

КУЛЬТУРНЫЙ ДЕТЕРМИНИЗМ В КОНЦЕПЦИИ МОДЕРНИЗАЦИИ:
ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

**Статья опубликована в журнале
Вопросы философии, 2009, № 8, с. 39–55**

При наиболее общем взгляде на концепцию модернизации (условно – совокупность теорий исторической трансформации, возникших в XIX – XX вв. в качестве рефлексий социального процесса, приведшего к возникновению современного общества), можно выделить направление «культурного детерминизма», представители которого осуществляют поиск ключевых факторов данного процесса в сфере культуры. То обстоятельство, что данное направление является основным в нарастающей и во многом неправомерной критике концепции, обуславливает необходимость его анализа. Концепция модернизации, ее философские обоснования (линейная интерпретация мировой истории, либеральный эволюционизм как вера в прогресс на основе увеличения степени человеческой свободы), собственно теория модернизации, оформившаяся в рамках преимущественно американского обществоведения в 50-х гг. XX в., обвиняются в игнорировании культурных различий и культурного многообразия мира, в либерально-капиталистической унификации обществ. Оставляя в стороне идеологическую подоплеку данной критики, – в ряде случаев она является исполнением заказа политической элиты трансформирующихся обществ – мы обращаем внимание прежде всего на ее философские и методологические обоснования.

I

В центр направления считаем необходимым поставить теорию Макса Вебера, хотя однозначная квалификация немецкого социолога как сторонника преобладающе культурных факторов общественного развития может вызвать серьезные возражения. В данном случае мы имеем дело с некоторой неопределенностью, которая стала результатом противоречивости и сложности самого Вебера как мыслителя, и эволюции его учения, поскольку поздние взгляды автора отличаются от ранних, и различных его интерпретаций в критической литературе. Фактически Вебер стоит у истоков двух интересующих нас направлений, в какой-то мере друг друга исключаящих.

С одной стороны, контекст ряда его поздних работ дает установку на индустриальное общество как на некий исторический феномен, который стал случайным результатом совпадения ряда обстоятельств – специфически западных форм науки, политики, права, религии и этики. Фактически здесь речь идет о многофакторности (политика, экономика и религия) исторического развития¹. Это та самая мысль, которая вызовет одобрение позитивистов, будет воспринята Т. Парсонсом и развита в его системном подходе.

С другой стороны, особое внимание Вебера к духовным факторам общественного процесса и трактовка им протестантизма как предпосылки европейского капитализма дают основания отнести его к «культуралистам» в проблеме модернизации². Именно этот вариант интерпретации учения Вебера интересует нас в данном случае: задача изучения процесса модернизации России и стран Востока делает не-

¹ См.: Вебер М. Аграрная история древнего мира. – М., 2001; Вебер М. История хозяйства. Город. – М., 2001.

² Методологически здесь наиболее показательна «Протестантская этика и дух капитализма». См.: Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. – М., 1990. – С. 61 – 272.

обходимым анализ идейных истоков современного российского культурного детерминизма, который не останавливается на теоретическом изучении наследия Вебера, а переводит проблему в область политической практики, указывая, используя авторитет немецкого ученого, на необходимость корректирования курса реформ в нашей стране³.

С творческим наследием Вебера в России произошла метаморфоза, характерная для всех случаев политизации науки. Из оппозиционного мыслителя, запрещенного в годы идеологического господства марксизма-ленинизма, в пореформенной России он перерос в свою противоположность, став идейным отцом российских теоретиков «самобытного пути». Подвергая взгляды Вебера жесткой критике, советское обществоведение указывало на его противоположность марксизму, говорило о несовместимости двух идей как идеализма и материализма в трактовке общественного. Сегодня существуют попытки буквально срastить творчество немецкого социолога с учением Маркса, нивелируя методологические отличия, являющиеся скорее взаимоисключающими, нежели взаимодополняющими. Из таких посылок неизбежно следует вывод о том, что Вебер развил, дополнил или исправил марксистскую методологию, «сгладил» ее «вульгарный материализм»⁴.

Именно на противопоставлении марксизму необходимо построить анализ теории Вебера и показать, что различия между ними есть и остаются взаимоисключающими независимо от социально-экономической и политической ситуации в России. Они обусловлены принципиальными различиями методологических и философских подходов и отмечались многими, в том числе, западными авторами. Срastить две позиции, представить одну как дополнение к другой, на наш взгляд, невозможно, поскольку Вебер создавал свою теорию именно как альтернативу марксизму. В своих трудах он буквально полемизирует с Марксом, противопоставляя его экономическому детерминизму свою социологию религии.

Культурный детерминизм Вебера выразился в постановке вопроса об определяющей роли культурных факторов в развитии капитализма. В основе социального развития (играя, как минимум, не меньшую, чем экономика, роль) лежит относящаяся к сфере общественного сознания религия⁵. Религия для Вебера есть результат удвоения мира, и в этом смысле он не далек от понимания марксистов, объясняющих ее как фантастическое отражение «в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни»⁶. Но далее они расходятся; если для марксистов религия как отражение социальной и природной действительности не играет первичной роли в социальном процессе, то для Вебера эта роль является определяющей, поскольку религия представляет собой систему ценностей и смыслов, мотивирующих и оправдывающих поведение людей. Таким образом, в силу направляющего влияния на человеческую деятельность религия становится ведущей детерминантой общественного развития.

Закономерно предположение: темпы общественных перемен будут зависеть от качества отражения. Здесь у немецкого социолога возникает возможность не только решения проблемы генезиса капитализма, но и объяснения дихотомии Восток – Запад. Для решения проблемы качества отражения он применяет идею рационализации сознания, которая проходит через всю мировую историю и порождает, в свою очередь, рационализацию человеческой деятельности, что находит свое выра-

³ См., например: Зарубина Н.Н. Социокультурные факторы хозяйственного развития: М. Вебер и современные теории модернизации. – СПб., 1998. – С. 263 – 271.

⁴ См., например: Зарубина Н.Н. Указ. соч., с. 24 – 31; Неусыхин А.И. Эмпирическая социология М. Вебера и логика исторической науки // Вебер М. Избранное. Образ общества. – М., 1994. – С. 654 – 655.

⁵ Вебер М. Предварительные замечания // Вебер М. Избранные произведения, с. 55.

⁶ Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т. 20. – С. 328.

жение в «типах социального действия»⁷. Следует отметить, что рационализация как тенденция мирового развития вытекает лишь из контекста учения. Нигде прямо автор, будучи противником эволюционизма и каких-либо законов общественного развития, об этом не говорит⁸.

Вслед за разработкой духовных предпосылок модернизации и анализом восточных религий Вебер делает вывод об эндогенности капитализма Западу. Вопрос о причинах такого положения автор, по мнению ряда исследователей, не поднимает. Рационализация не является результатом воздействия какого-либо другого, первичного по отношению к ней фактора, а Вебер уделяет внимание исключительно социологической проблематике и отделяет социологию от философии, отказываясь рассматривать проблемы «метафизического истолкования» мира⁹. Возникновение протестантской этики Вебер объясняет спецификой самого христианства: уже в нем якобы заложены основные причины его эволюции и создания на его основе духовных предпосылок капитализма. В ряде своих работ он противопоставляет буддизму и индуизму не протестантизм, а именно христианство¹⁰. Иначе говоря, это объяснение эволюции религиозных воззрений из самих религиозных воззрений, и, хотя Вебер не отрицает здесь влияния иных факторов, религиозный является для него основным¹¹.

Налицо попытка обнаружения причин социокультурной эволюции в самой социокультурной действительности без существенного влияния каких-либо внешних по отношению к культуре сил, из чего напрашивается следующие выводы:

- западноевропейская индустриальная цивилизация уникальна;
- капитализм, развитие которого детерминировано преимущественно социокультурными факторами, эндогенен Западу и является результатом исключительно западного пути развития;
- модернизация Востока, по меньшей мере, затруднена.

С такими выводами, полагаем, согласится большинство исследователей творчества немецкого ученого, отметив при этом, что сделать их можно только из контекста его наследия¹². Как сказано выше, Вебер избегал социофилософских обобщений своих исследований.

Следует иметь в виду, что капитализм как «тип социального действия» у Вебера не равен капитализму как способу производства, составляющему основу индустриального общества. Капитализм имел место почти во всех обществах, на базе всех религий, в том числе восточных, но развиться в сторону «современного» капитализма (индустриального – Д.Т.) он смог только в Европе. То есть капиталистическая деятельность возможна в любом обществе, однако, согласно Веберу, чтобы стать основой общественного производства, ей нужна духовная легитимация, в то время как Маркс говорил об экономической необходимости.

На наш взгляд, именно в слабости «метафизической» составляющей следует искать причину противоречивости теории Вебера. В отдельных случаях можно гово-

⁷ Вебер М. Основные социологические понятия // Вебер М. Указ. соч., с. 625 – 627.

⁸ По мнению ряда исследователей, именно здесь заключена наиболее противоречивая составляющая наследия немецкого ученого. См.: Гайденко П.П. Социология Макса Вебера // Указ. соч., с. 22; Зарубина Н.Н. Указ. соч., с. 47.

⁹ Зарубина Н.Н. Указ. соч., с. 49.

¹⁰ См.: Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира // Вебер М. Указ. соч., с. 307 – 344.

¹¹ Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий // Вебер М. Избранное. Образ общества. – М., 1994. – С. 43 – 77.

¹² Зарубина Н.Н. Указ. соч., с. 63 - 64. См. также: Гайденко П.П., Давыдова Ю.Н. История и рациональность: Социология М. Вебера и веберовский ренессанс. – М., 1991; Давыдов Ю.Н. Вебер и Булгаков (христианская аскеза и трудовая этика) // Вопросы философии. – М., 1994. № 2. – С. 54 – 73; Давыдов Ю.Н. Веберовская концепция капитализма // Социологические исследования. – М., 1994. № 8/9. – С. 185 – 193.

речь о ее недостаточной исторической подтвержденности. Данные противоречия удобнее всего сформулировать в виде вопросов.

Почему рационализация Запада изначально, уже с античной эпохи, более, чем восточная, ориентирована на преобразование реального мира? Почему гигантские древние цивилизации Востока, детально рационализовав учения о спасении (буддизм и индуизм), общественные отношения в целях сохранения их в неизменном виде (конфуцианство и философские обоснования кастового строя в Индии) и даже эотику (кама-сутра), не рационализировали сферу производства, сосредоточив свое внимание лишь на распределении, потреблении и наслаждении? В чем причины эволюции самого христианства на Западе и сохранения его в ортодоксальной форме на Востоке? Если причина эволюции христианства кроется в самом христианстве, если возникновение протестантизма есть имманентный процесс вне влияния каких-либо внешних по отношению к религии факторов, почему православие не создало духовных предпосылок модернизации?

Прежде всего, считаем неправомерным противопоставление ортодоксального христианства восточным религиям. Христианство – религия Востока, оно пришло с Востока и так же, как восточные религии, трактует жизнь как страдание, а спасение ищет в трансцендентном, уводя деятельность из реального мира. Противопоставлять индуизму, буддизму, конфуцианству и даосизму необходимо не христианство – в социально-функциональном смысле между ними больше сходств, чем различий – а именно протестантизм как принципиально новую его модификацию, пришедшую в Европу *вместе* с капитализмом.

Мы выходим на проблему, обозначенную в марксизме как «основной вопрос философии», не потерявшую, по нашему глубокому убеждению, своей актуальности в разработке методологических оснований социальной теории и сегодня. В контексте проблемы модернизации этот вопрос звучит следующим образом: появился ли в Европе протестантизм с его этикой, способствующей развитию капитализма, «по воле Всевышнего», или же сначала сформировалась некоторая социальная группа, не связанная с феодальным способом производства, и разработала новую идеологию, удовлетворяющую ее духовные потребности и отвечающую ее материальным интересам? Есть масса доказательств социально-экономической необходимости Реформации католической церкви в Европе, здесь же к тезису об исторической несостоятельности теории М. Вебера необходимо добавить, что к тому времени, когда Мартин Лютер сформулировал свои «95 тезисов против индульгенций» и перевел Библию на немецкий язык, в Европе уже около трехсот лет существовал класс бюргеров.

Собственно идея рационализации как тенденции (именно тенденции, а не причины) мирового социального процесса – большая и перспективная находка Вебера. Масса исторических примеров действительно указывает на развитие социального мира от менее рациональных форм к более рациональным, причем, как правило, прослеживается закономерность: переход общества к более рациональным экономическим, социальным, политическим и культурным формам сопровождается рывком в их историческом развитии. Если же в силу ряда обстоятельств такой переход оказывается невозможен, наступает стагнация и даже гибель социума. Эта закономерность проявляется как минимум в развитии производительных сил, если другие критерии прогресса покажутся малоубедительными.

Мы намеренно проводим мысль об экономической детерминации веберовской рационализации, поскольку считаем, что объяснить этот процесс «из самого себя» невозможно. Более того, экономическая сфера является наиболее эффективным критерием для анализа процесса рационализации. Что может быть лучшим критерием для сравнения общественных форм с точки зрения их рациональности,

если не экономическая деятельность, т.е. та деятельность, посредством которой происходит преобразование человеком слепо предоставленных ему природой ресурсов в материальные и духовные ценности? И то обстоятельство, что сам Вебер не смог уйти от «фундаментального» значения экономики, заставляет усомниться в существовании самостоятельных культурных факторов общественного развития, которые могли бы быть рассмотрены вне зависимости от экономической сферы. Общественная эволюция, причины которой он ищет в культурных особенностях, – это именно хозяйственная эволюция общества. Но как раз явление эволюции и должно находиться в сфере философского исследования. Выводы же Вебера об отсутствии детерминации процесса рационализации, а значит, и модернизации обусловлены тем, что предметная область его исследований является скорее социологической, нежели социально-философской. Все, поставленные выше вопросы, демонстрируют философскую незавершенность теории Вебера. Они показывают, что социально-философской идее, пусть даже такой политизированной, как марксизм, можно противопоставить только социально-философскую же идею, либо идею, отрицающую философскую проблематику принципиально, каковой является, к примеру, позитивизм.

Избежать остроты вышеуказанных противоречий на философском уровне и выстроить перспективную социологию Веберу позволяет его методология, находящаяся между неокантианством и позитивизмом. По мнению ряда исследователей, она формировалась под влиянием О. Конта, Д. Милля, Г. Спенсера, с одной стороны, и представителей Баденской школы, в частности, Г. Риккерта, с другой¹³. Позитивистское отрицание качественных отличий социальных законов от естественных и неокантианское абсолютное методологическое противопоставление природы и общества по существу и породили «понимающую социологию», «каузальность» и «идеальный тип» – основные понятия веберовской гносеологии.

Мир, по мнению Вебера, иррационален, его социальная составляющая еще более иррациональна, поскольку управляется идеей (прежде всего в ее религиозной форме). Поэтому *познать* общество подобно природе, опираясь на логику и законы, невозможно, его можно только *понять*, как обычно понимают те или иные поступки людей в тех или иных ситуациях. Социальный мир не закономерен, а поведение людей не детерминировано какими-либо общими факторами, оно случайно, и для его понимания Веберу необходимо лишь установление «каузальных связей» как единичных и неповторимых связей между причиной и следствием. В чем же тогда состоит предмет социологии? Для Вебера это «общие правила» явлений и процессов, фиксирующих устойчивые, повторяющиеся каузальные связи. Однако что такое «общие правила», если не законы? Чем объяснить открытую и изученную Вебером связь между религиозными взглядами и динамикой экономического развития у разных стран и народов, если не действием этих законов?

Здесь конкретно и проявилось противоречие между веберовской социологией и ее философским обобщением, точнее, необходимостью делать таковые при проведении столь крупномасштабных социологических исследований, как проблема генезиса капитализма. Разрешая это противоречие, Вебер вводит понятие «идеальный тип», согласно которому любое социальное явление, к примеру, капитализм (или модернизация – Д.Т.), не социальная реальность, а теоретическая конструкция. Таким образом, и социальное действие носит субъективный характер, и его познание, а философия М. Вебера сближается с субъективным идеализмом и агностицизмом.

¹³ Зарин В.А. Восток и Запад в мировой истории XIV – XIX вв.: (Западные концепции общественного развития и становления мирового рынка). – М., 1991. – С. 24 – 56; Капустин Б.Г. Концепция «идеальных типов» Макса Вебера и познание многообразия исторической действительности // Философские науки. – М., 1981. № 1. – С. 103 – 112; Неусыхин А.И. Указ. соч., с. 654 – 655.

Представляется очевидным, что философия Вебера уступает его социологии, содержащей перспективную теорию, бесспорно являющуюся одним из важнейших достижений мирового обществоведения. Пытаясь сформулировать альтернативу марксистской исторической необходимости, критикуемой культурными детерминистами как некий «социологический провиденциализм», и стремясь объяснить вариативность мировой истории, немецкий ученый не приблизился к решению проблемы свободы и необходимости общественного развития, и его новаторство в этой области вызывает некоторые сомнения. Его «устойчивые и повторяющиеся каузальные связи» есть не что иное, как уже сформулированные ранее законы общественного развития, или «законы-тенденции», или «закономерности», как их называют, подчеркивая стохастичный характер их протекания¹⁴.

Следует отметить историческую обусловленность основных положений учения Вебера. Пограничный характер его гносеологии объясняется противоречивостью исторического момента, причем как общественной истории, так и истории науки. Повышенный интерес Вебера к субъекту и к культуре при сохранении подспудного стремления найти все же некоторые универсалии в феномене общественного заставляют нас поставить теорию немецкого ученого на грань между классической наукой и неклассикой. Полагаем, Вебер – один из тех, кто находился у истоков новой для того времени научной парадигмы. Кроме того, его колебания – это колебания европейца начала XX в., находящегося между историческим триумфом западноевропейской цивилизации и ее тяжелейшим кризисом. Не случайно сомнения по поводу доминирования западного типа рациональности и универсальности европейского развития высказываются им в поздних трудах, написанных в годы I мировой войны. Однако этот же факт не позволяет говорить об антикапиталистической направленности учения Вебера, а тем более не дает достаточных оснований для разработки идеи «самобытности» или модернизации «на собственной культурной основе»¹⁵.

II

Авторитет Вебера, укрепивший позиции культурного детерминизма, привел его в жесткое противоречие с эволюционизмом. Если культурные признаки, будучи факторами общественной трансформации, эндогенны тому или иному обществу, то как возможно развитие мировой цивилизации по европейскому пути? Культурный детерминизм был поставлен перед необходимостью осмысления этого уже очевидного в начале XX в. факта, не нарушая идеалистической методологии, объясняющей развитие из сферы общественного сознания. Выход был найден в применении теории диффузионизма, разработка которой в культурологии началась еще в XIX в.: набирающая обороты модернизация восточных стран объяснялась «просачиванием» туда эндогенно-западных культурных форм.

Первоначально средствами такого распространения рассматривали завоевания, торговлю, колонизацию, миграцию (теория инвазионизма). Позже возник комплекс теорий подражания Г. Тарда, У. Беджгота, объяснявших общественное развитие заимствованием культурных достижений одних народов другими. Утверждение в западной социологии цивилизационных концепций и применение к ним структурного анализа привело к появлению еще двух теорий – теории культурного центра (Э. Смит) и теории культурных кругов (Л. Фробениус, Ф. Гребнер). Формирование теории центра и периферии, объяснявшей не только структуру цивилизационного пространства, но и мировую общественную динамику, отчасти примирило Вебера с

¹⁴ Речь в данном случае идет не о правильности сформулированных, например, Марксом законов, а о правомерности утверждения их наличия.

¹⁵ См., например: Зарубина Н.Н. Указ. соч., с. 61.

глобальным эволюционизмом (что, собственно, и подготовило т.н. «веберовский ренессанс» 60 – 70-х гг. теоретически, помимо его социальных предпосылок).

Однако примирение было относительным, а постнеклассический идеалистический эволюционизм оставил не меньше вопросов, чем классический. В центре нашего внимания две проблемы.

1. Теория эволюции оказалась даже более европоцентрической, чем в XIX в. Если в классическом варианте эволюционизм трактовал все мировые культуры лишь как ступени на пути к высшей – европейской, не поднимая вопроса о каком-либо качественном отличии восточного общества от западного, то новый эволюционизм полностью противопоставляет Запад всему остальному миру. Объясняя модернизацию привнесением культурных форм извне, диффузионизм отказывает неевропейскому обществу в способности и необходимости имманентного развития. Напрашивается вывод о некоем «субстанциональном» отличии Запада от всего остального мира, якобы не способного породить и развивать передовые культурные формы.

2. Из теории прямо вытекает мысль о несоответствии неевропейских культурных форм объективным задачам модернизации, включая не только культуру в узком смысле, но и все общественные сферы. Более того, многие из них прямо противостоят интересам модернизации, а значит, необходим отказ от традиционных национальных ценностей и замена их западными. Складывалась новая конфликтная ситуация, что выразилось в появлении понятия «вестернизация». Модернизация по западному образцу полностью отождествлялась с вестернизацией, ни о каком внутреннем развитии стран Востока в этом случае речь не шла.

Уже первая половина XX в. продемонстрировала несостоятельность подобных утверждений. Для большинства наиболее передовых стран Востока развитие капитализма стало имманентным процессом. Объяснить факт вхождения Японии и России в начале XX в. в шестерку ведущих мировых капиталистических держав «рассеиванием» культурных форм невозможно. Особенно показательна Япония, где предпосылки капитализма вызревали в полной изоляции от внешнего мира. Сегодня имманентная модернизация стран Востока – неопровержимый факт, не признать который можно только по политическим соображениям.

III

Итак, противоречие между методологией культурного детерминизма и идеей глобальной социальной эволюции преодолевалось применением комплекса теорий диффузионизма. Однако такая «толерантность» характерна не для любого проявления идеализма: культурный детерминизм породил еще одно направление, не пошедшее ни на какой компромисс с эволюционизмом. Речь идет о цивилизационных концепциях в социальной философии и философии истории и направлении культурного полицентризма в философии культуры (полагаем, тезис о преобладании культурных факторов общественного развития и утверждение о его альтернативности методологически взаимосвязаны). Все эти теории объединяет одно – они не признают какого-либо глобального социально-исторического процесса и отрицают теорию модернизации в таком виде. Обратим внимание на их теоретические основания и вернемся к их первому реальному воплощению, которым стала теория культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского.

В литературе неоднократно подчеркивались политизация и идеологизация работы «Россия и Европа», и для этого есть все основания: как минимум четыре главы книги полностью посвящены российской геополитике¹⁶. Отступление империи по всем направлениям, начиная с поражения в Крымской войне, при нарастании не-

¹⁶ Данилевский Н.Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германско-Романскому. – М., 2003. См. гл. I, II, XII, XIII и гл. «Россия и франко-германская война».

стабильности в обществе как следствия развития капитализма, – главный мотив написания книги. В этой связи теория Данилевского является концепцией внешне- и внутривполитического развития России в XIX в. с попытками ее научного обоснования. Эти обоснования имеют, к сожалению, немалый авторитет и сегодня, а сходство ситуации заставляет обратить на них особое внимание.

Антиэволюционизм Данилевского отрицает развитие как мировой направленный процесс. Оно представляется как реализация возможностей, развертывание заложенных потенциалов, смысл его не в том, «чтобы всем идти в одном направлении, а в том, чтобы исходить все поле»¹⁷. Такое понимание развития не ново в мировой философии, но оригинально и очень перспективно, поскольку раскрывает неоднозначность феномена развития, его сложность. Однако в данном случае возникает ряд проблем.

1. Проблема общественного развития. В основе методологии Данилевского, ботаника по образованию, лежит одно из главных направлений господствовавшего в XIX в. натурализма – органицизм, т.е. прямое отождествление природы и общества. Данилевский не ставит вопроса специфики социального развития относительно естественного, а значит, не размышляет над проблемой причин и движущих сил общественного развития. Проблема эта не актуальна для него именно в силу органицизма: поскольку развитие изначально присуще биологическим организмам, оно присуще и социальным, развитие общества берется как некая данность, и здесь не над чем рассуждать. Нет особой нужды доказывать, что такой подход не решает проблемы общества, его специфики по отношению к природе, что собственно является одной из ключевых задач социальной философии. Напомним, что так же, органически, будет подходить к феномену развития еще один яркий представитель русского изоляционизма – К.Н. Леонтьев¹⁸, и как не вспомнить здесь о диалектическом понимании развития, в соответствии с которым оно представляет собой последовательные изменения в системе организации объекта в процессе преодоления препятствий и разрешения противоречий. Развитие не является простым самораскрытием объекта, актуализацией заложенных в нем потенциалов, как это трактует органицизм. Это именно необходимая по тем или иным причинам смена состояний, без которых продолжение существования объекта невозможно. Он вынужден выйти на иной уровень организации связей и функционирования. Однако именно такое понимание развития отбрасывается современным отечественным обществознанием вместе с марксизмом в целом при одновременном реанимировании натуралистически-цивилизационных концепций.

2. Проблема критериев прогресса. Следует согласиться с автором, что в биологическом мире увеличение сложности организмов не является абсолютным критерием прогресса¹⁹. То есть, наличие простейших одноклеточных и высших млекопитающих в природе может быть представлено именно как развертывание потенциалов, как осуществление всего возможного и вовсе не обязательно означает прогресс как линейное движение от простого к сложному. В применении к миру живой природы это допустимо. Но у общества есть специфика, заключающаяся в способности сознательного воздействия на природу – способности творчества. Развитие социальных систем всегда осуществлялось под действием этого специфического фактора, а потому это развитие в отличие от развития природы может и должно оцениваться и подвергаться анализу с точки зрения эффективности творчества как сознательной деятельности по преобразованию естественного мира, а значит, сложность социальных организмов является критерием прогресса.

¹⁷ Там же, с. 91.

¹⁸ Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Россия глазами русского. – СПб., 1991. – С. 234 – 242.

¹⁹ Данилевский Н.Я. Указ. соч., с. 89.

Данная проблема имеет и другую – этическую – составляющую. Внекритериальная и внеэтическая оценка социокультурной действительности приводит к некоему «культурному фатализму», заставляющему мириться с любым проявлением человеческой культуры и смотреть на проблему развития с точки зрения принципа «все действительно разумно». В таком случае придется принимать как должное человеческие жертвоприношения, крематории и газовые камеры, культурные революции и т.п., поскольку прогресс заключается в том, чтобы «исходить поле» и в этих направлениях.

3. Не поднимая вопроса детерминант общественного развития, Данилевский вынужден все же объяснять различия в уровне такового у разных народов и одновременно решать главную задачу – задачу научного обоснования «особости» славянского культурно-исторического типа. Сделать это, оставаясь на позициях натурализма, довольно сложно – любому теоретику в таком случае неизбежно потребуются некий «местный» субстрат, чтобы не нарушить принципа субстанционального единства мира. Поэтому выход Данилевского на позиции идеализма, соединение его с натурализмом вполне закономерны. Таким «субстратом» оказывается в разных случаях «духовная природа народов», «духовный организм», «высшее нравственное начало» и т.п.²⁰ Именно ими и окружающими условиями определяются «способность» и «неспособность»²¹ того или иного народа к культурному и историческому развитию, от них зависит, станет ли народ культурно-историческим типом и создаст цивилизацию или будет поглощен другими в качестве «этнографического материала». Для России это некое «крепкое, твердое ядро, которое не растолочь, не размолоть, не растворить, которое, следовательно, нельзя будет в себе ассимилировать, претворить в свою кровь и плоть, которое имеет и силу, и притязание жить своею независимою, самобытною жизнью»²².

4. Противоречие между направленностью развития отдельных объектов – социальных и естественных – и ненаправленностью развития социума и природы в целом. Согласно Данилевскому, прогрессивное развитие как рост присуще каждому отдельному организму, но не присуще природе в целом; прогрессивное развитие присуще каждому культурно-историческому типу, но не человечеству в целом. Политический изоляционизм, научному обоснованию которого посвящена работа, приводит автора к рассуждению о соотношении общего и частного. В этой многовековой дискуссии Данилевский не может не встать на позиции номинализма; человечество, общество, природа как общие реалии для него не существуют²³. Таким образом, теория культурно-исторических типов не ставит проблемы модернизации, поскольку отрицает глобальное общественно-историческое развитие. Не ставится и проблема модернизации России, т.к. все атрибуты формирующегося индустриального общества – развитие товарно-денежных отношений, института частной собственности, личной свободы и гражданского общества – понимаются как формы чуждого славянству германо-романского культурно-исторического типа и отвергаются.

Как бы то ни было, Данилевский заложил основу культурно-исторической школы, развитой уже в XX в. О. Шпенглером и А. Тойнби до цивилизационной концепции²⁴. Характерно, что европейцы не ушли далеко методологически – в основе цивилизаций лежит все та же «душа культуры», а их развитие есть не более чем

²⁰ Там же, с. 92, 192, 171.

²¹ Там же, с. 77.

²² Там же, с. 57.

²³ Там же, с. 123 – 125.

²⁴ Шпенглер О. Закат Европы. – Новосибирск, 1993; Тойнби А. Дж. Постигание истории: Сборник. – М., 1991.

«рост», «расцвет», «надлом», «распад» и т.д., т.е. все та же экстраполяция биологических понятий в обществоведение вкупе с идеализмом. В принципе это закономерно: доказать вариативность общественно-исторического процесса можно, только обратившись к трансцендентному, поскольку в реальном обществе нет никаких субстанциональных отличий одного социума от другого. Но как в данном случае объяснить историческую динамику самих цивилизаций? Остается лишь натурализм, поскольку любой социологический анализ опровергнет тезис о вариативности.

Интересно и другое: почему столь перспективное для этноцентрических политических доктрин направление было поддержано на Западе спустя много лет, в иную эпоху, в ином веке? Полагаем, данные версии одной идеи имеют различное социальное происхождение, поскольку формировались в принципиально различных исторических ситуациях. Если теория культурно-исторических типов Данилевского есть реакция консервативной части традиционного общества на процесс модернизации, то европейцам, чтобы прийти к выводу об альтернативности истории, необходимо было разочароваться в своем собственном обществе. Работы Шпенглера и Тойнби – это реакция на кризис европейской цивилизации в начале XX в. В течение всего XIX в., пока индустриальный мир находился на подъеме, на рубеже веков, когда Запад полностью возобладал над миром, не было никаких оснований сомневаться ни в эволюционизме, ни в европоцентризме. Сомнения пришли позднее, когда «блага просвещенного мира» обернулись против самих европейцев в первом мировом конфликте. Шпенглер и Тойнби пришли к выводу об альтернативности исторического развития, пропустив через свое сознание реалии I мировой войны; они *захотели*, чтобы это развитие было иным, и *создали* его в своих трудах, используя вышеуказанную методологию. Здесь же следует упомянуть о ее иррациональном характере, не говоря уже о том, что Шпенглер является известным представителем витализма. Это ни в коей мере не является недостатком философствования, но выступает доказательством методологической взаимосвязи идеализма, иррационализма и натурализма.

Таким образом, анализ направления позволяет выявить его прямую зависимость от исторической конъюнктуры. Методология культур-, этно- и полицентризма в социальной философии Востока приобрела смысл идеологической основы консервативного изоляционизма. Негативная реакция общественной мысли на процессы модернизации была характерна для всех стран, и это вполне закономерно: деструктивный характер этих процессов вызывал пробуждение ярого консерватизма, а их заимствованная форма порождала воинствующий изоляционизм (концепции пантюркизма, панафриканизма, паназиатизма, панисламизма, панарабизма и проч.). Философские обоснования «особого пути» развития имели место в Индии, Китае, Иране, Турции, но со своей спецификой, порожденной фактом их колониальной зависимости. Сначала идеи самобытности были сами собой разумеющимися на фоне национально-освободительных движений, вкраплялись в их идеологию и не вызывали особых дискуссий. Дискуссии о путях развития, следовательно, сами теории могли сформироваться только по достижении независимости и освобождения от колониального гнета, т.е. для большинства стран Востока – не ранее середины XX в. (теории «буддийского социализма», «исламского социализма», концепции гандизма и сарводайи, концепции негритюда, «японского», «китайского» пути и др.). Россия с начала XVIII в. занимает исключительное положение среди западных стран. Не переставая быть типично восточной страной, она становится западной державой, а из объекта колонизации превращается в колонизатора. Такая двойственность собственно и порождает в XIX в. славянофильство как теорию национальной идентификации, не связанную, в отличие от других стран Востока, с борьбой за независи-

мость, но отражающую кризисные явления, порожденные деструктивным для традиционного общества процессом модернизации.

Теоретические основы славянофильства как направления общественно-политической мысли находятся в сфере религиозной философии – А.С. Хомяков объясняет исторический процесс из процесса религиозного²⁵. Основой развития народа является его «дух» как результат соединения народной «веры» с религиозными идеями. Понятие «вера» у Хомякова несводимо к понятию «религия», она является неотъемлемым качеством того или иного народа, у каждого из них индивидуальна²⁶. Религиозные догматы выступают по отношению к вере как нечто внешнее, т.е. народ усваивает религию в соответствии со своей верой, и от нее будет зависеть правильное или неправильное понимание народом положений религиозного учения. Как видим, Хомяков по-своему решает проблему, с которой позже столкнется М. Вебер – объясняет феномен эволюции христианства и находит некий субстрат, лежащий в основе «самобытного развития» России. Это не что иное, как «вера», несущая национальный характер. Основой саморазвития русского народа является его «дух», который стал результатом соединения русской веры с идеями христианства, породив православие как «истинное» христианство, качественно отличное от католицизма и протестантизма²⁷.

В дальнейшем русско-российский изоляционизм будет пытаться подвести самые различные (в зависимости от исторической ситуации) основания под идею «особого пути». Уже в бытность Хомякова И.В. Киреевский будет говорить об общине и «общинном духе» русского народа²⁸, поздние славянофилы попытаются найти эту основу в народе, или «почве». Натуралистическим проявлением славянофильства станет рассмотренная выше теория культурно-исторических типов, евразийство положит в основу «самобытного развития» великодержавность – необходимый политический признак народа, живущего в Европе и Азии. Таким образом, все, чему было посвящено это направление отечественной мысли, – не более чем поиск некоего сущностного отличия русского народа от других, поскольку тезис об «особом» пути того или иного народа неизбежно требует доказательств его исключительности.

Оставляя без комментариев этическую сторону этих утверждений, обратимся к пониманию славянофилами самого феномена модернизации. Глобальное общественно-историческое развитие воспринимается ими как факт, причем видение Хомяковым проблемы вполне диалектическое²⁹. Старое и новое русской общественной действительности находятся внутри логики развития, благодаря чему автору удается преодолеть идеализацию прошлого России. Однако объективность оценки «старого» и «нового» не распространяется на оценку «своего» и «чужого». При этом в качестве «чужого» выступают все необходимые условия и следствия модернизации – «излишний космополитизм», «некоторое протестантство мыслей», «безобразная формальность», «усыпление духовного»³⁰.

Очевидно, что славянофильство при попытке объяснения феномена развития приходит к отрицанию важнейших характеристик модернизации. Свободная личность, гражданское общество, правовое государство, рынок и его идеология полностью отрицаются славянофилами всех направлений не как «новое», а именно как «чужое». Данный вариант рефлексии происходящего является все той же теорией

²⁵ Хомяков А.С. Семирамида // Хомяков А.С. Соч. в 2-х т. – М., 1994. – Т. 1. – С. 15 – 446.

²⁶ Там же, с. 118 – 121.

²⁷ Там же, с. 201.

²⁸ Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Киреевский И.В. Избранные статьи. – М., 1984. – С. 226.

²⁹ Хомяков А.С. О старом и новом // Указ. соч., с. 456 – 470.

³⁰ Там же, с. 462.

вестернизации, но не в западной, а в восточной ее интерпретации. Остается открытым вопрос: в чем заключается развитие на этапе модернизации, и в чем Россия должна «перегнать Запад»?³¹

Приведенные выше варианты концепций «самобытного развития» в странах Востока говорят о том, что славянофильство (в равной мере – почвенничество и евразийство) как политическая доктрина не оригинально ни в целях, ни в задачах, ни в содержании, ни в философских обоснованиях. Но они закономерны, поскольку отражают воззрения конкретных социальных слоев, а потому не единственны в спектрах общественно-политической мысли восточных стран. С ними соседствуют направления, более лояльно относящиеся к Западу и к «западническим» социальным изменениям. Это и просветители, и реформаторы фундаментальных религий. Богато представлена собственно политическая мысль Востока, особенно в период «пробуждения Азии»: здесь имеется весь спектр политических партий и движений – от радикально-революционных до умеренно-реформистских.

Иначе говоря, ни на Востоке, ни в России нет ничего настолько оригинального, что не могло бы быть подвергнуто строгому социологическому анализу с выявлением структуры и закономерностей развития социальной системы вне зависимости от культурных признаков, и которые ни в коей мере не являются для процесса модернизации сущностными. А значит, построение на основе их анализа некоей познавательной конструкции, которая могла бы внести ясность в социально-философскую проблему модернизации, невозможно. Тем более такими конструктами не могут стать культуроцентристские «самобытные» идеи, являющиеся выражением интересов части социальной системы, активно противостоящей процессу модернизации.

IV

При анализе современных теорий модернизации существует попытка разделить последователей Вебера на две группы, обозначаемых условно как «умеренные» и «радикалы»³². И те, и другие принимают основные положения Вебера о влиянии культурных факторов на процесс модернизации, но первые не отрицают модернизацию как глобальный процесс и говорят о необходимости развития восточных стран «на собственной основе».

За рубежом это направление представлено такими авторами, как А. Абдель-Малек, Е. Айал, Р. Белл, Р. Бендикс, Т. Линг, М. Сингер, Й. Сингх, А. Турен, Ш. Эйзенштадт и др.³³ Его максимальное развитие приходится на 70-е гг., когда теория модернизации в ее классическом варианте была подвергнута жесткой критике. В современной отечественной литературе этот период оценивается как закономерная реакция на европоцентризм и безальтернативность теории модернизации. Однако последующие события – распад коммунистического лагеря, крах мировой системы социализма, с одной стороны, успешная капиталистическая модернизация стран Восточной и Юго-Восточной Азии, с другой, – подтвердили начальную правоту теории модернизации, указавшую на генеральную линию развития человечества. Поворот же к культуроцентризму 70-х гг. стал скорее результатом конкретной исторической ситуации. Либеральная модернизация восточных и латиноамериканских стран действительно натолкнулась на серьезное сопротивление, политическая ситуация в этот период характеризуется обострением «холодной войны» и мировым энергетическим кризисом. Советский Союз как образец «незападного», «некапиталистического» пути развития был на пике своего могущества, идеи социализма все еще по-

³¹ Как ни странно, именно славянофил Хомяков высказывает мысль, что Россия должна перегнать Запад. Там же, с. 463.

³² Зарубина Н.Н. Указ. соч., с. 142.

³³ Там же, с. 4 - 5.

пулярны, а такие события, как «красный май» в Париже и провал американской политики во Вьетнаме только укрепляли их. Именно тогда интенсивно перерабатываются идейные основы «восточного фундаментализма» – пантюркизм, панафриканизм, паназиатизм, панарабизм, панисламизм, но для их выхода на историческую сцену вместе с терроризмом пока не доставало условий – политические группировки Востока были втянуты в орбиту «холодной войны», они все еще являлись инструментом советско-американского противоборства. Интерес западных, а тем более восточных ученых к культурному аспекту модернизации, а где-то и вовсе отказ от теории явились реакцией именно на эти процессы.

Наиболее известными стали разработки Ш. Эйзенштадта³⁴. По его мнению, модернизация – это «вызов», на который каждое общество дает «ответ» в соответствии с принципами, структурами и символами, приобретенными в ходе длительного исторического развития³⁵. Фактически речь идет о применении тойнбианской формулы «вызов – ответ», но при трактовке модернизации как чего-то внешнего по отношению к исследуемому обществу. Представляется, даже если применить данную формулу, модернизация – это как раз «ответ» общества на «вызов» среды, т.е. внутренняя трансформация общества. «Ответ» действительно происходит в зависимости от исторически сложившихся особенностей, и поведение обществ в процессе модернизации различно. У всех стран и народов есть что-то общее в процессе модернизации, но есть и особенное. Это общее в случае успешного завершения модернизации может быть выделено как сущностное. Что общего в успешных модернизациях Японии, Турции, «новых индустриальных стран», Китая, начиная с 1978 г., стран Восточной Европы после распада социалистического лагеря, Бразилии, Чили? Это рынок, частная собственность, экономические свободы, т.е. экономические реалии. Политические процессы – демократизация, становление конституционного строя и парламентаризма – запаздывают, но движутся в том же направлении. Еще более варьируются культурные признаки; здесь общества даже при успешной модернизации сохраняют идентичность, а скорее всего, как раз модернизация по капиталистическому пути и является условием сохранения национальной культуры (достаточно вспомнить, как упорно и настойчиво уничтожали свою национальную культуру Китай и Россия в ходе их «некапиталистической» модернизации). Это доказывает пример Японии и «новых индустриальных стран», которые, достигнув индустриального уровня, не стали Западом, а остались Японией, Кореей, Сингапуром, Тайванем, Гонконгом.

Методология культурного детерминизма не позволяет ни обнаружить, ни принять эти факты. Эйзенштадт не пытается разобраться в природе «вызова», его не интересует, несет ли он экономический, политический или культурный характер, является ли он внешним, геополитическим, или внутренним, связанным с необходимостью собственного развития. Он сосредоточивает свое внимание на самих изменениях, подчеркивает различия в ходе этих изменений, обусловленные, по преимуществу, культурными факторами, в частности, традициями, легитимирующими или не легитимирующими эти изменения. Это, безусловно, ценные разработки, но для изучения всего культурно различного в ходе модернизации. Для понимания сути процесса необходимо сосредоточиться на общем, лежащем не в сфере культуры, а в сфере собственно социального.

Есть основания считать, что подобные культурно ориентированные исследования не только не опровергли теорию модернизации в классическом варианте, но в какой-то мере подтвердили ее. Одним из направлений исследований был поиск аналогов западноевропейского протестантизма в странах Востока, который увенчался

³⁴ Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ: сравнительное изучение цивилизаций. – М., 1999.

³⁵ Ш. Эйзенштадт и его концепция общества и истории // Эйзенштадт Ш. Указ. соч., с. 14.

успехом. Следовательно, не было найдено оснований культурной неприемлемости капиталистической модернизации для Востока, равно как и показано, что не представляет собой никакой культурной исключительности протестантский Запад.

V

Современная российская охранительная идеология претерпела серьезные изменения. Отрицать развитие или говорить о его «особом пути», учитывая весь трагизм этой попытки для России в XX в. при одновременном успехе Запада, без достаточных на то оснований довольно сложно. Однако в любом случае для доказательства тезиса об «особом пути» используется веберийско-славянофильская методология культурного детерминизма.

К «умеренным» представителям современного отечественного культурного детерминизма, настаивающим на необходимости развития «на собственной основе», относится большинство авторов, так или иначе занимающихся проблемой культуры в процессе модернизации³⁶. Представители радикального направления в соответствии с традициями славянофилов отстаивают идею «особого пути» России и жестко критикуют теорию модернизации, обвиняя ее в европоцентризме³⁷. Неославянофилы пользуются все тем же инструментарием, т.е. указывают на исторически сложившиеся социокультурные, а в их числе и духовные, особенности России, но больший упор делается на географические и природно-климатические условия формирования русской социокультурной общности. В начале 90-х гг., когда появилась возможность соединения материалистической философии с культурно и национально ориентированной методологией, ряд исследователей этим воспользовались, в результате чего была реанимирована «русская национальная идея», по-прежнему характеризующаяся наличием мессианской составляющей³⁸.

На наш взгляд, различия между «умеренными» и «радикалами» несущественны. Даже в умеренном варианте культурный детерминизм представляет собой тяготеющий к изоляционизму «антимодернизм». Вслед за теоретическими обоснованиями идеи развития «на собственной культурной основе» большинству «умеренных» свойственно делать выводы о необходимости проведения некоторых корректив в социальной, экономической и культурной политике в сторону этатизма и социализма т.е. в сторону, противоположную направлению модернизации. Представляется, что поиск культурных оснований модернизации здесь является средством смягчения конфликта модернизации, причем конфликта социального, а не культурного. Но в конечном итоге это смягчение становится упрощением модернизации и завершается ее фактическим отрицанием.

³⁶ Аванесова Г.А. Культурно ориентированная модернизация России // Социально-гуманитарные знания. – М., 2000. № 4. – С. 42 – 53; Ахиезер А.С. Социокультурная динамика России: К методологии исследования // Политические исследования. – М., 1991. № 5. – С. 51 – 64; Гавров С.Н. Социокультурные традиции и модернизация российского общества. – М., 2002; Гаман О.В. Модернизация и культурная традиция // Модернизация и национальная культура. – М., 1995. – С. 87 – 94. Давыдов Ю.Н. Указ. соч.; Дырғын-Оол Ч.К. Роль культурного фактора в модернизационном развитии российских регионов // Философские науки. – М., 2002. № 2. – С. 28 – 44; Ерасов Б.С. Одномерная логика российских модернизаторов // Общественные науки и современность, – М., 1995. № 2. – С. 68 – 78; Зарубина Н.Н. Указ. соч.; Козловский В.В., Уткин А.И., Федотова В.Г. Модернизация: от равенства к свободе. – СПб., 1995; Магарил С.А. Социокультурный архетип и модернизация России // Социально-гуманитарные знания. – М., 2004. № 6. – С. 26 – 45; Манченко А.П. Социальная модернизация современной России. – М., 2000; Наумова Н.Ф. Рецидивирующая модернизация в России как форма развития цивилизации // Социологический журнал. – М., 1996. № 3/4. – С. 5 – 28; Федотова В.Г. Неклассические варианты модернизации и альтернативы модернизационной теории // Вопросы философии. – М., 2002. № 12. – С. 3 – 21; Шаповалов В.Ф. Откуда придет «дух капитализма»? // Социологические исследования. – М., 1994. № 2. – С. 23 – 33.

³⁷ Бородай Ю. Почему православным не годится протестантский капитализм? // Наш современник, – М., 1990, № 10. – С. 3 – 16; Бородай Ю. Третий путь // Наш современник, – М., 1991, № 9. – С. 130 – 147; Русский путь в развитии экономики. – М., 1993.

³⁸ Кобылянский В.А. Русская идея и возрождение России. Иркутск, 1997.

Например, есть мнение, что реакцией на разрушение модернизацией по западному образцу (вестернизацией) «традиционных институтов, норм, ценностей, социокультурных ролей» стал массовый протест и срыв самих преобразований, подобный Исламской революции в Иране, а также голодовки российских шахтеров, массовые протесты учителей и т.п.³⁹

Говоря о событиях 1978 – 1979 гг. в Иране, следует согласиться – здесь, условно, присутствовал культурный аспект. И темпы общественных перемен, и их западническая культурная направленность оказались действительно неприемлемы для исламского общества. С другой стороны, не стоит забывать, что движущей силой консервативных революций является маргинальная масса, которой нет дела до культурных ценностей и норм. Что же касается российских шахтеров, независимо от оценки причин и правомерности их выступлений, мы не припомним в них требований восстановления «традиционных институтов, ценностей и норм». Протестующих интересовало одно – зарплата или ее размер; получив требуемое, они удалились. Никакой модернизации при этом не произошло, кризис не стал стимулом к развитию ни для руководства отрасли, ни для рабочих. Так или иначе это относится к другим отраслям экономики пореформенной России: подавляющее большинство протестов были социального и экономического, а не культурного характера, с аналогичными, впрочем, результатами.

Модернизация «на собственной основе» становится, таким образом, контрмодернизацией, а попытка смягчить социальный конфликт, с неизбежностью порожденный этим процессом, заканчивается его упрощением и незавершенностью. Отечественный культурный детерминизм, декларирующий на первый взгляд гуманные и благородные цели, оказывает в конечном итоге плохую услугу российскому обществу. Историческая и политическая подоплека вполне ясна: российский «веберовский ренессанс», в отличие от западного 70-х гг., хронологически совпадает с началом – первой половиной 90-х – временем максимально обостренного конфликта модернизации. Когда оказалось, что свобода предполагает ответственность, экономическое благополучие – жесткую конкуренцию и безработицу, когда модернизация привела к неизбежному распаду советской империи и столь же неизбежной криминализации общества, многие обществоведы и политики вновь, как и в XIX в., начали искать основания для «особого пути» развития. Поиск осуществлялся во всех исторических и культурных особенностях Востока и России, но направлен он был либо на смягчение (в умеренном варианте), либо на отказ (в радикальном) от модернизации как социального процесса. В очередной раз столкнувшись с трудностями свободной модернизации, российское общество или его часть готовы повернуть назад. «Ленинские чтения» и «ленинианы» в начале 90-х гг. ненавязчиво сменились чтениями «веберовскими» и «веберианами», а консервативно-изоляционистская часть российской интеллигенции нашла себе нового духовного наставника. В конце концов новый русский изоляционизм выдал следующее решение проблемы пути развития России: «Тезис о возврате России в мировую цивилизацию отвергает или игнорирует многообразие исторического процесса... Вернуться в мировую цивилизацию невозможно, ибо таковой нет»⁴⁰.

Необходимо отметить поспешность, с какой авторы заявляют, что западная модель модернизации оказалась неприемлема для России⁴¹. Тезис этот выдвигается с такой уверенностью, будто российское общество уже осуществило данную модель,

³⁹ Зарубина Н.Н. Составляющие процесса модернизации: эволюция понятий и основные параметры // Восток = Oriens. – М., 1998. № 4. – С. 26.

⁴⁰ Смоленский Н.И. Проблема выбора пути развития в свете логики общеисторической эволюции // Россия и Запад в XX в.: проблема выбора пути развития России // Новая и новейшая история. – М., 1999. № 4. – С. 68.

⁴¹ См., например: Дыргын-Оол Ч.К. Указ. соч., с. 28.

«построило» капитализм, а он оказался «плохим» и не оправдал наших надежд. В России на сегодняшний день нет развитого капитализма, модернизация не завершена, и нет никаких оснований говорить об их неприемлемости. Что же касается деструктивных эффектов модернизации, они в не меньшей степени были характерны и для Запада. Европа в процессе модернизации сталкивалась с теми же трудностями, что и Азия, поскольку структурные характеристики аграрного и индустриального общества диаметрально противоположны и их антагонизм ни в коей мере не зависит от культурных признаков. Разница лишь в том, что Запад шел этим путем впервые, принимая изменения как «новое», а не как «чужое». У него не было той иллюзии выбора, какая есть сегодня у Востока, тем более у России. Если в Европе и шла дискуссия о развитии, то категориями времени, истории (т.е. «старое» и «новое»), а не географии и геополитики («свое» и «чужое»). Это обстоятельство и породило различия в направлениях общественно-политической мысли Запада и Востока. Актуальный до настоящего времени для Запада диалог либерализма и консерватизма популярен на Востоке в иной форме и в иных дефинициях – это диалог западников и славянофилов, «патриотов» и «космополитов», а в новейшей интерпретации и в контексте проблемы глобализации – глобалистов и антиглобалистов.

Одной из важнейших установок данного направления является тезис о необходимости использования советского опыта модернизации⁴². Однако лишь на первый взгляд эта мысль органично вплетается в идею развития «на собственной основе». Выявление теоретических оснований негативной оценки советского опыта модернизации, квалификации его скорее как «псевдомодернизации»⁴³, нежели модернизации или ее «особого пути» – задача отдельного исследования⁴⁴. Разделяя эту позицию, мы полагаем, что за положительной оценкой советского опыта стоит апологетика социализма, характерная для значительной части общественной и научной мысли на всем посткоммунистическом пространстве и указывающая на социально-политическую, в данном случае эгалитарную направленность этих идей. Все «особенности» российской модернизации вытекают из «православно-христианского духа» русского народа, которому якобы изначально чужд капитализм, и направлены на этатизацию общества, прежде всего, экономики⁴⁵.

Очень точно еще в начале XX в. отметил взаимосвязь изоляционизма, консерватизма и эгалитаризма, указав на их идеалистическую методологию, П.Б. Струве. В «народническом» (эгалитарном – Д.Т.) понимании проблемы капитализма в России он увидел два источника. Во-первых, идеалистический взгляд на социальную эволюцию, неспособный к объективной оценке ее факторов и ко всему прилагающий только свое собственное (субъективное) мерило «добра и зла». Во-вторых, национальное тщеславие, мнящее «мы – народ избранный» на том лишь основании, что сохранили кое-какие остатки первобытного экономического строя⁴⁶.

Заключение

Исходя из всего вышесказанного, методологию культурного детерминизма, когда «культура становится доминирующей категорией в понимании истории, в разработке теории модернизации целостной цивилизации, а не только отдельной

⁴² См., например: Ерасов Б.С. Указ. соч., с. 74; Федотова В.Г. Глобальный мир и модернизация // Философские науки. – М., 2000. № 1. – С. 25.

⁴³ Понятие использует Л.С. Васильев. См.: Российская модернизация: проблемы и перспективы (Материалы «круглого стола» // Вопросы философии. – М., 1993. № 7. – С. 12. Впервые подобную оценку несвободным моделям модернизации дал А. Турен. См.: Модернизация: зарубежный опыт и Россия. – М., 1994. – С. 19.

⁴⁴ Трубицын Д.В. Модернизация стран Востока и России: социально-философский анализ: Автореф. дис. канд. филос. наук: 09.00.11 / Забайкальский гос. гум.-пед. ун-т. – Чита, 2006.

⁴⁵ См.: Бородай Ю. Указ. соч.

⁴⁶ Струве П.Б. Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России. – СПб, 1894. – С. 286.

страны»⁴⁷, для социофилософского исследования проблемы модернизации считаем неприемлемой. Есть основания сомневаться в результативности культуралистского пересмотра теории модернизации. Между ее культуроцентрическими направлениями и самой классической социально-философской теорией произошло некоторое разделение функций. Первые сосредоточились на национальных и культурных особенностях этого глобального общественно-исторического процесса, вторая сохранила за собой его социологическое и социофилософское обобщение.

Утверждения, что теория модернизации в западной науке отставлена в силу своей несостоятельности, также, на наш взгляд, не соответствуют действительности⁴⁸. Она активно используется в исторической науке как господствующая историософская и макросоциологическая парадигма, сопоставимая по своим познавательным возможностям разве что с марксизмом. Ее жизнеспособность подтверждает тот факт, что в течение всего последующего времени она продолжала развиваться и породила целый ряд направлений внутри себя. Происходил закономерный и исторически обусловленный процесс дифференциации богатой познавательной идеи при сохранении ее стержневого момента – модернизация есть процесс трансформации аграрного общества в индустриальное.

Теория «работает» при осмыслении истории стран Востока и России, а ее приход в отечественную науку стал закономерным результатом краха марксистской историософской парадигмы в ее большевистской интерпретации. Поэтому стоит согласиться с утверждением, что, если бы теории модернизации не было, ее следовало бы придумать⁴⁹. Касаясь тезиса об игнорировании теорией модернизации культурного многообразия исторического процесса, следует иметь в виду, что само понятие «многообразие» диалектично. «Множество образцов» имеет место только там, где есть определенное единство. За единство отвечает модернизация, за множество – ее различные культурные проявления. Вопрос же совмещения тезиса о культурном многообразии с теорией модернизации – это вопрос не мифической «самобытности», а строгого теоретического разграничения общества и культуры, определения онтологического статуса культуры и ее роли в процессе модернизации.

⁴⁷ Шевченко В.Н. Теория модернизации с социально-философской точки зрения // Модернизация и национальная культура (Материалы теоретического семинара). – М., 1995. – С. 74.

⁴⁸ Некоторые российские ученые утверждают это, ссылаясь на западную же критику теории. Однако таков феномен свободной от идеологических догм науки: чем прочнее теория утверждается в ученом сообществе, тем больше критики в свой адрес она вызывает.

⁴⁹ Цапф В. Теория модернизации и различие путей общественного развития // Социологические исследования. – М., 1998. № 8. – С. 25.