и ускользает от обычного наблюдателя. Кроме того, индустриальной фазой не завершается развитие техногенной цивилизации

---

<sup>13</sup> *Eisenstadt S.N.* Introduction: Historical Traditions, Modernisation and Development // Pattern of Modernity. Vol. 1. The West / Ed. by S.N.Eisenstadt. L., 1987. P. 5.

<sup>14</sup> *Gellner E.* Nations and Nationalism. Oxford, 1983. P. 114.

<sup>15</sup> *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.

(термин В.С.Степина), 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>16</sup>. Незападные общества по-своему тоже вступили в “современность” (Новое время), начали движение в сторону “современности”. Понятие “современное общество” предполагало будущую неотжественность с понятием “Запад”.

Смена терминов открывает перспективу углубления сущностных характеристик западных и незападных обществ, рассмотрения их отношений не только в сегодняшней перспективе, но учитывая будущее незападного мира. (Изменение западного мира считалось в течение долгого времени идущим в заданном его прежним развитием направлении, т.е. не меняющим его сущности).

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

Вместе с тем новые термины не могли вытеснить такие общеупотребительные 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.

Истолкование термина “современность” как тождественного Западу понятия не является единственным. В

---

<sup>16</sup> *Giddens A. Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age. Standford. California, 1991. P. 14-15.*

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” общества. 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>17</sup>. Мы охотно согласимся с ним с того момента, когда незападный мир начинает быть способен к созданию собственных центров развития, как это случилось, например, с Японией, и когда сам Запад начинает меняться. (См.: гл. II, IV). 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.

Итак, мы полагаем, что понятия “традиционное” и “современное” общество эвристически ценными для анализа процесса модернизации и попытаемся 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 мифологических представлений; цикличность развития; коллективистский

---

<sup>17</sup> Bourricaud F. Modernity, “Universal Reference” and the Process of Modernization // Pattern of Modernity. Vol. 1. The West / Ed. by S.N.E. Eisenstadt. L., 1987. P. 12-16.

характер общества и отсутствие выделенной персональности; преимущественная ориентация на метафизические, а не на инструментальные ценности; авторитарный характер власти; отсутствие отложенного спроса, т.е. способности производить в материальной сфере не ради насущных 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; преобладание локального над универсальным. Многие исследователи полагают самым важным в традиционных обществах — отсутствие выделенной персональности. Это, однако, следствие доминирования традиции, ибо социальный запрос на индивидуальность — это запрос на субъекта творческой деятельности, способного производить новое. Он возникает в современных обществах.

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

Вторым по значению после преобладания традиции над инновацией признаком традиционного общества 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 тип развития, характерный для традиционных обществ.

Невыделенность индивидуальности, персональности определяется не только отсутствием интереса к инновациям, но и коллективистским характером религиозных и мифологических представлений. Коллективистский характер 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. Инди-

вид 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 — Базаров (И.С.Тургенев). Редко-редко мелькнет в русской литературе положительный образ деятеля — Левин (Л.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. Все они

далеки от принятия ценностей современного общества. Таковы герои литератур всех традиционных обществ<sup>18</sup>.

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, т.е. способности производить не ради насущных потребностей, а ради будущего; индустриальный характер; массовое образование; активный деятельный психологический склад (личность типа А); предпочтение мировоззренческому знанию точных наук и технологий (техногенная цивилизация); преобладание универсального над локальным.

Как видим, современные (modern) общества по существу 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 не-

---

<sup>18</sup> См.: Кини А.Г. Механизм изменения в традиционной культуре. М., 1992; *Он же*. Механизм социально-политической динамики: Науч. докл. на соискание ученой степени д-ра филос. наук. М., 1996.

протестантские 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>19</sup>. Индивидуальная модернизация — процесс не менее драматический, чем социальная<sup>20</sup>.

Вызов Запада, как мы отмечали выше, — это вызов современности. Современность — это не только Новое, иначе (быстро) текущее время, возникшее в уникальном опыте Запада. Это так же — 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 значит: не только техника, которая есть сейчас, но и самая новейшая, самая лучшая. Подобно этому понятие “современное общество”, относимое к Западу XIX в. и X в. и последовавших за Западом стран в XX в., применяется для характеристики наивысшего образца развития общества.

Мы определяем свой подход к проблеме развития как культурологически-цивилизационный. Это значит, что социальные сдвиги мы рассматриваем как следствие культурных и цивилизационных обстоятельств и считаем главными в них невидимое — духовные процессы. Следует особо говорить, что предмет нашего изучения и избранная методология исследования не предполагают соответственно анализа культуры модерна. В изучении культуры понятия “modernity”, “modern” начали использоваться раньше, чем

---

<sup>19</sup> Inkeles A., Smith D. *Becoming Modern. Individual Change in six Developing Countries*. Cambridge, 1974. P. 15-35.

<sup>20</sup> *Exploring Individual Modernity* /Ed. by A.Inkeles. N.Y., 1983; Giddens A. *The Consequences of Modernity*. Stanford, 1990.



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 точка 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 fugitif, le contingent*)<sup>21</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 “новую современность”. Таким человеком был немецкий исследователь В.Беньямин, чутко отреагировавший на необычность культурного сдвига. Бодлер, действительно, казался ему поэтом самым современным, а Париж — самым современным городом, столицей XIX в., сохраняющим это значение и в начале XX в. 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>22</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>23</sup>. Другие авторы называют этот период “поздней современностью”<sup>24</sup>. По времени он соответствовал развитию индустриализма после первой промышленной революции, когда ткацкие станки, сталеплавильные печи, паровая машина и применение

---

<sup>21</sup> *Baudelaire Ch. The Painter of Modern Life and Other Essays. L., 1964.*

<sup>22</sup> *Benjamin W. One-Way-Street. N.Y., 1978.*

<sup>23</sup> *Benjamin W. Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism. L., 1973.*

<sup>24</sup> *Giddens A. Modernity and Self-Identity. Self and Society in Late Modern Age.*

пара начинают становиться повседневностью, буржуазия полностью вытесняет аристократию, и классическая эпоха Запада, современности, капитализма миновала. Безграничная вера в разум начинает иметь иррационалистическую оппозицию, 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.

Этот пример показывает, что Запад в его вызове миру, в этом вызове современности миру имел ряд своих собственных фаз. Обозначим их.

1. Эпоха меркантилизма, захвата торговых путей, мировой торговли, колонизации других народов. Вызов Запада состоял в его способности освоить это мировое пространство.

2. Эпоха буржуазных революций — становление и расцвет капитализма.

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

4. После второй промышленной революции (использование электричества, изобретения конвейера в начале XX в., открытия радиоактивности и пр.). Конвейер открыл возможность расчленения производственного процесса и перенесения традиционных отраслей индустрии, особенно текстильной, в незападные страны. Произошли перемены и на Западе, где появилось уже не только массовое производство, но и массовое общество — деструктурированное притоком людей из деревень в промышленность, образованием больших человеческих массивов гетерогенной природы. Массы отличаются отсутствием социальной целостности — они образуются всякий раз заново в новой социальной ситуации. Отсюда — противоречивость их интересов, делающая их легкой добычей демагогов. Такие общества стали складываться везде, где есть промышленные производства. Однако при всей общности индустриальных обществ Запада и

не-Запада между ними имеется существенное отличие. Массы Запада более очевидно состоят из индивидуальностей, массы незападных обществ не имеют этого личностного основания. На конференции в Париже (22 — 23 марта, 1994) японский специалист А.Хакамада привел весьма убедительную метафору для различения этих обществ: на Западе люди как кирпичики, из них можно строить общество; в Японии, Азии люди — как глина, при политических переменах они не теряют своей формы; в России люди — как песок. Стоит убрать форму (государство), как все рассыпается<sup>25</sup>.

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 пятидесятых годов XX в. 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, снова превзошел всех и обогнал. Научно-техническая революция стала новой фазой его вызова.

---

<sup>25</sup> La Russie et le Monde: Interaction Entre Politique Interieure et Politique Exterieur. IFRI, le journal «La Croix» avec le soutien de Fondation du Japon. Paris, 1994. March, 22-23.

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 — оказались способными открывать сами 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 появляются новые центры соперничества Западу в Восточной Азии, Запад остается Западом. Если употребить термин “современное общество”, Запад является современным (самым передовым) весь период Нового времени, когда бы мы ни начали его отсчет. По этому поводу существует большая дискуссия — начинать ли отсчет Нового времени с открытия Колумбом Америки (1492 г.), с голландской ли революции 1580 г., с английской революции 1642 г. или Великой французской революции 1789 г.

Еще менее ясным, чем начало Нового времени, является граница его заката: 1910 г. — начало конвейерного производства, 1917 г. — Октябрьская революция в России, расколовшая мир на две социальные системы, научно-техническая революция, подготовившая переход Запада в постсовременную стадию, крушение коммунизма и биполярного 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 весь промежуток времени, обозначенный выше как 1 — 5, т.е. включая научно-техническую революцию.

Предельно узкая точка зрения — “современное общество” — это период индустриализма — 3, от Великой французской революции до второй промышленной революции, от Наполеона до Бодлера. Это — франко-центричная трактовка современности.

Промежуточные точки зрения датируют “современное общество” от голландской (1580) или английской (1642) революций до второй промышленной или научно-технической революции.

Некоторые исследователи, признающие эпоху 1-5 — как современную, пытаются периодизировать это время. Тогда 1 — меркантилизм — описывается как предсовременность, 2-3 — эпоха революций и индустриализм — как современность, 4 — научный вызов и массовое общество как — позднюю современность<sup>26</sup>, 5 — период научно-технической революции — частично как поздняя современность, частично как выход в постсовременность.

Весьма любопытную периодизацию современности предлагает немецкий исследователь П. Вагнер. Он утверждает, что в истории современного общества, современности было два кризиса: 1) с конца XIX века до конца Первой мировой войны; 2) с конца 60-х годов этого столетия.

Периодизация строится вокруг этих точек. Исследователь выделяет три эпохи развития современности: 1) либеральная современность — XIX век; 2) организационная современность — между вышеобозначенными кризисами; 3) ожидаемая либеральная современность, где предполагается ослабление институционализации и большая связь с человеческой деятельностью<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Существуют исследователи, предпочитающие называть уже это время постсовременным, а 5 — постпостсовременным. *Kondulis P. Der Niedergang der Bürgerlichen Denk und Lebensform: die Liberale Moderne und die Massendemokratische Postmoderne. Weinheim, 1991.*

<sup>27</sup> *Wagner P. Soziologie der Moderne: Freiheit und Disziplin. Fr. a.M.; N.Y., 1995.*

По мнению большинства исследователей, какие бы различия в истолковании современности не 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>28</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<sup>29</sup>. И только 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” и, как было отмечено выше, относительно границ Нового времени. Подвижность этих границ 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

---

<sup>28</sup> Berger P., Berger B., Kellner H. *The Homeless Mind. Modernization and Consciousness*. N.Y., 1971. P. 3.

<sup>29</sup> *Ibid.* P. 19-20.

индустриализма. Запад сохраняет себя через все изменения. Очевидно, что географически он останется Западом. Но духовно Запад может измениться, т.е. перестать быть самим собой. (Напомним, что главным в нем является духовный аспект, определяющий парадигму жизни в западных обществах). Плавающие временные границы “современного общества”, в-третьих, отражают опасение, что Запад потеряет значение образца общества, живущего в самом быстром, новом времени и являющегося самым передовым.

Включаясь в эту полемику, мы будем руководствоваться нашей посылкой о главенстве культуры, духовного контекста, который определил Запад как демиургическое начало человечества, творящего здешний “посюсторонний” мир, руководствуясь пафосом свершений.

Базовым для нас является вызов Запада. Именно Запад этого периода, периода его вызова, мы называем “современным обществом” (modern society). Мы готовы вместе с другими исследователями называть 1-эпоху меркантилизма предсовременностью; 2-период революций, 3-период индустриализма современностью; 4-переход к массовому производству и большую часть 5-время научно-технической революции поздней современностью. Постсовременность для нас стартует где-то в конце этого последнего этапа с появлением новых центров развития в Восточной Азии, способных бросить вызов “самому” Западу. 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 непро-

изводительного 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 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 воздеваемая сейчас в России и в посткоммунистической восточной Европе его черта не осталась без критического рассмотрения в западной литературе.

Противоположность черт традиционного общества современному можно бесконечно умножить. 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 целе-рациональности, по Зиммелю — от вечного прошлого к вечному настоящему; по Кракауэру — переход к нахождению единичных экземпляров общего принципа рациональности<sup>30</sup>. Согласно Леви сутью модернизации является рационализация. Смелзер подчеркивает технологические сдвиги, переход от семейно-общинных от-

---

<sup>30</sup> См.: *Frisby D. Fragments of Modernity. Theories of Modernity in the Works of Simmel, Kraeuer and Benjamin.* Cambridge, 1986. P. 13, 33.



ношений к экономическим, разрушающий прежнее общество характер модернизации. Парсонс считает модернизацию универсальным процессом, в основе которого лежит адаптация. Согласно Луману модернизация связана с дифференциацией<sup>31</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 (modern) 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>32</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. Мы уже отметили, что на этом методологическом пути встречаются франкоцентричные описания современности. История Запада, однако, сложилась так, что с начала его возвышения и до второй половины XIX в. 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 (*siecle de lumiere*) и английского

---

<sup>31</sup> *Waters M. Modern Sociological Theory. L.; Thousand Oaus; New Delhi, 1994.*

<sup>32</sup> *Rabinov P. Op. cit. P. 9.*

фри-трейда 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 др.) 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.

### **3. Догоняющая модель модернизации и ее границы**

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

Существуют 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* модернизации 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 вестернизации от модернизации вообще является то, что инициатива исходит от Запада, и

западные ценности навязываются часто силой, ибо 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 — потребительски-гедонистическую, связанную с культурным плюрализмом и религиозной терпимостью, ее коммуникативность несоизмеримо выросла”<sup>33</sup>.

Череду завоеваний Западом остального мира начал португальский король Генрих-мореплаватель. После освобождения от мавров на этот путь вступила 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 ощутили первые 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 буров в глубину Южной Африки и прибрала к рукам китайскую торговлю.

С середины XVII в. до последних десятилетий XIX в. лидерами Запада выступали Англия и Франция. Поперемен-

---

<sup>33</sup> См.: *Панарин А.С.* Между атлантизмом и евразийством // Свободная мысль. 1993. № 11. С. 4.

но 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>34</sup>.

Вот как описывает начало процесса вестернизации в Индии известный специалист Т. фон Лауе. Он начинает с речи лорда Литтона, произнесенной в Индии в марте 1878 г. 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 естественном источнике вестернизации страны. Свобода прессы была призвана формировать чувство и идеал значимости персональной свободы. Индусы воспринимали это как «таинственные формулы». Впервые Запад говорил в пророческом 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>35</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 цивилизованность Запада, но скрывалась его нелегитимная склонность

---

<sup>34</sup> См.: Козловский В.В., Уткин А.И., Федотова В.Г. Модернизация: от равенства к свободе. СПб., 1995. С. 129-130.

<sup>35</sup> *Von Laue Th.H. The World Revolution of Westernization. The Twentieth Century in Global Perspective.* N.Y.; Oxford, 1987. P. 14.

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 культурные 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. Капитализм превратил историю 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 убедили Запад в своем 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 была 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 только 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 Оттоманского государства, отличает и Турцию, где первый парламент появляется в 1876-1888 гг., где существовали законы, устанавливаемые султаном и неотрывные от ислама, но позже ставшие основой секуляризации<sup>36</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 ценностей стремиться быть вовлеченными в вестернизацию, узкая социальная база вестернизации в этих странах, так и подчинение общих мессианистских целей вестернизации практическим задачам извлечения прибыли из колоний, развитию техники и использованию дешевой рабочей силы в них, урбанизации и созданию 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 Лауе опи-

---

<sup>36</sup> *Ösbudun E. Turkey: Crises, Interruptions, and Reequilibrations // Lipset S. Diamond L. Politics in Development Countries. Comparative Studies. N.Y., 1991. P. 188-190.*

сывает 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. Все это он называет “контрреволюциями”, направленными против гигантской мировой революции — вестернизации.

Все 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 создании её богатств. Неуклонный рост богатства Севера и слабое развитие Юга, к тому же тормозимое демографическим взрывом, перенесло проблему вестернизации неевропейских 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 чужды всем его великим достижениям и способными воспринять 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 потребительства, 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 увлечений оказываются наиболее “коммуницирующими”»<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> Социальная модернизация России: Материалы обсуждения за «круглым столом» в Институте философии РАН // Вестн. Рос. Акад. Наук. 1993. Т. 63. № 3. С. 188.

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>38</sup>.

Результатом уже пройденной вестернизации является авторитарный индустриализм Латинской Америки, поддержание цивилизационных начал в условиях отсутствия демократии; развитие политической культуры в Азии — создание стабильных полудемократий и квазидемократий. В Африке — патерналистской полудемократии, нестабильности и хрупкости демократических структур, 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 Запад брался за образец, который нужно было достичь, но большинство из них не выдержало и этой гонки.

Соотношение вестернизации и модернизации показывает известный американский исследователь С.Хантингтон на рисунке, приводимом ниже (см.: рис. 1)<sup>39</sup>. Точка *A* является здесь исходным состоянием, когда нет ни вестернизации, ни модернизации. Линия *A-D* описывает “болезненный процесс культурной вестернизации без технической модернизации”<sup>40</sup>, примером чего могут служить Египет и

---

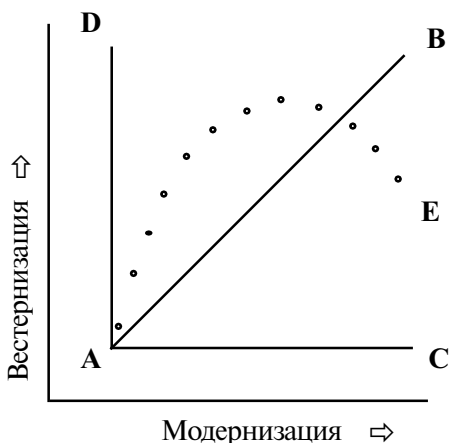
<sup>38</sup> Социальная модернизация России. с.188.

<sup>39</sup> *Huntington S. The Clash of Civilization and the Remarking of World Order. N. Y., 1996. P. 75.*

<sup>40</sup> *Ibid.*



Африка. Линия *A-B* характеризует совмещение вестернизации и модернизации, их взаимозависимость, хорошо иллюстрируемую реформами К.Ататюрка в Турции. Линия *A-C* говорит о возможности модернизации на собственной основе без смены идентичности (такой тип развития мы называем далее постмодернизацией и рассматриваем его на примере Японии и других стран Юго-Восточной Азии). “До некоторой степени, — пишет Хантингтон, — обобщенный образ модернизации и вестернизации существует как ответ незападных стран Западу”. Это описано кривой *A-E*, согласно которой первая фаза модернизации совпадает с вестернизацией, а затем происходит продолжение модернизации, но уже с заметными чертами девестернизации и движения к собственной идентичности.



Ряд стран, например Россия, Турция, Мексика — не пошли по пути вестернизации ценой потери национальной независимости и встали на путь “догоняющей модернизации”.

Если посмотреть на эти страны с цивилизационной точки зрения, то они принадлежат к разным цивилизациям. По

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, незавершившими 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 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 демократии (у власти здесь находится более 70 лет конституционно-демократическая партия), в России — в годы социализма. Заметим, что Россия и прежде (в эпоху Петра I, Александра II) проходила первые этапы догоняющей модернизации. Большевицкий 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. Следова-

тельно, 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. Это создало в развитых капиталистических странах 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 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>41</sup>. В какой форме осуществляется этот процесс — в форме политической демократии, свободы или в форме тоталитарной — зависит от уровня развития страны, начального старта, степени осознания массами

---

<sup>41</sup> *Вышеславцев Б.П.* Кризис индустриальной культуры // Марксизм. Неосоциализм. Неолиберализм. Нью-Йорк, 1982. С. 15.

стоящих перед ними экономических задач, их готовности к усилиям в условиях гедонистической альтернативы в развитых странах или в условиях отсутствия такой в бедных.

Многим кажется ныне, что активное применение модели догоняющей модернизации было в период деколонизации 60-70-х годов. В действительности же эта модель — наиболее распространенная, а в России, Восточной Европе, Мексике и Турции, которые тут были упомянуты, даже единственная. Не только между 1940 и 1965, 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.

— 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 употреблять 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 вернули этот термин на страницы научной литературы, не устранив отмеченной опасности, особенно для России и Восточной Европы.

— “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 несправедли-

вость, делают неустойчивым социальный баланс. Модернизация догоняющего типа создает явное неравенство, обещая при этом равный шанс (чего не делало традиционное общество), и поскольку это шанс — далеко не для многих, производит социальное недовольство, ситуацию неустойчивости, способствующую возможности России повернуть к коммунизму, Турции — к фундаментализму, в Мексике и повсюду в подобных странах к традиционализму — 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.

— "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 А.Тоффлеру, это — движение от индустриальной цивилизации к постиндустриальной. Согласно Дж.Нисбиту, наблюдается переход к информационному обществу. Как бы ни назывался и ни характеризовался этот период, его суть — обнаружение пределов роста индустриального мира, демассовизация и приоритет человека по отношению к существующим институтам, необходимость новых институтов, обеспечивающих эту приоритетность. Как утверждает Нисбит, 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.

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. От модернизирующихся стран поэтому требуются ныне иные направления развития, новые пути.

Развитие общества сопряжено с большими трудностями и жертвами. Поэтому данный процесс требует, как уже отмечалось, обоснования, легитимации. В XVII-XIX вв. 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 развития. “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 II. Возврат к традиции

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, а результат такого рода особенно хорошо просматривается при изучении персональной модернизации.

Данное утверждение рассчитано 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. Например, Германия. Несмотря на наличие центрального фактора западной модернизации — протестантской этики, Германия, как мы уже показали, стала частью Запада лишь после второй мировой войны. Даже и 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 обще-

ства, морали, уходящей корнями в западное христианство, трудовой этики и др. В этом случае такие национальные или стадияльные черты традиционного общества как, например, большие права мужа и свекрови, 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. Китайский ученый Рен-Зонг Кю показал в своем докладе на XI Генеральной Конференции Ассоциаций Азиатских Советов по Социальным Наукам (AASSREC) в Нью-Дели (октябрь, 1995)<sup>1</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 же пример мы приводили в главе I, когда упоминали недоумение индусов в ответ на пламенную речь англичанина о свободе прессы). И, во-вторых, когда все силы женщины тратятся на защиту ее репродуктивных прав, дающих ей возможность родить десять детей, невозможно 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 запрещать человеку его базовое право принадлежать к другой культуре. Зависимому положению женщины в китайской семье Рен-Зонг Кю 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

---

<sup>1</sup> Доклад: *Ren-Zong Qui*. Ethical Universalism or Ethical Relativism? Philosophical Reflection on Bioethic within Asian-Pacific Cultural Context: Transnational Cooperation. P. 9-10.



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>2</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 Цзэ-дуна, 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 — 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.Энгельхарда, 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

---

<sup>2</sup> Ren-Zong Qui. Op. cit. P. 12.

Вьетнаме была столкновением модернизационно- и либерально-романтически настроенных американцев с антимодернизационно- и радикально-героически ощущающими мир вьетнамцами. Американцы хотели изменить, модернизировать вьетнамское общество. Вьетнамцы либо хотели 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 анти-традиционалистски направлена.

## 1. Вызов Азии\*

Сценарий смены духовной идентичности 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, 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 — путь всего незападного мира. Так можно было утверждать до тех пор, пока среди западных стран не появились собственные образцы и центры развития, неимитирующие Запад. Сегодняшний рост стран Юго-Восточной Азии является впечатляющим. Измерение степени

---

\* Данный параграф написан совместно с А.Уткиным.

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, имеющая самый большой в мире экономический и технологический потенциал.

2. Ко второму эшелону развития относятся страны НИС (новые индустриальные страны) первого поколения — Южная Корея, Гонконг, Тайвань и Сингапур. Эти страны особенно быстро развиваются в течение трех десятилетий и известны под именем “тигров” или “драконов” Азии.

3. 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. Остальные страны Юго-Восточной Азии, а точнее Индокитая, включая Северную Корею, Китай, Вьетнам, Лаос, Кампучию. Исключение составляет Бруней, развивающийся за счет экспорта сырья. 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-Ланка, последняя из которых находится уже двадцать лет в войне с сепаратистами, Филиппинами, трижды в истории попадавшими под инос-

транное — 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 даже неколебимой решимостью ее сегодняшних властей следовать за Западом) развивается сегодня, не ставя цели предварительной смены своей идентичности, т.е. без радикальной смены своих 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. Такое требование 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 др. 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 находились 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), т.е. без требования предварительной смены идентичности, они создали условия, которые тем не менее медленно меняли людей через образование, технологию, новые навыки, новые социальные струк-

туры, но в большинстве этих стран вопрос о смене идентичности как результате реформ никого не волновал, не ставился в явной форме. Этот вопрос стоял четко лишь в Японии, к чему мы еще вернемся, и был решен общеазиатским образом. Так появился новый центр развития, притягательный и своеобразный, породив вызов Азии — новую возможность развития без разрушения собственной культуры.

Мы не являемся востоковедами и уверены, что многие люди могут сказать о Японии, Таиланде, Азии в целом гораздо больше и лучше нас. Но сегодня нельзя изучать модернизационные процессы без учета опыта Азии. Поэтому мы ориентировались на переведенные статьи японских специалистов и на ряд других источников по проблемам развития Азии<sup>3</sup>. Статьи проф. А. Китахары и Н. Тошитани демонстрируют историческую преемственность позитивных преобразований и значение сопротивляющейся им среды, способность реформаторов использовать и это сопротивление в свою пользу.

Статья проф. А. Китахары посвящена сравнительному анализу роли японской и тайландской общин в процессе реформирования. Тема общины — не новая для России, и сегодня идет борьба между аграрной партией, которая является по существу колхозной и требующей сохранения этой формы коллективности, и крестьянской партией, стремящейся ликвидировать эту 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

---

<sup>3</sup> *Китахара А.* Реальность и идеальный образ общины (Япония и Таиланд); *Тошитани Н.* Идентичность и универсальность японского права /Пер. с англ. В.Г.Федотова // Филос. науки. 1996. № 1-6; *Asian Transitional Economies. Chalenges and Prospects for Reform and Transformation* /Ed. By S.J.Nouya, J.L.H.Tan. Singapore, 1995.

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 расходится 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, сделала чрезвычайные успехи. Сегодня из Хошимина (Сайгона) с восторгом смотрят на Бангкок. Именно за последнее десятилетие Таиланд

вышел на уровень экономического развития, соизмеримый 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 сочетавшим его со способностью к инновации.

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

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. 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 оказалась сходной с феодальной Европой. Она состояла в это время из двенадцати тысяч государств, объединенных общей властью императора. Они были объе-

динены в феодальную монархию. Здесь были города, а Токио изумил мореплавателей тем, что это был город с миллионным населением, вдесятеро большим, чем Париж или Лондон того времени, город с многочисленным классом 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 была закрыта на 200 лет из-за страха перед колонизацией.

Япония поражала единством многообразия. Здесь было много островов, много государств, много традиций.

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

Таиланд был тоже уникальной страной, никогда не бывшей покоренной и колонизованной. Тем не менее именно ему грозила колониальная модель модернизации в силу его отсталости, отсутствия предшествующих попыток модернизации, политики Запада, международного разделения труда. Причи-



ны тайского успеха те же, что и японского — использование западных технологий и своей культурной идентичности, сохранение же культурных оснований — везде свое.

Что же происходило в этих странах, какой процесс, если с модернизацией связано следование модели Запада? Ответ на этот вопрос мы пытаемся дать с помощью табл. 1. Здесь выделены и описаны черты трех типов общества: предсовременного (традиционного), современного (западного) и постсовременного. Постсовременное — это иное название информационного, постиндустриального общества, скорее гипотеза 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 и называется постмодернизацией. Постмодернизация — это развитие на базе собственных культурных оснований.

**Таблица 1**

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

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

Традиционное общество	Современное общество	Модель постсовременного общества
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
Вещное богатство	Капитал	Соединение вещного богатства и капитала
Отсутствие отложенного спроса в материальной сфере. Материальное производство ради настоящего потребления. Отсутствие консюмеризма	Отложенный спрос: материальное производство ради будущего. Консюмеризм	Эффективное производство, но и ограничение пределов роста
Особый психический склад – недеятельная 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
Прединдустриальное	Индустриальное	Постиндустриальное (информационное)
Отсутствие массового образования	Массовое образование	Массовое образование
Этничность	Национальное государство	Этико-национальные процессы

Традиционное общество	Современное общество	Модель постсовременного общества
Естественная эволюция	Ускоренное развитие	Сочетание естественной эволюции с ускорением
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

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>4</sup>. Тем самым он фиксирует постмодернизационный сдвиг в своем обществе.

<sup>4</sup> Merelman R. Making Something of Ourselves. On Culture and Politics in United States. Berkeley, 1984.

Успехи названных азиатских стран дают некоторые уроки:

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. Успех может быть достигнут при отказе от разрушения собственных особенностей, прежде казавшихся исключительно препятствием развитию, вхождению в современность, обновлению в сторону конкурентоспособности с западными странами.

3. Развитие без предварительной смены идентичности позволяет людям сохранить достоинство. Достоинство состоит и в готовности к жертвам, и в готовности к трудовой аскезе (а не только к гедонистическим ожиданиям). Люмпенизированному населению нечем и незачем жертвовать, оно самое — жертва догоняющей модернизации. Люди, сохранившие свою идентичность и свое достоинство, уверены в себе настолько, чтобы успешно и целенаправленно действовать.

4. Такая способность к развитию не имеет предзаданной модели, она использует уникальные особенности своих 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 антитезой — полаганием 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 пост-

роения гражданского общества, обычно осуществляемые в ходе модернизации, здесь не решены полностью, но не отброшены: их еще предстоит решать.

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

Напомним, что успех Японии и Юго-Восточной Азии в целом явился опытом, который не вписывается в модернизационные теории и разрушает представления социальной науки об обществе. Первым, как мы отмечали во Введении, 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).

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>5</sup>.

Появилась новая трактовка: Юго-Восточная Азия — это “второй случай капиталистической современности” после

---

<sup>5</sup> In Search of an East Asian Development Model /Ed. By P.L.Berger and H.-H.M.Hsiao. New Brunswick, 1988. P. 4.

Запада, открывающий новый путь развития. Такую трактовку предложил, в частности, П. Бергер в предисловии к книге “В поисках Восточно-Азиатской модели развития”, вышедшей в 1988 г. Основой этого второго случая современности в противоположность Западу является не индивидуализм, а коллективизм. Стабильность семейной жизни, по Бергеру, 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, по мнению Бергера, особенности этого второго случая капиталистической современности и Восточно-Азиатской модели развития, опирающейся на “человеческий капитал”<sup>6</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. Если мы посмотрим на табл. 1, то легко заметить, что в указанном перечне черт смешались особенности как традиционного, так и современного обществ. Так 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 —

---

<sup>6</sup> In Search of an East Asian Development Model. P. 4.

“неиндивидуалистическая версия капиталистической современности”? — спрашивает Бергер. Уместно было бы сказать, что это — религиозная версия капиталистической современности? — Нет, — отвечает американский исследователь, — это новый путь. Однако он еще не думает, что это — уже не модернизация. Мысль Бергера останавливается на том, что происходящее в Восточной Азии является новой моделью модернизации. Употребляя термин “модель”, американский профессор создает некоторую надежду для других применить ее, повторить Восточно-Азиатский 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>7</sup>.

Заметим, 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 через посредство 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 институци-

---

<sup>7</sup> In Search of an East Asian Development Model. P. 8.

ональном могут быть предприняты усилия его распространения в арабском мире или в Латинской Америке. Поэтому институциональный подход кажется М.Бергеру более перспективным. Его границы должны быть учтены посредством 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 самое представление о модели или образце: “Имеет смысл предположить, что, скажем, арабы и латиноамериканцы могли бы адаптировать фискальную или торговую политику Тайваня; но бессмысленно предполагать, что они могут адаптировать тайваньскую этику”<sup>8</sup>. Какой же выбор из двух гипотез предпочитает П.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.

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 иден-

---

<sup>8</sup> In Search of an East Asian Development Model. P. 9.



тичности, использование традиций, противоречащих вхождению в современность.

2. Это особое свойство — сохранения идентичности, использование мешавших развитию традиций (коллективности, религиозности) в интересах развития делает более убедительной точку зрения, что рассмотренный процесс выходит за пределы модернизационной теории.

Следует отметить, что это — 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>9</sup>. В истории модернизации самого Запада 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. Т.е. процесс соотношения ценностей и институтов на Западе можно было представить как влияние культуры, ценностей — институционализация — воспроизводство ценностей — интерес к утраченному в ходе модернизации базовым ценностям — возможно, создание новых институтов.

Происшедшее 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 нами постмодернизацией. Постмодернизацию можно рассматривать как новый виток модернизации на основе культуры. Основанием для этого является то, что постсовременное не отрицает совре-

---

<sup>9</sup> Gilbert F. Geschichte. Politic oder Kultur? Rückblick auf einen klassischen Konflikt. Fr.; N.Y., 1990.

менности 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 западную*. 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 целе- и ценностной рациональности; интегральный образ времени, включающий прошлое, настоящее и будущее; значение выделенной личности 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 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>10</sup>. Постиндустриальное, постсовременное общество требует новых социальных технологий, объединяющих принципы организации с коренными чертами народов как на Западе<sup>11</sup>, так и на Востоке. В этой интерпретации обнаруживается различие культурного и институционального, ценностного и институционального, а также и тенденций 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>12</sup>.

Согласно классикам в области теории модернизации А.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, а что будет существовать после капитализма? Социализм не представляется альтернативой из-за его экономической неэффективности и авторитарного управления индустриализацией. Согласно Гидденсу, посткапиталистические

---

<sup>10</sup> См.: *Lipset S.M. The Third Century. America as a Post-Industrial Society.* Stanford, 1979.

<sup>11</sup> *Anthropology of Organization.* /Ed. By S. Wright. L., 1994.

<sup>12</sup> *Global Modernities* /Ed. By M. Featherston, S. Lash, R. Robertson, L., New Delhi; 1995. P. 4.

(постсовременные) общества будут скоординированы на глобальном уровне. Постсовременное общество будет отличаться многоукладным демократическим участием, демилитаризацией, гуманизацией технологий и системой, преобладающей нужду. Последняя может быть построена на координации глобального порядка, преодолении войны, системе планетарной защиты и социализированной экономической организации<sup>13</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 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 “плавильной печи” взаимодействия людей разных рас и национальностей (добавим, в порождаемой индустриализмом массе). Теперь появляются, в отличие от достаточно однородной массы, всевозможные группы со своими интересами — национальные, принадлежащие к разным “кругам” общества, ведущие разный образ жизни. Тоффлер пишет: “...печь по-прежнему работает, но упомянутые групповые особенности не переплавляются в абсолютный стандарт. Все, так сказать, находится в печи, но при этом сохраняет свою особость”<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Giddens A. *The Consequences of Modernity*. Stanford, 1990.

<sup>14</sup> Тоффлер О. Америку ждет раскол или единство с азиатским оттенком // Миронов В. Известный футуролог о неизбежности прогресса // Независ. газ. 1994. 7 июня. С. 5. См.: также: 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.

Что же ждет Америку в этой ситуации? Ответ дан в заголовке 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 возрастании “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>15</sup>.

Следовательно, переход общества на стадию «третьей волны», т.е. в информационную, постиндустриальную, а в наших терминах — постсовременную фазу, есть одновременно его «азиатизация», но такая, где азиатский компонент не принимается в чистом виде, ибо главный конфликт — 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.Нисбит), к обществу риска (А.Гидденс). В системе наших рассуждений термин “пост-

---

<sup>15</sup> Тоффлер О. Указ. соч. С. 5.

современность” находится в одном ряду с понятиями “традиционное” и “современное” общество. Поэтому мы пользуемся им, 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 незападные 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 — описать растущую неудовлетворенность обществом и требования новой реальности. С помощью критики, осуществляемой с антимодернистских позиций, постмодернизм показал “смерть высокого модернизма”, его понимание “как вещи прошлого” чьи “утопические амбиции были нереализованы”, чьи “нормальные инновации были истощены”<sup>16</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, отмечался кризис легитимации процесса развития, исчезновение старых источников легитимации. Вместе с тем постмодернизм ощущал себя как новый модернизм. Он “резонировал” модернизм, обновляя его. Концепция постмодернизма вызвана не только разоча-

---

<sup>16</sup> Lyotard J.-F. The Postmodern Condition. A Report on Knowledge. Oxford, 1989. P. 9.

рованием 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>17</sup>. Поэтому он считает современность (модерн) незавершенным проектом. Н.Лукман более жестко говорит, что постмодернистская эпоха — абсурд, что продолжение современности гарантировано фундаментальными структурами, обеспечивающими непрерывность<sup>18</sup>.

Наблюдается встречное движение в развитии Юго-Восточной Азии и Запада, 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 “Модернизм и культурные ценности японского народа”, цитируя совместную работу японского и западного авторов<sup>19</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 Северу. Экономическая отсталость, политическая незрелость, отсутствие гражданского общества сопровождались

---

<sup>17</sup> См.: *Хабермас Ю.* Модерн — незавершенный проект // *Вопр. философии.* 1991. № 4.

<sup>18</sup> *Lukman N.* Soziologische Aufklärung 5. Opladen, 1990. S. 233.

<sup>19</sup> *Корнилов М.Н.* Постмодернизм и культурные ценности японского народа. М., 1995. С. 14.

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 имели более теплые отношения людей в сравнении с культурами Запада, хотя порой и резко переходящие в свою противоположность. При этом Западная Европа как регион тысячелетней культуры содержала в себе национальные особенности, и 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 (Тоффлера, Нисбита, постмодернистов, Этциони и др.) 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. Полагаем, что оба процесса осуществляются. 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. Повторим: существует общая экологическая опасность, которая касается отношения человека с природой, изменений его собственной природы и изменений его “второй природы” — культуры, общее повышение риска. Вводящий понятие “общество



риска” А.Гидденс<sup>20</sup> считает, что риск в постсовременном обществе становится имманентным самому существованию. А.Тоффлер и Х.Тоффлер отмечают, что постиндустриальное (постсовременное. — В.Ф.) общество не избавляется от риска индустриального и добавляет к нему новые риски, в том числе связанные с нелинейным, неравновесным поведением социальных систем<sup>21</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 Восточной Азии, где “продемонстрирована примечательная способность приспособления средневековой идеологии к требованиям современности”<sup>22</sup>.

Япония осуществила успешную модернизацию, обогнав европейские страны и Америку не потому, что она следовала какой-то рационально-научной модели, а потому, что сумела использовать традиционные ценности — семьи, труда — в своем развитии. 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

---

<sup>20</sup> Гидденс А. Судьба, риск, безопасность // Thesis. 1994. №5.

<sup>21</sup> Toffler A., Toffler H. War and Anti-war. Survival at the Dawn of the 21 st Century. L., 1994.

<sup>22</sup> Lodge G. The New American Ideology. N.Y., 1989. P. 7.

не заимствовала европейской модели модернизации и не явилась моделью для других стран”<sup>23</sup>.

*Самое 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. В своих прежних и данной публикациях мы делаем это, используя понятия “постсовременность”, “постсовременное общество”, постмодернизация как переход одновременно из традиционного и современного состояния в постсовременное.

Используя эти понятия, мы не пытаемся ни доказать, ни опровергнуть обе точки зрения: постсовременность — 1) *разрыв с прошлым* и 2) *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 удаляться от современности, если сделают — приближаться к ней. Ситуация амбивалентна*, поэтому дискуссия о разрыве с современностью или продолжении ее преждевременна. И смысл понятия “постсовременность” не в том, чтобы настоять на разрыве, а в том, чтобы как-то обозначить изменения серьезного характера.

Термин же “постмодернизация” необходим для подчеркивания нового типа перехода к будущему. Его можно назвать и новой моделью модернизации, и отказом от модер-

---

<sup>23</sup> Islamic World and Japan. Tokyo, 1978. P. 5.

низации. Сегодня не ясно, каковы его потенции. Скорее всего, они могут быть и теми, и другими.

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. Среди западных исследователей концепцию постмодернизации разрабатывают английские исследователи Крузе и др., американский исследователь Р.Инглехарт<sup>24</sup>. Его позицию поддержал на московском международном симпозиуме “Вызов теории”, проходившем под девизом “Восток встречает Запад и наоборот”, проф. Ф.С.Шмиттер из Стенфордского университета, доклад которого был посвящен значению корпоративных форм в формировании нового типа демократии<sup>25</sup>. Сутью модернизации Р.Инглехарт считает сдвиг от авторитета религии к авторитету государства<sup>26</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 рациональнос-

---

<sup>24</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. СПб., 1995; 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., N 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”. Moscow, 17-21 June.

<sup>25</sup> Schmitter Ph. Neo-corporatism and the Consolidation of Neo-Democracy. Ibidem.

<sup>26</sup> Inglehart R. Changing Values, Economic Development and Political Change. P. 383.

ти<sup>27</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<sup>28</sup>, абсолютной маргинализации и нерациональности. 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 добродетельные, личные, а не абстрактные отношения<sup>29</sup>.

Необходимо отметить, что Япония не смогла вестернизироваться в послевоенный период, что ее постмодернизация — это результат крепости традиции. В настоящее время идея постмодернизации обсуждается в восточно-европейских посткоммунистических странах. Однако здесь не учитывается 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 учитывается также и то, что постмодернизация как развитие своего рода маргиналь-

---

<sup>27</sup> Inglehart R. Changing values... P. 385-387.

<sup>28</sup> См.: На путях постмодернизма /Отв. ред. И.С.Андреева. М., 1995.

<sup>29</sup> См.: Корнилов М.Н. Постмодернизм и культурные ценности японского народа. С. 25-29.

ного по отношению к Западу региона не предполагает поддержания внутренней маргинальности, анархии и пр., как это нередко представляется в России. Другая опасность — превратить постмодернизацию в проект, т.е. применить этот подход, ориентированный на использование уникальных возможностей в развитии, в некую навязанную схему.

Во множестве описаний “японского чуда” подчеркивается значимость групповой идентификации японца, отсутствие индивидуализма (основы модернизации Запада), а также признание им серьезной значимости своей роли в группе.

Постмодернистская концепция развития вновь лишает понятия “постсовременность”, “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 перedelки людей, жестокость модернизационных процессов. С точки зрения постмодернизации — совершенно невозможно и ненужно менять этих людей, а можно 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 со студентами о развитии я заметила, что только один студент из Гамбии спокойно улыбается. “А что Вы думаете о развитии, о модернизации?” — “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 демургическими 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 Нисбита первой половины XX века.

Во многих источниках приводятся сегодня прогнозы Всемирного банка, определенно фиксирующие перемещение центра экономического развития с Запада в Юго-Восточную Азию и ослабление экономических позиций России<sup>30</sup>.

**Таблица 2**

***Крупнейшие экономические державы  
мира в 1993 и в 2020 гг.***

Страна	ВВП в 1993 г. В млрд. долл. По покупательной способности.	Страна	ВВП в 2020 г. В млрд. долл. По покупательной способности.
США	6375	Китай	20004
Япония	2573	США	13470
Китай	1910	Япония	5052
Германия	1404	Индия	4802
Франция	1090	Индонезия	4157
Индия	1070	Южная Корея	3412
Италия	1034	Германия	2687
Великобритания	994	Таиланд	2384
Россия	826	Франция	2159
Бразилия	806	Бразилия	2113

Ошеломляющее впечатление от этой таблицы не должно вводить в заблуждение: экономический успех не харак-

<sup>30</sup> Таблица приведена по источнику: *Рогов С.* Евразийский проект России. Новые измерения русской идеи. НГ-сценарии. 29.08.1996. С. 6.

теризует еще изменение образа жизни, социальных отношений. Может быть даже, эта таблица говорит нечто и в пользу Запада, освобождающегося от гонки индустриальной эпохи и перегрева экономики. Однако в любом случае центр развития — т.е. наиболее динамичных изменений — перемещается в Азию.

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 — центральная проблема Индии. По нашему 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) создают 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. Возрождаются евразийские модели для России, которые иногда выглядят как призыв “догнать” уже не Запад, а Японию и Юго-Восточную Азию в целом. Опыт этих стран, 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 постмодернизации при сохранении авторитаризма. Во-вторых, 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 видят впереди идеал 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 нашей точки зрения является традиционалистски-антимодернистской<sup>31</sup>.

И, наконец, возможная гонка за японским и, в целом, южно-восточно-азиатским опытом затруднена из-за того, что России присущ другой тип развития (классификация типов развития и их сравнение, см.: таблица 3).

Таким образом, приводя тут исключительно интересный материал японских авторов, мы хотели бы 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, бед-

---

<sup>31</sup> См.: Чешков М.А. “Новая наука”, постмодернизм и целостность современного мира // *Вопр. философии*. 1995. № 4. См. также: Козловский П. Современность постмодерна // *Вопр. Философии*. 1995. № 10.



ностью, с серьезнейшими проблемами в странах с дефицитом устойчивого развития Южной и Северной Азии. И в Азии “круг избранных”, достигших успеха, невелик. Это — для тех, кто, говоря о том, что Россия должна стать “нормальной страной” имеют в виду самые развитые страны Запада и самые развитые страны Востока и забывают об остальном человечестве.

### Глава III. Неомодернизм

Выше были рассмотрены два типа развития: модернизация и постмодернизация — модернизация на основе собственных традиций. Обе они могут привести к успехам в развитии, но имеют и свои недостатки.

О недостатках догоняющей модели модернизации мы уже писали (гл. I). 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 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 царило буржуазное право; завершала индустриализацию, когда на Западе уже переходили к информационным постиндустриальным технологиям; начинала первоначальное капиталистическое накопление в резком разрыве с прошлым, тогда

как на Западе этот процесс завершился 500 лет назад и стал заметен поворот к широкому усвоению отбрасываемых прежде традиций), догоняющая модернизация является одновременно опаздывающей и рецидивирующей<sup>1</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, обеспечивает вечную невозможность догнать, ибо она пытается повторить процесс модернизации Запада в условиях его собственных быстрых изменений.

Запад же находится в стадии поздней современности и быстро идет к постсовременному (постиндустриальному, информационному) обществу. Связывать эту фазу с деятельностью или объяснениями постмодернистских теоретиков однозначно нельзя. Постмодернизм чутко отразил эти изменения<sup>2</sup>. Прежде всего он отреагировал на вступление Запада в потребительскую фазу, которая уже не требует ни трудовой, ни мирской аскезы. Однако постмодернизация южно-азиатских стран построена на подобной аскезе — и трудовой, и мирской, т.е. осуществляется по-своему. Постмодернизм — это культурная логика (но не социология) позднего капитализма<sup>3</sup>. В трудах постмодернистов нет терми-

---

<sup>1</sup> *Наумова Н.Ф.* Социальная политика в условиях запаздывающей модернизации // Социол. журн. 1994. № 1. С. 6-21.

<sup>2</sup> См.: *Postmodernism and Its Discontents. Theories, Practices.* Ed. by E.A.Caplan. L.; N.Y., 1988. P. 312.

<sup>3</sup> *Jameson F.* Excerpts from *Postmodernism, or the Cultural Logik of Late Capitalism* // *A Postmodern Reader* /Ed. By Y.Natoly and L.Hatcheon. N.Y., 1993.

на “модернизация”. Нет и термина постмодернизация; поскольку постсовременное общество не имеет статуса образца. Скорее, они употребляют термин “постколониализм”<sup>4</sup>, “постпоздний модернизм”<sup>5</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, когда на Западе возвращаются к прежде отбрасываемым традициям. Новые страны, минуя этап индустриализации, догоняют Запад на деле в его начинающемся постиндустриальном развитии. Постмодернизация — совсем не изобретение постмодернизма. Постмодернизм предлагает стилистику жизни и исследования в эпоху постмодернизации. Подобно тому, как Бодлер чутко уловил появление *спорного, преходящего, временного* с началом позднего капитализма, постмодернисты улавливают *эkleктическое, маргинальное, разнообразное*. Относиться же к современности вовсе не обязательно постмодернистски.

Как показал немецкий социолог З.Бауман, цель социологии — познание постсовременного мира, а не постмодернизм<sup>6</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 одновременно связан с современностью и порывает с ней.

---

<sup>4</sup> *Slemon St.* Modernism’s Last Post // Ibid. P. 426-437.

<sup>5</sup> *Bauman Z.* “Postmodernity, or Living with Ambivalence” // A Postmodern Reader. P. 9-24.

<sup>6</sup> Ibid.

## **1. Неомодернизм как возврат к модели “догоняющей модернизации”**

Когнитивное содержание различных социальных перспектив казалось исторически обусловленным настолько, что модернизация предполагалась обоснованной классическими научными представлениями, а постмодернизация — постмодернизмом. 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 никакой героической и радикальный порыв. 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 невозможен необходимые для внедрения проекта убежденность, серьезность, энергия, напор, мобилизация масс, пафос и пр. Как отмечает известный специалист по модернизации Дж. Александер, постмодернизационные теории содержат поражение (Defeat), отставку (отказ) (Resignation) и комическое или ироническое отношение к миру. Антимодернизационные теории — героическое возрождение. Модернизационная модель была характеризована 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 детерминистским образом.

3. Современность была определена через отношение к социальной организации и культуре специфических западных обществ, которые были типизированы как индивидуалистические, демократические, капиталистические, научные, светские и стабильные, разделяющие работу дома в соответствии со спецификой пола.

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

5. Историческая эволюция к современности — модернизация — была увидена как успешно достигающая своей цели, гарантирующая, что традиционные общества могут иметь экономический взлет к индустриализации, демократизации, секуляризации и образованию<sup>7</sup>.

Модернизация требует грандиозных усилий, большой цены, серьезности, несовместима с иронией. “В теории постмодерна интеллектуалы представили себе и обществу свободу своего ответа на поражение героических утопий радикального социального движения, ответ, в котором распознается поражение...”, — пишет Александер<sup>8</sup>. Если этот ответ, это понимание уже есть, как возможен модернизм и модернизаторы, модернизация, в особенности догоняющая?

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 волне-

---

<sup>7</sup> Alexander J.C. Modern, Anti, Post and Neo. S. 178, 175, 168-169.

<sup>8</sup> Ibid. S. 182.

ния, выступления женщин и др. Тем не менее, как показывает Дж.Александр<sup>9</sup>, послевоенные социальные теории содержали следующие настроения:

- 1) модернизационная теория — романтический либерализм;
- 2) антимодернизационная теория — героический радикализм;
- 3) постмодернистская теория — комическое отчуждение;
- 4) появление фазы неомодернизации — пересмотренная теория конвергенции и снова романтический либерализм.

“Теоретический остаток каждой фазы все еще жив сегодня”, — говорит Дж.Александр<sup>10</sup>.

В особенности он 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 посмодернизационных и социалистических теорий? Постмодернизм показал, что идея современности — результат лингвистических подходов — генерализаций, нарративов, стремлений пренебречь явлением ради сущности. Надежды левых интеллектуалов (на социализм. — В.Ф.) 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,

---

<sup>9</sup> *Alexsander J.C.* Modern, Anti, Post and Neo. S. 176, 168.

<sup>10</sup> *Ibid.* S. 163.

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>11</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 и трудовой гонки, а также в связи с появлением критически-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>12</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 целью модернизации незападных стран казался авторитаризм, в 80-90-е ее предпосылкой повсюду стали считать демократию. Все, что казалось постмодернистам комичным, вернулось в неолиберальные теории — героический пафос творения нового общества, универсальные схемы, непрерывность, фаталистичность и безальтернативность истории. Термин “неомодернизм”, которым характеризовался этот новый полный пафоса универсализм, был введен Е. Тири-

---

<sup>11</sup> *Alexsander J. C.* Op. cit. S. 183.

<sup>12</sup> *Ibidem.*



кьяном<sup>13</sup> для характеристики появившегося в условиях постмодернизации нового направления мысли, ориентирующего на повторение идей модернизации периода вхождения в современность самого Запада, реанимации представлений об освобождающей роли рынка.

Дж.Александр 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>14</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 в постсовременности 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>15</sup>. Это — попытка вновь использовать социальную

---

<sup>13</sup> *Tiryakian E.* Modernization: Exhumetur in Pace // *International Sociology.* 1990. № 6(2). P. 165-180.

<sup>14</sup> *Alexander J.* Op. cit. P. 185.

<sup>15</sup> *Ibid.* P. 188.

теорию в качестве источника легитимации развития, т.е. попытка вернуться даже не в XIX век, чем был марксизм, а в XVII-XVIII века. Ее нереальность способна реанимировать то, из чего выросал коммунизм — недемократические национальные режимы. Коммунизм сменяется на капитализм повсюду, исключая 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 (modernity), остановить процесс собственных изменений парадигмы индустриализма, господствующей в это время, и дать миру “нетленный” образ уже не существующего 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 озабочены собиранием сторонников, а не анализом ситуации.

Догнать развитие (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 лю-

бом случае за эталон, норму были приняты развитые капиталистические страны — Европа, Америка. Именно эта идея обуславливала догоняющий характер модернизации. Быть Европой — 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.

В этой связи встает вопрос о европейской идентичности России и Турции, о западной идентичности стран Юго-Восточной Азии. Из Китая Россия смотрится как Европа, из Арабских эмиратов Турция предстает совершенно европейской страной, хотя из Франции они выглядят не такой уж и Европой.

Модернизация предполагала следующий ответ на поставленный вопрос: они европейски идентичны тем более, чем более похожи на Западную Европу. В действительности же европейская идентичность этих стран — это не похожесть на Европу, а их собственная способность быть Европой для своих менее развитых соседей.

Россия делает ныне ошибку, 1) отрицая и разрушая свой прежний опыт, в том числе опыт прежних модернизаций (советский период); 2) продолжая ориентироваться на “догоняющую модель” модернизации вместо использования всех наличных черт общества для развития; 3) полагая, что завтра здесь должен быть Париж; 4) полагая, 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, XIX век.

Значит ли, что альтернативой модернизма является постмодернизм? Бедным, отсталым, посттоталитарным странам трудно выбрать ироническую перспективу отношения к себе, присущую постмодернизму. Такая перспектива воз-

можно 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 лишенные 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, рефеодализацию. 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 в теоретическом смысле положен 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, проф. М.Интрилигейтора, М.Поумера). Это заявление опубликовано накануне президентских выборов 1996 года и было адресовано любому победителю президентской гонки. В нем подведен урок неомодернизации и дана его критика совсем не в духе постмодернизации. 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>16</sup>.

Это — курс на восстановление потерь, стабилизацию, сохранение демократии и вхождение в мировое сообщество, не порывающее с ориентацией на Запад, но он трудно поддается 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>17</sup>.

## 2. Демодернизация. Воля вместо свободы

Парадигма российской истории по словам Ключевского: "Государство пухло, народ хирел". Нет сомнений в том, что прошедшие годы последнего десятилетия дали одну из самых убедительных иллюстраций этой формулы.

Возникает, однако, вопрос: почему же хиреющий народ продолжает поддерживать и выбирать ту власть, которой он этим прямо обязан. Коммунисты считают, что его 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 подозри-

---

<sup>16</sup> Новая экономическая политика для России // Независ. газ. 1996. 1 июля. С. 1, 4.

<sup>17</sup> Фридман М. Четыре шага к свободе // Общественные науки и современность. 1993. № 3.

тельность и ту долю реального влияния, которую красно-белая упрощающая схема телеэфира сыграла в прошедших выборах. Мне хотелось бы показать только одно: что самому хиреющему народу 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 принципы — свобода, правовое государство, Конституция, естественное равенство, социальная справедливость, рыночное хозяйство, но все эти принципы сразу же материализовались 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>18</sup>. У этой машины есть проблемы, о которых здесь не стоит говорить. Но важно сказать, что у нас укоренилось представление о демократии как антикоммунизме, как о свободе ото всего, как о словах, как об имени, присваемом 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 ника-

---

<sup>18</sup> *Wagner P. Soziologie der Moderne. Freiheit und Disziplin. Fr. a. M., 1995.*

кого отношения не имеют к свободе как форме политической и цивилизационной организации общества. Однако эти трактовки являются доминирующей в российском обществе.

Негативная мобилизация, в которую оказалось брошенным наше общество, заставила людей искать источники выживания — натуральное хозяйство, купля-продажа, любые виды непрофессиональной деятельности. Сегодня доцент ВУЗа, продающий в свободное время средства от тараканов, живет 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, сегодня продает косметику в парикмахерских и больше не сожалеет о заводе, поскольку ему хватает получаемых за два часа работы в день денег на жизнь. Продавец, стоящий на морозе, думает, как бы согреться, но уже не хочет работать в цеху, ходить на работу каждый день и пр. Коммунистическое и неолиберальное объяснения причин провала коммунистов на выборах фиксирует только часть истины — есть слои населения, поддавшиеся агитации, и есть люди, верящие в свободу как отсутствие коммунизма, но базовую тенденцию — появление огромного слоя людей, которые боятся коммунистов по совершенно особым неполитическим причинам они не видят. Чего же боятся насчитывающие сегодня миллионы массы людей? Они боятся не политической несвободы, не лагерей, которыми их так пугали, они боятся, что коммунисты их заставят работать — вернут к их станкам, цехам, полям и фермам. Они не хотят уже оставить частный извоз, морозную палатку, свой огород, сомнительный бизнес и пр. (Я уже не говорю о криминальных делах, в которые пока еще, слава Богу, вовлечено не все самодеятельное население). Миллионы людей не хотят уйти из натурального хозяйства и видят 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 — рефе-

одализация, натуральное хозяйство. Цели предполагают прогресс, вступление на путь развития, сходные с избранными или выпавшие на долю западных государств, ускорение развитие по нему. Средства заимствованы из азиатских деспотий или похожи на них. Соппротивление — 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 России обнаруживается вторичная ценность свободы в сравнении с равенством и справедливостью, а также тяготение к анархическому представлению о свободе как воле. Неолиберализм, высмеивая традиционные ценности равенства и справедливости, настаивал на концепте абсолютной свободы, которая легко перетолковывалась в российских условиях в волю и своеволие. Переход 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 возвращается к данному прошлому, закрепленному в их национальный код. Это хорошо показано в серии статей А.С.Ахиезера, публикуемой журналом “Рубежи” (1995—97 гг.). 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 и не сформирован новый, существуют только богатые и бедные, скоро, как в Перу, на крышах богатых вилл будут стоять пулеметы. Критикуемые выше догоняющая модернизация и неомодернизм не реализовывались. Причина этого — невнятность цели, неясность того, какую стадию западного развития догоняет страна, неолиберальная идеология с ее полаганием на абсолютно свободного индивида. Даже буржуазный индивид только теоретически отвечает требованиям неолибералистского стремления к максимуму благ, граждане 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 ясным, что мы догоняем Запад эпохи первоначального накопления тогда, когда Запад уже завершил этап перехода к постсовременному развитию. И эта архаизация происходит уже после того, как Россия уже прошла процесс индустриализации. Становится понятным утопизм тех, кто переход к естественному состоянию или посткоммунистической свободе как вместилищу всего считает 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 сохранить (если речь идет о Западе). Это уже отчетливо выявлено на материале опыта развития третьего мира<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Lee R.L.M. *Modernization, Postmodernism and the Third World // Current Sociology. 1994. Summer. Vol. 42, № 2.*

## **Глава IV. Новая парадигма: фактор пространства в социальной теории**

Ссылаясь во Введении на выводы социологии знания, мы отмечали открытие ею социальных источников его происхождения. Эти источники находятся как в содержании социальных процессов, так и в их локализации. Запад явился родиной социальных наук, и они построены так, чтобы прежде всего решать проблемы западного общества.

Однако модернизационные теории предполагали универсальность западного пути, поэтому связь науки с социальными проблемами западных обществ была забыта, а географический регион их возникновения не вызывал особого интереса. Ученый любой точки земного шара, если он хотел действительно заниматься наукой, а не мировоззренческим знанием, осваивал то, что называется им просто наукой, а не западной наукой. В отдельных отраслях ряда незападных стран складывались национальные школы, которые имели существенные достижения, не порывая с парадигмами западной науки и развивая их. Только такие школы получали всемирное признание, тогда как все другие, предлагавшие научное мышление, не вписывающееся в западную науку, смотрелись как мировоззренческое знание.

Таким образом, все аспекты пространственной локализации знания имплицитно существовали, но эксплицитно опускались как малозначащие в сравнении с универсальностью науки.

### **1. Парадигма глобализации**

90-е годы характеризовались появлением новой парадигмы — глобализации, тесно связанной с “опространствливанием” социальной теории. Новая парадигма была продуктом постмодернистской критики метанарративов, в особенности тех, которые касались временных изменений. Последними в осо-

бенности изобиливали, с точки зрения постмодернистов, концепции развития или движения общества из одного состояния в другое, из одной стадии в другую, осуществляемого закономерным образом. Именно “в этом контексте концепт глобализации представляет важнейший сдвиг в изменении парадигмы темпоральности на пространственные рамки”<sup>1</sup>. Глобализация стала рассматриваться как черта постиндустриального мира, в котором понятия национального государства, общества, идентичности уступают место глобализации, универсализации через глобализацию. Мир, объединяемый компьютерной сетью, един, и един он еще и потому, что он есть. Проблеме глобализации постоянно суждено развиваться в противоречивой форме. Явно поставленная постмодернизмом, она, в сущности, выполняет сегодня преимущественно негативную роль — отказа от направленных трансформаций, несогласия даже с его модифицированными формами типа модели устойчивого развития. Глобализация как универсализация противоречит интенции оправдать маргинальное. Даже находясь в составе глобального, маргинальное не интегрируется в нем и не сознает своей самостоятельности. Это даже относится просто к частям некоторого целого. Проблема равенства членов сообщества не исчезает даже в Западной Европе<sup>2</sup>.

Не исчезают проблемы национальных государств, обществ и идентичности<sup>3</sup>, при всем том, что давно показано, что

---

<sup>1</sup> Featherstone M. and Lash S. Globalization, Modernity and Spetialization of Social Theory: an Introduction // Global Modernities /Ed. by M. Featherstone, S. Lash, R.L. Robertson. Thousand Oaks; New Delhi, 1995; См. также: Werlen B. Sozialgeographie alltaglicher Regionalisierung. Bd. 1: Zur Ontologie von Gesellschaft und Raum. Stuttgart, 1995.

<sup>2</sup> Andreatto B., Bourlanges J.-L., Christophersen H., Lobkowicz M. Robertson G., Seidel M. In a Larger EU, Can All Member States Be Equal? The Philip Marris Institute. April. 1995.

<sup>3</sup> Castillo S.R. Notes from Periphery. Marginality in North American Literatute and Culture // Amtrican Univ. Studies. Series XXIV. Vol. 63. N.Y.; Wach.; Fr.a.M., 1995; Liquette Lopes M.F. Basque Women: Real and Imaged Identity // Engendering Identities /Ed. By Castillo S.R. Porto, 1996.

превращение моноидентичности в проблему — это результат ослабления социальных институтов в массовом обществе.

Западная цивилизация еще сохраняет вызов остальному миру и соединяется с другими культурами путем своего воздействия и влияния на них. Но сама она начинает быть извне подвержена вызову новых лидеров Азии, а также внутреннему вызову тех слоев населения, которые не вписались в западные общества, держатся за нормы своих сообществ и не ощущают себя гражданами стран, в которых живут.

Идеи глобализации постмодернизма качественно отличны от тех, которые были в модернистских теориях. Последние, существуя и сегодня, вряд ли могут принять упрек в доминировании темпоральности над пространством. Конечно, «вмонтированная» в западную культуру тяга к инновациям делала все процессы быстротекущими, лишенными сакральности. Но современность трансформировала пространство и время средневековья: “Только с приходом современности, — пишет А.Гидденс, — в качестве абсолютно интегрального элемента этого развития, время и пространство вместе становятся универсальными и интегративными в повседневной деятельности каждого”<sup>4</sup>.

Гидденс, уделяя значительное место проблеме времени, считает пространство, “место” современности “качественно отличным от средневековья”. “Место” олицетворяет идею расположения социальной активности в географическом пространстве. В предсовременности идея пространства и место совпадают. В современности пространство становится много больше места пребывания. Здесь разделяются пространство и время как символы нелинейного развития, возможности жить в разных временах. Постмодернизм считает, что великим наваждением XIX века была история, теперь таковым становится география. География эта трактуется специфически: “Место

---

<sup>4</sup> *Giddens A. Voreword // Space, Time and Modernity / Ed.by R.Friedland, D.Boden, Berkeley. Los Angeles, 1994. P. XII.*

Лос Анжелес здесь и везде”<sup>5</sup>. Но можно отложить Лос Анжелес в сторону. Эти два тезиса составляют суть антиномии и деконструкции, позволяющей ощущать себя в городе и в мире. Тот, кто имеет опыт путешествий, знает насколько это верно, насколько по-разному выглядят разные точки пространства из различных мест и насколько по-разному ощущается свой собственный город из иных мест. Однако здесь речь идет уже не столько о географии, сколько о сознании, как, впрочем, об истории речь шла всегда в том же смысле.

Современность, осуществляясь в регионе капиталистического Запада, тем не менее, по словам Гидденса, глобализовалась: «Современности присуща глобализация — это является с очевидностью наиболее базовой характеристикой институтов современности»<sup>6</sup>.

Глобализация обеспечивается идеей общества как связанной системы, определяющей его жизнь в пространстве и во времени, вовлечением локального, взаимодействием через расстояния. Глобализация — это распространение, растягивание пространства и времени до масштабов всего мира, связь между различными социальными контекстами или регионами мира. “Глобализация, — по Гидденсу, — может быть определена как распространенные по всему миру социальные отношения, которые связывают удаленные места таким образом, что локальные события обретают форму событий, произошедших за много миль отсюда и наоборот... Локальные трансформации являются как частью глобализации, так и побочным добавлением к социальной связи сквозь пространство и время”<sup>7</sup>. Идея глобализации постоянно амбивалентна. В постмодернизме, который настаивает на чрезвычайной значимости этого понятия, интерпре-

---

<sup>5</sup> Soja E.W. Postmodern Geographies: Taking Los Angeles Apart // Space, Time and Modernity. P. 140.

<sup>6</sup> Giddens A. The Consequences of Modernity. Stanford, 1990. P. 17-21.

<sup>7</sup> Ibid. P. 64.

тация глобализации противоречива: с одной стороны, это признание связности мира, взаимозависимости, с другой стороны (поскольку в действительности преобладает зависимость слабых от сильных, неразвитых от развитых стран. — В.Ф.), это — удовлетворенность постмодернистов местом, которое занял Запад и нежелание разделить судьбу других<sup>8</sup>.

Однако понятие глобализации сторонников модернистской теории, особенно с точки зрения их постмодернистских оппонентов, тоже противоречиво. Каким образом — можно утверждать, что глобализация становится условием современности, если глобализация включает параметр пространства — времени, и в то же время допускает маргинализацию пространственного компонента процесса. Это обвинение справедливо в том лишь отношении, что восприятие пространства в модернизационных теориях предполагает наличие центра, который одновременно является центром притяжения для остальных<sup>9</sup>. Помимо этого, пространство современности в модернизационных теориях — это “Запад и белые”<sup>10</sup>.

В противоположность этому постмодернистская география не признает центра. Несмотря на массу интересных сюжетов постмодернизма о пространстве, например признание в качестве глобального процесса гибридизации, сращивание культур, размывание идентичности, следующее отсюда, критику институтов и введение понятия сообщества, истолкования нового мира как микромолекулярного, центральное понятие — глобализация — поддается самым противоречивым трактовкам. Трезвый голос экономиста сразу различал за разговорами о глобализации реалистический смысл. Так OESD’S Industry Committee (индустриальный комитет ОИСД) выделил три ступени глобализации:

---

<sup>8</sup> См.: *Покровский Н.Е.* Вефлиемские звезды “глобализации” // Социол. исслед. 1995. № 2.

<sup>9</sup> *Bauman Z.* Searching for a Centre that Holds // *Global Modernity*. P. 140-154.

<sup>10</sup> *King A.D.* The Times and Space of Modernity (or Who Needs Postmodernism?) // *Ibid.* P. 108-123.

- интернационализацию, основанную на экспорте;
- транснационализацию, основанную на прямых заграничных инвестициях и установлении местных производственных мощностей за границей;
- глобализацию, фокусирующую внимание на учреждении мирового производства и информационной сети<sup>11</sup>.

Этот трезвый расклад наглядно показывает, что постмодернистская концепция глобализации явно забежала вперед. Сегодня, в позднюю современность, Запад сохраняет роль центра, осуществляющего глобализацию.

Итак, в *модернизационных* теориях глобализация — это появление центра, вокруг которого разворачиваются все глобальные процессы, реализуются все возможные выборы путей развития. Глобализация здесь — это универсализация развития по модели центра.

Это же понимание сохранилось в *неомодернизационных* теориях.

В *постмодернистских* концепциях глобализации — это признание равенства всех традиций и тенденций, всего мира, усиление внимания к географии вместо истории в связи с культурным многообразием населяющих мир народов. Это — отказ от признания центра, совпадающий с внутренним ощущением принадлежности к еще неразрушенному центру — Западу.

Некоторые исследователи отмечают наличие одновременно двух тенденций. Одной — глобализации на основе наук и технологий, рождающих взаимозависимость и взаимодействие и стремление жить, как на Западе, и другой — антиглобалистской.

Ни той, ни другой концепции не удалось преодолеть проблему соотношения локального и глобального, но их заслуга — введение географического аспекта в проблему развития.

---

<sup>11</sup> *Arzeni S. The End of Globalism/ // The International System after the Collapse of the East-West Order /Ed. by Clesse A., Cooper R., Sacamoto Y. Dordrecht, 1993.*

Географическая парадигма обязывает нас говорить не о Западе в целом, а выделить его центры притяжения для модернизации. К ним относятся Северная Америка и Западная Европа. Принадлежа Западу, они модернизировались различным образом: Америка более “теоретически” чистым, проектным, на новом месте, новыми людьми, воплощая новые принципы. Европа — болезненно расставаясь со старыми установлениями и традициями.

Есть исследователи, которые выделяют больше чем два “входа” в современность. Так Г.Зерборн, профессор социологии в Гетеборгском университете (Швеция), полагает, что их было четыре (включая западную модернизацию). (В этой книге мы не рассматриваем западной модернизации. Наша задача — анализ процессов “вторичной” модернизации тех, кто пытался пройти тем же, что и Запад, путем). Он выделяет:

1. Европейские ворота революций или реформ. Эти ворота не были первыми, но в результате французской революции и английских процессов с середины 17 века до 1832 г. здесь была пробита брешь. Одновременно Западная Европа была и родиной антимодернизма.

2. Новый мир Северной Америки, в результате транс-континентальной миграции и независимости, использования европейских традиций.

3. Внешние модернизации: националистические преобразования, которые проходили в Японии после революции Мэйдзи и в Германии XIX в.

4. Колониальная зона, в которой метрополия неравномерно модернизировала колонии<sup>12</sup>.

“Вызов” Запада соответственно 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

---

<sup>12</sup> *Therborn G. Roughts to/through Modernity // Global Modernity. P. 131-135.*



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, Восточно-Азиатские 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).

## **2. Многообразная Европа**

Подобно тому, как расчленился Запад на северо-американскую и европейскую часть, все большее внимание стали обращать на различия внутри Запада. Среди тех источников формирования западной парадигмы Ренессанса, Реформации и Просвещения благодаря трудам М.Вебера основной акцент делается на Реформации. Обычно не менее процветающее состояние католических стран Запада объясняется тем, что и католицизм впитал влияния, идущие от протестантизма, стимулирующего невмешательство церкви в дела государства, трудовую этику, индивидуализм.

Однако сегодня есть тенденция рассматривать Западную Европу, несмотря на ее объединительные тенденции,

более дифференцированно (и не в плане геополитических интересов — что было всегда), а в плане выделения ее исторически и культурно различных территорий. Эти различия особенно заметны шведам, норвежцам. Не случайно поэтому появление модели Европы норвежского ученого С.Роккана<sup>13</sup>. С.Роккан разделяет Западную Европу по двум осям: Север-Юг, Восток-Запад, и показывает значительность отличий: Север — протестантский, Юг — католический, с религиозной сверхтерриториальностью. Восток и Запад тоже неодинаковы. Вообще говоря, по осям Север-Юг, Восток-Запад складывается исторически переменчивая картина. Среди факторов, которые создают многомерный характер модели Европы, С.Роккан выделяет: первоначальные различия — стартовые условия; факторы, связанные с различным сочетанием индустриальной революции и национальных революций (например, Французской революции); различия в политике государств между 1848 и 1950 годами; сюда следует добавить вхождение государств в состав разных империй; способность некоторых стран, географически находящихся на Западе, а фактически не являющихся Западом — как окраинных (Португалия, Греция), так и срединных (Германия) стать частью Запада; в целом исторически переменчивый характер того, что мы называем Западом и не-Западом.

Дифференциация Западной Европы вокруг осей Север-Юг, Запад-Восток приводит к выделению Центральной Европы, имеющей свою специфику и судьбу. В отличие от обычного значения центра в модернизационных теориях Центральная Европа не была ни более развитым, ни сконцентрировавшим силу регионом. Напротив, она

---

<sup>13</sup> Politics of the Territorial Identity /Ed. by S.Rokkan. Oslo, 1982; См.: *Kommisrud A. Sources of Change in East European Development, the Question of Unevenness and Backwardness in the Light of Stein Rokkan's European Macro-Model // Paper for a Conference "The Challenge of Theory". Moscow, 1996. June. P. 1-7.*

была наиболее слабым местом. Судьба Центральной Европы, Средней Европы была вопросом не только теории, но и практики. Германия заплатила гигантскую цену — две мировые войны, фашизм — за то, чтобы, находясь в центре Европы, стать Западом.

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 имела ориентацию на Россию и Францию; авторам концепции Ф.Листу, К.Бруку, К.Францу, Ф.Науману представлялось, что им легче достичь общей экономической, культурной, хозяйственной и религиозно-этической близости с Германией.

Ф.Лист был автором концепции немецкого экономического национализма, изложенной в книге “Национальная система политической экономии”. К.Маркс начал, но не завершил критику системы Листа, и об этом очень мало известно<sup>14</sup>. “Немецкий национализм, — как отмечает известный американский исследователь Р.Шпорлюк, — касался не только культуры и политики, но также экономических вопросов, включая индустриализацию”<sup>15</sup>. Иными словами, немецкий национализм был вызван трудностями модернизации, вхождения в западное сообщество. Маркс и Энгельс полагали, что эта проблема будет решена посредством революции. Революция должна была ускорить процессы и приблизить Германию к индустриальному развитию Англии. Маркс показывал, что индустриальная революция была источником современного мира, в который Германия стремится и не может попасть. Маркс сосредоточился на классовых конфликтах, следующих за индустриальными революциями, Лист — на национальных. Лист

---

<sup>14</sup> См.: Карл Маркс о книге Ф.Листа “Национальная система политической экономии” // *Вопр. истории КПСС*. 1971. № 12. С. 3-27; *Sportluk R. Communism and Nationalism. Karl Marx versus Friedrich List*. N.Y.; Oxford, 1988.

<sup>15</sup> *Ibid.* P. 2.

считал основой политического сообщества национальное сообщество, решающее дилемму между свободой и организацией<sup>16</sup>. Теория национализма Листа была теорией индустриализации или модернизации.

В книге “Срединная Европа”<sup>17</sup>, вышедшей в 1915 г. и переведенной на большинство европейских языков, излагаются основные идеи и основания этого плана<sup>18</sup>, решающего задачи жизненного пространства для Германии, которые пытались обсудить во время мировой войны альтернативным — мирным — путем. После поражения во второй мировой войне вопрос о территориальных ресурсах был снят развитием технологий и демократии, но до того Германия не могла избавиться от проблемы “жизненного пространства”. Интересно то, что Науманн не перечисляет государства, которые могут войти в Срединную Европу, дабы избежать злобы дня военного времени и решать вопрос теоретически.

Как показывает украинский исследователь В.Левандовский, “промежуточные” нации — кандидаты в Срединную Европу: финны, шведы, эстонцы, литовцы, латыши, поляки, украинцы и румыны — назывались еще *Zwischeneuropa*, “Междуевропа”<sup>19</sup>. Идеи Срединной Европы и включения в нее центрального пункта этой проблемы — Украины — разделял М.Вебер<sup>20</sup>. Добровольное объединение вокруг Германии требует либерализации самой Германии, перестать быть Германией прусско-бисмаркского образца, признать польскую государственность и создать новый свободный союз народов. Ф.Науманн был членом Рейхстага, и он боролся за новую Германию, которая создаст новую Европу.

---

<sup>16</sup> *Sporluk R.* Communism and Nationalism. P. 3, 9.

<sup>17</sup> Слово “срединная” при цитировании Ф.Наумана пишется по правилам правописания того времени, т.е. так, как оно дано в цитируемой книге.

<sup>18</sup> *Науманн Ф.* Срединная Европа. Пг., 1918.

<sup>19</sup> *Левандовский В.* Украина в геополитических концепциях первой трети XX столетия // Политическая мысль. Киев, 1994. № 3. С. 59-69.

<sup>20</sup> Там же. С. 63-64.

“Серединная Европа” не совпадала с географическими представлениями о Средней и Центральной Европе, ее границы простираются от Балтики до Черного и Адриатического морей: “Эта площадь должна рисоваться в нашем воображении как одна величина, одна многораздельная братская страна, один оборонительный союз, одна экономическая область”<sup>21</sup>. Такой союз был бы способом защиты, о необходимости которой напоминает война.

Ф.Науманн строит, по существу, идеально-типический геополитический конструкт, с помощью которого он надеется найти новых союзников в борьбе с Австро-Венгрией, Францией, Англией и Россией. Серединная Европа трактовалась как наднациональное образование, которое соединит страны, расположенные на географическом Западе (Германия) и на Востоке, чтобы дать простор их развитию. “Срединную Европу, — пишет Науманн, — можно сравнить с озером, в котором плавают самые разнообразные породы рыб. Нигде нет точно определенных границ. Все течет, смешивается, кричит, ругается, молится, просит... Если все эти отдельные части не пожелают согласиться, то сам Михаил Архангел не сплотит их. Слить всю эту массу в один государственный организм и привести к одному войску и к одному политическому знаменателю является превышающею почти человеческие силы задачей, но вместе с тем целью, достойною величайших государственных деятелей, движимых духом истории”<sup>22</sup>. Колеблясь между этой недостижимой задачей и задачей военно-политически-культурного объединения, Ф.Науманн соглашается на меньшее: “Создание Срединной Европы не означает образования нового государства, а заключение союза между существующими и независимыми государствами. Срединная Европа не будет союзным государством, а союзом государств; хотя первая форма и представляла бы больше реальных выгод, но она

---

<sup>21</sup> *Науманн Ф.* Срединная Европа. С. 3.

<sup>22</sup> Там же. С. 54.

неосуществима”<sup>23</sup>. Однако не остается сомнений в характере нового объединения: “По существу, Срединная Европа будет немецкой; она будет пользоваться для мировых отношений немецким языком”<sup>24</sup>. Одинокая, воюющая, бедствующая Германия не теряет амбиций. Государства, расположенные между Россией и Германией, включая украинцев, могут быть ориентированы либо на Россию, либо на Германию: “Что не хочет или не может быть русским, должно стать средневропейским”<sup>25</sup>. Предвидя упрек в империализме, Науманн пишет: “...надо познакомиться, с социологической точки зрения, с новыми сверхнациональными государственными организациями, каковыми мы можем считать Великобританию, Америку и Россию. Каждый из этих организмов обширнее и громадче, чем может когда-либо стать Срединная Европа. В наилучшем случае Срединная Европа может сделаться четвертым мировым государством”<sup>26</sup>.

Экономическая система этой общности описана недвусмысленно: “За это время государственный социализм сделал у нас невероятные успехи. До войны говорили: “Это мой картофель, я могу с ним сделать, что хочу”. Теперь же повторяют: “Твой картофель — наш картофель”... Добровольная экономическая диктатура может достичь изумительных результатов”<sup>27</sup>. Тот, кому непринадлежность Германии, находящейся в сердце Европы, к Западу казалась сомнительной, надеюсь, убедился в этом.

Я никогда не цитировала так много, что объяснимо малодоступностью книги Ф.Науманна и новым интересом к его идеям в связи с распадом СССР. В частности, возобновляется интерес к идеям либо особого места Украины как страны, способной стать частью чего-то вроде новой Сере-

---

<sup>23</sup> Науманн Ф. Срединная Европа. С. 120.

<sup>24</sup> Там же. С. 69.

<sup>25</sup> Там же.

<sup>26</sup> Там же. С. 95.

<sup>27</sup> Там же. С. 87.

динной Европы или утверждаются бóльшие возможности Украины, чем России, стать частью Запада из-за ее географической близости к нему и некоторых отличных от российских культурных особенностей.

В Германии идея Серединой Европы ныне не популярна: демократия и технология сделали прежний вопрос территорий менее значимым. Воссоединение Германии показало, что новые земли ставят немало проблем, ибо интеграция пока осуществляется трудно. Представляется, однако, что геополитика лишь временно отодвинута и что выработка немецких геополитических концепций еще впереди. В данный момент я знаю только одного исследователя, проявившего интерес к концепции Серединой Европы, но его интуиция может быть пророческой<sup>28</sup>.

Восточная Европа также многообразна, многокультурна. Разделение тут связано, прежде всего, с различием католицизма, относящегося к западному христианству, и ортодоксального христианства, с тем, в состав каких империй входили страны Восточной Европы, с тем, насколько однородны или полиэтничны эти государства, какую историю они имеют.

Отличительными чертами восточно-европейского развития являются неустойчивость, неравномерность, возвраты назад.

Итак, говоря о многообразной Европе, мы пытались показать существующую в рамках целостности многокультурность, многоконфессиональность, которая касается и Запада, так и различия стран Западной Европы. Кроме того, мы обрисовали концепт “Срединой Европы” как некоторую теоретическую абстракцию, имеющую характер геополитического идеала для Германии периода первой мировой войны, пытающейся найти мирный план территориального расширения для решения задач модернизации.

---

<sup>28</sup> *Schlögel K.* Die Mitte liegt Ostwärts. Die Deutschen, der Verlorene Osten und Mitteleuropa. B., 1986.

Концепты “единая Европа” “Европа государств”, “Европа регионов”, “Европа наций” активно используются для обсуждения перспектив европейского развития. Рассмотрим еще один.

### **3. Концепт “второй” Европы как характеристика стадии развития**

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 введем концепт “второй” или “другой” Европы. Этот концепт в модернизационных теориях выглядит как характеристика стадии развития определенного региона, 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 стадийного, 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>29</sup> понимается регион классического капитализма, включающий Западную Европу и Северную Америку. Он отличается органичностью модернизационных процессов. Переход от средневековья к современности (Новому времени) совершился в Европе 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.

К странам второго эшелона относятся страны, позже и менее органично вступившие на путь модернизации. В работе И.К.Пантина и др. 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 возможным 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 демокра-

---

<sup>29</sup> См.: *Пантин И.К., Плимак Е.Г., Хорос В.Г.* Революционная традиция в России. М., 1986. С. 15-56.

тические политические институты, их можно отнести к странам второго эшелона развития лишь ретроспективно.

Существует употребление понятия “вторая” Европа, при котором такие страны, как Португалия, юг Италии, прежде Германия и Греция, включались сюда на основе отставания от Запада. Ныне всё это страны второго эшелона развития внутри Запада. Нередко термин “вторая” Европа используется также для характеристики стран Азии — Японии, Южной Кореи и др., которые преуспели в освоении западных технологий, осуществили модернизацию. В экономическом смысле сюда можно было бы отнести и Китай, но мы предпочитаем не делать этого не только по причине коммунистического режима в нем, но и по географическим соображениям. Примем в качестве предпосылки, что ко “второй” Европе мы будем относить только страны, находящиеся в Европе или в Европе и Азии одновременно (Россия, Турция). Следование географической точности является одновременно следованием цивилизационному сходству. Обозначая страны в соответствии с их подлинным географическим положением, мы дополняем стадийный 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 (см. гл. II).

Там, где и поскольку процесс модернизации, т.е. развития с ориентацией на западный образец, не закончился, стадийная 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.

*Говоря о “второй” (незападной) Европе как о стадии развития, мы подчеркиваем контекст — модернизационные теории. В рамках цивилизационного подхода (о чем пойдет речь в последующих главах) этот регион уже мыслится не как “вторая”, а как иная, цивилизационно особенная, “другая” Европа.*

Тем не менее, обсуждая модернизацию, мы не можем отказаться от восприятия “другой” Европы как “второй”, как определенной стадии. Мы понимаем под “второй” Европой незападные европейские или евразийские страны, выбравшие путь модернизации. Географически “вторая” Европа включает в себя Россию, европейские государства — бывшие республики СССР, европейские посткоммунистические страны и Турцию.

Напомним, что Россия и Турция — евразийские страны, поскольку они, находясь частично в Азии и будучи во многом традиционными, устремлены к Европе, хотя бы быть похожими на Европу, осуществляют радикальную модернизацию, но все же не могут преодолеть свой “азиатский компонент”.

Казалось бы, включение Турции во “вторую” Европу может выглядеть довольно экзотически. Почему именно Турция? Ее включение лишает рассматриваемый концепт привычной целостности: Восточная Европа, посткоммунистическая Европа. Турция вносит сюда сразу непривычный аспект — присутствия ислама, принадлежности одновременно Азии и Европе, разрушает, казалось бы, единство вышеназванных образований. Однако привычные целостности оказываются не менее противоречивыми при более пристальном взгляде. В Восточной Европе, посткоммунистической Европе есть наследники Оттоманской и Австро-венгерской империи, православные и западные (католики, протестанты и др.) христиане, мусульмане. Общая посткоммунистическая судьба позволяет говорить об общих проблемах. Они состоят в том, чтобы завершить

незавершенную модернизацию. Повсюду здесь взят на вооружение неомодернизм.

Перед Турцией стоит та же задача<sup>30</sup>. Ее модернизация незавершена. Пройдя вестернизацию и осуществив догоняющую модернизацию, она сменила идентичность элит. Если элиты могут сказать о своей европейской идентичности, то народ сохранил во многом идентичность, почерпнутую в прошлом Центральной Азии, и модернизация объединила их всех<sup>31</sup>. Турция однако представлена во всех европейских институтах.

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. Он появляется в этих странах в связи с их одновременной близостью (тяготением) к Западной Европе и отсталостью, не дающей им шанса преодолеть разрыв. Коммунизм — это идеология стран, не достигнувших западной степени развития и предполагающих обогнать Запад особым путем, если уж не удастся даже догнать его в ходе естественной эволюции. Игнорирование этого обстоятельства способно быть источником новых конфликтов. Один из неутешительных прогнозов: когда, наконец, к массам неизбежно придет понимание региональных особенностей “второй” Европы как не связанных однозначно с коммунизмом (подключение Турции делает эту мысль особенно показательной), а определяемых принадлежностью ко второму эшелону развития, это может усилить раскол Европы в посткоммунистический период на культурной и цивилизационной

---

<sup>30</sup> *Eralp A. Turkey and the European Community. Finding New Identities Along Old Lines // Toward a European Nation? Political Trends in Europe. East and West, Center and Periphery. N.Y.; L. 1994.*

<sup>31</sup> *Ibidem.*

основе (т.е. вызвать противостояние “второй” Европы Западу). Подобный конфликт имеет место и внутри “второй”, “другой” Европы. Общая неприязнь к коммунистической России, “загонявшей” в коммунизм восточно-европейских соседей, имеет продолжение как просто культурно-цивилизационная неприязнь к России. Другая линия фронта, частично уже в прямом смысле, проходит между мусульманами и восточными христианами. Наблюдаются напряжения между мусульманами и западными христианами, восточными и западными христианами. Религия часто лишь “метка”, “знак” культурных различий. Концепт “второй” Европы ослабляет и эту линию противостояния, указывая на общность судеб — принадлежность ко второму эшелону как главный источник проблем указанных стран. (Разумеется, есть множество конкретных причин отставания внутри каждой из стран, но избранный “масштаб” анализа не позволяет сделать нашу работу страноведческой). Все названные страны “второй” Европы пытаются догнать “первую” Европу.

Концепт “другой” Европы дает возможность посмотреть на догоняющие интенции, актуализировать собственный потенциал этого региона, его собственные традиции и прежний опыт преодоления отсталости.

Итак, нет сомнений в европейской идентичности большинства стран “второй”, “другой” Европы. Часть из них имеет смешанную евразийскую идентичность, но настойчивое стремление стать Европой.

При всем внутреннем многообразии “второй” Европы (включающей цивилизационные, культурные, национальные, региональные, духовные, политические, социальные различия, различия в самооценке) общим для них является следующее:

— они 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 национального становления еще продолжаются;

— они обладают небольшим внутренним рынком;

— ими не найдено места в мировой экономике;

— большинство из них имеют наследие авторитарных или тоталитарных 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. (В какой-то мере Эстония, в силу протестантской этики более близкая к западной культурной идентичности, Словения и Чехия, более развитые в буржуазный период и не забывшие этого, Восточная Германия, модернизирующая ныне в рамках высококоразвитой Западной Европы — действительно составляют особую часть “второй” Европы);

— модернизация “второй” Европы осуществляется с преобладанием мобилизационных, а не инновационных (как на Западе) усилий.

Введение понятия “второй” Европы дает возможность перейти от эмпирического, исторического описания процессов модернизации стран данного региона к построению теоретической концепции, позволяющей не только констатировать имеющиеся трудности, но и выявить их причины и способы их преодоления.

Европейский и азиатский компоненты развития возникают под влиянием не только внутреннего, но и внешнего

источника, который преобладает. Глобальный вызов Запада, а не только его конкретное отношение с позиции силы, заставляют Россию давать два взаимосвязанных ответа: вестернизироваться, модернизироваться и уходить в свою евразийскую континентальность. В определенной мере осознание евразийского своего места есть осознание особенности, одновременно с ощущением отсталости, одиночества, непонятности, любви к своей стране, какая она ни есть. Патриотизм — ответ на Западный вызов — часть общего евразийского ответа. Эти, казалось бы, разнонаправленные тенденции осуществляются потому, что модернизация, даже просто ее финальный и предельный образ, не предполагают превращение России в Запад. Во-первых, потому, что западный путь уникален, он осуществился в определенном регионе в определенных условиях, а во-вторых, потому, что евразийское “тело” тянет Россию назад от Европы. Поэтому Россия нуждается в модернизации, сохраняющей ее собственную сущность или идентичность. Последняя не может мыслиться только как славянская или русская, а раскрывается в терминах обширной евразийской территории и населяющего ее суперэтноса, в терминах “второй” Европы. Цементирующая и европеизирующая роль русского начала при этом сохраняется не только по историческим причинам, но и в силу большей связи русской культуры с западной. Высшие формы духовного опыта и культуры русских, несомненно, тесно связаны с Западом — литература, театр, живопись, балет, музыка. Повседневная жизнь связана с ним христианством (хотя и отделена его православной формой), образованием и индустриальными переменами в стране в XX веке. “Исчерпав все возможности, мы пришли к одному выводу: причина генезиса цивилизации кроется не в единственном факторе, а в комбинации нескольких: это не единая сущность, а отношение”<sup>32</sup>.

Концепт “другой” (“второй”) Европы не имеет ничего общего с концептом “Серединной Европы” потому, что он

---

<sup>32</sup> Тойнби А. Постигание истории. М., 1991. С. 101.

— не конструкт, не план, не идея, а отражение реального уровня развития стран европейского и евразийского региона. Обозначенные страны пытались догнать Запад. Даже если сегодня мы отвергнем их попытки и найдем их унижительными, историю нельзя переписать заново. Они пытались догнать Запад и они пытаются сделать это сейчас, что делает их (в этом контексте) “второй”, а не “другой” Европой, подобно тому, как Мексика может быть определена (пока) как “вторая”, а не “другая” Америка.

#### **4. Локальные воздействия на глобальные трансформации в свете изменений научных представлений о социальном развитии**

Проблема локального воздействия на глобальные трансформации является относительно новой. Она — результат того, что в постиндустриальный период в противовес индустриальному страны не развивают все аспекты своей производительности, но могут специализироваться в определенных областях.

Это — также следствие успешного развития стран Восточной Азии на базе собственной идентичности.

Это — итог опыта посткоммунистической неомодернизации — новой попытки догнать Запад, сменить идентичность.

Это — также результат новых усилий в исследовании социального развития, которые имеют тенденцию перехода от современного научного дискурса к постсовременному (постмодернистскому).

Это — и результат нового типа трансформации: постмодернизации, которая в противоположность модернизации учитывает локальную специфику.

Среди главных отличий между предсовременными, современными и постсовременными стадиями социального развития и типами научного дискурса выделяется отношение между локальным и универсальным.



На досовременной стадии развитие проявляется локально. Общее направление трансформации не было дано эмпирически. Но можно было бы, как мы уже отмечали, уподобить человечество в этот период лодкам, плывущим в разных направлениях.

Современная стадия носит универсальный характер. Ее интенция — достижение прогресса. Более пятисот лет мир отвечает на этот вызов. Это не привело, как уже было сказано, к появлению общей лодки, но существовало как бы множество лодок, и они плыли в направлении, открытом Западом. Данное направление не характеризует весь мир как западный, ибо многие общества находятся совсем на другой стадии развития и, кроме того, представляют собой другие цивилизации. И все же выбранное направление касалось всего человечества, даже позволяло говорить об общечеловеческой цивилизации. Универсальность современности, в которую вошли не все народы, явилась признанным фактом. Современность, сложившаяся в западном регионе, сделала универсальность своим параметром. Образ будущего был задан для мира в целом не абстрактно, а в опыте Запада. И хотя в действительности никому не удалось полностью сменить свою идентичность на западную, всемирность истории не вызывала сомнений.

Неомодернизационная стратегия российских реформ усилила ощущение глобального хода истории, обязательного для всех “вызова будущего”. Глобализация жизни современного человечества многим представлялась несомненным фактом<sup>33</sup>. Это было справедливо в том отношении, что “серьезное обсуждение темы судьбы России” предполагает знание “состояния” всего мира (речь должна идти, в первую очередь, о состоянии тенденций, главных векторах перемен, “горячих точках”, в которых рождается непосредственное

---

<sup>33</sup> См.: *Зотов А.Ф.* Новый тип глобальной цивилизации // Полит. исслед. 1993. № 4. С. 146-158; *Замошкин Ю.А.* Вызовы цивилизации и опыт США. История, психология, политика. М., 1991.

будущее, и хотя бы о первых производных этих тенденций”<sup>34</sup>. Новый тип глобальной цивилизации представлялся как ответ на вызов будущего, состоящий в “универсальности перемен в основах бытия”<sup>35</sup>, опасностях экологической катастрофы, усилении риска, возможности гибели самого человечества. Ответ, который отражал тенденции и реагировал на опасности, предполагал вхождение в новый мир, мир новых технологий, человеческих ценностей, образования, изменения основных социальных институтов, т.е. тот самый мир, который на разных языках обозначался как постсовременный, постиндустриальный, информационный и в который были устремлены согласно российским “перестроечным” представлениям все страны — как Запада, так и не-Запада, включая “третий мир”.

Вот тут хотелось бы заметить, что устремленность Запада в этом направлении не вызывает сомнений. То, что Россия в принципе хотела бы войти в этот новый мир вместе с Западом, утверждает многими. Трудности многих стран “третьего мира” и отсутствие у ряда из них подобных стремлений, растущий разрыв Севера и Юга — тоже. Однако мало кем отмечено, что неомодернизация, использующая “догоняющую модель”, имеет основную трудность в том, чтобы понять, какое состояние Запада, какую фазу его развития пытается догнать Россия. Нельзя догнать западное будущее — его еще нет. Напомним приведенные во Введении слова П.Бергера о том, что распад СССР явился одним из факторов, подорвавших представления о современности — центральном представлении теории модернизации, о той самой современности, которая усилиями Запада делала мир действительно глобальным (универсальным) и не имеющим альтернативы развития.

Концепт универсального был ясен до начала “азиатского чуда” и посткоммунистической модернизации. Он

---

<sup>34</sup> Зотов А.Ф. Указ. соч. С. 146.

<sup>35</sup> Там же.

включал в себя общее для всего человечества представление о прогрессе как развитии вслед за Западом, олицетворявшим современность. В модели глобальной цивилизации нового типа отражены черты будущего. Повторим: сейчас еще нет стран, которые вошли бы в это будущее полностью. И максимально близкие его черты демонстрирует Япония и другие страны Юго-Восточной Азии, хотя в них, в свою очередь, наблюдается нехватка многих черт современности, в частности недостроенность гражданских обществ. Достижения этих стран связаны не с тем, что они догнали Запад, а с тем, что, отчаявшись его догнать, они пошли уникальным путем. Общий смысл такого развития в том, что оно осуществляется на базе западной технологии и собственной специфики, но именно последняя — исключительная специфика — делает такой тип развития лишенным единого глобального центра, более локальным. Выше мы отмечали серьезные различия постмодернизационных процессов в Японии и на Таиланде — в одном регионе, даже различия в развитии отдельных областей в этих странах. Уникальное, специфическое, локальное начинает доминировать над универсальным. И если универсальное предстоит в некоторой теоретической конструкции, утверждающей нечто относительно того, какие требования следует выполнить человечеству для избавления от угрозы будущего, то локальное дано в формах конкретного уникального опыта.

Существуют серьезные отличия в постановке вопроса о локальном (специфическом) и универсальном и локальном (местном) и универсальном (всеобщим). Пока мы обсуждаем преимущественно вторую антиномию, где концепт универсального воплощается в понятиях “всемирность истории” и “общечеловеческая цивилизация”. М.Горбачев использовал понятие “мировой цивилизации” как доказательство правильного выбора направления и цели развития России. Он опубликовал книгу “Новое мышление для России и остального мира”, в которой идея общих цивилизационных интересов рисовала некий мир, не имеющий национальных интересов. Это каса-

лось как России, так и Запада. Идея мировой цивилизации использовалась и другими реформаторами. Так, Кемаль Ататюрк охотно обращался к этому понятию, однако он был реалистом и понимал ее как необходимость усвоения опыта развитых стран своей страной.

Период горбачевского обращения к мировой цивилизации как к чему-то “всегда готовому” быстро прошел. Никто в России или в другой стране мира не мог бы следовать столь идеалистическому направлению. Мировая цивилизация осталась тем, чем она всегда была — символом общечеловеческих достижений.

После крушения коммунизма была воспринята идея, что последнее препятствие к тому, чтобы жизнь пошла по западному пути, по пути к универсальному, преодолено, что все предыдущие барьеры — фашизм и национализм — изгнаны без шанса вернуться снова. В статье “Конец истории” Ф.Фукуяма выразил эту идею наиболее ярко. Западному опыту был придан статус универсального. Это был также неомодернистский взгляд, еще не учитывающий факторы развития Юго-Восточной Азии и последствия распада СССР, а также другие указанные П.Бергером изменения — сопротивление среднего класса Запада в 60-е годы обществам, которые создали этот класс, рост религии в современных западных обществах, которые, по определению, являлись секулярными.

Предположение об универсальности западного опыта легко вписывается в научные идеи модернизационной теории, еще не замечающей серьезных перемен в мире. Мысль о том, что всегда есть условия для превращения любой страны в западную — скорее пропагандистский прием.

Ряд причин, включая вышеуказанные, приводит к вопросу о локальной специфике и месте локального опыта, особенно важном в исследованиях социального развития.

Концепция универсальности подверглась весьма существенным изменениям, и сейчас она существует в нескольких формах:

1) как идея прогресса (развитие человечества по пути, открытому Западом);

2) как идея общечеловеческой цивилизации, требующей жертвы национальных интересов, подчинения локального универсальному;

3) как идея общечеловеческой (глобальной) цивилизации, возникающей в ответ на “вызов” (опасности) будущего;

4) как эвфемизм Запада, западного развития;

5) как идея взаимной связи человечества, как символ универсальных норм и ценностей для всего человечества.

Универсальная модель требует от всех стран чрезвычайных усилий равнения на Запад. “Догоняющая модель” модернизации обязывала к перенапряжению сил для осуществления задачи, которая многим была непосильна, а для большинства была неадекватна наличным социально-культурным условиям и социальной базе преобразований. Поэтому утверждение, что развитие должно иметь локальный характер, опирается на некие внутренние существующие возможности развития.

Хотя культура универсальна и существует как феномен всего человечества, границы ее естественности различны для различных народов и различных обществ. Обозначая эти границы, выделяют регионально-этнические типы культур. Однако указанные границы можно выделять по-разному.

Так, например, выделяются различные культурно-исторические регионы. Например, европейский, североамериканский, дальневосточный, индийский, арабо-мусульманский, тропическо-африканский, латиноамериканский<sup>36</sup>. Мы, однако, не найдем здесь места России, потому что она расположена и в Европе, и в Азии и населена не только славянами, но и многими азиатскими народами. Трудно поместить в арабо-мусульманский регион и современную Турцию, которая находится также и в Европе, и в Азии и в значительной мере секуляризована и мало связана с совре-

---

<sup>36</sup> Определение ЮНЕСКО. Приводится по работе Б.Ерасова.

менным арабским миром. В этой связи было бы целесообразно выделить евразийский регион. Думается, что Юго-Восточная Азия также не совпадает с Дальним Востоком.

В зависимости от поставленных задач типология может быть иная. Так часто говорят о культурной общности прибалтийских народов, народов Средиземноморья, причерноморских стран. При этом одно и то же общество может попадать в разные типы. Скажем, Турция в приведенной типологии, ЮНЕСКО скорее отнесена к арабомусульманскому миру. Но она же может быть рассмотрена как часть культуры Средиземноморья и одновременно Причерноморья. Первая типология характеризует ее связи с восточными культурами, с исламом, вторая — с европейскими культурами Италии, Греции и др., третья — со славянскими и латинскими народами — русскими, украинцами, болгарами, румынами. Русский философ Н.Я. Данилевский выделял в истории такие регионально-культурные типы, как египетский, китайский, ассири-вавилонно-финикийский, еврейский, греческий, римский, а в современном ему XIX веке придавал центральное значение романо-германским и славянским типам.

Вопрос о регионально-этнических типологиях существенно связан с тем, признается ли единство человеческой культуры или нет? Признается ли всемирно-историческое движение культур или нет? Если нет, то локальные культуры являются единственной реальностью, и задача состоит в том, чтобы их как можно более детально описать. Именно такой позиции придерживался Н.Я.Данилевский. Среди западных культурологов локальность культур утверждалась О.Шпенглером, но его типология была более укрупненной. В частности, его занимала судьба европейской культуры, что он и выразил в работе “Закат Европы”. Если же признать единство человеческой культуры и всемирно-историческое движение культур, тогда становятся неоспоримыми такие регионально-этнические типы XIX и частично XX века, как Восток и Запад, такие типологии XX века, как Север-Юг.

Наиболее ясным является тут выделение Запада или Севера — как группы высокоразвитых обществ с модернистскими культурами и высокими технологиями. Первоначально понятие Запад включало в себя Англию и Францию, позже также США, Германию и другие западноевропейские страны. Культурологический смысл этого понятия: Запад — это те регионы мира, которые имеют современные культуры. Понятие Запада утратило ныне чисто географический смысл.

О Востоке в XIX веке говорили как о географическом понятии с характерными для находящихся там обществ традиционными культурами. Сравнение Востока и Запада всегда осуществлялось по линии упрощенного противопоставления ведущих особенностей их культур: деятельный Запад и созерцательный Восток, направленный вовне, на освоение природы Запад и ориентированный на внутреннее духовное совершенствование Восток, рациональный Запад — духовный Восток, светский Запад — религиозный и мистический Восток и др. Многие из этих противопоставлений признаны поверхностными. Более точным является при сопоставлении Востока и Запада сравнение традиционных и современных культур. Как мы уже видели на примере той же Японии, понятие Востока, восточной культуры тоже утрачивает региональную определенность. Достаточно сказать, что средневековая Европа была похожа на Восток, а не на Запад, хотя географически не меняла места. Многие страны Юго-Восточной Азии ныне встали в технологическом смысле на западный путь развития. Такие регионы как Латинская Америка, Африка содержат черты Востока, но не находятся собственно на географическом Востоке.

Достаточная размытость этих понятий в настоящее время привела к перемене названия географически противоположных регионов. Север-Юг — это прежние Запад и Восток, т.е. развитые и развивающиеся страны, страны с современными и традиционными культурами. Современная культура, включив новые регионы, как бы переместилась на

Север, в то время как часть Востока повернулась лицом к Западу, оставив в прежнем состоянии Юг.

Следовательно, при трактовке культуры как всемирного явления предполагается, что типология носит более абстрактный характер, хотя и использует названия конкретных регионов, в которых черты противостоящих культур сформировались наиболее зрелым образом. Получается тогда, что Восток (Юг) — это регион традиционной культуры, а Запад (Север) — регионы современной культуры.

Вопрос о региональном развитии постсовременной культуры остается открытым. В потенциале согласно постмодернистскому видению Восток (Юг) должен модернизироваться таким образом, чтобы традиционная культура обогатилась современной и не была разрушена. Запад (Север) тоже должен измениться так, чтобы вернуть часть традиционных ценностей. То есть должен быть регион, объединяющий Запад и Восток, Европу и Азию. Географически такой регион мог бы быть назван евразийским. Если рассматривать его как географическое пространство — это Россия и Турция. Если видеть в этом географическую метафору, сюда могла бы быть включена Латинская Америка. Т.е. там, где модернизация продвинулась достаточно далеко, но сохранена традиция, возможна почва для нового типа культуры, если он вообще возможен. Но мы далеки от того, чтобы делать прогноз, что именно в России, в Турции или в Латинской Америке новый постсовременный тип культуры будет укоренен и спасет человечество. Эти взгляды были бы полны мессианства, эсхатологических пророчеств, т.е. теряли бы уже научные основания. Важно то, что термином “евразийская культура” мы условно обозначаем возможность появления культуры, сближающей традиционный и модернистский ее типы — постмодернистскую культуру.

Локальное поднимается иногда до всемирно-значимых форм, не теряя своей локальности. Поэтому идея развития на основе собственной идентичности стала очень распрост-



раненной, особенно если принять во внимание успехи Юго-Восточной Азии на этом пути.

В то же время стало ясно, что развитие на основе собственной идентичности приводит к закрытой цивилизационной формации. Рост национализмов, этноцентризмов, сецессий показывает, что разрыв с универсальным опасен не только на глобальном, но и на локальном уровнях. “Конфликт цивилизаций” (С.Хантингтон) угрожает человечеству, и каждое общество оказывается лицом к лицу с “молекулярной гражданской войной” (К.Шлегель). В бывшей Югославии, на границах бывшего СССР идет реальное столкновение цивилизаций.

Помимо идеи ненасилия, актуализирующей опыт локального развития, имеются другие тенденции опоры на локальное вместо универсального. Часто для этого основой считается постмодернизм. Такая интерпретация постмодернизма содержит некоторое преувеличение, если говорить не о постмодернизме в целом, а о постмодернистской концепции развития, о постмодернизации как о переходе от предсовременного и современного обществ к постсовременному.

Постмодернизация не предполагает господства локального, но подразумевает сочетание локального и универсального. Каковы основы такого сочетания? Это сложный вопрос, поскольку эти основания всегда специфичны, сложно описать их в общем виде. Технология, защита окружающей среды, экономика требуют общего направления трансформации с небольшой корректировкой универсальных подходов согласно местной специфике. Но культурные особенности, этничность, национальность, язык, религия, раса создают локальные миры, локальные цивилизации с различным пониманием основных ценностей и фундаментальных аспектов жизни — отношения к традициям, семейным отношениям, времени, космосу, смерти, понимания персональности и коллективности в обществе и др.

Можно заключить, что:

1) существование локального эмпирически и теоретически очевидно;

2) вовлечение локальных аспектов в социальные трансформации есть результат попытки обеспечить благо. Общественное благо в универсалистских концепциях трактуется как результат свободы, умения воспользоваться свободой. Достойными блага представляются лишь те, кто достоин свободы. С позиций ценностей локального утверждается, что те, кто не может успешно использовать свободу, “недостойны” использовать свободу, все равно достойны блага. Общественное благо не может быть замещено общественной свободой как предпосылкой всех видов блага, как это было в неолиберальной (неомодернизационной) теории;

3) локальное без универсального может привести к конфликту цивилизаций, борьбе групп;

4) универсальные аспекты трансформаций без локальных могут привести к насильственной модернизации, “догоняющей” старый (а не новый) опыт Запада (неомодернизм).

Сложные последствия разрыва контакта между локальным и универсальным очевидны везде. Особенно они заметны на уровне “локальной гражданской войны” внутри стран. Эта война усилилась не только в странах, пытающихся достичь западного уровня, но также и на Западе. 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. Сегодня ясно, что многие группы людей остались за пределами этого договора — афроамериканцы, женщины, низшие слои населения, каждый, чья культурная идентичность не соответствует западным стандартам.

Коммунитаризм, аффирмативные (поддерживающие) акции властей по отношению к этим слоям являются ответом на требования совести, поиском справедливости, попыткой сделать свободу более существенной, попыткой по-

ставить вопрос не только о свободе, но и благе для этих групп. Они выражают новые постсовременные тенденции и преобладание постмодернистского дискурса в исследовании социального развития.

Универсалистские идеи находятся в постоянной конкуренции с контекстуалистскими. Универсальное разбивается, локализуется контекстами культур. Отсюда появляются такие оппозиции как: коммунитаризм против либерализма<sup>37</sup>, местная культура против общечеловеческой, локальное развитие вместо глобального, блага взамен свободы. То есть вопрос может быть поставлен как возможность достижения универсального на базе блага, а не свободы. Этика же блага является этикой традиционных обществ, где универсальное было понято как благо для всех.

В то же время эти новые тенденции не усиливают и ничего не добавляют к общественному договору Запада. Они не очень эффективны, поскольку разрушают сам этот общественный договор, создавая еще один повод для постановки вопроса об объединении локального и универсального.

Существует аналогия между этим примером и судьбой стран, которые экономически и социально не преуспели в мировом сообществе.

Какие выводы могут быть предложены? Один из них довольно абстрактен: сочетание универсального и локального. Но как? Мы уже отмечали, что решение этой задачи не было найдено. Одно из существенных, но также и абстрактных 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>38</sup>. В то же время главная мысль

---

<sup>37</sup> Forst R. Kontexte der Gerechtigkeit. Fr.a.M., 1994. S. 239-346.

<sup>38</sup> Апель К.-О. Этноэтика и универсалистская микроэтика: противоречие или дополнительность // Политическая мысль. Киев, 1994. № 3-4 (здесь № 4. С. 90).

К.Апеля такова: “Отношение дополнительности между этикой справедливости (для всех) и этноэтикой блага (для нас) (для локальных групп, локальных сообществ. — В.Ф.), и тем не менее нормативный приоритет первой по отношению к последней”<sup>39</sup>. Этот принцип устраняет из локального все, что может быть опасно для других. Как свобода в классическом понимании ограничена “кончиком чужого носа” (невозможностью кому-то повредить), локальность имеет такое же ограничение. (В качестве негативных локальных тенденций К.-О.Апель приводит возрождение архаических родовых конфликтов в Африке, эксцессы возрождающегося национализма, противоречащее интересам женщин чрезмерное настаивание на их групповой (локальной) идентичности). Локальные тенденции должны быть проверены на невозможность повредить другим и человечеству в целом.

Это должно всегда приниматься в расчет, но это не единственное решение.

Есть две трактовки локального опыта как универсального:

1). Обнаружение в локальном опыте некоторой модели, которая может быть применена всюду (таково истолкование опыта Запада в модернизационных теориях, попытка аналогичным образом объяснить процессы в Юго-Восточной Азии).

2), Утверждение, что “развитие в особенной форме способно представить себя как универсальное”<sup>40</sup> и, вместе с тем, что существует “институционализация, в которой есть глобальное творение локального”<sup>41</sup>. Это последнее предстает в двух формах:

а) когда показывается, что высшие достижения некоторой культуры или развития символически или фактически предстают как достижения человечества, даже если они не усваиваются, а лишь потребляются другими культурами;

---

<sup>39</sup> *Апель К.-О.* Этноэтика и универсальная микроэтика. С. 85.

<sup>40</sup> *Global Modernities.* P. 3.

<sup>41</sup> *Ibid.* P. 4.

б) когда утверждается сильное воздействие локального на глобальное, например, когда констатируется, что “сегодня мы не можем говорить только о европеизации или американизации, но также о японизации и даже бразилизации”<sup>42</sup> (последнее в смысле сегрегации разных социальных групп в городах-мегаполисах). Многообразие ответов на западный “вызов”, на вызов современности не только невозможно подвести под общий знаменатель, но сегодня невозможно полностью локализовать. Поэтому то, что происходит в России, Европе, Индии или где-то еще, сказывается на процессах в мире сегодня больше.

Идея взаимозависимости здесь слегка преждевременна, ибо Запад еще достаточно силен и капитализм не исчерпан и даже “строится” повсюду в посткоммунистической Европе. Поэтому универсальность еще существует и в смысле, открытом модернизационными теориями — как вызов Запада и осуществленная на этой основе глобализация. Напомним еще раз, что многие ученые опасаются локализации и для ее преодоления предлагают такой путь, как модернизация после постмодернизации, иными словами, как классическая универсализация после постмодернистской локализации.

---

<sup>42</sup> Global Modernities. P. 3.

## **Глава V. Смена типов рациональности в ходе модернизации и постмодернизации**

В основе модернизации и постмодернизации лежит смена форм ментальности. Движение от ценностно-рационального к целерациональному отношению к миру (согласно определению М.Вебера), а затем к гипотетической ценностно-целе-рациональности по существу составляет предпосылку и содержание модернизации и постмодернизации.

Ценностная рациональность — имманентное свойство традиционного общества, предполагающее приоритет ценности над целью. Господство традиции и религиозно-мифологических форм сознания создает этот тип рациональности и поддерживается им. Традиционное общество организовано как целое. Ценностная рациональность — это рациональность целого, где индивид ориентируется на общие ценности, не выделяя себя четко из целого.

Его рациональная собственная позиция состоит в том, чтобы следовать рациональности общества, обеспечивающей его выживание, функционирование, существование и в определенной мере развитие. Легко видеть, что подобная ориентация определяет выживание самого индивида, его гармоническую связь с обществом и что любая попытка быть более четко выделенной индивидуальностью, субъектом творческой деятельности, особенно типичная при наличии незавершенной модернизации, соседстве и контактах традиционного и современного обществ, выглядит иррациональной со стороны общества и опасной для психологического состояния индивида, его социального статуса, его идентификации. Традиционное общество полно условных, ритуальных форм деятельности, имеет недостаточно эффективный труд, но фактически в нем разрабатываются многие символические и смысловые содержания, которые наследуются современным обществом автоматически, без особой рефлексии, подобно тому, как в XX веке усвоены правила поведения за столом XVIII-XIX веков.

В современном обществе рациональность представляет собой способность достигнуть поставленную цель. Это общество эффективно в достижении целей, формирует приоритет индивидуальных целей и делает цель — достижение интересов, а не следование ценностям — своей главной предпосылкой и основным содержанием. В этом обществе разрабатываются все технические, практические, экономические содержания, и его гигантские культурные достижения являются технической переработкой смысловых содержаний предшествующих эпох. Им же получено два принципиально новых смысловых содержания — свобода познания, которая может быть представлена как главный символ современных обществ в отличие от веры как центрального символа традиционных обществ.

В модели постсовременного общества эти разведенные полюса рациональности сближаются, причем, предположительно, не только на условиях взаимодополнительности или разделения сфер применения, а взаимодействия и взаимобеспечения функционирования друг друга. Так ценности, особенно моральные, многими начинают рассматриваться как предпосылки развития экономики, которая имеет на Западе (не только в других регионах) тенденцию к спаду. Даже консервативные повороты в сторону рейганизма и тэтчеризма не “взбодрили” уставшие от перенапряжения экономические системы, в то время, как, по мнению многих исследователей, оптимальные темпы роста могли бы быть достигнуты на основе адекватных ценностных ориентаций и моральных размерностей политики.

Известный исследователь, в том числе и автор нескольких книг об СССР, А.Этциони в работе “Моральное измерение. К новой экономике”<sup>1</sup> анализирует возможности развития за пределами полезности (предсказывая поворот общества к моральным основам), за пределами рациональности, ориентированной на цель (благодаря увеличению

---

<sup>1</sup> *Etzioni A. The Moral Dimension // Toward New Economics. N.Y., L., 1989.*

роли ценностей и эмоций), за пределами радикального индивидуализма (через увеличение значения коллектива и коллективной рациональности). Все эти изменения как раз и составляют, по мнению А.Этциони, парадигмальный сдвиг в социальном развитии.

Можно сказать, что на разных этапах развития — в традиционном, современном и в пределах постсовременного общества — господствуют разные типы рациональности. Впрочем, понятие типа рациональности часто используется как эвфемизм, чтобы признать рациональность почти всех форм человеческого отношения к миру — мистических, эмоциональных, аффективных и т.д., так как всюду действует наделенный разумом человек. Эта тенденция выражала намерение расширить границы свободы человека за пределы, предлагаемые либеральной моделью западного образа жизни, за пределы, поставленные образом “локковского” — разумного, автономного, эффективного существа, сохраняя при этом ценностное положительное отношение к рациональности. Чтобы защитить нерациональное и иррациональное, пытались сказать: “Это тоже по-своему рационально, здесь другой тип рациональности”.

Формы рациональности, соответствующие традиционному, современному обществу, и модели постсовременного более отвечают понятию “тип”, как подвиду и стадии одного и того же явления, в данном случае рациональности. Показателем этого является их соответствие представлениям классического рационализма: существует тождество разума и бытия, способность человека, наделенного разумом, полностью овладеть условиями своего существования и развития. В таком универсальном выражении человек никогда не реализовал свой разум. Гегелевская формула “все действительное разумно, все разумное действительно” соответствовала предельной вере в разум. Внутри этого предела помещались указанные типы рациональности. Все они являются способами выжить, жить, разворачивать потенциалы соответствующих обществ и свиде-



тельствуют о способности человека как разумного существа и человеческих сообществ найти различные, соответствующие степени развитости, формы организации социальной, культурной и личной жизни.

Кого же мы можем назвать нерациональным и иррациональным? Какие общества можем упрекнуть в нехватке рациональности?

Если рассматривать каждый из указанных типов общества отдельно, они в себе совершенно рациональны, т.е. обеспечивают поставленные общие цели — воспроизводства традиций, порождения инноваций и обеспечения выживания всего многообразия существующих форм социальности и персональности. Однако при взаимодействии друг с другом, а также при переходе из традиционного состояния к современному наблюдается конфликт рациональностей. Он принимает множество разных форм: между ценностями и целями, созерцательностью и деятельностной активностью и пр. Особый же интерес для понимания конфликта рациональностей в ходе модернизации представляет проблема сочетания рациональности общества и индивидуальной рациональности.

## **1. Рациональность общества и рациональность индивида**

Рациональность общества и рациональность индивида внутри каждого из типов общества выступает как самоочевидность. В традиционном обществе самоочевидно, что рациональность общества в целом, рациональность целого определяет рациональность индивидов, рациональность частей. Их тяготение к целому; ощущение себя частью целого и есть их собственная рациональность, обеспечивающая им освоение окружающей их действительности.

В современном обществе тоже нет сомнений: рациональность общества определяется рациональностью состав-

ляющих его индивидов. В модели постсовременного общества гипотетически предположена возможность корреляции и взаимного достижения рациональности как обществом, так и индивидом.

Традиционное общество, однако, сталкивается с тем, что составляющие его люди могут быть крайне иррациональны в условиях разрушения этого общества или какой-то его подсистемы и выглядят нерационально или иррационально в глазах представителей современных обществ. Например, русские в условиях незавершенной модернизации, сохранившей многие черты традиционных обществ, нуждаются в постоянных ценностных ориентациях не меньше, чем в коллективных представлениях. В глазах иностранцев с Запада они чрезвычайно уязвимы, если сталкиваются с другими ценностями, непохожими на себя людьми, склонны драматизировать ситуацию, привносят личные мотивы в работу и коллективные в частную жизнь. Это непонятно людям на Западе, формализовавшим свою служебную жизнь и выделившим сферу частной жизни, где они видят уместными эмоции и драмы. Сходным образом русским непонятно, как можно это разделить, как можно не ставить смысложизненные вопросы постоянно и всюду. Стабильность и устойчивость западной повседневности одновременно вызывает в них раздражение и зависть.

Обеспечивает ли рациональность индивидов рациональность общества, также является большим вопросом. Особенно радикально приоритет индивидуальной рациональности перед общественной отстаивают неолиберальные экономисты (Ф.Хайек, М.Фридман).

Их посылка не является верной. XX век доказал парадоксальность рациональности, отсутствие гарантии ее достижимости даже при соблюдении всех рациональных предпосылок, а также недостижимость коллективной рациональности за счет индивидуальной.

Остановимся на двух доказывающих это примерах. Первым является так называемая “дилемма заключен-

ных”<sup>2</sup>. Эта дилемма описывает трудность совместного рационального решения, даже если существуют два участника событий. Два заключенных помещены в разные камеры тюрьмы и подозреваются в совершении одного и того же преступления. Условия следствия таковы: если первый заключенный признается в совершении преступления, тогда он будет освобожден, при условии, что другой заключенный не сознается. Он, как и второй, получит умеренное наказание, если другой признается тоже. Если первый заключенный не сознается и второй заключенный не сознается тоже, тогда они оба будут обвинены за преступление, меньшее, чем то, по которому они подозревались, без признания, на основе достаточных свидетельств. Однако если первый заключенный не признается, а второй признается, первый получит максимум наказания, гораздо больше, чем если бы сознались оба.

Таким образом, каждый заключенный, зная эти условия и размышляя о своем решении отдельно от другого, склонен найти рациональный выбор в том, чтобы сознаться. При этом он получает либо освобождение (в случае отказа другого сознаться), либо умеренное наказание за тяжелое преступление (если другой сознается тоже). Однако если оба заключенных последуют этой стратегии и сознаются, это окажется хуже для них, менее рациональным, чем если бы оба отказались сознаться. В этом случае им грозит наказание за меньшее преступление. Следовательно, рациональность коллективного действия не является суммой индивидуальных рациональностей<sup>3</sup>.

Другой парадокс рациональности зафиксирован в “теореме общей возможности” К.Арроу. Ее другое название

---

<sup>2</sup> “Дилемма заключенных” (the prisoner’s dilemma) была открыта М.Флудом и М.Дрешером в теории игр. Название ей дал А.Такер (1950-1952).

<sup>3</sup> См.: Rational Man and Irrational Society? An Introduction and Sourcebook. Ed. By V.Barry and N.Hardin. Beverly Hills, 1983. P. 11-13, 23-27.

“теорема невозможности”<sup>4</sup>. Теорема применяется в различных областях социальной жизни, например в экономике, для обсуждения вопроса о получении максимального блага для максимального числа членов общества, при дискуссии возможностей избирательной процедуры рационально представить совокупное мнение граждан и т.д. Теорема Арроу относится к так называемой функции социального благосостояния. Эта теорема имеет много форм. Базовая из них: “Нет процедуры социального выбора для пяти условий Q, U, P, D и J”<sup>5</sup>. Например, мы желаем найти рациональное решение, которое воздействует на ряд людей (например, пойти на пикник) и найти его на достаточно рациональном пути. Т.е. предполагается найти правила суммирования (агрегирования) индивидуальных предпочтений. Согласно теореме Арроу, если существуют по крайней мере трое, чьи предпочтения должны быть учтены, и выбор должен быть сделан из более, чем двух вариантов места (проведения пикника), то нет формулы обобщения (агрегирования) индивидуальных предпочтений в последовательный ряд, который бы удовлетворил рациональным условиям<sup>6</sup>.

Стремление гармонизировать индивидуальную и социальную рациональность пока остается вряд ли более, чем стремлениями. Это связано с проблемой частного и общего интереса, ибо, ставя цели, люди преследуют интересы, а отстаивая ценности, они показывают, что могло бы их интересовать.

## **2. Общий и индивидуальный интерес в структуре рациональности**

В дилемме заключенных рациональность истолковывается как способность к достижению собственного интереса. “В чем состоит этот интерес?” — проблема не возникает ни в от-

---

<sup>4</sup> Rational Man and Irrational Society? P. 13, 213-223.

<sup>5</sup> Ibid. P. 215.

<sup>6</sup> Ibid. P. 12.

ношении каждого из заключенных, ни в отношении их совместной цели — освободиться или получить минимум наказания за менее тяжелое преступление. Однако в коллективном действии результат преследования собственного интереса, как мы видим, может стать противоположным искомому.

Могут быть случаи, когда коллективное понимание общего интереса не возникает. Например, если предположить, что заключенные враждебно настроены друг к другу. Их “общий” интерес мог бы состоять в этом случае в том, чтобы освободиться самому, не дав это сделать другому. Но если один из них настроен враждебно, а другой, не подозревая этого, дружелюбно, то общий интерес отсутствует. Один из заключенных желал бы освободить обоих, в то время как другой мог бы заинтересован освободиться самому, оставив другого в тюрьме. В примере с выбором места пикника, собственно, и доказано отсутствие общего интереса при многофакторном выборе.

Проблема общего интереса и есть главная проблема рациональности в обществе. Она состоит не только в способности достичь общего интереса предложенными средствами, но и в определении того, что есть общий интерес.

Полюсами в решении этого вопроса являются позиции неолиберальных экономистов и марксистов.

Первые в лице Ф.Хайека, М.Фридмана и др. решительно отрицают наличие общего интереса. Существуют только индивидуальные интересы. Они самоочевидны. По Хайеку, это реализация максимальных возможностей свободы, включая экономическую. Согласно М.Фридману, это прежде всего достижение максимума экономических удовлетворений, осуществимое только в условиях свободы. Общий интерес представляется им фикцией или просто свидетельством удовлетворения частных интересов. Отдельный человек, будучи нормально рациональным по природе, т.е. преследуя свой экономический интерес, творит совместно с такими же другими индивидами спонтанный социальный порядок.

Неолиберальные экономисты не выдерживают последовательно линии признания только индивидуального интереса. Главное, на чем они настаивают — это невмешательство государства в экономику. Причина этого — возможность государства действовать в собственных интересах, а не в интересах индивидов. Номиналистическая позиция в отношении общего интереса и сведение рациональности к индивидуальной дает здесь заметную трещину, как и в случаях, когда обсуждается состояние общества в целом. Далеко не всеобщим оказывается и исходный пункт индивидуальной рациональности — стремление к максимуму удовлетворений. Он справедлив для большей части современных (капиталистических) обществ периода индустриализма, но уже сейчас (при переходе к постиндустриальному, информационному обществу) отмечается склонность многих людей на Западе ограничить свои усилия в достижении материального успеха ради здоровья, отдыха, покоя, общения, путешествий и т.д. “Спортивное общество” индустриальной эпохи, где все члены общества чувствуют себя состязающимися бегунами на короткой дистанции, уходит в прошлое.

Что же касается традиционных или полутрадиционных обществ, не прошедших или не завершивших модернизации, осознание своего интереса в этих обществах чаще связано с требованием необходимого минимума экономических удовлетворений, ибо эти общества не имеют материальных возможностей Запада. Кроме того, они являются преимущественно этатистскими и уровень материальных притязаний граждан и способы их достижения часто находятся под контролем государства. В этих обществах большую роль для активного населения играет престиж, статус, положение в обществе. Менее активные граждане привыкают минимизировать не только материальные, но и социальные “вожделения”. Многие люди здесь полагают, что лучше жить хуже, но спокойнее, чем находиться в постоянной гонке ради лучшей жизни.

Марксистская концепция интересов хорошо известна читателю. В соответствии с ней интересы делятся на объективные и субъективные. Объективные интересы могут стать общими. Субъективные интересы выражают представления людей о предмете их стремлений и побуждений. Однако, следуя этим побуждениям, люди весьма часто достигают результатов, противоположных задуманному, либо не соответствующих поставленным целям. Это происходит потому, что субъективный интерес не лежит целиком в сфере рационального постижения мира. Он реализуется на уровне рассудка, здравого смысла, дающих некоторые гарантии рационального поведения в обычной жизни, но недостаточные в делах общества. Для того, чтобы действовать рационально, т.е. успешно, согласно марксистской концепции, нужно следовать объективным интересам. Последние, однако, присущи индивидам лишь как части целого, общества. Объективный интерес социальной группы существует, но он не всегда дан в опыте. Часто он может быть понят лишь частично или не понят совсем. Эта концепция была развернута на примере классового интереса, в особенности пролетариата. Марксистская концепция признает наличие подлинного объективного интереса этого класса, отвечающего его сущности, а следовательно, способного быть открытым только посредством науки. Особенно В.И. Ленин настаивал на том, что пролетариат осознает свои интересы не далее экономических, и его политические интересы могут быть осознаны им с помощью идеологов, открывших эти интересы.

Впрочем, к спекуляциям по поводу общего интереса, например интереса народа, прибегают не только марксисты. Это всегдашний повод для практических спекуляций в предвыборных кампаниях, в организации народного представительства. Плебисцитарных и популистских искушений не избежал почти ни один политик и ни один идеолог, обслуживающий реальную политику. Конечно, народ имеет интерес — нормально, хорошо жить, но придание этому общему интересу конкретного политического выражения осу-

ществляется на деле политиками, ищущими популистской легитимации своей деятельности<sup>7</sup>.

Крайним полюсам — признания только индивидуального или только общего интереса — в известной мере соответствуют доминанты современного и традиционного общества. Они преувеличивают реально существующие особенности. Порывая с капитализмом ради нового общества, Маркс порывал и с господством в нем частного интереса.

Между полюсами — признания только индивидуальных или только общих интересов — расположен обширный теоретический и политический спектр концепций, полагающих возможным и необходимым их сочетание. Проблема социальной рациональности, по существу, есть проблема согласования интересов, в предельном случае — нахождения общего интереса и путей его достижения. Реальное многообразие интересов, их диверсификация в современном обществе в отличие от традиционного не вызывает сомнений. Традиционное общество социально более однородно. Религиозное и мифологическое оправдание традиции и отсутствие четко выделенной персональности есть одновременно подчеркивание целостности, однородности, единства, общих целей и общего интереса, состоящего в воспроизводстве традиции. В современном обществе даже производство нового, противоположное воспроизводству традиции, с трудом может быть отнесено к общей цели или интересу. Скорее это — ценность, одобряемая большинством и, с другой стороны, механизм функционирования общества. Здесь налицо конкуренция частных интересов как лиц, так и отдельных групп. Весьма важно признать эту противоречивость интересов как объективный фактор, не подменять противоречивость интересов противоречивостью позиций. В частности, признание противоречивости интересов — предпосылка демократии в политике, основа изживания

---

<sup>7</sup> См.: Александров В.Б. О так называемом интересе народа // *Общественные науки и современность*. 1991. № 5.



“образа врага”. Последний есть продукт отрицания легитимности других интересов и результат представлений о необходимости навязать общий интерес. В современных обществах признана легитимность всех не противоречащих законам интересов.

Рациональность традиционного общества, как уже было отмечено, является ценностной рациональностью. Она состоит в сохранении общих ценностей, умении их формулировать и в нахождении путей следовать им. Рациональность современного общества является целевой. Она состоит в правильном определении целей и умении их достигать. При разнообразии интересов и ценностей существует также и множество целей. Умение согласовать их, представить как общие (национальные, государственные, национально-государственные), а также умение не довести конфронтацию частных интересов и целей до раздирающей общество вражды характеризует рациональность современного общества. Происходит рационализация конфликта, позволяющая видеть в нем нормальное явление и даже продуктивные и инновационные возможности. Конфликты никогда не исчезают, не замиряются и не подавляются совсем, но всегда непрерывно рационализируются, разрешаются, открывают новые возможности. Рационализация конфликта — часть политической культуры Запада, источник его динамики. Рационализация конфликта и есть согласование интересов.

### **3. Общественный договор и социальное согласие**

Концепции общественного договора XVII-XVIII веков обосновали договорную природу государства, которая и дала ему легитимные права на выражение общей воли.

Эти теории все более становились достоянием истории мысли по мере того, как идея демократии меняла свое содержание: наблюдался отказ от идеалов непосредственной демократии и переход к идеям представительной демокра-

тии и меритократии, усложнилось представление о способности государства выразить общую волю и обеспечить общественное согласие в связи со все большей диверсификацией интересов социальных групп и более осторожным отношением к генерализующим терминам.

В XIX и начале XX веков либерализм сохраняет свои традиционные черты, в том числе и веру в традиционный общественный договор и социальное согласие, достигаемое при участии государства. Даже в близкое к нам время можно найти примеры такого понимания. Например, Франклин Рузвельт, будучи либералом, настаивал на роли государства в творении социального порядка. Только в эпоху тэтчеризма-рейганизма возобладал неолиберализм, качественно отличный от своего предшественника — классического либерализма. Неолибералы конца XX века не признают общей воли, утверждают приоритет индивидуальной воли и представляют общественный порядок как результат стихийной игры сил, складывающихся в обществе. Общественный порядок, с их точки зрения, творится снизу, и чем более без помощи государства, тем лучше, и чем менее без явного договора как обозначения общих целей и интересов, тем лучше тоже.

Однако элиты, пришедшие к власти в России 90-х годов, избрав неолиберальную модель развития и придав ее реализации специфически русский непримиримый характер, все более задумываются как о роли государства в создании и обеспечении социального порядка, так и о роли договоренностей между людьми, между обществом и государством в его создании. Все чаще слышались слова о том, что следовало договориться, а не применять силу, что надо достичь согласия, равновесия элит и пр. Слово “договор” обретает в этих декларациях более прямое значение, чем это было в теориях XVII-XVIII веков. Менее всего договор мыслится опосредованным и включающим социальные механизмы обеспечения согласия.

Российское понимание договоренностей отличается тем, что, хотя они крайне редки, а применение силы здесь

более часто, вера в возможность договоренности безусловна. Она покоится на неартикулированности интересов, ошибочно принимаемой за предпосылку согласия, и простых суждениях здравого смысла, типа: “нам нечего делить”, “мы всегда жили в мире” и др. Не возникает предположения, что договориться не всегда возможно. Принципы непосредственной демократии преобладают в России над пониманием демократии как социального и государственного устройства, и идея договора лишается при этом черт социального механизма, построенного на принципах, которые можно найти в теориях общественного договора.

*А) Коммуникативные и герменевтические концепции общественного договора*

Коммуникативное и герменевтическое понимание (часто совместное) общественного договора соответствуют духу времени. Общественный договор при этом понимается как общественное согласие, достигнутое в коммуникации или (и) на основе понимания. В концептуальной форме близко к идеям такого договора подошел Ю.Хабермас. По крайней мере, многие его идеи могут быть выстроены в подобную концепцию.

В своей работе о коммуникативном действии он развивает идею согласия путем коммуникации, а в Лекциях, прочитанных в Институте философии РАН<sup>8</sup>, усиливает свои прежние выводы о возможности социального развития на базе достигаемого в коммуникации понимания. Хотя проблема общественного договора как социального согласия не является главной темой Хабермаса, им сказано многое для того, чтобы продолжить ходы его мысли в данном направлении, однако не сказано главное — о том, что предел ком-

---

<sup>8</sup> *Habermas J. Theorie des Kommunikativen Handelns. F.a.M., 1991; Хабермас Ю. Демократия, разум, нравственность. Лекции и интервью. Москва. Апрель 1989. М., 1990.*

муникации и границы понимания могут существовать, и, тем самым, может существовать затруднение или ограничение в достижении общественного согласия. Так коммуникация и диалог могут выявить не только возможности понимания, но и глубинные расхождения, делающие в конечном итоге понимание и диалог неосуществимыми.

Подобное соображение не учитывается Хабермасом, поскольку он ищет основания рационального общественного договора, в котором понимание не сведено к пониманию людьми друг друга, а является способом нахождения истины в процессе коммуникации между людьми. На основе же истины и может быть достигнут общественный договор или социальное согласие.

Хабермас не принимает во внимание известные в XX веке и нашедшие отражение в теориях факты, согласно которым в истории не обязательно побеждают или доминируют истинные идеи. С равным, а нередко большим участием в ней могут функционировать ложные или вообще лежащие за пределами науки представления (особенно это характерно для индустриальных массовых обществ в связи со способностью масс как гетерогенных образований ориентироваться на эклектическое соединение всего, что кажется им обеспечивающим лучшую жизнь). Хабермас не видит этих перемен, возможно, сознательно, поскольку на классической стадии развития западных обществ наука, истинное знание или апелляция к нему играли основную легитимизирующую социальное развитие функцию. Хабермас же полагает, что классическая стадия развития западных обществ, обозначаемая иначе как классический капитализм или современное (в теоретическом смысле, т.е. отличное от традиционного) общество, не завершена (“модерн — незавершенный проект”). Именно поэтому он не находит оснований отказываться от такого классического источника социальных сдвигов и инструмента согласия, как истина. Его концепция истины, достигаемой в коммуникации, явля-

ется вместе с тем теорией общества, построенного как западное, современное (modern).

Соответственно, если бы мы хотели применить данные идеи Хабермаса для достижения социального согласия, консенсуса или общественного договора в сегодняшней России, следовало бы попытаться найти истинный путь развития и объединить всех на основе его знания.

Именно так и осуществляется российская реформа. Особенно на ранних стадиях она представлялась как реализация истинной — неолиберальной экономической теории, применяемой точно так же, как прежде марксизм. Такой тип использования характерен для классических социальных теорий, а ведь неолиберальные концепции не являются таковыми. Применение марксизма для целей строительства социализма отличалось онтологизацией идеально-чистых научных построений, отсутствием посредствующих звеньев, которые могли бы связать идеальные конструкты теории и реальность не напрямую, а более сложным образом. Отсюда вытекали радикализм, требования чистоты теории и полного соответствия с ней практики (которое, конечно же, не достигалось), следовали репрессии за отступление от научной доктрины как опасные для самой практики социалистического строительства. Казалось бы, уроки применения марксизма в СССР должны были заставить реформаторов-антимарксистов задуматься о подобной методике. Но проблема была понята иначе: надо заменить одну теорию другой, но применять ее, не пересматривая сам способ работы с теорией.

Принимая это во внимание, можно заключить, что в теории коммуникативного действия предложены неадекватные российским потребностям сегодня и не соответствующие способам функционирования социального знания в постклассический период модели достижения социального согласия. Говоря проще, мы уже это проходили. Коммуникативная этика Хабермаса, в которой согласие достигается рациональным путем — пониманием, нахождением истины в коммуникации и переходом к соответствующему им целе-

рациональному действию — несомненно, способна описать многие черты социальной рациональности западных обществ. Если вступающие в коммуникацию субъекты четко сознают свои интересы, они сознают также, до какой степени они могут ими поступиться. Поскольку в западных обществах есть согласие по поводу базовых интересов, то развита способность людей жертвовать частью интересов для достижения наиболее коренных интересов, т.е. развита способность к компромиссу.

Реформа в России разделила общество на бедных и богатых, поляризовала его. Она не структурировала общество, не сформировала средний класс — носитель демократических ценностей и социальную базу демократии.

Новые элиты обнаружили номенклатурную сущность, независимо от того, были ли они прежде связаны с номенклатурой или нет. Она состоит в стремлении к замкнутости и отгороженности от общества, в защите элиты от вхождения в нее новых членов, в молчаливой способности отличить своих от чужих и пр. Большая же часть общества оказалась аморфной, неструктурированной. И даже, как уже было показано в гл. III десоциализированной и демодернизированной. В этой ситуации исчезла как возможность общего пути, общих интересов, так и возможность согласования интересов. Невыявленные или недостижимые интересы невозможно согласовать.

Эту ситуацию представляется плодотворным проанализировать, обращаясь к идеям, высказанным Хабермасом в упомянутых Лекциях. Хабермас выделяет в Лекциях три сферы — практики, этики и морали. В практической деятельности успех связан с нахождением адекватных средств. Здесь люди преследуют свои интересы, пытаясь добиться их полной реализации. Последнему мешает стремление других людей к достижению собственных, нередко конкурирующих интересов. Однако, как мы показали выше, отсутствие конкуренции интересов из-за их неартикулированности не обеспечивает социального согласия. Когда интересы не ясны,

конфликтность не уменьшается, а приобретает нерациональный характер. Неясность с артикуляцией практических интересов создает ситуацию, про которую Хабермас пишет: “**Всякий, кто перед лицом жизненно важных решений не знает, чего он хочет, придет в конечном счете к ...вопросу — кто он есть и кем хотел бы стать**”<sup>9</sup>. Хабермас отмечает, что подобный вопрос не стоит перед человеком, выбирающим марку автомобиля или фасон пуловера. Развивая тезисы Хабермаса, можно сказать более решительно: в период перемен его могут задать только слои, реально и материально выброшенные из ситуации, при которой они могли бы поставить себе практические задачи. Вопрос «Что делать?», оставленный без ответа, толкает их к ценностному пересмотру жизни, к решению проблем этической сферы. Только решив проблему ценностного выбора здесь, они могут ответить на вопросы, встающие перед ними в практической деятельности. В этической сфере возникает представление о благе, которое позволило бы в переходный период наполнить смыслом свободу, представляющую перед данными слоями общества поначалу как пустота. Именно здесь, решив проблемы идентификации, люди могут стать готовыми к формулировке своих интересов.

Следовательно, всякий договор, согласие в переходный период опирается в способность к артикуляции интересов как предпосылке компромисса (жертвы части интересов), согласования интересов, выработки общих правил и консенсуса как полного согласия по поводу базовых ценностей и интересов.

В сфере этики, хотя и подготавливаются ценностные предпосылки для разрешения конфликтов, она не лишена сама потенциала конфликтности. Как люди способны достичь согласия, если в сфере этики они по-разному определяют горизонт своего “Я”? “На тождестве моего Я стоит печать коллективных отождествлений”, — отвечает Хабер-

---

<sup>9</sup> Хабермас Ю. Демократия, разум, нравственность. С. 7.

мас<sup>10</sup>. Это означает, что именно в области этики задаются предпосылки будущей социальной дифференциации и многообразия интересов. Хабермас не считает, однако, что проблема общественного согласия решается именно здесь, ибо здесь еще не происходит разрыва с эгоистической точкой зрения, и этическая позиция “не касается урегулирования межличностных конфликтов, которые из-за противоположных интересов возникают в процессе деятельности”<sup>11</sup>.

В области этики выбираются основополагающие ценности, которые сказываются на поведении людей в практической деятельности и в конфликтах практической сферы.

Решающую роль в разрешении конфликтов, по Хабермасу, играет моральная сфера. Здесь задается вопрос о том, что следует делать каждому: “Моральное суждение разъясняет легитимные правила поведения, которые следует ожидать от каждого индивида перед лицом межличностных конфликтов, где противоречивые интересы нарушают установленный порядок совместной жизни. При этом речь идет об обосновании норм, утверждающих взаимные обязанности и права”<sup>12</sup>.

Нам кажется очевидным, что в обществе, где нет традиций правового регулирования (где закон, с одной стороны, не установлен с ведома и согласия большинства и, с другой, не контролируется государством в своем исполнении) моральное состояние граждан играет решающую роль в формировании и поддержании социального порядка. Однако официальное культивирование эгоизма и своекорыстия как высших ценностей (в соответствии с неолиберальной моделью) подорвало традиционные моральные устои общества. Склонные к идеалам уравнительности и подверженные зависти люди были буквально совращены новым вариантом зависти, который предписывал им материальную гонку в

---

<sup>10</sup> Хабермас Ю. Указ. соч. С. 11.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Там же. С. 15.



условиях, не дающих им возможность сделать это. Этот драматический пункт российского морального сознания не выдержал столь жесткого испытания. Криминализация, рост жестокости имеют этот источник. Замкнуты границы эгоистического Я, и не видны горизонты общих нужд или правил жизнедеятельности. В российских неолиберальных манифестах не сказано того, что отмечает Хабермас: воля автономного индивида должна быть доброй. Он пишет: "...Кант спутал автономную волю с волей всемогущей. Для того, чтобы ее можно было мыслить как безусловно господствующую, ему пришлось переместить ее в царство умпостигаемого. Но в мире, каким мы его знаем, автономная воля действительна, лишь поскольку добрым побудительным мотивам удается пересилить влияние других мотивов"<sup>13</sup>.

Людей объединяет, прежде всего, нравственный закон, требующий от каждого вести себя по отношению к другому так, как он хочет, чтобы другие вели себя по отношению к нему.

Таким образом, очевидный источник отсутствия согласия в нашем обществе — неартикулированность интересов и, следовательно, невозможность их рационального согласования, — укоренен в порожденных неудачной стратегией реформ проблемах этической и моральной сфер.

Концепция Хабермаса, изложенная в Лекциях, позволяет понять эту ситуацию и дает инструмент для ее анализа. Трудно ответить на вопрос, способна ли она помочь в улучшении ситуации. Полагаем, в соответствии с изложенным выше пониманием роли социальной теории сегодня, не в очень большой степени. Сложившаяся в России духовная и реальная ситуация сформировалась под влиянием политических сдвигов и требует для своего исправления длительного процесса социальных изменений, включающих изменения политики.

Чтобы общество существовало, нужно общее. Это — не только моральная сфера общих правил и обязательств, пра-

---

<sup>13</sup> Хабермас Ю. Указ. соч. С. 17.

вовая сфера общих законов. Общее присутствует как страна, как земля, как народ, как окружающая среда. В описанной атмосфере утвердилось особое безразличие богатых к судьбе остальных, безразличие ко всему вышеназванному общему. Как сказал коллега В.П.Лебедев, богатые походили на пассажиров верхних палуб тонущего “Титаника”. Они получили дополнительную порцию шампанского и деликатесов, но от этого их жизнь не сделалась менее безопасной.

*Б). Рациональная концепция справедливости и рациональный “общественный договор”*

Представления о справедливости и способах ее достижения сильно отличаются в традиционном и современном обществе. В традиционных обществах, где нет интенсивного производства, наиболее понятны и приняты дистрибутивные (распределительные) концепции справедливости. Эти общества ставят вопрос о справедливости распределения и полагают справедливой уравнивательность. Данный принцип отвечает рациональности традиционного общества, но противоречит рациональности современного, неразрывно связанной с эффективным достижением целей. В современных обществах также имеются дистрибутивные модели справедливости, существуя в противоречии с указанными нормами рациональности. Дж.Роулс предложил концепцию, своего рода рациональный общественный договор, в котором справедливость становится основанием социального сотрудничества. Она может быть достигнуто при наличии: 1) рациональных представлений каждого человека о собственном благе, которое он может сформулировать в виде целей и планов, ожиданий и намерений, и 2) чувства справедливости. Первое имеется у западного человека, живущего в условиях риска. Никакой начальный социальный статус не гарантирует человека современного (западного) общества от риска снижения этого статуса, в том числе до самого низкого уров-

ня из-за потери доходов, работы или здоровья. Поэтому каждый человек может мысленно поставить себя в нижайшую социальную позицию. Исходя из этого, находясь в неведении относительно своего будущего, каждый может быть согласен на то, чтобы сделать минимальный уровень жизни выше, максимизировать социальный и материальный минимум путем введения социальных правил, налоговой политики, деятельности фондов и благотворительных обществ. Общество, способное сделать это, является справедливым. Оно обеспечивает основные свободы (слова, совести, ассоциаций, передвижений, выбора профессии, участия во властных структурах, продвижения по службе, ответственности и др.). Оно создает баланс между конкурирующими притязаниями честно, в соответствии с достигнутым соглашением (вариант “общественного договора”), выполненными правилами.

В многочисленных дискуссиях по книге Дж.Роулса достигнуто понимание не только процедурного, но и морального смысла его концепции: справедливость — это не требование равенства, а это требование, чтобы люди разделяли судьбу друг друга. Роулс не разделяет автоматически локковских представлений о справедливости неравенства. Как равенство может быть несправедливым из-за того, что для его реализации требуется сдерживание наиболее активных и продуктивных сил, чтобы заставить работать всех для приобретения преимуществ теми, кто пассивен, менее способен и пр., так и неравенство может быть несправедливым, если оно не гарантирует выживания этим людям. Усилия “строительства” новых капитализмов в посткоммунистической Европе наглядно показали, что либеральные представления о том, что капитализм поощряет лучших, а подавляет худших в противоположность социализму, поощряющему худших и подавляющему лучших, явились по меньшей мере чрезмерной идеализацией, если вообще не фантастическим обманом. Отметим лишь, что активность даже позитивного толка здесь ни-

когда не поощрялась ни религией (православием), ни властью, ни культурой, ни воспитанием, ни литературой.

Результат выполнения соглашений в России будет различным для каждого и не удержит от падения вниз в обществе, но смягчит ситуацию пребывания там (внизу). Легко видеть, что люди, не обладающие рациональной способностью представлять себе свое собственное благо и не имеющие чувства справедливости, не могут заключить подобный консенсус. Консенсус как игра по общим для всех правилам — результат длительного опыта демократии. Компромисс как способность поступиться частью своих интересов также требует моральной зрелости и опыта компромисса. Они оба — результат рационального поведения.

Этого нет в России. Способность представить и сформулировать свое благо полностью отсутствует как на индивидуальном, так и на национальном уровне. Низкий уровень рациональности, отсутствие рациональной мотивации поведения и уравнилельные представления о справедливости затрудняют ныне все попытки достижения социального соглашения об общих для всех правилах. Прежние общие основы в виде общих идеологий и представлений, ценностей и целей жизни исчезли и не могут быть заявлены при нынешнем разнообразии стилей жизни, целей и ценностей. Соглашение по поводу базовых ценностей и интересов в обществе должно неизбежно возникнуть, без этого оно не выживет, но как, каким путем?

Роулс отмечает, что в условиях отсутствия автономного индивида, имеющего представление о собственном благое и чувство справедливости, процедура соглашения может быть выработана на основе здравого смысла. С нашей точки зрения, не приходится говорить о здравом смысле людей, если у них нет представлений о собственном благое.

Другой выход, по Роулсу — обратиться к традициям и истории. Попробуем построить модель общественного процедурного договора, т.е. рационального согласования интересов, для людей, которые не являются автономными ин-

дивидами, руководствуясь при этом методологическими указаниями Роулса.

В России существуют две тенденции: народная, основанная на чувстве справедливости и требованиях равенства. (На практике она становится предпосылкой уравнительности.) Эта тенденция соответствует задачам традиционного общества и не обеспечивает перехода к модернизации.

Однако, как мы видим, следуя Роулсу, само наличие чувства справедливости является необходимой (хотя и недостаточной) предпосылкой согласования общественных интересов, т.е. социальной рациональности.

Другая традиция является этатистской. Этатизм в России часто имел модернизаторские стремления. Однако до сих пор они реализовались путем выделения слоя, приемлющего западный образ жизни (поскольку модель модернизации всегда в России имела догоняющий характер). Этот путь способствовал отчуждению больших масс народа от модернизации, сохранению традиционного общества на большей части страны. Этатизм всегда был связан с формулировкой общего интереса. В этом смысле он соответствовал целям традиционного общества.

Однако представляется, что в истории и традициях России нет иного механизма перехода от традиционного общества к современному, чем этатизм. Смена моделей модернизации (вестернизации, догоняющей модели) на модель постмодернизации (на основе собственных традиций) может изменить роль этатизма в постмодернизационном процессе. Максимизация минимума может стать в России делом государства. Не избежать здесь и минимизации максимума, учитывая дикий, непроизводительный характер нового русского капитализма. Представление о собственном благе, не данное в опыте традиционного общества каждому индивиду или не совпадающее с представлением о благе людей современных обществ, может внедряться не силой, а законом, который на базе чувства справедливости и общего желания нормальной жизни способен сформировать интересы индивида, его представления о соб-

ственном благе и согласовать интересы — достигнуть рационального общественного договора, максимизируя минимум и минимизируя максимум, вводя налоговую политику, общественные фонды, механизмы социальной защиты и социального поощрения. Через закон власть может обеспечить справедливость — “не требование равенства, а чтобы люди разделяли судьбу друг друга”. Это уменьшило бы накал начатой войны всех против всех. И кроме демократического государства, этого сделать в России некому. И никакой другой силы, кроме закона, она для этого не имеет.

Ментальные, культурные предпосылки модернизации могут вырасти на базе рационального юридического консенсуса, а не наоборот.

Русский историк Сергей Соловьев говорил, что нравы народа указами не изменишь. Да, нельзя изменить так быстро, как того хотят нынешние модернизаторы. Но другого способа ненасильственной модернизации не существует для России. Рациональный юридический общественный договор, с одной стороны, предлагаемый сверху, а с другой стороны, понятный и принимаемый людьми своим стремлением к справедливости, может стать основой консенсуса, рационального согласования интересов и одновременного выращивания в массах необходимой для модернизации рациональности и идеологии национального примирения и развития.

Общество, находящееся в процессе модернизации, т.е. перехода из одного состояния в другое, находится в наиболее драматической ситуации: монизм ценностей и интересов разрушен, нередко взорван, по видимости, складывается плюрализм новых ориентаций, но нет согласия по поводу базовых ценностей и интересов. Одна часть общества стремится вернуться назад, к прежнему единству, другая желает еще большей плюрализации жизненных позиций, отказывается от морального контроля.

Трудность идентификации обществ, выбора ими путей развития упирается в их культурные основания, которые все более начинают играть определяющую роль.

Изображение русских как склонных не к свободе, а к рабству уже было подвергнуто нами критике<sup>14</sup>. Русские склонны не к рабству, а к формальной свободе произвола — анархии и негативной свободе — “свободе от”, если нет направляющей руки государства.

Убедительный аргумент относительно сквозных черт русской ментальности представил А.Лукин. На Западе несколько раз были проведены опросы людей из СССР, враждебно настроенных к нему и по этой причине оказавшихся за рубежом. “Гарвардский проект” обследовал послевоенную эмиграцию; затем появилось исследование эмигрантов, уехавших при Л.Брежнев — книга проф. Иллинойского университета Дж.Миллера “Политика, работа и каждодневная жизнь в СССР”, (1987); в период М.Горбачева Дж.Гибсон и Р.Даг снова провели опросы среди русских за рубежом; новое российско-британское исследование было опубликовано в статье С.Уайтфилда и Дж.Эвенса “Российские выборы 1993: общественное мнение и опыт переходного периода”. Далее в распоряжении А.Лукина были материалы опросов 1995 г., проведенных в январе 1995 г. Институтом социально-политических исследований РАН.

Все эти материалы (за 50 лет) свидетельствуют о стойкости политического идеала граждан в независимости от их реального отношения со своей страной. Они были выражены в итогах “Гарвардского проекта”, подведенных американцами: “Патерналистское государство с чрезвычайно широкими полномочиями, которое решительно их осуществляет, направляя и контролируя судьбу страны, но которое в то же время благожелательно служит интересам гражданина, уважает его личное достоинство и оставляет ему значительную свободу желаний и чувство защищенности от произвольных вмешательств и наказания”<sup>15</sup>. Сравним это заклю-

---

<sup>14</sup> Козловский В.В., Уткин А.И., Федотова В.Г. Указ. соч. С. 184-195.

<sup>15</sup> Лукин А. Выборы и наши политические представления // Независ. газ. 1996. 15 марта. С. 5.

чение с рекомендацией российских и американских экономистов Президенту России 1996 г. С позиций, близких неокейнсианству или ордолибералам в послевоенной Германии, создавших условия либеральной экономики посредством государства, и мы поймем, что может быть политика, не игнорирующая волю народа и ведущая тем не менее к более серьезным преобразованиям.

Неомодернизм, как уже отмечалось, характерен тем, что предлагает, силовым или идеологическим образом навязывает программу повторения западного общества. Если при этом достигается согласие, то причиной тому — сила или, напротив, бессилие общества. Инициаторы исполнения неомодернистского проекта не могут иметь оппозиции. Оппозиция разрушает их страсть, серьезность и радикализм. Хотя за время либерализации произошла смена (по-разному оцениваемая) политических элит: “идеалистов сменили прагматики”, “фанатиков сменили циники”, “демократов сменила номенклатура”, — неомодернизм остался, остался с его надеждой на согласие на основе силы или нерационального общественного договора. Осталась и даже стала преобладать тенденция подменить “догоняющую модернизацию” демодернизацией — переходом к естественному состоянию, постмодернизационной пустоте, вмещающей все, вместо свободы.

Отметим, что общественный договор начинается с гражданского общества, а последнее — со способности цивилизовать борьбу за власть.

Этатистская модель общественного договора осуществима в России при ряде условий: если появится реальная демократическая оппозиция власти, способная заставить государство отказаться от роли наиболее сильного агента в “войне всех против всех”; если произойдут духовные изменения, восстанавливающие традиционные российские ценности — патриотизм, справедливость, — соединяющие их с демократией; остальные условия являются, пожалуй, общими — условия Гоббса, Локка, Хабермаса, Роулса. Но два первых — специфическими. Остановимся на них.



1). В любом обществе существуют недовольные, но их существование еще не говорит о наличии оппозиции. Оппозиция — это те, кто способен выдвинуть альтернативу власти или претензию на такую альтернативу. Оппозиция может быть революционной или неревolutionной. В “нормальном” демократическом обществе оппозиция есть всегда, она носит институционализированный характер и входит в механизм легальной сменяемости власти. В нашем обществе слово “оппозиция” звучит пугающе и не имеет того смысла, который ему придан в развитых демократиях.

Условием существования оппозиции в западном смысле является 1) свобода выражения взглядов; 2) наличие общих для власти, оппозиции и общества в целом базовых ценностей и интересов; 3) наличие согласия между властью и оппозицией по ключевым вопросам. В масштабах нашего общества мы не найдем таких условий, в нем присутствует разное понимание основополагающих принципов, интересов страны и пр.

Однако поскольку процесс реформирования осуществляется сверху, то среди реформаторов есть группы, которые имеют консенсус по поводу российского будущего как демократической и буржуазной страны. Именно в этих группах могут формироваться власть и оппозиция в смысле, приданном этим понятиям классической демократией. Реально они еще не сложились. Можно лишь считать, что сформированы властная элита и (в относительной степени) контрэлита. Первая, по-своему происхождению связанная с прошлым, но отрицающая его зеркально, путем перехода в свою противоположность, теоретически ориентирована на неолиберальную модель, которая предстает как либерализм без справедливости, практически же это — социал-дарвинизм, хищный, дикий капитализм. Представители властной элиты, являясь неомодернистами, заявляют о себе как о западниках. Однако творимый их политикой капитализм не имеет ничего общего с западным. Они скорее придерживаются своих прежних марксистских взглядов: любой капита-

лизм дик, несправедлив и цивилизуется лишь со временем. Альтернативы ему нет. “Порядок будет сотворен из хаоса” и пр.

Контрэлита, будучи достаточно слабой, все же существует и составляет социальную базу возможной оппозиции. Она различает дикий архаический капитализм — паразит феодального общества, черты которого сохранились в неразвитых капиталистических обществах, и западный, т.е. цивилизованный капитализм<sup>16</sup>. Эти люди не называют себя западниками, поскольку сознают уникальность западного опыта, и все же именно они стремятся к тому, чтобы капитализм в России обрел цивилизованные, близкие к западным, но соответствующие российским возможностям черты. Они следуют за М.Вебером, который писал: “Капитализм по своему типу может выступать как авантюристический, торговый, ориентированный на войну, политику, управление, и связанные с ними возможности наживы. Нас интересует возникновение буржуазного промышленного капитализма с его рациональной организацией свободного труда, а в культурно-историческом аспекте — возникновение западной буржуазии во всем ее своеобразии”<sup>17</sup>. Этот слой должен быть способен культурно выразить себя, свое мироощущение и мировидение.

Контрэлита не готова на сотворенный хаосом порядок, ибо ценой такого порядка может стать исчезновение России. Она хотела бы сама творить либеральный порядок, социальное рыночное хозяйство, подобно тому, как это делали ордолибералы в послевоенной Германии или даже тому, как это было осуществлено в Турции после многих неудач стихийной либерализации.

Радикал-демократы не приемлют политики общественного договора, не желают действовать в интересах всего об-

---

<sup>16</sup> Давыдов Ю.Н. Укрощение Левиафана, или социальные потенции обычного согласия // Полит. исслед. 1994. № 2, 3; *Он же*. Веберовская социология капитализма // Социол. исслед. 1994. № 8, 9.

<sup>17</sup> Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 54.

щества, они стремятся к “чистой демократии”. Таким образом, сама элита активизирует силы реванша; контрэлита потенциально способна к созданию более широкой базы демократии. Уход неомодернистов, “необольшевиков” — радикал-демократов только и может обеспечить победу либерализма, “подправленного” консервативными элементами, присущими сознанию народа. Чтобы в России выжила демократия, демократам надо не объединяться, а разъединяться. Там, где нет социальной базы, демократия может иметь только эшелонированный характер для последовательного и постепенного осуществления своих принципов.

Борьба за чистоту доктрины обернулась уже однажды для России тюрьмами и лагерями. Свободное общество — это общество общих правил — правовых норм и компромиссов. В России, где реформа осуществляется сверху, где народ не составляет реальной социальной базы демократии, ненасильственная модернизация может быть проведена только теми, кто, продвигаясь вперед, сохранит баланс между идеями модернизации и средствами ее достижения, т.е. будет готов на длительность процесса и вовлечения в него всего общества.

При проведении реформы в России нельзя игнорировать ни общего антибуржуазного значения дикого обогащения, ни одновременно с этим — собственных черт русского характера, архетипа: в условиях социальной нестабильности они могут дать о себе знать наихудшим образом.

## **Глава VI. Социально-культурные особенности модернизирующихся обществ**

Рассмотренные выше проблемы соотношения глобального и регионального, целе- и ценностно-рационального показали, что специфические черты модернизирующихся обществ определены их предшествующим развитием, сформировавшим их определенные социально-культурные особенности. Предшествующий опыт отлит в социально-культурные формы. Они играют на сегодняшнем этапе развития определяющую роль.

### **1. Цивилизационные противоречия мирового развития**

Цивилизации никогда не противостоят друг другу... любая из них в каждый момент всегда противостоит перспективе собственной варваризации, разрушения и небытия.

*А.Кара-Мурза*

Столкновение цивилизаций будет доминировать в глобальной политике.

*С.Хантингтон*

Понятие “второго эшелона” развития плохо вписывается в современные представления об истории, где модель линейного развития, прогресса отвергнута. На смену оптимистическим прогрессистским концепциям XVIII-XIX в., утверждавшим в той или иной мере поступательность развития и способность всех народов подниматься по ступеням, ведущим вверх, к концу XX века сложился ряд новых в $\square$ идений:

1. Прогресс возможен, но не всегда осуществим, т.к. за него порой необходимо платить чрезвычайно высокую цену.

2. Наступил “конец истории”, т.е. окончательное принятие либерально-демократической (западной) модели развития.

3. Модернизация — ориентация на модель прогресса, западного развития — может быть осуществлена на собственной основе.

4. Понятие прогресса меняется, становится менее ориентированным на высшие образцы, достигнутые странами Запада, а задано собственными мерами возможностей каждой из стран, является способностью к деархизации под влиянием внутренних процессов.

5. После распада коммунистического блока нет противостояния между социальными системами и идеологиями, мир снова вступает в фазу национально-государственных интересов.

6. Вместо классовых форм вхождения в техногенную цивилизацию появились клановые формы. Не только социальные системы, но и национальные государства уступают место кланам, группам.

7. Существующее состояние мира ныне удовлетворяет его развитую часть. Одновременно стало ясным, что другие народы не могут достичь уровня развитых стран. С этой ситуацией следует смириться, признать постсовременность в ее пестроте (глобализм).

8. Будущее предстанет как конфликт цивилизаций.

Рассмотрим данные концепции по порядку.

1. В основе изменения отношения к прогрессу лежит как общий кризис просвещенческой парадигмы, так и осознание противоречивости прогресса. Прежде известная теоретически, ныне она стала очевидной для всех.

Противоречия возникают из-за неравномерности осуществления прогресса в экономической, социальной и духовных сферах, из-за необходимости совместить разнообразие и нередко противоречащие друг другу цели (например, роста производства и охраны природы), из-за неадекватности общественным потребностям темпов прогресса (слишком медленные, слишком быстрые), из-за

того, что благами прогресса не все люди могут воспользоваться в равной мере, из-за того, что модель развития, соответствующая уровню США и других стран Запада (учитывая количество потребляемой ими энергии, ресурсов, человеческих сил, экологические последствия столь интенсивного производства) была бы невозможна для мира в целом. Отрицательные следствия характеризуются ныне понятием цены прогресса.

2. Концепцию конца истории предложил в известной статье Ф.Фукуяма. Распад коммунистической системы трактовался как повсеместная победа неолиберализма с его идеалами свободы как наивысшего блага. Идеологическая конфронтация, начавшаяся между сторонами с различными социальными системами после Октябрьской революции и определявшая международные отношения и исторический процесс XX в. закончилась, и, следовательно, в этом смысле и закончилась история. Западные ценности доказали свою универсальность, а Западная цивилизация — свое значение мировой цивилизации. После этой победы западного мировоззрения миру не предлагалось ничего, кроме превращения в члены мирового сообщества, которое понималось как человечество, осознавшее все свои заблуждения и вступившее на универсальный путь западной цивилизации с ее ценностями свободы, частного предпринимательства, демократии и пр.

Такой вывод выступал как достаточно убедительная гипотеза конца 80-х, которая не нашла в дальнейшем подтверждения. В ее пользу говорило повсеместное влияние западного опыта на жизнь людей, особенно в сфере средств связи, коммуникаций, транспорта, потребления. Там, где этот опыт не был повторен или имитирован или хотя бы немного заимствован, подобные цели все же были поставлены. В особенности влиятельной оказалась консьюмеристская мотивация, потребительские ожидания молодого поколения, часто не выходявшие за пределы модных символов западного образа жизни, но все же весьма ощутимые. При-

влекательным представлялась западная защита прав индивида, экономическая развитость.

Однако неолиберализм совсем не победил, поскольку оставался третий мир, Куба, Северная Корея, коммунистический Китай, набравший новые силы для экономического роста, поскольку социализм как идея доминирования социальной справедливости над свободой не умер вместе с распадом мировой системы социализма. Посткоммунистические страны очень скоро ощутили нехватку социальной справедливости, приход “дикого капитализма”, способного создать скорее не капитализм, а иммунитет против него. Намерение правительства сделать Россию Западом, высказываемое, в отличие от других стран, явно<sup>1</sup>, скоро столкнулось с тем, что Россия — не Запад, и адаптация либеральных идей требует здесь серьезной “переделки людей”, которой Россия так многократно грешна в своей истории.

Вместо спокойного освоения западного неолиберализма и капитализма повсюду возник ужасающий экономический кризис, национальная вражда, политическая борьба за власть и прочие атрибуты совершенно очевидно не исчезнувшей «истории». Кажется порой, что история не только не закончилась, но буквально только началась — все делалось заново: новые идентификации народов, новые легитимации движений, новые притязания, новые границы, новые группировки — творение чего-то из возникшего хаоса, возникшего на месте четко очерченных социальных образований — государств, республик, народов. Итак, “конец истории” идея, которая очевидно не состоялась.

---

<sup>1</sup> Когда советника президента Мексики Карлоса Салинаса де Гортари спросили, не собирается ли правительство Салинаса превратить Мексику из Латиноамериканской страны в Северо-Американскую, он ответил: «Конечно, это в точности то, что мы пытаемся сделать, но, конечно, мы никогда не могли бы сказать это публично» (*Huntington S. The Clash of Civilizations // Foreign Affairs. 1993. Vol. 71. № 3. Summer. P. 43*).

3. Модернизация на основе собственных традиций (или постмодернизация), описанная выше, сохраняла технологический уровень развития Запада в качестве образца, но достигала его собственным путем. На этом пути есть шанс уменьшения насилия, как это произошло в Японии и Южной Азии в целом. Однако выбор этого пути не гарантирует отсутствия насилия.

Кроме того, цивилизационный облик стран, модернизируемых на этой основе, не меняется. Как в театре Кабуки герои надевают маску современности, но сохраняют свою цивилизационную замкнутость. Поэтому данный путь в смысле прогресса технологии дает примеры необычайного успеха, однако создает опасность варианта 8. В азиатских странах, осуществивших и осуществляющих подобную модернизацию, не возникли такие новые цивилизационные сдвиги, которые могли бы придать региону то же значение, какое Запад имеет для мира в течение пятисот лет.

4. Понятие прогресса теряет свою линейность и стандартную модернизационную трактовку. Мера возможностей развития для каждой страны все более задается ее внутренней способностью к трансформации, а не внешними факторами, такими как “вызов Запада” или необходимость самозащиты.

Всегда существующая диалектика внутренних тенденций деархаизации и ответа на “вызов” Запада смещается в сторону доминирования внутренних процессов развития.

В далекой перспективе общемировых тенденций такая динамика оправдана, но ведет она не к выравниванию уровня развития за счет внутренней деархаизации, а к локальному развитию в духе 3.

5. Концепция возврата к национально-государственным интересам вместо интересов социальных систем и идеологий имеет в своем распоряжении ряд подтверждающих факторов. Речь идет о восстановлении начавшегося с Великой Французской революции и продлившегося вплоть до Октябрьской революции способа организации мирового сообщества, субъектом которого выступают нации-государ-



ства. После Октябрьской революции мир раскололся надвое по социальному признаку, а затем этот раскол прошел еще по одной линии — появилась фашистская идеология, и коммунизм, фашизм и либеральная демократия вступили в долговременную борьбу. При этом значение национально-государственных ценностей сохранилось, но на заднем плане интересов социальных систем.

В настоящее время идет процесс образования новых наций-государств. Многие видят в нем закономерное повторение событий, пройденных “первой” Европой в период становления капитализма, т.е. следствие нового витка модернизации “другой” Европы.

Однако опыт стран, образовавшихся после распада СССР, свидетельствует о том, что национализмы и тенденции к образованию наций-государств питаются не только и не столько идеей модернизации.

Стоит ли указывать пальцем на те случаи, когда националистические движения начинает космополитическая интеллигенция с целью как раз международной включенности своего региона или даже его зависимости от более процветающего соседа?

К числу фактов мы отнесли бы и то, что нигде национальные политические движения не являются стихийно возникшими движениями масс. Везде они явились следствиями идеологического призыва и обещания лучшей жизни в условиях национальной гомогенности. Национализм тем легче завоевывал сознание людей, чем больше симптомов национальной нелюбви они проявляли в своей повседневности. Но даже и там, где таких симптомов не было, он вспыхивал как порох от поднесенной спички, ибо именно лучшее существование, а не сама по себе национальная самостоятельность, особенность или исключительность занимала массы. Национальные лозунги нередко являются формой выражения экономической неудовлетворенности, истолкованной на основе образа врага. Враг не обязательно может быть найден в другой нации, но и в “других” среди своего народа, людей другого класса или соци-

ального слоя, городских, деревенских, провинциалов, жителей столицы, стариков, молодых и т.д.

Национализмы — хороший способ популистской легитимации деятельности элит<sup>2</sup>. Лучшее существование — корень национального конфликта и основа националистической идеологии. Лучшее существование, несомненно, связано, по крайней мере в сознании людей из Восточной Европы, Прибалтики, России, с ожиданиями улучшения экономической жизни. Стандарты Запада предстают, безусловно, эталонными ныне для большей части мира. И в этом смысле движение к экономическому благополучию, процветанию, западному уровню жизни является частью процесса модернизации. Даже если оно иллюзорно и не имеет экономической базы, даже если оно представлено националистическими лозунгами — оно составная часть процесса модернизации. Однако нередко делаемый отсюда вывод о неизбежной связи национализма с модернизацией, равно как модернизации с национализмом, не является верным. Убедительным доказательством этого являются националистические движения и процесс сепарации в бывшем Советском Союзе. Провозглашение национальных государств происходило не только по национальным границам, но одновременно как бы по границам уровней экономического развития (Прибалтика — Россия — Закавказье — Средняя Азия). Мотивы провозглашения суверенитета в этих регионах различны. В Прибалтике они были очевидно модернизаторские, связанные с убеждением в возможности быстрого развития по капиталистическому пути самостоятельно, без более отсталых регионов, к которым они относят и Россию<sup>3</sup>. Россия полагала,

---

<sup>2</sup> Motyl A. The Modernity of Nationalism. Nations, States and Nation. States in the Contemporary World // Journal of International Affairs. 1992. Vol. 45. № 2. Winter. P. 307-323

<sup>3</sup> Еще в советское время эстонские социологи показывали, что уровень экономического развития Эстонии, удовлетворяющий большинство живущих там русских и белорусов, не удовлетворяет большинство эстонцев.

что, “сбросив” менее развитые районы Закавказья и Средней Азии, начнет развиваться быстрее и т.д. Однако восточные и южные окраины Советского Союза в меньшей мере руководствовались мотивами модернизации и в большей мере верой в наиболее справедливое использование имеющихся ресурсов на национальной основе. Многие, в сущности все Среднеазиатские республики Советского Союза, стремились прежде всего сохранить статус-кво в экономической и политической сферах, не ринуться вместе с Россией в новый страстный поиск лучшей доли в будущем через сегодняшние лишения и страдания. В более дальней перспективе они, несомненно, имели в виду заимствование опыта развития по “западному пути” Востоком и с вниманием и надеждой смотрели на Китай, Гонконг, Малайзию, Индонезию, Турцию.

Однако лучшее существование не ограничивается экономическими условиями. Оно включает в себя так же культурное развитие, открытие возможностей карьеры, использование собственного языка, религиозную свободу, контакты с другими странами и пр. В этих аспектах националистические лозунги не только не обеспечивают модернизации, но противостоят ей. В “перестроечное время” мне приходилось участвовать в дискуссии в Таджикской АН, где многие выступавшие критиковали прибалтийский национализм особенно в связи с заявлениями ряда прибалтийских лидеров, которые подчеркивали свое право на выход из Союза в связи с превосходством своего уровня развития над Средней Азией, своим нежеланием “тащить на себе” ее отсталость. Таджикские ученые критиковали прибалтийский национализм, считали неправомерным подобное сравнение и далеко неоднозначным преимущество Прибалтики. Они видели в позиции прибалтов своекорыстие и материальный эгоизм, противопоставляли этим свойствам духовные, в том числе религиозные традиции Востока, на фоне которых (говорили они) Прибалтика кажется духовно отсталой. И хотя тогда не было особых симптомов таджикского национализма, было ясно, возникни он, он возникнет под другим зна-

менем — религиозным, культурным, и, начни он даже апеллировать к демократии, к национальной свободе как выражению прав человека, массовую социальную поддержку он может здесь найти только среди людей, защищающих традицию. Именно таковым и оказался урок Таджикистана. Национализм в нем явился выражением не модернизационной, а традиционалистской идеологии. Здесь была принята попытка использования традиции как предпосылки модернизации (Шеди Юсуф), традиционных фундаменталистских ценностей для позитивных преобразований в экономике Таджикистана. Ее шанс не состоялся.

Таким образом, к числу фактов мы относим возможность использования национализма как в модернизаторских, так и в традиционалистских целях, а также возможность третьего следствия — провинциализации, закрепления отсталости.

Россия (странным образом) оказалась сама инициатором и лидером всех сецессий в бывшем Советском Союзе. Однако теперь оказывается, что, например, Татарстан и другие претенденты на выход из состава России не имеют на это права. Почему же? Ведь они требуют от России только того же, что она сама вместе с другими требовала от Советского Союза. Единственным объяснением путаницы принципов является обвинение старого (плохого) режима в его имперских намерениях и оправдание нового (хорошего по определению), что у него таких намерений быть не может.

Хотим ли мы присоединиться к требованию сецессии? Нет. В мире существует около 10000 этно-национальных групп. Придание каждой из них государственного статуса является столь же невозможным, как и разрушение всех существующих государств и превращение их в этнонациональные регионы. Государства, придуманные в голове, равно как “головное” расчленение государственных пространств на регионы основано на рациональной, либо даже научной легитимации, опирается на права групп (как части прав человека), хотя на практике в ходе сецессии возникает такая кро-

вавая борьба, что именно эти права и нарушаются. Устраняется только один источник легитимации — естественноисторический, в ходе которого сложилось совместное проживание народов и возникли государственные образования.

Несмотря на приведенные факты двойственного положения национальных движений в ходе модернизации, многие авторы убеждены, что национализмы — неизбежные спутники модернизации. Основания такого понимания состоят в следующем: 1) в праве наций на самоопределение срабатывают общие демократические установления прав индивида, перенесенные на национальную группу; 2) убеждение, что страна, вступающая на незападный путь развития (посткоммунистические страны), должна повторить пройденный Европой в 19 веке путь образования наций.

В том и другом тезисе имеются заметные изъяны и отступления от классического либерализма: 1) права индивида базовы и не могут быть подменены правами групп, тем более, если право группы связано с нарушением прав индивида; 2) неизбежность повторения опыта Европы — формирование наций в ходе модернизации — оправдана, только если “догоняющая модель” истолковывается слишком буквально, как прямое копирование прошлой истории.

Такое понимание прав и свобод наций объективно против сложившейся ситуации. Только 20 стран из 200 членов ООН являются гомогенными нациями. Остальные государства имеют национальные меньшинства, более ста стран имеют меньшинства, превышающие миллион человек.

Кроме того, многие нации-государства испытывают синдром одиночества, с недоверием относятся к прежде эффективным союзам со странами другой культуры. Так Турция, пользовавшаяся поддержкой Запада, ощутила пределы этой поддержки, нежелание западноевропейского сообщества признать ее своим членом. После распада СССР значение Турции как форпоста Запада против СССР исчезло. Уже прежде (в 60-е годы) Турция, не вполне ощущая себя сама членом западного сообщества, пыталась построить эконо-

мический союз, куда бы вошли неарабские мусульманские страны и республики СССР (Турция, Пакистан, Иран, Афганистан, Азербайджан, Казахстан, Киргизия, Таджикистан, Туркмения, Узбекистан). Несмотря на этнически общие корни и общие, прежде всего, религиозные особенности, это был союз социально различных образований, объединявший страны “второго” и “третьего” мира. Республики СССР не обладали достаточной самостоятельностью для совместного развития.

Ныне весьма одинокая в своем регионе нация-государство Турция вновь ориентирована на региональное лидерство в Туранском союзе. Она стремится выйти за пределы национально-государственной обособленности. Интересно то, что партнерство с Россией, по мнению многих турецких специалистов, было бы более выгодным Турции. Как капиталистическая страна Турция с трудом находит общий язык с экскоммунистическими и клановыми режимами Центральной Азии. Вопрос культурного родства и в силу этого возможности доверия, однако, оказывается более существенным на сегодняшний день. Турки испытывают энтузиазм от обретения родства, несмотря на то, что родственники бедные.

Сходные симптомы — неудовлетворенности национально-государственным существованием и попыткой найти родственные узы с близкими по культуре странами, обнаруживают страны Латинской Америки.

Наиболее чувствительным ударом для России был распад славянского союза с Белоруссией и Украиной. Травмированность и одиночество не покидают эти страны “друг без друга”. Только радикально-националистические элиты Запада Украины и Белоруссии, отличающиеся религиозно и культурно, последовательны в проведении националистической линии.

6. Действительно, вместо классовых форм вхождения в техногенную цивилизацию, появились клановые формы. В Южной Азии, Среднеазиатских государствах — бывших рес-

публиках СССР — исключительную роль играют кланы, построенные по этническому, региональному, семейному, корпоративному принципу. Модернизация всегда предполагала разрушение этих форм коллективности и интеграцию общества на основе объединения индивидов (по западному образцу). Отмечаемый здесь процесс действительно имеет место и может быть охарактеризован как сохранение цивилизационных особенностей традиционных обществ, их полufeодальных структур. Частично это соответствует описанной выше ситуации № 3, которую мы назвали постмодернизацией. Однако на этом пути возникает также опасность феодальной клановой розни, распада государств, социальной деградации. Потенциал варварства и хаоса здесь вступает в борьбу с потенциалом нахождения цивилизационных основ<sup>4</sup>.

7. Одной из самых спорных является модель будущего, выдвинутая постмодернизмом — модель глобализации. Ее первоначальные интенции описаны нами в гл. II, IV. Они были направлены к тому, чтобы вернуть предмодернистскую критику — критику современного общества с позиций традиционного и предложить некий синтез западных, локковских ценностей с традиционными, средневековыми. При этом они защищали положение маргинальных групп и судьбы “маргинальных” стран, т.е. отсталых или просто незападных. Современность есть все — тезис постмодернизма. Никакое развитие к чему-то, куда-то не может быть предписано.

Однако эта позиция, отрицающая насильственность модернизации, вскоре обнаружила некий подтекст, который не устраивает страны, борющиеся за модернизацию или даже неспособные ее осуществить. Подтекст состоит в том, что глобализм все более концентрировался не на многообразии мира, а на удовлетворенности статус-кво в Западном мире.

---

<sup>4</sup> См.: *Капа-Мурза А.А.* Социальная деградация как феномен исторического процесса (Проблема нового варварства в философско-историческом контексте): Автореф. дис. д-ра филос. наук. М., 1994.

Его путь все более ведет к тому, чтобы отказаться даже от декларации общности судьбы человечества и жить в благополучной части — Западе. Это вписывается уже в прогноз 8.

8. Будущее предстает как конфликт цивилизаций. Наиболее ярко эта точка зрения выражена Хантингтоном в его статье “Столкновение цивилизаций?”<sup>5</sup>.

Согласно Хантингтону, мировая история всегда отличалась противоборством сил. Важно, однако, то, что противостояние социальных систем, идеологий или наций, которое кажется нам едва ли ни вечным, возникло исторически. Сначала было столкновение принцев и королей феодального общества, затем — после Великой Французской революции — столкновение наций и национальных государств, позже — после Великой Октябрьской революции — столкновение социальных систем и идеологий. Будущее не представляется Хантингтону безоблачным. Центральное место в нем займет столкновение цивилизаций.

Слово “цивилизация” часто используется не в значении понятия, в качестве определения, прилагательного, свидетельствующего о наличии или отсутствии каких-либо социально-значимых черт в обществе.

С точки зрения А.Тойнби, цивилизация — это “наименьший блок исторического материала, к которому обращается тот, кто пытается изучить историю ... страны”<sup>6</sup>. Например, тот “наименьший блок”, без которого нельзя понять Соединенные Штаты Америки, — это Запад в целом. Россию невозможно понять без отнесения ее к восточно-христианскому миру и пр.

Заглавие статьи С.Хантингтона совпадает с названием текста А.Тойнби. В отличие от А.Тойнби у Хантингтона поставлен вопрос, и суть концепций различна. А.Тойнби полагает, что история всегда была столкновением цивилиза-

---

<sup>5</sup> *Huntington S. Op. cit.*

<sup>6</sup> *Тойнби А. Столкновение цивилизаций // Тойнби А. Цивилизация перед судом истории. М., 1995. С. 130-134.*



ций, вызовом одной и ответом других. Это относится к противоречиям греко-римской цивилизации и остального мира, Запада и не-Запада. Преобладающее значение общечеловеческого опыта возникнет только после ослабления Западного доминирования, которое датируется А. Тойнби третьим тысячелетием и характеризуется превращением истории в совокупность локальных цивилизаций. Только после того, как человечество претерпит “испытание, связанное с разрушением собственного локального социального наследия при столкновении с локальным наследием других цивилизаций”, с поиском новой жизни — общей жизни, возникающей на обломках<sup>7</sup>. “Историки 4074 года скажут, что воздействие Западной цивилизации на современные ей общества во втором тысячелетии христианской эры составляет эпохальное событие, потому что это первый шаг к унификации мира в единое сообщество. К тому времени единство человечества, вероятно, будет восприниматься как одно из фундаментальных условий человеческой жизни — как бы часть природного миропорядка, и историкам той эпохи, возможно, будет трудно представить со своей стороны локальное местническое мировоззрение пионеров цивилизации в первые шесть, или около того, тысячелетий своего существования”<sup>8</sup>. Хантингтон не заглядывает так далеко. История в прошлом не представляется ему столкновением цивилизаций (а борьбой феодальных дворов, государств, затем социальных систем). История в будущем кажется ему столкновением цивилизаций.

В немецкой философской и социологической литературе было сильно развито противопоставление цивилизационного и культурного, цивилизации и культуры как механического и органического. Хотя понятия культуры и цивилизации являются близкими (например, можно сказать — античная культура, а можно — античная цивилизация), по-

---

<sup>7</sup> Тойнби А. Столкновение цивилизаций С. 130.

<sup>8</sup> Там же.

нения эти несут разный смысл: культура — духовные аспекты любой деятельности, в том числе и материальной, цивилизация — механизмы, в которых закрепляются, овещаются социальные отношения и структуры общества и культуры. После первой мировой войны, когда немецкая военная машина была пущена в ход, несмотря на высокую культуру Германии, О.Шпенглер написал работу “Закат Европы”, в которой противопоставил цивилизацию и культуру как тело и душу. Закат Европы — это закат культуры, рост ее омертвления в цивилизационных механизмах, в общественной машине, как бы потерявшей душу. Шпенглеровские идеи критики теряющей дух цивилизации нашли конкретное продолжение в критике индустриальной цивилизации (Тоффлер, Нисбит и др.). Вместе с тем они не получили развития как критика цивилизации вообще. Критике подвергается лишь определенный тип цивилизации. Самое же представление о цивилизации постепенно в наши дни утратило отождествление с какой-то реально существующей. Иногда говорят о западной цивилизации как более адекватной человеческим стремлениям (хотя, повторяем, эту цивилизацию критикуют многие). Чаще же речь идет о некоем нормативе социального устройства, которое необходимо для человечества, и может быть названо всемирной цивилизацией.

Цивилизация перенимает ту нормативность, которую прежде приписывали культуре.

Просвещенческий образ культуры производил разрыв культурных и жизненных мотиваций. Бердяев называл такие мотивации волей к культуре и волей к жизни. Между двумя этими типами воли или мотиваций имеется заметное противоречие. Оно связано с тем, что жизненная реальность и культурная реальность не совпадают. Повседневная жизнь в значительной мере сохраняет свои естественные традиционные формы даже при сильном разрыве общества с традицией и его существенной модернизации. Культура строит свою реальность, стремясь к инновациям, к отрыву от повседневности. Особенно в XX веке конструктивный, а не

репродуктивный пафос культуры, ее стремление к новому оказались чрезвычайно развитыми. Повседневная жизнь культурной публики аккумулировала изменения в культуре, отрываясь от повседневности больших масс населения. В свою очередь, эти массы были объектом деятельности всевозможных фабрик грез, насаждавших “вторую реальность” этого слоя — массовую культуру. Очень часто в силу сказанного люди, живущие повседневной жизнью — крестьяне, рабочие, не укорененные в культуре, — видели в ней нечто искусственное, чуждое, довольствовались массовыми суррогатами, однако обладали жизнестойкостью, сильными жизненными стремлениями. Напротив, деятели культуры часто испытывали отчужденность от реальной жизни своего народа, повседневности, ощущая сильный культурный импульс и мотивацию, но слабую волю к жизни.

В отечественной литературе 80-90-х годов, завершающей осмысление и критику опыта социализма и начинающей осмысление и оправдание нового пути, термин “цивилизация” был производным от “цивилизационный”. Он имел значение “более развитый”, “соответствующий условиям, где человек чувствовал себя защищенным”. Часто он был эвфемизмом Запада и капитализма: в уклончивой форме давалось понять, что только западный, капиталистический мир является цивилизованным, и, следовательно, Россия должна стать Западом, “нормальной” страной. Часто он выражал ту мысль, что после конца “холодной войны” у человечества нет большого повода для глобального противостояния, и оно способно создать “общественный договор” не в рамках отдельной страны, а всего “мирового сообщества”. Нередко все же последний термин снова истолковывался как эвфемизм Запада. Мы бы никогда не решились в наших общественных условиях сказать об этом последнем истолковании то, что говорит признанный теоретик западной демократии Глава Олиновского института стратегических исследований в Гарвардском университете, руководитель проекта “Изменение безопасности окружающей среды и

американские национальные интересы” Хантингтон: “Мировое сообщество — эвфемистическо-коллективистское понятие (вместо свободного мира), создающее глобальную легитимацию действиям, отражающим интересы Соединенных Штатов и других западных центров силы”<sup>9</sup>.

Хантингтон полагает, что в условиях потери старой идентичности посткоммунистическими странами, глобальных изменений мира, а мы бы добавили, и изменения самого Запада в силу новых глобальных тенденций, а также ввиду исчезновения полюса противостояния, каким был социалистический Восток, и появлением (наиболее значимой) сегодня конфронтации Север-Юг, будущие трения, столкновения и конфликты пройдут по цивилизационно-культурной линии. Термин “цивилизация” не содержит у Хантингтона указания на уровень развитости, не характеризует в качестве эталонного какой-то опыт и не говорит о встрече культур. Напротив, *цивилизацией* Хантингтон называет *сообщество, обеспечивающее минимальные различия людей между собой на основе общности истории, языка, культуры, традиции и, что особенно важно, религии*. Цивилизационная линия — это линия разделения цивилизаций, которая может быть материально воплощена на географической карте, что и делает Хантингтон, проводя эту линию в Европе между западно-христианской цивилизацией, включающей страны, прошедшие Ренессанс, Реформацию, Просвещение, испытывавшие влияние Великой Французской революции, и Ортодоксально-христианской цивилизацией сербов, русских, украинцев, не прошедших всего этого, мусульманством, начинающим свою цивилизацию на южных границах Европы, простираясь вплоть до Китая. Другие цивилизации, называемые им — японская, конфуцианская, индуистская, буддистская, латиноамериканская и, возможно, африканская<sup>10</sup>. Слово “возможно” характеризует амбивалентность ситуации

---

<sup>9</sup> Huntington S. Op. cit.

<sup>10</sup> Ibid. P. 42-43.

в Африке: перспективу как цивилизационного становления, так и возврата к варварству<sup>11</sup>.

Многие страны пытаются изменить свой цивилизационный код, стать похожими на Запад. История развития таких стран, как Турция, Мексика и частично Россия является драматической и не достигающей результата. Говоря о Турции, например, поощряемой Западом к ее выбору, Хантингтон отмечает, что эта страна оказалась разорванной противоречивостью идентификации — западной для элиты, исламской для большинства населения. И что самое удивительное, Турция не чувствует себя частью Запада, несмотря на успехи модернизации и пытается преодолеть свое национальное одиночество поворотом к Центральной и Средней Азии, поисками тюркской или исламской идентичности. Сходная ситуация Мексики.

О Мексике Хантингтон говорил меньше, чем знаменитый мексиканский писатель К.Фуэнтес в романе “Край безоблачной ясности”, где показан контраст, сулящий конфликт в будущем, между прозападной элитой Мексики и ее народом.

Обе страны вынуждены “кивать” в две стороны — больше в сторону сознательно избранного в качестве объекта идентификации Запада, меньше в сторону исламских, тюркских, латиноамериканских соседей.

В России, мечтая о западной идентичности, ее правящая элита кланяется на все стороны возможно реальной судьбы страны — славянскому единству, евразийской общ-

---

<sup>11</sup> Впрочем, такая опасность существует для многих стран: и для России, и даже для Запада, т.к. процесс обретения цивилизованности (как противоположности варварству) и формирование цивилизаций (как общностей людей) никогда не завершается до конца, постоянно наращивается и воспротивляется варварству. См.: *Elias N. Über der Prozess der Civilization. Fr.a.M., 1976*; *Elias N. The Civilising Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations. Oxford, 1978-1982. Vol. 1-2*; *Elias N. La Societe de Cour. Paris, 1985*.

ности с тюркскими народами, многонациональной основе самой России.

Турцию, Мексику и Россию Хантингтон характеризует как разорванные страны. Такое название представляется справедливым не только в силу разрыва западной и собственной идентичности этих стран, но и в силу отсутствия относительно приемлемой идеологии примирения и сотрудничества, т.е. в силу отсутствия социального проекта, пытающегося сделать неравенство и различие идентификации хотя бы минимально справедливым. Если же посмотреть на титанические усилия этих стран стать Западом, то они выглядят тщетными даже при очевидных успехах: турецкий капитализм реанимировал восточную традицию торговли и ремесел, с трудом формализуя и рационализируя верхушку общества, не смог оборвать персональных, родственных, семейных, клановых связей внизу; Мексику захлестнула массовая культура Запада, оставив нетронутой западным опытом, западной трудовой этикой глубинные пласты мексиканской культуры. Россия дала невероятное воплощение западных идей: русский социализм и новый русский капитализм.

Причина этого, как показывает Хантингтон, глубокие культурно-цивилизационные различия, делающие невозможным механическое перенесение и воплощение западных идей. Базовые ценности Запада, многократно повторяемые в указанных странах, обретают в них столь адаптированный к другой цивилизации вид, что перестают иметь истинно западный смысл. Из-под тонких слоев благоприобретенного, усвоенного, привнесенного элитами, получившими образование на Западе, непрестанно вылезают черты глубинных корневых пластов, местной психологии, ценностей, обычаев, нравов. Пример модернизации на собственной основе (Япония, Китай) свидетельствует о перенятии техники, технологии, инфраструктуры, социальных институтов, но не о превращении в Запад, ибо эти страны сохраняют свою национальную и культурную идентичность. Сказывается то, что “люди различных цивилизаций имеют

различные взгляды на отношения между Богом и человеком, гражданами и государством, родителями и детьми, мужем и женой, так же как различающиеся взгляды на относительную важность прав и ответственности, свободы и авторитета, равенства и иерархии. Эта разница — продукт веков”<sup>12</sup>.

Есть и другие причины невозможности западной идентичности стран, принадлежащих другим цивилизациям.

Запад поощряет их к западному пути, но как уже было отмечено, не приемлем их в качестве западных стран, даже если они идут по этому пути весьма твердо. Хантингтон показывает это, но не вполне объясняет, в чем же причины неприятия. На наш взгляд, их три: 1) Запад не проводит принцип плюрализма последовательно. Остается удивляться, почему, провозглашая плюрализм, защищая маргиналов внутри своих обществ, он навязывает свою модель, не признавая ни ее модификаций, ни отступлений от нее. Ситуацию Турции объяснил президент Т.Озал: “Это все (т.е. то, что страну не принимают в Европейское сообщество, не считают ее Западом. — Авт.) потому, что мы мусульмане, а они христиане, но они не говорят этого”<sup>13</sup>. 2) Запад использует двойной стандарт в оценке деятельности своих близких и более далеких партнеров, а тем более своих противников. Очевидно, это не исключительная особенность Запада, другие страны делают то же: “Мир сталкивающихся цивилизаций — неизбежно мир двойного стандарта. Один стандарт для родственных стран, другой для других”, — утверждает Хантингтон<sup>14</sup>. “Синдромом родственных стран” называет он вслед за С.Гринвеем сегодняшние принципы группирования, в силу которых не будет исключением для Запада называть его 3) эгоистичным. Эгоистичны и все остальные. Однако Запад как группа родственных стран исключителен в своем рационализме, рациональном определении своих благ,

---

<sup>12</sup> *Huntington S.* Op. cit. P. 25.

<sup>13</sup> *Ibid.* P. 42.

<sup>14</sup> *Ibid.* P. 36.

интересов, чего, как мы уже показывали, не в состоянии сделать другие народы. Грубо говоря, Запад преследует свои цели. Другие народы еще полны иллюзий и часто следуют своим ценностям, забывая о целях и интересах или понимая их особым, отличным от ясности западных дефиниций образом.

Модернизационные процессы сталкиваются не просто с различиями традиционных и современных обществ, но и с цивилизационными различиями. Если сравнивая традиционные и современные общества мы легко проведем водораздел в понимании свободы и равенства, справедливости, то при цивилизационном сравнении это сделать нелегко. Выше мы говорили о традиционных обществах, об имеющемся в их иерархии предпочтении свободы равенству. В современных обществах свобода стала ведущей ценностью. Это — не единственная ценность современного (индустриального) общества, являющегося цивилизационно изначально однородным — Западным. Почти полная синонимичность Западной цивилизации и современного общества, многоцивилизационный состав традиционных обществ (или обществ, не прошедших модернизации полностью или пребывающих в состоянии разрушенного традиционного общества) делает картину более сложной. Только одно остается прежним — почти полная противоположность принципов этих цивилизаций западной: “Западные идеи индивидуализма, либерализма, конституционализма, человеческих прав, равенства, (заметим, что эта идея также является западной. — В.Ф.), свободы, управления с помощью законов, демократии, свободного рынка, разделения церкви и государства часто имеет малый резонанс в исламской, конфуцианской, японской, индуистской, буддистской или ортодоксальной (ортодоксально-христианской. — В.Ф.) культурах”<sup>15</sup>.

Так даже в исламских странах, продвинувшихся по пути модернизации (таких, как Турция), где заметен коллективизм

---

<sup>15</sup> *Huntington S. Op. cit. P. 40.*



и чрезмерная имитация индивидуализма в интеллектуальной элите, неолиберализм выглядит абсолютно как привнесенная идея, конституционность реализуется только в силу возможности представить ее как субститут традиционного порядка, демократия имеет много ограничений, свободный рынок существует, но в тесной связи с феодальным базаром, церковь отделена от государства, но постоянно жаждет удовлетворения, создавая ныне опасное балансирование властей между светским правлением и апелляцией к церкви, повсюду — сверху донизу, в отношениях людей ощущается авторитаризм, исторически присущий восточному и исламскому обществу.

Конфуцианская цивилизация безусловно основана на признании авторитета общества, его власти над индивидом. Свободный рынок в Китае легко уживается с традициями торговли и ремесленничества и плохо с политическими свободами и другими принципами Западной цивилизации.

Японская цивилизация является уникальной, менее близкой народам Восточной Азии, чем китайская. Она основана на семейных и коллективистских ценностях, патернализме, преданности людей своему сообществу. Здесь не общество в целом, а сообщество превалирует над индивидом.

Индуистская цивилизация несомненно более созерцательная, обращена ко внутреннему миру индивида, чем к обществу или покорению природы. Традиции торговли и ремесленничества здесь, как и везде на Востоке, могут быть предпосылками свободного рынка, но вместе с тем и препятствием ему. Свободный рынок требует формализации отношений, превращения их в абстрактные отношения конкуренции, лишает их сентиментальности и корпоративности. Индуистскую цивилизацию отличает сегодня отсутствие единства, конфликт традиционалистов и модернистов, борьба религиозных групп, проходящая по цивилизационной линии “индуизм — ислам”.

Буддистская цивилизация если и имеет какое-либо отношение к Западным ценностям, так только то, что отрицает их.

Критики Хантингтона выдвинули против него много аргументов. Однако критика отличалась тем, что она затра-

гивала фрагменты концепции, а не ее целиком. Свой ответ Хантингтон построил на защите концепции в целом: “Если не цивилизации, то что?” — спрашивает он в своем ответе. Хантингтон руководствуется теорией научных революций Т.Куна и справедливо полагает, что смена парадигм осуществляется для наилучшего объяснения фактов, а не для описания всех существующих.

Думается, что главное возражение против концепции конфликта цивилизаций могло бы состоять, на мой взгляд, в сомнении относительно монопарадигмальности развития. Помимо цивилизаций продолжают существовать и действовать нации-государства, корпоративные государства, государства рыночного коммунизма (Китай), авторитарные режимы. Между ними и внутри них существуют конфликты и союзы, как стабильные, так и спорадические и непредсказуемые, в цивилизационном плане разнородные (Хантингтон сам приводит пример исламско-конфуцианских связей). Ход истории все более непредсказуем. Как никто не предсказал распада СССР, так и дальнейшая картина будущего может внезапно измениться из-за непредсказуемых факторов и процессов.

## **2. Компаративистика как методологическая инновация социальных наук**

“... 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.”

*П. Бергер*

Выше мы отмечали ряд новых особенностей социальных наук: учет разной степени самоочевидности знания в разных обществах, влияние российских процессов на сме-

ну социальных теорий; появление новых теорий; учет фактора пространства как черту новой парадигмы; плюрализм и смену ракурсов интерпретации.

Одной из заметных инноваций является компаративистика как черта социального исследования. В качестве самостоятельной дисциплинарной области она существует тоже относительно недавно, но распространение ее принципов на исследования в других дисциплинарных областях — явление новое.

Сегодня мы, читая об Америке, можем видеть, что это — и о России.

Основная причина компаративистского сдвига состоит в появившейся нелинейности исторического процесса, в возможности локальных взаимодействий и локального воздействия на глобальные трансформации. По этой причине происходящее где-то говорит о наличии (или отсутствии) такой же возможности у нас или в другом месте, привлекает к себе внимание.

Рассматривая культуры как коммуникации, два автора Э.Холл, М.Р.Холл, ставящие практический аспект компаративистики во главу угла, осуществляющие ее в интересах бизнеса, предложили некоторые объективные критерии сравнения стран, особенно скрытых различий между ними. Среди них: скорость распространения информации, высокий и низкий контекст (сколько информации достаточно), различия в восприятии пространства (территорий и индивидуального пространства), отношение ко времени, важность завершения работы и др.

При этом ими приводятся графики, например, восприятия времени (см. рис. 2)<sup>16</sup>, достаточно наглядные и все же оставляющие вопросы. Что убеждает абсолютно, это рисунок, касающийся восприятия времени в России: времена разорваны, не пересекаются, настоящее меньше прошлого

---

<sup>16</sup> Hall E.T., Hall M.R. Hidden Differences. Doing Business with the Japanese. N.Y. etc., 1989.

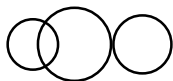
и будущего. Сюда было бы можно добавить, что Россия — страна пространства, время здесь течет медленно и возвращается вспять. На этом спокойном фоне люди переменчивы и экстремальны. Пространство Турции невелико, зато, время заметно, быстро, Ветер, меняющиеся картины — сценично каждое действие из-за любви людей к форме, из-за яркости южной природы. Как бы какой-то баланс устанавливается здесь.

Однако Э.Холл старается быть более объективным и основывается не на личном восприятии, как мы, а на успехе или неудаче бизнеса.

В другой книге Э.Холл специально останавливается на скрытой размерности, требующей учета при сравнении культур<sup>17</sup>. Это: восприятие пространства, восприятие искусства (а искусство — как история восприятия, в особенности литературы, как ключ к восприятию); дистанция в пространстве по отношению к человеку, роль городов, отношение к будущему.

### *Настоящее, прошлое и будущее<sup>18</sup>*

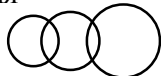
Индонезия



Россия



Малайзия



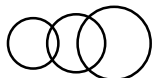
Китай



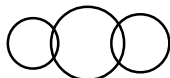
<sup>17</sup> Hall E.T. The Hidden Dimension. N.Y., L., Toronto, Sydney, Auckland. 1990.

<sup>18</sup> Ibid. P. 114.

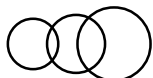
Южная Корея



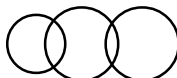
Венесуэла



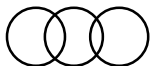
Франция



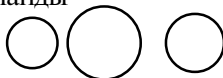
Англия



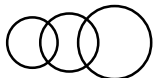
Бельгия



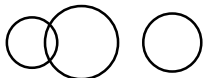
Нидерланды



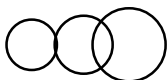
Западная  
Германия



Испания



США



Италия



Рис. 2

Классической работой, в которой компаративистика становится на почву твердых оснований, является книга Г.Хофстеда<sup>19</sup>. Выдержав не одно издание, книга интересна предложениями методов компаративистики и критериев сравнения. Она появилась в начавшейся издаваться с 1975 г.

<sup>19</sup> Hofstede G. Cultures Consequences. International Differences in Work-Related Values. L.; New-Delhi, 1984.

серии кросскультурных исследований и методологии. Книга Хофстеда является пятым томом серии. Она более других продвинула методологию компаративистики, и ее методы не обходит сегодня ни одно компаративистское исследование. Книга явилась результатом осуществления хорошо финансируемого проекта, позволившего эмпирически подтвердить высказанные гипотезы. Был использован банк данных американской компании “Гермес”. Общий смысл идей Хофстеда состоит в том, что надо найти конкретные измерители ценностей и культур различных стран.

Хофстед вводит понятие ментальной программы. Она отражает реальность, но тем не менее является конструктом, который получен, исходя из представления о наличии универсального, коллективного и индивидуального ее уровня.

К числу параметров, которые подверглись измерению, принадлежит дистанция по отношению к власти (Power Distance), избегание неопределенности (Uncertainty Avoidance), индивидуализм и мужественность (Masculinity).

Дистанция по отношению к власти измеряется на основе ответа на вопрос: как часто нанятые бояться выразить несогласие со своими управляющими? К этому добавлялись другие вопросы, развивающие поставленную проблему степени отчуждения от власти и управления. Одновременно этот показатель служит инструментом фиксации социального неравенства (в обществе, в организациях). Красноречивую информацию представляет табл. 3.

Следующей размерностью национальной культуры является степень неопределенности относительно будущего. Три параметра — управленческая ориентация, стабильность занятости и стресс были объединены в критерий, обозначенный как избежание неопределенности (Uncertainty Avoidance). Этот критерий в своем экстремальном виде характеризует культуры, где избежание неопределенности ведет к бегству от свободы. Критерий избежания неопределенности применяется как для общества, так и для организаций и индивидов. Для характеристики управленческих

ориентаций утверждалось: “Компания руководствуется тем, чтобы не быть разрушенной, даже если нанятые думают, что это в интересах компании”<sup>20</sup>. Респонденты выражали различную степень согласия с этим утверждением.

Стабильность занятости характеризовалась вопросом: как долго, по вашему мнению, вы сможете работать в этой компании? Параметр стресса фиксировали по ответу на вопрос: как часто вы чувствуете нервозность или напряжение на работе? Интегральный результат в сведенной форме дан в табл. 4.

Измерения индивидуальности были осуществлены с помощью серии вопросов, касающихся индивидуальных предпочтений или значимости работы, ценностей, свободы и пр. См. табл. 5.

И наконец, мужественность. Здесь ролевые предпочтения мужчин и женщин перенесены на народы, сексуально-ролевое разделение — на культурные нормы. В результате возможны представления о мужских и женских культурах. Для мужчин и соответствующих культур более важным является свобода, для женщин — кооперация, четко определенная ответственность, время и условия работы, дом, психологическая атмосфера и пр. Строилась система вопросов, ответы на которые позволяли представить индекс мужественности в виде табл. 6.

В приведенных таблицах нет данных по России. Однако я располагаю не вполне проверенными данными американской штаб-квартиры Всемирной организации здравоохранения (1993) по России, использующей данную методику, о том, что цифры по России близки данным по Турции и Мексике. Тем самым они подтверждают цивилизационную общность “второй Европы” и ее сходство со “второй Америкой”.

Одной из основ сравнения, представляется, может стать концепция “моделей мира”. Это — сжатое представление о мире в определенной традиции. Найдены способы форма-

---

<sup>20</sup> Hofstede G. Cultures Consequences. P. 118-119.

лизации моделей мира. Наиболее полно это исследовано на примере балканской культуры<sup>21</sup>.

И наконец, то, что мы используем далее — сравнительно-культурологический анализ, выделение устойчивых архетипических образований.

Таблица 3<sup>22</sup>

### Дистанция власти

Страна	Все профессии	Род занятий. Технические эксперты	Клерки	Специалисты технического обслуживания	Неквалифицированные сельскохозяйственные рабочие
Мексика	81	83	97	99	99
Индия	77	80	81	87	88
Бразилия	69	64	90	96	115
Франция	68	58	84	86	108
Колумбия	67	48	94	95	106
Япония	54	58	57	84	92
Аргентина	49	57	96	77	106
Канада	39	24	42	55	80
Нидерланды	38	17	59	41	83
Германия	35	14	53	62	90
Великобритания	35	15	50	42	102

<sup>21</sup> См.: Злыднева Н.В. Художественная традиция в пространстве балканской культуры. М., 1991; Цивьян Т.В. Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1991

<sup>22</sup> Hofstende G. Op. cit. P. 79.



Таблица 4<sup>23</sup>*Избегание неопределенности*

Страна					
Греция	112	Италия	75	США	46
Португалия	104	Пакистан	70	Филиппины	44
Бельгия	94	Австрия	70	Индия	40
Япония	92	Тайвань	69	Великобритания	35
Перу	87	Германия	65	Ирландия	35
Франция	86	Таиланд	64	Гонконг	29
Чили	86	Иран	59	Швеция	29
Испания	86	Финляндия	59	Дания	23
Аргентина	86	Швейцария	58	Сингапур	8
Турция	85	Нидерланды	53		
Мексика	82	Австралия	51		
Израиль	81	Норвегия	50		
Колумбия	80	Южная Африка	49		
Венесуэла	76	Новая Зеландия	49		
Бразилия	76	Канада	48		

<sup>23</sup> Hofstede G. Op. cit. P. 127.

Таблица 5<sup>24</sup>*Индекс индивидуализма*

Страна					
США	91	Южная Африка	65	Гонконг	25
Австралия	90	Финляндия	63	Чили	23
Великобритания	89	Австрия	55	Сингапур	20
Канада	80	Израиль	54	Таиланд	20
Нидерланды	80	Испания	51	Тайвань	17
Новая Зеландия	79	Индия	48	Перу	16
Италия	76	Япония	46	Пакистан	14
Бельгия	75	Аргентина	46	Колумбия	13
Дания	74	Иран	41	Венесуэла	12
Швеция	71	Бразилия	38		
Франция	71	Турция	37		
Ирландия	70	Греция	35		
Норвегия	69	Филиппины	32		
Швейцария	68	Мексика	30		
Германия	67	Португалия	27		

<sup>24</sup> Hofstede P. Op. cit. P. 158.

Таблица 6<sup>25</sup>*Индекс мужественности*

Страна	Контр.% для женщин	
Япония	95	87
Австрия	79	75
Венесуэла	73	70
Италия	70	72
Швейцария	70	67
Мексика	69	64
Ирландия	68	74
Великобритания	66	66
Германия	66	59
Филиппины	64	58
Колумбия	64	56
Южная Африка	63	60
США	62	—
Австралия	61	59
Новая Зеландия	58	55
Греция	57	73
Гонконг	57	61
Аргентина	56	50
Индия	56	47
Канада	54	53
Бельгия	52	53
Пакистан	50	40
Бразилия	49	44
Сингапур	48	52
Израиль	47	41
Турция	45	53
Тайвань	45	38

<sup>25</sup> Hofstede G. Op. cit. P. 189.

Страна	Контр.% для женщин	
Иран	52	43
Франция	41	43
Испания	35	42
Перу	32	42
Таиланд	45	34
Португалия	32	31
Чили	26	28
Финляндия	51	26
Дания	22	16
Нидерланды	—	14
Норвегия	10	8
Швеция	6	5

### 3. Россия и Турция

Проблема самобытности чрезвычайно сложна для изучения. Для этого есть несколько причин: во-первых, она сопряжена с **оценкой**, с отношением к народу, самобытность которого пытаются представить, и часто связана с борьбой вокруг тех или иных особенных свойств нации между “обвинителями” и “адвокатами”, среди исследователей, представляющих как свою, так и чужую культуру; во-вторых, описание самобытных черт часто характеризует стадийные особенности, общие многим народам определенного уровня развития и не являющиеся сугубо русскими или в целом славянскими, латиноамериканскими и пр. Знаменитый кубинский писатель Алехо Карпентьер, например, характеризует самосознание и сущность Латинской Америки словами, которые вполне бы могли быть отнесены и к российской специфичности в XX веке: “Латиноамериканцам моего поколения выпала особая судьба, и только одной этой особенностью достаточно, чтобы отличаться от европейцев: мы рождались, росли и становились взрослыми в век железобе-

тона. В то время как европеец рождался, рос и вырос в окружении древних камней, старинных зданий... Латиноамериканец, родившийся на заре века чудесных открытий, перемен, революций, начинал смотреть на мир в одном из городов, все еще полностью сохранявших облик XVII-XVIII столетия, с их очень медленным ростом населения; и вдруг эти города начали расти, шириться, вытягиваться в длину, подниматься вверх в ритме работы бетономешалок<sup>26</sup>. Родившийся на заре века гражданин России мог бы сказать о себе то же самое. Т.е. в приведенном отрывке представлены общие приметы стран, находящихся на сходном уровне развития. Однако если поставить вопрос о том, что же отличает Россию и тем более русских на общем фоне незападного типа развития, то ответ на него должен преодолеть опасность принятия стадийных черт за национальные. Как писал Н.А.Бердяев, “отсталость России не есть своеобразие России. Свообразие более всего должно быть обнаружено на высших, а не на низших стадиях развития”<sup>27</sup>.

Проблема самобытности и национальных особенностей перестает быть академической на крутых переломах истории, когда проваливаются воплощения идеальных образов, обнаруживая значимость “почвы”, как сказали бы славянофилы и почвенники, или социальной базы процессов, как сказали бы социологи различных ориентаций. Российская и русская специфика особенно заметна иностранцам. Ими представлены как русофильские, так и русофобские описания национального характера, полярность которых может сравниться разве что с полярностью описываемого ими русского характера<sup>28</sup>. “Икона и топор”, — выражает противоречия русского характера заголовком своей книги

---

<sup>26</sup> Карпентьер А. Самосознание и сущность Латинской Америки // Писатели Латинской Америки о литературе. М., 1982. С. 23.

<sup>27</sup> Бердяев Н.Я. Судьба России. М., 1990. С. 133.

<sup>28</sup> Россия первой половины XIX в. Глазами иностранцев. Л., 1991; Smith H. Russian. N.Y., 1980; Smith H. New Russian. L., 1990.

американский исследователь Биллингтон<sup>29</sup>. Впечатления соотечественников о русском характере весьма сходны, хотя имеют тенденцию **объяснять** появление негативных крайностей (историческими причинами, условиями существования), сочувствовать людям в их добре и их зле. Например, Н.О.Лосский, отмечая религиозность русского народа, его способность к высшим формам опыта, в частности к общению, к исканию смысла жизни, говорит как об особом, достойном специального обсуждения свойстве, о доброте русского народа, но именно в главе о доброте есть подглавка “Жестокость”<sup>30</sup>. Он приводит многочисленные примеры жестокости, самодурства в народе, добром по существу, объясняя их тяжелыми условиями существования (у крестьян) или безбрежной властью денег (у купцов) и полагая, что цивилизаторские усилия общества, борьба общественности с жесткостью и порождающими ее причинами, должны возыметь успех. Жестокость рассматривается им как часть по-своему понятой свободы — своеволия. Иногда жестокость и своеволие рождают человека-зверя<sup>31</sup>.

Более радикально ставит вопрос С.А.Аскольдов. Он говорит, что в каждом народе есть начала святое, человеческое и звериного, но в русском народе эти полюса особо заострены: “... быть может, наиболее 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>32</sup>. “Недо-

---

<sup>29</sup> *Billington J.H.* The Icon and the Axe. An Interpretative History of Russian Culture. N.Y., 1980.

<sup>30</sup> *Лосский Н.О.* Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 296-303.

<sup>31</sup> Там же. С. 154.

<sup>32</sup> *Аскольдов С.А.* Религиозный смысл русской революции // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 225.

статок срединной области культуры”, — формулирует тот же принцип Н.О.Лосский<sup>33</sup>.

Существенную роль в закреплении этого свойства русского народа сыграла православная религия. Нравственно-религиозное воспитание народа было ее официально взятой на себя задачей, в ходе которой закреплялось противопоставление святого и земного. Православие не сформировало трудовой этики и, по мнению М.Вебера, высказанному по поводу русской революции 1905 г., этот шанс для России был упущен: Россия “уже перескочила ... период, когда “хозяйственный космос” (С.Булгаков) еще нуждался в этических подпорках, и капитализм был делом свободной альтернативы религиозно-ориентированной личности”<sup>34</sup>. Однако Россия не нашла новых основ развития хозяйства и обмирщения этических требований православия. И религиозные обстоятельства прежде всего вызвали сомнения М.Вебера при оценке либерально-демократических перспектив России<sup>35</sup>. Русский чаще других народов может быть “святым” и чаще “зверем”. Труднее всего ему дается середина. Казалось бы, наибольшую моральную крепость должен проявить тот, кто далек от гибкого сочетания названных полюсов и стоит на позиции морального догматизма, святости, говоря словами С.А.Аскольдова.

Однако С.А.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 искушенного жизненными соблазнами. Такая моральная позиция, несомненно, будет бита жизнью, вызовет разочарования, переход на противо-

---

<sup>33</sup> Лосский Н.О. Указ. соч. С. 331-334.

<sup>34</sup> См.: Давыдов Ю.Н. Вебер и Булгаков (христианская аскеза и трудовая этика) // Вопр. философии. 1994. № 2. С. 64.

<sup>35</sup> Плотников Н.С., Колеров М.А. Макс Вебер и его русские корреспонденты // Там же. С. 75.

положные 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>36</sup>. И если психологические причины перехода из крайности в крайность объяснены здесь убедительно, то социальные причины остаются неясными. Они — в отсутствии гражданского общества, где формируется срединное — человеческое, где найдена его мера.

Весьма, однако, интересно посмотреть, при каких обстоятельствах “звериное” берет верх над святым.

Для ответа на этот вопрос хотелось бы порассуждать об особенностях русского или, может быть, шире — славянского характера. Архетип характеризует первичные свойства психики народа, определенные структуры протекания психической жизни, которые могут менять свое содержание, не ломая исходный каркас. Об архетипе можно говорить тогда, когда можно указать не на немеханический набор черт типа выделяемых славянофилами православия, соборности, народности, а характеризовать краеугольные в структурном смысле и воспроизводимые при разном содержании опорные точки психической жизни нации. Выдвинем гипотезу: русский архетип включает в себя душевность и наличие святость. При описании диапазона психических проявлений — от святого до звериного — могла возникнуть законная обида за свой народ. Действительно, недостаток внимания к срединной области культуры, какие бы оправдывающие обстоятельства мы не находили, есть все-таки отрицательная сторона русской жизни<sup>37</sup>, определяющая неразвитость материальной культуры, бедность, экстремизм. При знакомстве с нашей гипотезой о русском архетипе может возникнуть неоправданное предположение, что здесь возвеличи-

---

<sup>36</sup> Аскольдов С.А. Указ. соч. С. 225.

<sup>37</sup> См.: Лосский Н.О. Указ. соч. С. 333.



вается народ, что на его особенности и недостатки закрыты глаза. Сразу отметим, что если первая характеристика — об отсутствии срединной культуры — еще несет какую-то оценку, то гипотеза об архетипе не несет никакой. Под душевностью мы понимаем неготовность к абстрактным связям, формальным отношениям, желание иметь — одну из высших форм душевного опыта — общение в любых взаимодействиях — личных и социальных. Русский человек ненавидит формальное, официальное, бюрократическое общение. Он готов встретить неудачу, отказ, если с ним хорошо поговорили. Он вовлекает свою личность в любое малое дело и не может делать его автоматически. Одним из отрицательных следствий этого свойства является пьянство, распространенное в русском народе веками. Это — способ дойти до такой степени расслабленности (ужасной для нашего малодисциплинированного народа), при которой любая социальная форма в отношениях людей уйдет прочь и позволит общаться “напрямую”, на стыке психик, душ, без оглядки, без остатка.

Второй тезис — о наличии святынь — также не имеет оценочной природы. Церковь, идеократическое государство при отсутствии гражданского общества видели свою задачу в том, чтобы воспитывать народ, предлагая ему набор “святых” представлений и идей. Отсюда и “святой”, “святыне”, приверженные идее, добру, благочестию. Зверь — человек без святынь. “Святая Русь”, “русская идея”, “идея коммунизма”, “идея демократии” — вот набор скорее трансцендентных, чем реальных идеалов, которые претендовали на место святынь. Подлинно народной святыней было чувство патриотизма — никогда в предшествующей истории не оспариваемое. Родина, Отечество не были отвлеченными или релятивными понятиями, содержали этимологически аналогии семейного характера. Стоицизм и патриотизм в войнах, готовность пострадать за отчизну, пожертвовать собой ради ее блага были главной ценностью нации при всех общественных устройствах и политических режимах. Сейчас

лозунги демократии и патриотизма разделились. Это опаснейшее разделение породило реваншистские силы, лишило демократов народной поддержки, а в моральном плане порождает “звериные” черты: воровство, расхищение национального достояния, частное присвоение сырьевых общенациональных богатств, готовность к предательству страны, русофобию, раболепие перед границей, работу “на себя” государственных чиновников, представителей власти и бизнеса — неприкрытые цели наживы, помещение капитала за рубежом, а не в России, грабеж страны.

Другой незыблемой святыней было чувство справедливости, сострадательность. Женщины, чьи мужья были убиты на фронте и чьи дети голодали, давали нищие свои кусочки хлеба проходящим пленным немцам. Жалость. Н.Бердяев писал, что свободе в личном плане препятствует жалость. Был бы один, мог бы жить по своей воле, но живя с другими, своей свободой наносишь по ним удар. Чувство патриотизма, равно как справедливости, сострадательности имело в России и свои негативные черты. Первое эксплуатировалось властью для оправдания народной бедности, формировало предпосылки для господства интересов не страны, а государства над интересами каждого человека. Чувство справедливости вело к русской формуле прав человека — не равенству всех перед законом, а фактическому равенству. Показательно то, что к 1994 г. исчезли уже приметы справедливости, жалости, повсеместно появился новый антропологический тип. Впервые он проявился после Октября. У него, говорил Бердяев, мотивы силы и власти вытеснили мотивы правдолюбия и сострадательности. В советский период он был трансформирован, его мотивом стала мирская аскеза и хорошая жизнь в будущем. Была принесена коллективная жертва в отношении настоящего, которая в либеральный социалистический период (после Сталина) постепенно ослабевала. Жизнь входила в нормальную колею, в более обеспеченные рамки. Здесь доминировал идеал справедливого распределения.

Ныне в феномене новых русских мы имеем новый антропологический тип, в котором возобладал мотив хорошей жизни здесь и теперь (хорошей, т.е. соответствующей западным потребительским стандартам в русском понимании и исполнении) вместо мотива равенства и справедливости.

Однако черты старой уравнительности присутствуют. При всех переменах русская ценность — стремление к фактическому равенству — не меняется. Ее отсутствие или невозможность является покусением на одну из ведущих святынь.

Трудности российской модернизации состоят не только в том, что здесь все прошлое решительно отрицается, но также и в том, что нет ясной цели осуществляемой практики даже тогда, когда политика беспримерно жестокая. События должны возникать из “авось” и “небось” и того, что хуже не будет.

Не беря даже такие успешные модернизации, как послевоенная Германия, где либералы называли себя ордолибералами, т.е. людьми, обеспечивающими государственной политикой переход к либеральному порядку и социальному рыночному хозяйству, остановимся на Турции. Это страна примерно равного исходного старта, религиозная, бывшая империя, психологически более близкая, чем Германия. Еще в период Османской империи султаны пытались провести деархеизацию и придать империи европейский стиль. Хотя государство было выше общества и независимо от него, отсутствовали черты гражданского общества, существовали имущественные правила, когда даже христиане, иудеи, не говоря уже о турках, не могли быть подвержены конфискации имущества без легальных процедур. Земельные налоги издавна ограничивали здесь права землевладельцев. Здесь существовало этническое разделение труда, воздвигшее на вершины религиозной и политической иерархии турок, в то время как в торговле, хозяйстве, даже международной торговле могли участвовать греки, евреи, армяне и др. Первый Османский парламент был создан в 1876-1878 гг.

Еще в 1889 г. была основана буржуазно-националистическая партия “Единение и прогресс”, получившая название младотурков и начавшая борьбу как с феодальным абсолютизмом, так и с полуколониальным к этому периоду статусом Турции, ее зависимостью от Запада. Младотурки свергли режим султана Абдул-Хамида, установили конституционную монархию. В 1909 г. Султан-Хамид снова пришел к власти, но был окончательно низложен. К власти пришли младотурки, однако страна сохраняла феодальные отголоски и сильно зависела от Германии.

После революции младотурков в 1908 г. процессы модернизации были усилены<sup>38</sup>. К этому времени ослабшая Османская империя превратилась в полуколонию европейских держав. И 1908-1918 гг. обозначаются в истории Турции как второй конституционный период, в который начали формироваться политические партии и стал играть особую роль Кемаль Ататюрк. Выросло движение кемализма, имеющее цель построить **новую** Турцию, по возможности сохраняя традиции страны. Распад империи не оставлял Турции, по существу, иных возможностей. В результате поражения Турции в первой мировой войне Османская империя распалась, и ее части были поделены между державами Антанты. Не избежала иностранного протектората и собственно Турция. В 1923 г. в результате Кемалистской революции совершилось национально-освободительное движение и была провозглашена Турецкая республика. Англичане, находившиеся в Стамбуле, и греки, дошедшие до Измира, были выброшены из страны. Эти события принесли Ататюрку славу национального героя.

Однако это был герой, который ненавидел турецкую отсталость, который видел, что независимость страны и ее собственное новое лицо требуют огромных национальных усилий. Идеология модернизации Ататюрка включала в себя республиканизм, национализм, секуляризм, этатизм и ре-

---

<sup>38</sup> См.: *Ösüldün E.* Op. cit. P. 188-191.

волюционаризм<sup>39</sup>. Наибольший шанс его программе давали национализм и популизм, т.к. восстановление национального государства после тяжелых поражений и рождение почти из небытия давало Ататюрку такую мощную популистскую легитимацию его деятельности, что он мог даже покуситься на святая святых турецкого народа — ислам. Разумеется, секуляризация оставалась наиболее драматической частью его программы. С одной стороны, предстояло отделить ислам от государства, взять под государственный (и очистить от религиозного) контроль политику, образование, судопроизводство. С другой стороны, использовать выработанную именно исламом привычку населения подчиняться законам, хотя и неевропейского типа, путем смены законодательства на кодекс Наполеона, а также использовать санкционирование исламом прибыльной деятельности как угодной Аллаху. В суннитском направлении ислама эта черта религии представляла столь очевидно, что могла бы сравниться в некоторой степени с протестантской этикой.

Модернизация развернулась по всем линиям. Она коснулась подготовки специалистов для администрации, судопроизводства, экономики, военных, студентов, формирования турецкой элиты, увеличения городского населения, обучения турецких рабочих в Европе, избирательного права, развития образования, коммуникаций, искусства и литературы, экономических преобразований, введения местного самоуправления и пр.

Знаменитый биограф Ататюрка Л. Кинросс описывает, что для обоснования своих планов Ататюрк постоянно апеллировал к требованиям цивилизации, цивилизованной жизни. Когда однажды имам спросил его, что же он все-таки подразумевает под цивилизацией, Ататюрк ответил: “Чтобы человек уважал человека”<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> См.: *Weiker W.F.* The Modernization of Turkey. From Ataturk to the Present Day. N.Y.; L., 1981. P. 1-9.

<sup>40</sup> *Kinross L.* Ataturk. N.Y., 1977.

Это была грандиозная революция в стране с ценностью социального статуса. Вместе с тем традиционные структуры, традиция и даже религия здесь не были полностью отброшены и, хотя модернизация носила догоняющий характер, в определенной мере использовались как факторы модернизации. Ислам играл роль в законодательстве и образовании, и его роль уменьшалась лишь по мере обретения турецкой нацией “научной ментальности”<sup>41</sup>. При этом сам ислам подвергался модернизации. Базисом кемалистской революции была, однако, не безрелигиозность, не богоборчество, а использование тех сторон ислама, которые не препятствовали формированию свободного индивида. В университетах вводились формы нового, научно обоснованного исламского видения, которые могли бы помочь в секуляризации. Религиозный порядок оказался под государственным контролем<sup>42</sup>. Учитывая многообразие религиозной размерности общества, из-под власти религии освобождались многие политические и социальные институты, оставляя, однако, людям возможность персональной религиозной свободы<sup>43</sup>.

Процесс секуляризации, конечно, явился тем не менее болезненным и его болезненность очевидна особенно сейчас, когда после 70 лет секулярного государства на муниципальных выборах в Анкаре и Стамбуле снова победили исламисты, когда лидер исламской партии — партии благоденствия Н.Эрбакан делит власть с премьер-министром Т.Челер. Одни видят в этом дань национальному обычаю в стране, которая переживает сейчас особый период самоидентификации нации после распада биполярного мира. Но, с другой стороны, опыт Ирана и Алжира призывает быть осторожным.

После смерти Ататюрка модернизационные процессы в Турции не были прекращены. Турция продолжала разви-

---

<sup>41</sup> *Weiker W.F.* Op. cit. P. 105.

<sup>42</sup> См.: *Levis B.* The Emergence of Modern Turkey. Oxford, 1961.

<sup>43</sup> *Mardin S.* Ideology and Religion in the Turkish Revolution // Intern. Jour. Of Middle East Studies. N.Y., 1989. Vol. 2, № 3. P. 197-211.

ваться как нация-государство с авторитарным режимом, допускающим многопартийность. Турецкая модернизация в определенной мере добилась секуляризации исламского сообщества. Однако процесс демократизации был очень нелегким. С 1960 по 1980 гг. в Турции трижды приходили к власти военные для стабилизации обстановки, но в конечном итоге ради последующего продолжения реформ. Здесь существует традиция уважения к армии как силе, модернизирующей страну. И хотя приход военных к власти не был символом демократии, авторитарная поддержка модернизации в определенной мере состоялась. Запад помогал Турции после ее вступления в 50-ые годы в НАТО как форпосту против СССР в дальнейшем продвижении по пути реформ.

Суть послетатюркской революции в Турции состоит в переходе к местному самоуправлению и разделению ответственности между властями разного уровня<sup>44</sup>.

Экономические реформы в Турции проходили очень тяжело. Страна знала либеральные перегибы, свои истории типа МММ и падения курса лиры, за которыми последовала отставка премьер-министра (будущего президента) Турции Озала и взятие на себя государством выплат денег, потерянных гражданами в результате авантюризма акционерных обществ<sup>45</sup>.

События 1980-1983 гг. очень походили на российские, но, конечно, при большем масштабе российского кризиса. До тех пор, пока турецкий либерализм не был поставлен под защиту государства, законодательно и политически начавшего обеспечивать развитие рыночного хозяйства, он носил архаический непродуктивный характер, подобный российскому сегодня.

Понять успехи турецкой модернизации и сегодняшние неудачи российской помогает не только очевидное разли-

---

<sup>44</sup> См.: Local Government in Turkey. Covering Greater Istanbul / Ed. By Neper M.L. Ankara, 1989.

<sup>45</sup> *Авдашева С.* Турция: национальная модель либеральной экономики // *Общественные науки и современность.* 1993. № 3. С. 50.

чие в политике русских властей после 1991 г. и турецких после 1983, но и психологические архетипические особенности.

Отсутствие искренности, поначалу шокирующее русского, может быть воспринято как желание уладить возможный конфликт, в мягкой двусмысленной форме указать на невозможность решения какой-либо проблемы. Когда говорится “да” вместо “нет” (а различия подлинного и мнимого “да” понятны турку), говорящий как бы желает подчеркнуть, что он готов сделать все возможное, но не позволяют ему сделать это лишь обстоятельства. Форма здесь играет роль некоторой ценности, говорящей о принципиальной доброжелательности собеседника.

Попытка выдвинуть гипотезу о турецком архетипе в сравнении с русским приводит нас к выводу, что он включает в себя душевность и наличие формы. Душевность, так же как и черта русского и в целом славянского архетипа, означает склонность к персональным отношениям. Поэтому бюрократизация в таких странах, как Россия и Турция — это попытка разрушить деревенский космос, ввести абстрактные и общие правила. Там и там она плохо удается. При всем том, что душевность включает в себя теплоту, склонность к общению как высшей форме опыта, она препятствует индивидуализму. Слово “друг” в России иногда включает обязательство быть не принципиальным, в Турции — едва ли не повязанность, абсолютную зависимость. Поэтому прозападные турецкие элиты стремятся к формализации даже дружеских отношений, чтобы искоренить слишком тесную зависимость от ближнего окружения.

Если наличие святынь делает поведение русского, славянина экстремальным, очарование — разочарование обычным, веру — безверие характерным и меланхолию частой, то турецкий и в целом туранский характер, а также характер угро-финнов спокоен, не склонен к неожиданностям. Многие исследователи отмечают рационализм турок, проявляющийся в их склонности к схематизации. Это видно, например, в правовых нормах, которые более разработаны, чем у народов других регионов.



Как отмечает Н.Трубецкой, “ясная схематизация сравнительно небогатого и рудиментарного материала” позволяет “типичному тюрку” быть человеком, “который не любит вдаваться в тонкости и запутанные детали. Он предпочитает оперировать с основными, ясно воспринимаемыми образами, и эти образы группировать в простые и ясные схемы”<sup>46</sup>. По этой причине обнаруживается психическая инерция, склонность к порядку. В музыке, поэзии заметно повторение одних и тех же мотивов. Тюрк не любит, согласно многим описаниям, “разыскивать и создавать те исходные и основные схемы, на которых должны строиться его жизнь и мирозерцание, для тюрка всегда мучительно, ибо это разыскивание всегда связано с острым чувством отсутствия устойчивости и ясности”<sup>47</sup>. В сравнении с этим легко видно, с какой готовностью русский кидается к поиску таких схем, как велико его стремление к анархическому уничтожению всех имеющихся схем, чтобы “по своей по глупой воле пожить”, как говорит герой Ф.М.Достоевского.

Мировоззрение тюрка не отторгает новых содержаний, а лишь пытается вложить его в существующие формы. Поэтому среда тюркских народов эластична, легко усваивающая новое, метко имитирующая чужие формы. В этом, на наш взгляд, источник психологически подходящей для модернизации среды в Турции и у тюркских народов.

Вместе с тем этот же источник определяет границы изменений, т.к. усвоение нового может быть неглубоким, чисто имитирующим и впоследствии легко отторгающимся.

Это сравнение славянского и тюркского архетипа чрезвычайно важно для характеристики евразийского состава российских народов, где деархеизации и модернизации происходят в регионах с разными психологическими архетипа-

---

<sup>46</sup> Трубецкой Н.С. О туранском элементе в русской культуре // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. С. 64.

<sup>47</sup> Там же. С. 63.

ми. Поэтому не только общая государственная стратегия модернизации (и уж никак не социал-дарвинистское выращивание дикого архаического капитализма), но и региональная политика, учитывающая региональную специфику в структуре реформ крайне необходима.

\*\*\*

Проведение этнопсихологических сравнений всегда связаны с личными восприятиями. Такая компаративистика связана во многом с субъективной интерпретацией, прежде всего с общей атмосферой любви или неприязни. Так Россия в описании мадам де Сталь и де Кюстина — это только в чем-то одна и та же Россия. Мадам де Сталь любит ее и огорчается, видя то, что ей не нравится. Де Кюстин ненавидит ее и рад всему, что заслуживает ненависти.

Сходны описания Турции. Турки в изображении армян, завоеванных народов Балкан (Ив Андрич “Мост через Дрину”), в описании И.Бродского “Полет через Византию”, в фильме О.Стоуна “Ночной экспресс” показаны с ненавистью: лицемерные, ленивые, не имеющие цивилизационно значимых черт культуры и пр. и пр. Человек, который любил Турцию, русский минеролог Чехачов, проживший здесь долгие годы, писал в известных “Письмах из Турции”, что он никогда не устанет изучать Турцию как ученый (страна двенадцати цивилизаций. — В.Ф.), никогда не устанет восхищаться ею как поэт (страна невероятной красоты, переменчивая, яркая, яркие люди. — В.Ф.) и никогда не устанет критиковать ее как философ. (Сейчас в стране есть интересная литература — Яшар Кемаль, Орхан Памук и др., но нет оригинальной живописи — наследие суннитского запрета на изображения, музыки и балета мирового значения, нет собственных философских идей, как пишут сами турецкие интеллектуалы — больших идей в культуре. — В.Ф.). Сам взгляд на эту страну зависит от точки отсчета. Находясь,

например, в Стамбуле, человек не может не оценить колоссального прогресса, сделанного страной в усвоении европейских хозяйственных и политических инфраструктур, успехов турецких реформ. Из Арабских Эмиратов Турция вообще покажется Западом, форпостом современности на Востоке, способным оказать на него не менее модернизирующее воздействие, чем Израиль — религиозно и этнически чужой. Из Парижа станет заметным, что Турция успешно имитировала западноевропейский опыт, но имитировала недостаточно глубоко. Она вошла в современность, сохраняя традиционную специализацию в текстильной и легкой промышленности. Природные условия — переменчивость ветра, открытость погодным переменам, опасным для электросети, рельеф местности, способствующий заторам на дорогах, крестьянское население, легко осваивающее традиционные отрасли и наученное в Германии строительным профессиям, мало приспособлено к высокотехнологическим производствам.

Турецкая модернизация началась давно. Даже соотношение нынешней Турции с ее оттоманским прошлым позволяет заметить, что султаны, как и русские цари, проводили политику деархеизации с попытками утвердить в Оттоманской империи европейский стиль.

В Турции существует уклончивость, попытка вуалировать все отношения в жестко принятые и по виду позитивные формы. Российская искренность ставится под вопрос утонченным поведением турок. Однако из Парижа эта черта турок выглядит как свидетельство ее непроницаемости и несоизмеримости с Западом, одной из резонных причин ее неприятия в силу радикальных архетипических отличий (даже прозападных элит). “Это затрудняет принятие Турции в Европу”. Между Стамбулом и Парижем родная страна Россия выглядит почти сумасшедшей, всегда одержимой кем-то или чем-то.

Легко видеть, что продолжение такой личностной компаративистики чревато непониманием, обидами и не

дает достаточно очевидных оснований для сравнения. Выходом из этой ситуации является попытка найти объективные критерии для сравнения, методология которых была предложена выше.

\*\*\*

Мы рассмотрели в книге “вызов” Запада, т.е. предъявленные остальному миру требования современности, рациональности формирования национальных государств, свободы. Мы рассмотрели “ответы” остального мира: от сопротивления и желания жить по-старому до модернизации, т.е. перехода от традиционной идентичности к западной. В книге были проанализированы три модели модернизации: вестернизация, догоняющая модель и модернизация на основе собственных традиций, названная нами постмодернизацией.

В заключение хотелось бы отметить, что распад коммунистической системы не привел ко всеобщей победе либеральной западной модели в мире, не привел, за редким исключением, посткоммунистические страны к перспективе подъема их жизненного уровня. Согласно прогнозу Мирового банка, Восточная Европа претерпела такое экономическое падение, что не может вернуться даже к уровню 1989 г. ранее, чем к 2010 году. Трудности преобразования этих стран в направлении приближения к Западу, по существу, связаны не с сопротивлением каких-то кругов, слоев населения, а с сопротивлением культур, болезненностью поставленной в этих странах задачи смены национальной идентичности. Мир оказался принципиально разнообразным не только в силу различия в уровне развития, но и в силу культурного и цивилизационного многообразия. Эти различия при умело выбранной стратегии модернизации не обрекают на отсталость. Опыт Восточной Азии, сохраняющей себя а культурно и цивилизационно, но делающей огромные успехи в раз-

витии и уже составляющей новый, наряду с Западом, центр развития и притяжения других народов, свидетельствует о сказанном.

Запад ошибся в своих прогнозах относительно будущего в посткоммунистическом мире. Как нам кажется, это произошло в силу двух распространенных заблуждений: не видеть в многообразии мира иных принципиальных различий, чем уровень развития, не принимать в расчет культурную и цивилизационную специфику и полагать, что западный путь универсален; не видеть уникальность западного развития, сложившегося в особых исторических условиях и давшего неповторимый мировой образец новой цивилизации.

Эти две иллюзии сильно стимулировали ожидания повторения западного опыта в мире, вплоть до таких наивных ожиданий, что Париж мог и должен был появиться снова и где угодно. Уже и остальной мир стал бросать Западу вызов, требуя от него обеспечить, наконец, тот жизненный уровень, который повсюду в мире пытались представить как естественную норму. Глобальные изменения не позволяют, однако, миру, даже если сбросить со счетов культурно различающуюся потребность в эффективном производстве, производить на уровне западной интенсивности. Об этом писали западные теоретики. Главная мысль их предупреждений Западу: западный путь — не единственный. Либерализация может происходить разными путями: на основе собственных традиций, на основе собственных сырьевых ресурсов. Таковы были мировые тенденции.

Появление новых центров соперничества, которым удалось в силу тоже уникальных обстоятельств ответить Западу не только разочарованием в неизбежности своей не очень счастливой судьбы, не дает народам автоматически нового шанса развития по модели Японии и других стран. Общий принцип использования западной технологии и своих традиций не является моделью, которую можно применить где угодно. Шансы развития есть у всех, но какие и когда, и как они явятся — в определенной мере загадка истории, кото-

рую нельзя разгадать с помощью простого совета — следовать за Западом или за Восточной Азией.

#### **4. Концепт “другой” Европы как цивилизационная характеристика**

Итак, мы начали с того, что концепт “вторая” Европа характеризует страны второго эшелона развития, вступившие на путь капитализма позже стран Запада и потенциально способные “догнать” своего впереди идущего соседа.

Наследованный из марксизма стадийный подход вызывает ныне немало сомнений в нашей стране. Однако представление о стадиях присуще любой теории развития, модернизационным теориям в особенности. Развитие является направленным изменением, движением от чего-то к чему-то. Его источники описаны А.Тойнби в терминах “вызов и ответ” (см. гл. I). Выше было отмечено многообразие вызовов. Для России прежде всего значимым был природный вызов, толкавший ее к экстенсивному ведению хозяйства за счет расширения территорий. Россия пережила и другие вызовы. Одним из ключевых здесь был вызов Азии, монгольское завоевание. Однако глобальный вызов, т.е. пример и давление, превращаемые в стимул развития другими странами, предъявил миру и России Запад.

Стимулирующее действие внешних вызовов Запада как примера, образца для подражания и как угрозы для независимости — доминировали над внутренним стремлением к деархеизации. В России особенно вызовы и поражения были главным источником консолидации и развития. (Поражение в Крымской войне, русско-японской войне, I мировой войне, холодная война и пр.). Теоретически можно сконструировать механизм внутренней деархеизации. Так использование концепции идеологии и утопии П.Рикера Л.Поляковым демонстрирует некоторые способы смены российской идентичности. Идеология и утопия были рассмотрены

до П.Рикера К.Маннгеймом. Они характеризовались как символические структуры деятельности, протекающей в бинарных оппозициях — поддержания статус-кво (идеологии) и отрицание статус-кво (утопии)<sup>48</sup>. П.Рикер усложняет эту картину: символические структуры деятельности, определяемые соотношением идеологии и утопии, проходят три стадии: 1) идеология осуществляет функцию интеграции, утопия — поиск возможного; 2) идеология — легитимацию власти, утопия — ее критику; 3) идеология — функцию ложного сознания, утопия — фантазии, нереализуемого бегства.

Согласно Л.Полякову<sup>49</sup>, главным источником развития России является переход от одной стадии к другой, называемый им “социальным сдвигом”. Каждый сдвиг вызывает кризис идентичности и переход на новую ступень в результате его преодоления. Такие фазы: “третий Рим” (консолидация страны) и церковный раскол (поиск возможного); самодержавие (легитимация власти) и “русская идея” (проблематизация власти); национал-большевизм (ложное сознание) — “месторазвитие” (фантазия). Эта последняя оппозиция продолжена затем в идеологии империи (послесталинская идеология легитимации власти) и утопии нормы (поиск возможностей “шестидесятниками”). Данное объяснение выглядит чрезвычайно остроумным (хотя сомнительным в пункте “необольшевизм — месторазвитие”). Но его недостаток в том, что эвристическая сила рассматриваемой оппозиции “идеология — утопия” не распространяется на сегодняшний день, представляемый как наконец-то найденное (западническое) решение, которое преодолевает вечное разворачивание указанных антиномий. Это противоречит методу, но убедительно в том, что трудно описать происходящие в России сегодня процессы в указанных терминах.

---

<sup>48</sup> Маннгейм К. Идеология и утопия. М., 1987.

<sup>49</sup> Поляков Л.В. Модернизационный процесс в России: социальные сдвиги и кризисы идентичности: Автореф. дис... д-ра филос. наук. М., 1994. С. 26-69.

Если и прежде возникал вопрос о причинах, которые именно так ориентируют деятельность (иначе автоматизм взаимоотношения идеологии и утопии становится воистину телеологическим и фаталистическим), то теперь поставлено под вопрос само их действие. Коренная причина преобразований состоит в действительных экономических трудностях СССР, начавшего жить за счет будущих поколений и не находящего стимула к экономическому росту. Однако и этот мотив не является сугубо внутренним. Он характеризует более острое ощущение вызова Запада с его неукротимой энергией развития и вызова Азии, часть которой сумела сравняться с Западом в экономическом соревновании, сохранив прежние формы жизни, коллективность, семейные ценности и пр. Страны Юго-Восточной Азии доказали, что не обязательно атомизироваться или проходить Реформацию, чтобы стать современными и даже постсовременными. Поэтому доминирующими стимулами развития является успех других стран, их вызов, способный породить стремление к адекватному ответу в отстающей стране.

Приводит ли это к унификации жизни в мире? Возникает ли при этом всемирная цивилизация? Этот термин в качестве искомого будущего (близкого к западному образцу развития) и подтвержден, и поставлен под вопрос опытом модернизации. Социальные механизмы защиты прав человека, экономические механизмы обеспечения его существования, гигиенические навыки, предупреждающие болезни, и система медицинского обслуживания, институты образования и культуры, развитие науки, техники, банковского дела и пр. могут претендовать на свое общецивилизационное значение. К.А.Татюрок, для которого понятие “мировой цивилизации”, так же как и для М.С.Горбачева, играло основную идеологическую роль в обосновании необходимости реформ, определяет мировую цивилизацию следующим образом: “Это всеобщность достижений человеческого общества в сферах 1) государственного строительства; 2) теоретических идей, т.е. в науке, социологии и искусстве, и 3) экономики, т.е. в промышленном и сель-



ском хозяйстве, ручном ремесле, торговле, морском и воздушном транспорте. Я думаю, что цивилизованность заключается в единстве этих трех видов активности, проходящих под знаком и с помощью культуры”<sup>50</sup>.

Однако именно эти “знак и помощь культуры” превращают реализацию общих принципов “мировой цивилизации” в специфические, дают им развернуться в форме локальных цивилизаций.

В Турции, как это уже было показано (гл. I), “догоняющая модель” модернизации была применена с наибольшим успехом, но сейчас требуется ее уточнение, обозначились пределы турецкого развития по западному образцу. Ощущаемые нацией одиночество, отсутствие духовных перспектив, сохраняющийся незападный характер Турции (особенно если посмотреть на нее из Брюсселя или Парижа, а не из Вьетнама) рождает серьезные проблемы нахождения адекватной национальной формы для структур “мировой цивилизации”. К этому особо призывает ислам, рост и политизация которого весьма заметны. Пока это еще вписывается в схему модернизации и выглядит как требование уважения к национальной традиции и культуре, защиты национальной буржуазии, но будущее таит неопределенность. Идеология ислама гораздо более приспособлена сопротивляться модернизации, хотя в ней есть элементы, близкие протестантской этике — в частности обоснование прибыльной деятельности как угодной богу.

Сходные проблемы возникают и перед другими странами. Так вьетнамская исследовательница Нгуен Тху Там<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> *Jhan A. Ataturk Hakkinda Hartiralar ve Belgeler.* Ankara, 1968. P. 202. Цит. по: *Зухал Кара.* Проблема культуры в русской и турецкой философии (опыт сопоставительного анализа): Автореф. дис... канд. филос. наук. М., 1995. С. 15-16.

<sup>51</sup> *Нгуен Тху Там.* Роль социально-культурных факторов в условиях перехода к рынку. (Анализ опыта Вьетнама): Автореф. дис... канд. филос. наук. М., 1994.

показала, что все универсальные принципы цивилизации в ее стране “вьетнамизируются”, перерабатываются применительно к аграрно-сельскому образу жизни, общинным отношениям, многобожию, семейным ценностям, буферной, дуалистической и даже плюралистической культуре, исторически сложившейся во Вьетнаме в связи с его нахождением в межкультурном пространстве разных стран, прежней колониальной зависимости и пр. Рынок Вьетнама многоукладен, в нем смешаны капиталистический, социалистический сектора, и черты традиционной торговли Востока. Хотелось бы добавить, что, несмотря на то, что Вьетнам подает надежды на “тигровые” темпы развития и воспринимается в Южно-Азиатском регионе как “тигр в юности”, особенно в связи с успехом осуществляемых преобразований и найденным месторождением нефти, своим развитием он желает защитить свою самобытность. Если бы этой идеи не было, Вьетнаму незачем было бы воевать с американцами. Американцы сделали бы его развитие ускоренным и основные инфраструктуры современными. Они сделали бы это много быстрее, чем сегодня могут вьетнамцы. Во вьетнамском обществе появилось много молодых людей, которые считают, что война была напрасной, что коммунизм не обеспечивал развития. Однако на смену коммунистической идеологии, несмотря на общественный порыв к развитию (модернизации, постмодернизации), заметно выдвигается национальная, обращенная к богатым традициям феодального прошлого идея, которая и служит обоснованию независимого развития и защите собственной идентичности Вьетнама.

Как показал монгольский исследователь Д. Дашпурев<sup>52</sup>, Монголия, переживая модернизацию, не готовится к “тигровым” прыжкам. Ее качественное отличие от Южно- и Восточно-Азиатских соседей — недонаселенность, конти-

---

<sup>52</sup> Дашпурев Д. Этапы модернизации современного монгольского общества (социально-философский анализ): Автореф. дис... д-ра филос. наук. М., 1995.

нентальность, отсутствие выхода к морям, кочевое скотоводство. Он пишет: “Агрессивный натиск эпохи Монголия начала испытывать в начале XX столетия, что поставило под угрозу исторические перспективы *выживания* Монголии как специфической *национально-государственной и социально-культурной целостности* (курсив мой. – В.Ф.). Перед ней во весь рост встала проблема сохранения своей уникальной идентичности, а следовательно, проблема выбора путей дальнейшего существования. Для многих стало понятно: без коренного обновления, т.е. модернизации традиционного монгольского общества, Монголия не имеет перспектив на историческое развитие”<sup>53</sup>. Несмотря на нужду в модернизации для обеспечения национальной независимости, сам образ модернизированного монгольского общества никоим образом не походит ни на западный, ни на южно-азиатские образцы. С парадоксальностью задачи — сохранить идентичность в ходе модернизации, которая, по определению, приводит к социальным сдвигам, меняющим идентичность, — сталкиваются все модернизирующиеся общества, но для Монголии она предстает в особо драматичной форме. При обсуждении диссертации возник вопрос: если коренной чертой монгольского общества является кочевое скотоводство, и эту черту желательно сохранить, модернизация невозможна: она связана с урбанизацией, с превращением земель в пахотные. Имеющийся сейчас симбиоз народа с окружающей средой будет подорван.

Ответ на эту проблему может быть дан по аналогии. Японская модернизация решила вопрос, стоявший перед поверженной страной: как сделать так, чтобы демилитаризовать Японию навсегда, чтобы изменить сознание японца, чтобы японец никогда более не сказал: “Много народа, мало земли”. Освоение западных технологий, интенсификация хозяйства, даже без коренных перемен в образе жизни и идентичности, решили эту проблему. Монгольскую модер-

---

<sup>53</sup> Дашкуров Д. Этапы модернизации... С. 4.

низацию можно будет назвать успешной, если ни один монгол в результате ее осуществления не сможет сказать: “Мало народа, много земли”. Очевидно, что традиционное кочевое скотоводство будет вытеснено или дополнено современными технологиями животноводства, которые в хозяйственном плане восполнят занятые другими отраслями, поселениями и городами земли.

Поэтому черты мировой цивилизации — это матрица, сосуд, наполненный разным содержанием, нигде не производящим новый Запад. Если понятие “мировой цивилизации” как синтез из наилучшего существующего в мире еще имеет какую-то содержательную значимость, то истолкование мировой цивилизации как эвфемизма западной покоится на расширении западной экономической и политической системы. Несмотря на неоспоримость этого факта, усвоение этих аспектов западной цивилизации происходит в своеобразной форме. Что же касается образа жизни, традиций, культурных особенностей и пр., А. Тойнби отмечает: “Тогда как экономическая и политическая карта мира действительно почти полностью “вестернизирована”, культурная карта и поныне остается такой, какой она была до начала западной экономической и политической экспансии”<sup>54</sup>. “Поэтому, — говорит А. Тойнби, — тезис о “единстве цивилизации” является ложной концепцией, весьма популярной среди современных западных историков, мышление которых находится под сильным влиянием социальной среды”<sup>55</sup>. В данном случае под влиянием убеждения в превосходстве Запада и возможности экспансии его жизненных установок на весь мир.

Хотя понятие “мировой цивилизации” может играть роль мобилизующей массы идеологии модернизации (как это случилось в Турции и в России горбачевского периода), оно не может предполагать в качестве образа модернизиро-

---

<sup>54</sup> Тойнби А. Постигание истории. С. 81.

<sup>55</sup> Там же. С. 82.

ванного общества превращение этих стран в западные. Чем радикальнее ставится такая недостижимая задача, тем меньше шансов у подобной программы модернизации.

Следовательно, мир в целом не превращается в западный. Не происходит этого и со странами “второй” Европы. Данный концепт первоначально был взят из стадиальной теории, которая давала шанс воспринять этот регион и входящие в него страны как второй эшелон развития, потенциально способный догнать первый. То, что в этот регион можно сейчас благодаря успехам модернизации и превращения в форпост развития по западному пути на Востоке включить Турцию, дает дополнительный аргумент против определения “второй” Европы как посткоммунистической и тем более отстающей от Запада из-за коммунизма. Напротив, как уже отмечалось, большинство стран “второй” Европы выбрали коммунизм как способ силовой модернизации в условиях скудного экономического базиса.

Вместе с тем еще в начале книги были показаны некоторые существенные черты сходства государств “второй” Европы: близость к Западной Европе; выбор ее в качестве точки отсчета и меры развития; более молодой возраст государств “второй” Европы; более бедные, чем у Западной Европы, традиции и источники развития, по существу, развитие на новой основе, послеимперский характер многих государств “второй” Европы; продолжение процесса национального становления в них; пережитый авторитаризм, тоталитаризм или этатизм; в разной мере, но все же существующий раскол на прозападные элиты и народ; остатки традиционности; большая роль религиозных или мировоззренческих идей; преобладание мобилизационных усилий в ходе модернизации над инновационными, малый внутренний рынок и др. особенности.

Все это характеризует этот регион не только со стадиальной, но и с цивилизационной точки зрения. Большая часть “второй” Европы образует Восточно-европейскую цивилизацию, часть которой имеет внутреннюю Азию в сво-

их пределах, понимаемую и как наличие азиатских народов и традиций, и как потенциальную возможность быть ориентированными не на Запад, а на Восток или, по крайней мере, всегда сохранять наряду с западной и эту направленность своей политики и культуры. Однако евразийский угол зрения сегодня, когда модернизационные тенденции в этих странах доминируют, не свидетельствует в пользу евразийской или азиатской перспективы для этих стран. Не свидетельствует об этом и “взгляд из провинции”. По крайней мере в России провинция представлена большинством русского европейски (но не западноевропейски) живущего населения, которое вносит в ее судьбу европейское начало. Конечно, ослабление европейской ориентации, которое выглядит внутри России как ослабление влияния русских, может привести к усилению роли ислама и внутренней Азии, повороту России в азиатском направлении.

Иногда вопрос о принадлежности к “другой” Европе получает иную интерпретацию: Россия была страной второго мира, не столь технологически развитой, как мир “первый” (Запад), но и не столь отсталой, как мир “третий”. Это пребывание посередине произведено не путем только особых мобилизационных усилий модернизации, но в силу собственной традиции. Существует и другое мнение: “первый” и “третий” мир являются полюсами экономического и технического развития. Понятие “второй мир” — это не пребывание посередине, а другое представление о жизни, другая картина мира”<sup>56</sup>.

Мы снова встречаемся здесь с разными ракурсами интерпретации. Пришла, наконец, пора обсудить результаты такого рассмотрения и в определенной мере совместить эти ракурсы.

Напомним, что было предложено рассматривать то, что казалось возможными путями российского выбора — запад-

---

<sup>56</sup> См.: Состоится ли “второй мир”? Стенографический отчет заседания теоретического клуба “Свободное слово” от 23.12.94 г. Семинар. Конфедерация Союзов кинематографистов. М., 1994. С. 4, 18.

ный, европейский, путь “второй” Европы, евразийский, самобытнический — как ракурсы интерпретации, дающие разные объективные срезы российского прошлого, настоящего и будущего. Такое перетолкование, безусловно, не избавило от вопроса о том, какой же вариант развития является наиболее реальным и наиболее перспективным.

Избрав угол зрения “второй” Европы и отчасти евразийский аспект, частично касаясь проблемы самобытности, которая особенно просматривается в проблемах провинции, мы приходим к выводу, что “вторая” Европа — это не только стадия, второй эшелон европейского развития, но и определенный тип цивилизации.

Выделение типов цивилизаций, так же как типов культуры, не может быть ни единственным, ни единственно верным. Оно зависит от оснований. Поэтому цивилизационная “карта” пестра и многообразна. Если за основу взят технико-экономический уровень, то человечество предстает разделенным на миры: первый мир (Америка, Западная Европа, некоторые страны Юго-Восточной и Южной Азии), второй мир (Восточная Европа, Россия, европейские государства СНГ, страны Балтии, Латинской Америки), третий мир — развивающиеся страны, и четвертый мир — неразвивающиеся, остальные страны преимущественно Африки.

Это — деление на основе степени развития. Но можно применить другой критерий — выделить не степень развития, а культурно-исторические образцы развития, как это сделал, например, Н.Я.Данилевский, выявляя их на основе культуры (культурно-исторические типы). Эти культурно-исторические типы являются, по Н.Я.Данилевскому, самобытными цивилизациями, которые можно расположить в хронологическом порядке: египетская; китайская; ассиро-вавилонно-финикийская; халдейская или древнесемитская; индийская; иранская; еврейская; греческая; римская; ново-семитская или арабийская; германо-романская или европейская; мексиканская; перуанская. Наряду с этим существует и славянский культурно-исторический тип. “Только народы, составляющие эти культурно-исто-

рические типы, были положительными деятелями в истории человечества; каждый развивал самостоятельным путем начало, заключавшееся как в особенностях его духовной природы, так и в особенностях внешних условий жизни, в которые они были поставлены, и этим вносил свой вклад в общую сокровищницу<sup>57</sup>, — писал Н.Я.Данилевский более, чем сто двадцать лет назад.

Придерживаясь сходных принципов, А.Тойнби выделяет в истории двадцать одну цивилизацию; среди них пять живых: западно-христианскую; православно-христианскую; исламскую; индуистскую; дальневосточную<sup>58</sup>.

На основе культурно-религиозных критериев С.Хантингтон выделяет семь групп родственных народов или цивилизаций: западно-христианскую; ортодоксально-христианскую; латиноамериканскую; исламскую; конфуцианскую; японскую; индуистскую; буддистскую.

Даже при общности подходов при выделении цивилизаций результат оказывается несколько различающимся. Это связано и со временем, когда произведена типологизация, и с индивидуальным взглядом на проведение границ в смешанных или сомнительных случаях, и с целью исследования. Различия в типологиях живых цивилизаций фиксируют подвижность их границ, меняющуюся способность к саморазвитию, которая характерна для цивилизаций. Способность к развертыванию собственных начал по-разному реализуется народами в различные времена.

Мы предлагаем еще одну типологию цивилизаций — на основе областей однотипного развития. Под типом развития понимается его интегральная характеристика, которая включает: 1) источник (внутренний и внешний); 2) ограниченность (первичное, под влиянием собственных потребностей, вторичное — связанное с преобладанием внешних

---

<sup>57</sup> Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991. С. 88.

<sup>58</sup> Тойнби А. Указ. соч. С. 33.



“вызовов”, ответ на них); 3) механизм (инновация, мобилизация усилий); 4) характер развития (самостоятельный, догоняющий Запад, догоняющий только его технико-экономический 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<sup>59</sup>. На основе уже имеющихся тенденций оценивается как переход в постсовременность, включающую ранее отброшенные традиции, так и существенные сдвиги в технологии — переход к постиндустриальному, информационному обществу. Тип развития — *органически инновационный*.

---

<sup>59</sup> Отсутствие предзаданности образа в развитии Запада делает невозможным сегодня говорить о современности (modern) как проекте. Говоря о модерне как незавершенном проекте Ю.Хабермас имеет в виду лишь совокупность исторических событий, приведших Запад к его современному состоянию и что эти процессы не завершены. Если это так, то термин “проект” не вполне адекватен ситуации. Тем более неверно говорить, что “... современная европейская цивилизация есть продукт осуществления модернистского проекта”. Заслуживает удивления то, что эти слова говорит такой блестящий специалист, как Л.Г.Ионин, в своей новой книге (см.: *Ионин Л.Г. Социология культуры*. М., 1996. С. 237).

Далее мы выделяем “вторую” Америку (Мексика, может быть, Бразилия, Чили, конкретные компоненты, кроме Мексики, могут вызвать дискуссию) и “другую Европу” (ее состав описан нами 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, реформаторская элита — в России и на Украине. Мобилизация может быть как “позитивной” — 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 сами себе, многим не платится даже зарплата. Они ищут 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 в войне, перенаселенность на малой территории). В странах “другой” Америки и “другой” Европы, повторим, 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 (см. гл. II). 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 *органически-неорганический*, так и *инновационно-мобилизационный*.

Наряду с этими типами цивилизаций существуют доиндустриальные цивилизации “третьего” мира, стран, которые развиваются на основе внешних источников — “вызова” Запада, неорганически, используя этатистские механизмы или диктатуры, развитие которых представляет собой деархеизацию, крайне медленно, поддерживается идеями прозападных элит, имеет целью 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 (см.: таблицу 7).

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 большие, Германия до сих пор создает впечатление двух стран, двух наций в одной. Причем, развитие Восточной Германии в составе объединенной Германии не дает какой-либо особой модели. Это — все та же догоняющая модель<sup>60</sup>

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.

---

<sup>60</sup> См.: *Zapf W. Modernisierung. Wohlfahchten Entwicklung und Transformation: Soziologische Aufsätze 1987 bis 1994.* В., 1994; *Zapf W. Modernisierung und Modernisierungs Theorien.* В., 1990.

Автор выражает благодарность ДААД за возможность изучить немецкую литературу по проблемам модернизации и процессам модернизации Восточной Германии.

Сможет ли хоть когда-нибудь “вторая” Европа реализовать свою вековую мечту — стать Западом? В пользу этого говорит пример стран, которые, географически находясь на Западе, стали его частью только во второй половине XX века. Это — Германия, несмотря на протестантскую этику, Италия, Испания, которая теряла свою западную принадлежность во времена Франко. Португалия, Греция и сегодня должны пройти некоторый путь, чтобы их интеграция с Западом окончательно завершилась.

Однако подобная перспектива для “другой” Европы, за исключением вышеназванных стран, представляется неосуществимой. Дело в том, что для смены идентичности этого региона на западную требуется огромное время. Носителями западных идей являются элиты, а не народ. Народ имеет интерес к потребительскому уровню Запада, но это порождает в нем скорее гедонистические, чем трудовые и аскетические начала, необходимые для вхождения в западное сообщество. За это время Запад согласно существующим прогнозам сам изменится в сторону все большего признания первичных ценностей — семьи, религии, языка, своего прошлого. Отчасти это будет движение в сторону смягчения западных ценностей и приближение к ценностям “другой” Европы, но произойдет это на основе уже достигнутой высоты технологии, в результате пятисотлетнего исторического опыта.

Кроме того, евразийский ракурс рассмотрения свидетельствует о наличии в ряде стран “другой” Европы азиатского компонента. После распада СССР евразийская модель пребывания во “втором мире” (но не второй Европе) более недействительна. Тенденции быть «другой Европой» выросли. Но перспективы азиатизации, провинциализации тоже увеличились. Вытеснение русских из сложившегося суперэтнуса чревато антимодернизационными тенденциями азиатских республик России и СНГ. Такой форпост модернизации в Азии, как Турция, испытывает двойственное чувство, сталкиваясь со стремлением азиатских окраин России, азиатских стран СНГ и тюркских народов России к сближению.

С одной стороны, она чувствует “синдром родственных стран” в исламской цивилизации, с другой — противоречивость этой новой ориентации с ее надежным местом в “другой” Европе. Цивилизационный раскол Турции, России, Югославии преодолевается выбором типа развития, который дает ясное направление внешней и внутренней политики — развитие в рамках “второй” Европы, сближение с Западом, роль модернизационного лидера в евразийском пространстве. Когда такой выбор сделан лидерами, азиатские народы России и СНГ могут решать для себя: привлекают ли их экскоммунистические стабильные режимы (второй мир), исламский фундаментализм (антимодернизационное сближение с третьим миром) или модернизация по пути, проложенному “второй” Европой. Можно было бы сказать, что они способны выбрать модель развития Восточно- и Южно-Азиатской индустриально-информационной цивилизации, но у этих стран нет модели (см. гл. II), они используют свою уникальность. Такой шанс есть у всех, но не у всех он состоялся.

Взгляд на Россию и некоторые другие страны “другой” Европы с точки зрения их славянской общности, объединяющего их ортодоксального христианства потенциально (а, по С.Хантингтону, и актуально) сулит цивилизационную близость. Однако она подвергнута жестокому экономическому и этническому испытанию. Полагаем, что эта близость возникнет скорее в рамках всей “второй” Европы, как осознание общности судьбы.

Существенной проблемой в прогнозировании способности “другой” Европы превратиться в часть Запада является провинция, демонстрирующая существенный отрыв от европеизированных столиц, просматривается в городской провинции связь с селом, аграрно-сельский характер культуры (даже и городской) в российской, украинской, турецкой и пр. провинции.

Поэтому не представляется в обозримом будущем ожидать превращения “другой” Европы в первую. Может быть,

в истории и возникнет такой шанс, но рассчитывать на него в реальной политике не приходится.

Многие думают, что применение силовой модернизации этот шанс увеличит. Мнение, неподтвержденное предшествующим опытом силовых модернизаций, опасных рывками и откатами назад.

Часть представителей прозападных элит в стремлении сделать Россию, например, частью Запада, не останавливаются перед идеей ее распада, как прежде перед идеей распада СССР. В статье “Горе победителям!” (1879 г.) 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>61</sup>. Более того, некоторые считают 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 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 мыслящего теоретика.

В действительности же невозможно “очиститься” от груза исторического наследства, судьбы развития в “другой” Европе как ее части. Это уже — не ракурс интерпретации, методологически соизмеримый и равный остальным, а путь.

---

<sup>61</sup> Данилевский Н.Я. Сборник политических и экономических статей. СПб., 1890. С. 44.

## *Цивилизационное деление*

Цивилизация	Источник развития	Степень органичности развития	Механизм развития
Западная Европа ↗ Запад ↘ Северная Америка	Внутренний	Органическое, на основе собственных потребностей, исторической судьбы	Инновации
“Другая” Европа ↗ Цивилизации “второго эшелона” развития ↘ “Другая” Америка	Внешний “вызов” Запада (внутренний экономический стимул возникает в связи и со сравнением с Западом, но при изоляционизме тоже обнаруживается прогресс в рамках жизни одного поколения)	Неорганический “ответ” на “вызов” Запада. Собственная деархизация занимает небольшое место.	Мобилизация. Негативная мобилизация в посткоммунистических странах



Таблица 7

*на основе типа развития*

Характер развития	Темпы развития	Духовные, ментальные, культурные предпосылки	Образ будущего	Тип развития
Самостоятельный, поступательный, с локальной циклическостью	Быстрые	Целерациональность, трудовая 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
Догоняющий, неравномерный, циклический	Медленные	Вера прозападных элит в прогресс, рассмотрение своих стран как отсталой Европы, Америки. Два варианта: 1) призыв к национальной гордости; 2) к смене национальной идентичности	Задан заранее. Ложный: превращение своих стран в западные. Истинный: 1) нахождение источников развития при сохранении цивилизационных особенностей “второй Европы”, “второй Америки”.	Неорганический-мобилизационный

Цивилизация	Источник развития	Степень органичности развития	Механизм развития
Восточно- и Южно-Азиатская индустриально-информационная (постиндустриальная) цивилизация	Смешанный. “Вызов” Запада. Поражение в войне. Экономические проблемы. Перенаселенность на небольшой территории.	Относительная органичность. Ответ на “вызов” Запада. Деархеизация.	Инновационно-мобилизационный
Доиндустриальная цивилизация (развивающиеся страны). “Третий мир”.	Внешний “вызов” Запада.	Неорганическое.	Этатизм
Неразвивающиеся сообщества (“четвертый мир”)	Отсутствует	Органические препятствия развитию.	Воспроизводство существующего

Характер развития	Темпы развития	Духовные, ментальные, культурные предпосылки	Образ будущего	Тип развития
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
Деархеизирующий	Крайне медленные	Отсутствуют. Или усилия прозападных элит.	Улучшение жизни	Постколониальный
Отсутствует	Незаметные 2-3 поколения	Структуры сознания примитивных обществ, не способствующие развитию	Сохранение существующего	Архаический

## Заключение

При рассмотрении процессов развития применяются два подхода: стадиальный и цивилизационный.

Первый предполагает наличие определенных, общеобязательных, по крайней мере для человечества в целом, этапов развития. В стадиальных концепциях (марксистской теории формаций, теории стадий Ростоу, теориях модернизации) стадии характеризуют поступательный процесс развития человечества и каждого общества в отдельности. Каждая из стадий одновременно дает представление о типе конкретного общества и этапе в развитии всемирной истории. В России стадиальные концепции отвергаются вместе с марксистской теорией стадий — общественно-экономическими формациями. Эта теория была подвергнута во многом справедливой (за пролетарский эсхатологизм), а во многом несправедливой (за самую попытку выделения этапов развития) критике. Выбросить стадиальный подход не удастся даже и при радикальном отказе от марксизма. До тех пор, пока есть развитие, встает вопрос и о выделении его ступеней. Там же, где развитие осуществляется как модернизация (а это происходит в посткоммунистических странах и в ряде других государств), стадиальный подход является ведущим инструментом для постановки задач модернизации и оценок ее результатов. Он является сущностью модернизационных теорий.

Цивилизационный подход первоначально мыслился как антитеза марксистскому и даже стадиальному вообще. Однако он предстает в двух видах: 1) когда цивилизация рассматривается как стадия развития, вплоть до ее наивысшей формы — всемирной цивилизации (как правило, это эфемеризм западной цивилизации либо некая гипотеза о требованиях, идущих от будущего человечеству в целом); 2) когда понятие “цивилизация” лишено стадиального смысла и характеризует общество в его самобытности и социальной

организации, сложившейся на основе культуры. При этом подходе цивилизация выступает как характеристика специфичности общества.

Обсуждение проблем российского развития целесообразно обсуждать при совместном использовании стадийальных и цивилизационных подходов.

Какую же теорию социальных трансформаций России и других посткоммунистических стран можно продолжить. Отметим прежде всего, что европейские и азиатские страны бывшего коммунистического блока не могут быть описаны общей теорией. Среди европейских стран есть некоторые (Восточная Германия, Эстония, Чехия), имеющие перспективу вхождения в Запад. Другие восточноевропейские страны имеют в своем развитии сходство не только между собой, но и с Мексикой (“второй” в стадийном и “другой” в цивилизационном смысле Америкой), и Турцией (частью “второй” в стадийном, ”другой” в цивилизационном смысле Европы). Эта теория представлена в книге. Они сочетают модернизационную направленность и учет цивилизационных особенностей, поэтому не совпадают ни с модернизационной, ни с постмодернизационной, ни с неомодернизационной теориями. Предлагаемую нами теорию можно было бы назвать теорией позднеевропейского социального развития.

## Содержание

<b>Введение. Судьба России в зеркале методологии .....</b>	<b>3</b>
1. Россия как часть социального контекста смены социальных теорий второй половины XX века .....	5
2. Проблема российской идентичности: выбор пути или ракурсы интерпретации? .....	14
<b>Глава I. Переход к современности .....</b>	<b>21</b>
1. “Вызов” Запада и мировой “ответ” .....	22
2. Модернизация — переход от традиционного общества к современному .....	32
3. Догоняющая модель модернизации и ее границы .....	50
<b>Глава II. Возврат к традиции .....</b>	<b>63</b>
1. Вызов Азии .....	66
2. Постмодернизация — развитие на основе собственной идентичности .....	77
<b>Глава III. Неомодернизм .....</b>	<b>98</b>
1. Неомодернизм как возврат к модели “догоняющей модернизации” .....	101
2. Демодернизация. Воля вместо свободы .....	109
<b>Глава IV. Новая парадигма: фактор пространства в социальной теории .....</b>	<b>114</b>
1. Парадигма глобализации .....	114
2. Многообразная Европа .....	121
3. Концепт “второй” Европы как характеристика стадии развития .....	128
4. Локальные воздействия на глобальные трансформации в свете изменений научных представлений о социальном развитии .....	136

<b>Глава V. Смена типов рациональности в ходе модернизации и постмодернизации .....</b>	<b>150</b>
1. Рациональность общества и рациональность индивида .....	153
2. Общий и индивидуальный интерес в структуре рациональности .....	156
3. Общественный договор и социальное согласие .....	161
<i>А) Коммуникативные и герменевтические концепции общественного договора .....</i>	<i>163</i>
<i>Б). Рациональная концепция справедливости и рациональный “общественный договор” .....</i>	<i>170</i>
<b>Глава VI. Социально-культурные особенности модернизирующихся обществ .....</b>	<b>180</b>
1. Цивилизационные противоречия мирового развития .....	180
2. Компаративистика как методологическая инновация социальных наук .....	202
3. Россия и Турция .....	212
4. Концепт “другой” Европы как цивилизационная характеристика .....	230
<b>Заключение .....</b>	<b>252</b>

Научное издание

**ФЕДОТОВА** Валентина Гавриловна

**Модернизация “другой” Европы**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

***В авторской редакции***

Художник *В.К.Кузнецов*

Корректоры: *Е.В.Захарова, Т.М.Романова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.93 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 20.03.97.

Формат 70x100 1/32. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл. печ. л. 8,00. Уч.-изд. л. 11,06. Тираж 500 экз. Заказ № 006.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Т.В.Прохорова*

Компьютерная верстка: *А.В.Егоров*

□

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119842, Москва, Волхонка, 14