

ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ СТАТУС КУЛЬТУРЫ И ЕЕ РОЛЬ В ПРОЦЕССЕ МОДЕРНИЗАЦИИ

**Статья опубликована в журнале
Философские науки, 2010, № 11, с. 36–52**

Постановка проблемы

Хотим мы этого или нет, понятие «модернизация» возвращается в социогуманитарный дискурс, и связано это отнюдь не с зигзагами российского политического истеблишмента, а с жизненной необходимостью следовать путем, обозначенным мировой цивилизацией. Учитывая всю сложность этой задачи для нашей страны, было бы ошибкой игнорировать классические конструкты, дающие ключ для осмысления данной проблемы.

Мировая история показывает, что Запад не обладает монополией на капитализм как социально-экономическое устройство индустриального общества. Подобная общественная трансформация незападных стран возможна, как следует из новой, новейшей и современной истории Японии, Индии и Турции, новейшей и современной истории «новых индустриальных стран» – Гонконга, Таиланда, Тайваня, Южной Кореи. Современные процессы в Китае, Индонезии, Сингапуре, Вьетнаме, Кувейте, ОАЭ также подтверждают эту точку зрения. Следует отметить, что здесь перечислено подавляющее большинство (по территории и населению) стран Востока, что наглядно демонстрирует узость эмпирической базы теорий «особого» социально-экономического пути модернизации. Но даже те страны, политическая элита и консервативная интеллигенция которых заявляют об «особом пути» развития (Китай, Иран, Индия), в социально-экономической сфере имеют все тот же капитализм, и именно он является причиной их успеха на пути модернизации. Поэтому можно согласиться с утверждением, что «развитие земной цивилизации все больше движется к однолинейной модели»¹.

Однако в результате модернизации никакая незападная страна не становится Западом. Если в социальном плане наблюдается унификация, то это не означает тотальной унификации культуры: культурная идентичность модернизированными странами сохраняется. Именно так не перестала быть Японией Япония индустриальная. Заметим, что эта точка зрения была изложена уже в знаме-

нитом труде С. Хантингтона: только сохранение культурной идентичности модернизирующимися обществами может породить столкновение цивилизаций на позднеиндустриальном уровне их развития².

Таким образом, поскольку на сегодняшний день социальное движение человечества в одном направлении при сохранении и даже некотором усилении культурного многообразия не вызывает сомнения, то насущной представляется проблема разграничения сфер *собственно социального* и *культурного* в процессе модернизации³.

«Культурологизм» и «социологизм» в проблеме модернизации

Модернизация, понимаемая как процесс перехода от традиционного общества к индустриальному, предполагает качественное изменение общественной системы во всех ее сферах:

- индустриализацию, включая ее элементы: рынок, институт частной собственности, а также соответствующие задачам индустриализации наука, технология и кадры – в социально-экономической и технолого-экономической сферах;
- становление демократии, а значит, конституции и парламентаризма, гражданского общества и правового государства – в политико-правовой сфере;
- тенденцию к индивидуализму в сфере взаимоотношения личности и различных социальных коллективов;
- мультикультурализм, толерантность, признание Другого в социокультурной практике.

Согласно устоявшемуся мнению, всем этим процессам препятствуют, а иногда прямо противостоят восточные культурные формы, основными характеристиками которых являются традиционализм, коллективизм, социоцентризм, государственническая идея, монистическое мировоззрение, а также формы религиозного сознания, не способствующие направлению человеческой деятельности на преобразование реального мира. Культура, таким образом, выступает в качестве главного фактора, препятствующего процессу модернизации незападных стран.

Это мнение имеет давнюю традицию, восходящую к социологии религии Макса Вебера. Его предположение о значимости культурных факторов общественного развития и выведение западной модернизации из этики протестантизма развились в направление культурного детерминизма, занимающегося поиском факторов ис-

торического процесса в сфере культуры⁴. А поскольку культура была поставлена этим направлением во главу угла, то и собственно общественно-историческое развитие подменилось *развитием культуры*, общественный процесс, в частности процесс модернизации, стал *социокультурным* процессом⁵. Логическим завершением явилась попытка объяснения общества через культуру, сведение общества к культуре. Методологическим выражением этого направления стал философский «культурологизм», отрицающий социальное как общее и одновременно абсолютизирующий культурное как частное в феномене общественного.

В рамках культурологизма доминирует аксиологический подход, также восходящий к теории Вебера, определившего вслед за В. Виндельбандом и Г. Риккертом ценности как системообразующий компонент культуры. Подход обоснован и перспективен, когда применяется в культурно-типологических исследованиях, когда возникает необходимость сравнения различных культурных систем с точки зрения ценностей, составляющих их основу. Когда же встает вопрос осмысления сущности социокультурной динамики, он оказывается малоэффективным, его применение вызывает ряд проблем.

Так, рассуждая над проблемой синтеза двух направлений – культурологизма и социологизма, – Р. Ингледарт приходит к утверждению, что дорогу современному экономическому развитию Китая открыли реформы – сначала либеральные, затем маоистские⁶. Логически это совершенно выдержано: если ценности, лежащие в основе культурной общности, препятствуют модернизации, то единственный выход – их ломка, а события, подобные китайской культурной революции, получают историческое оправдание. Сложно, однако, согласиться с тем, что ценности радикального социализма Сталина и Мао Цзэдуна хоть в чем-то созвучны с ценностями органичной модернизации, какими являются свобода, уважение к труду, предприимчивость, и это довод теоретический. Эмпирическим доводом служит новейшая история Японии, Южной Кореи, Тайваня, Гонконга и Таиланда. Эти страны добились таких и даже более высоких темпов экономического роста на десятилетия раньше Китая, и для этого вовсе не потребовалось насильственное сокрушение ценностных основ их конфуцианско-буддийской культуры.

Есть основания сомневаться в том, что аксиологический подход к пониманию культуры позволяет адекватно осмыслить роль ценностей в процессе культурной динамики. Если предположить,

что в основе культурного комплекса лежит система ценностей, то чем детерминирован тот или иной тип культурной динамики? Под влиянием чего происходят изменения в самой системе ценностей? Как понимать собственно трансформацию социокультурной системы в процессе модернизации? Если модернизация означает трансформацию системы ценностей, лежащих в основе общества, то останется ли оно в результате этих изменений тем же самым обществом?

Полагаем, любая дискуссия о сущности культуры в процессе модернизации становится в конечном итоге дискуссией между культурологией и социологией. Есть основания понимать культурологию и социологию как два принципиально различных и во многом взаимоисключающих способа изучения общества, и в попытке решения проблемы модернизации необходимо сделать выбор, поскольку их синтез представляется невозможным.

Первый способ – культурологический – направлен на изучение индивидуального и уникального, здесь и только здесь он может использоваться, и всякий раз, когда культурология пытается объяснить мир в целом, она заводит исследователя в постмодернистский тупик, представляющий реальность «культурным текстом». Причина очевидна – то, что направлено на изучение индивидуального, каковым является культура, не может быть методом обобщения, именно поэтому постмодернизм склонен отрицать социальное как общее в феномене общественного.

Второй способ – социологический – направлен на изучение общего, и при осмыслении модернизации как глобального общественного процесса необходим именно он.

Мы не склонны давать здесь какого-либо окончательного определения культуры в процессе модернизации, но оно, безусловно, будет близко скорее Ф. Ницше, для которого культура – это «тонкая яблочная кожура над раскаленным хаосом»⁷, или Марксу, для которого культура, относящаяся к сфере общественного сознания, является элементом надстройки⁸. Нельзя пройти мимо работ В. Дильтея и Г. Зиммеля, пытавшихся осмыслить взаимодействие культуры и общества. У Дильтея это отразилось в дихотомии «системы культуры» и «внешней организации общества», причем для первой характерна относительная свобода, вторая создается и функционирует посредством общей воли и интересов, автономия и свобода индивида в ней минимальны⁹. Для Зиммеля было очевидно, что культура существует только в индивидуальных формах реализации жизни – неповторимых исторических образах и лично-

стях¹⁰. В осмыслении общества он выступил основоположником т.н. «формальной социологии», предметом которой посчитал формы социального взаимодействия людей, сохраняющиеся при всех изменениях конкретного исторического содержания. При всем историко-культурном разнообразии человечества ему присущи некоторые общие и неизменные формы взаимодействия, и если есть наука социология, то именно это общее она и должна изучать. Из современников, осмысливающих культуру и ее статус в рамках проблемы модернизации, интересной представляется мысль Р. Ингледгарта. Он называет культуру «субъективным компонентом жизненного потенциала общества», имея в виду ценности и воззрения народа, и противопоставляет ее объективным обстоятельствам – экономическим, политическим и другим¹¹.

Устарел ли исторический материализм?

Полагаем, для всех этих трактовок культуры характерно некое классическое единство: в осмыслении исторической динамики общество и культура соотносятся как объективное и субъективное, реальность и ее отражение в сознании, внутренняя социобиологическая сущность человека и ее внешнее преодоление и оправдание. В любом случае *культура* при таком подходе выступает как нечто вторичное, определяемое и зависимое по отношению к *собственно социальному*.

При всей кажущейся простоте постановки вопроса, иногда даже оцениваемой культурологами как «примитивизм», данный факт сложно обойти стороной. Из числа наиболее авторитетных современных отечественных авторов в области философии культуры приведем мнение А.Я. Флиера: «Культура является производным от общества... Она рождается только тогда, когда несколько человек начинают договариваться между собой о разделяемых сферах поведения, языке общения, общих ценностях, символизирующих их образах и т.п.»¹². Если культура – это результат договоренности, то социальное выступит тем, что за минусом природы объективно обуславливает эту договоренность.

Необходимо отметить, что собственно социальная действительность, над которой надстраивается культурный комплекс, сложна и, безусловно, не является чем-то раз и навсегда данным и постоянным. Это можно сказать лишь о первом ее уровне, об уровне социобиологической сущности человека, т.е. том уровне, на котором «все мы – люди». Второй уровень исторически преходящ и изменяем, именно здесь происходят собственно социальные процес-

сы, в частности, связанные с модернизацией и развитием капитализма. Причины этих процессов вытекают из логики взаимоотношений всего социального комплекса со средой, т.е. природы и общества, и ни в коей мере не затрагивают культурной сферы: для ее изменений нет собственной необходимости. Сама культура представляет собой некий третий уровень, «обволакивающий» собственно социальное, «обслуживающий» его в человеческом сознании.

Полагаем, культура не случайно и совершенно справедливо отождествляется с традициями, обычаями и историей народа, т.е. с чем-то, противостоящим новациям. Такое отождествление является вполне естественной ассоциативной рефлексией главного для нас факта: культура *не имеет* внутренних механизмов саморазвития. Внутри культуры нет каких-либо конфликтов или противоречий, которые могли бы стать причиной ее трансформации. Выделяемые культурологами типы культурной динамики – культурная диффузия, трансляция и реинтерпретация культурных форм, трансформация культурных форм и культурных систем, дифференциация культурных систем и другие – являются внешним проявлением социальных процессов и не могут быть взяты в осмыслении отдельно от них.

Если восходящая к марксизму интерпретация проблемы покажется устаревшей и упрощенной, обратимся к более современному мнению. Обосновывая свою социологию философий, Р. Коллинз считает иллюзией устоявшееся мнение, что «культура порождает себя»: «...нет неоспоримых доказательств того, что культура автономна, что ее формы и изменения объяснимы только в ее собственных терминах»¹³. Сталкиваясь в своем исследовании с проблемой бытия культуры, автор решает ее следующим образом: «Культура не автономна от общества, поскольку мы никогда не узнаем ничего, стоящего за термином «культура», кроме как описывая вещи, которые происходят в социальном взаимодействии. Сказать, что культура автономна, что культура объясняет саму себя, и неточно, и избыточно: неточно, если культура определена как нечто исключяющее социальное, поскольку такая культура никогда не существовала; избыточно, если она определена широко, поскольку в таком случае понятие культуры совпадает по объему с понятием социального, что делает культурные объяснения социологическими»¹⁴.

Указывая на влияние культурных факторов на процесс модернизации, Р. Ингледарт пишет: «Процессы, происходящие в умах лю-

дей, не менее важны, чем события, совершающиеся вокруг. Культура, как правило, меняется медленно, однако все-таки меняется, причем происходит это именно через взаимодействие с окружающей средой»¹⁵. В этом утверждении содержатся две важные мысли, опровергающие дуализм самого Ингледарта.

Во-первых, культура меняется не сама, а под действием другого фактора, и это сложно игнорировать.

Во-вторых, этим фактором не является окружающая среда непосредственно; она может воздействовать на «умы людей» только через *социальное действие*, которое выступает по отношению к культуре как нечто первичное, диктующее ей свои условия.

Есть ли достаточные основания после всего вышеуказанного трактовать культуру как причину или доминирующий фактор развития? Полагаем, что нет. Не может быть причиной развития то, что само по себе не способно к имманентному направленному и необратимому изменению. Это вытекает из функций культуры внутри общественной системы. Главная из них – сохранение в неизменном виде существующей социальной реальности в форме духовной легитимации и аксиологического оправдания исторически сложившегося общественного порядка. Уже в силу этого обстоятельства культура представляется как нечто консервативное, как «отрефлексированный вчерашний день»¹⁶.

Общество не только произошло, но и продолжает происходить из природы, и в этом смысле оно есть процесс. Социальное, выделяясь из естественного, тут же порождает культуру как осмысление самого себя и окружающего мира. Происходя как субъективное, культура объективируется и выступает существенным фактором общественного состояния – она мотивирует поступки людей в тех или иных условиях. Это влияние всегда различно, зависит от конкретной исторической ситуации, типа культуры, психического качества общества, но не является ни глобальным, ни историческим по своей значимости и должно изучаться методами культурологии. Разумеется, необходимо говорить о значении культурного фактора, но генеральное развитие общества определяется не им. Нельзя не вспомнить в связи с этим марксистское утверждение, что «мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания утрачивают видимость самостоятельности». «У них нет истории, у них нет развития; люди, развивающие свое материальное производство и свое материальное общение, изменяют вместе с этой своей действительностью также свое мышление и продукты своего мышления»¹⁷. Это означает, что при осмыслении

глобальной исторической динамики т.н. «основной вопрос философии не утрачивает своей методологической актуальности.

Культура как основа развития

Вышесказанное не означает, что культура вообще устраняется от влияния на общественное развитие или однозначно препятствует ему. Трактовка культуры как чего-то вторичного по отношению к собственно социальному первому и второго уровней может привести к неправильному пониманию ее роли в общественном развитии.

Культура участвует в диалектике общественного развития не сама по себе, а только вместе с социальным фактором, причем активной, новой, внешней стороной по отношению к культуре выступает последний. Социальный фактор, вытекающий из непосредственного взаимоотношения природы и общества, это то, что приносит в культуру новое, и детерминантой развития выступает именно он. Однако развитие – это «такое изменение состояний, которое происходит при условии сохранения их основы, т.е. некоего исходного состояния, порождающего новые состояния. Сохранение исходного состояния или основы... только и делает возможным осуществление закономерностей развития»¹⁸. Основа – это то в развитии, что не изменяется и сохраняет целостность и постоянство развивающегося, это то, что позволяет говорить о развитии, не впадая в релятивизм. Такой основой для общества, полагаем, и является культура.

Культура призвана легитимировать в сознании людей то или иное социальное действие, которое по отношению к ним всегда выступает как объективная реальность, а в принципе и является таковой. И если на повестке дня стоит модернизация, возникающая как необходимость интенсификации взаимоотношений природы и общества, то смысл культуры как раз и заключается в ценностном оправдании тех общественных изменений, которые приходят вместе с модернизацией. Разумеется, многое будет зависеть в данном случае от системы ценностей, лежащей в основе трансформирующейся культуры. Эта исторически сложившаяся система может относительно соответствовать задачам модернизации, а может им явно противостоять, отсюда будет вытекать относительная конфликтность или бесконфликтность процесса модернизации. Полностью же бесконфликтной модернизации не существовало никогда, в том числе и в Западной Европе.

Однако в любом случае культура, даже понимаемая как набор ценностей, как показывают приведенные выше исторические примеры, уступает объективным задачам модернизации, а значит, приспособливается и трансформируется в соответствии с этими изменениями. Более того, никто «свыше» не гарантирует тому или иному обществу успешного завершения модернизации, и общественный прогресс, этапом которого она является, не предопределен. Общество может и погибнуть, не будучи в силах преодолеть ценностные противоречия, порожденные модернизацией. Но даже если оно сумеет преодолеть конфликт модернизации и сохранить себя уже в новом виде, по каким признакам можно будет судить о том, что это – то же самое общество? Что обеспечит преемственность общественного развития, если не культура – ее основа?

Если культура составляет не движущую силу, но основу, на которой развивается общество, то никакая модернизация не может быть проведена без этой основы. Отсюда очевидна авантюристность моделей общественного развития, базирующихся на разрушении «старого мира» и построении на его обломках «нового». Проекты построения социализма в СССР, Китае, Камбодже и других странах не могли дать позитивных, с точки зрения общественного развития, результатов. Напротив, это заставляет оценивать соответствующие события их истории не иначе как «социальные катастрофы», последствия которых еще далеко не преодолены.

Представляется бесспорным, что сущностными для процесса модернизации являются именно и собственно социальные изменения, и эти изменения носят радикальный характер. Собственно социальные отношения изменяются в ходе модернизации коренным образом, поскольку общественные отношения аграрного и индустриального общества являются взаимоисключающими: рынок и частная собственность исключают этатизм, свободный труд исключает какое-либо внеэкономическое принуждение, демократия исключает тоталитаризм и т.д. Все эти изменения составляют суть процесса модернизации как закономерного этапа общественного развития, и без них модернизации попросту нет. Индустриальное общество может обладать какими угодно культурными особенностями, но если нет этих основных показателей, относящихся к сфере собственно социального, это – не индустриальное общество.

Радикальный характер модернизации не вызывает сомнений – в противном случае она не была бы настолько конфликтной, а само понятие «конфликт модернизации» не было бы введено в научный оборот. Это обстоятельство возлагает на культуру дополни-

тельную ответственность: она должна не только аксиологически оправдать изменения, но и сохранить преемственность, даже когда коренным образом меняется система ценностей – одна из основных в культурном комплексе. Опыт модернизации Востока показывает, что культура этих стран вполне способна приспособиться к нуждам модернизации и трансформироваться так, чтобы общество сохранило в своем развитии преемственность, а его прошлое, настоящее и будущее выступили на фоне мировой истории единым телом исторического процесса.

Устойчивость – в гибкости

Прежде всего вызывает сомнения тезис об однозначном противодействии восточных культурных форм процессу модернизации. Данную установку Вебера, начиная с 60-х гг., достаточно успешно опровергал целый ряд социологов и востоковедов. Это направление в рамках веберовской же методологии занималось поиском эндогенных духовных предпосылок модернизации на Востоке. В центре внимания исследователей находилась религиозная этика Индии, Японии и Китая, изучаемая на предмет соответствия их ценностей задачам модернизации. Их выводы не укрепили позиций культурологизма.

Действительно, не раз было замечено, что женщины Восточной Азии так же упорно паяют сегодня диоды, как ранее плели корзины, а работники японских фирм преданы работодателям так, как ранее самураи служили своим сюзеренам¹⁹. Если одни культурные черты противоречат задачам модернизации, то другие вполне им соответствуют. Активный и предприимчивый труд не характерен для традиционного Востока, но это компенсируется упорством и дисциплиной. И то, и другое закономерно, учитывая хозяйственно-историческую специфику региона, но последнее обстоятельство стало одним из факторов экономического рывка стран Восточной и Юго-Восточной Азии во второй половине XX в. Рынок рабочих рук, соперничавший тогда по качеству труда с Германией и США, а вместе с тем и более дешевый, привлек в эти страны необходимые для быстрого экономического развития европейский и американский капиталы.

Есть немало примеров «непротестантской» модернизации, и если говорить о религиозном компоненте культуры, то практически каждая из восточных его форм породила свои аналоги протестантизма, но на темпы модернизации восточных стран это не повлияло. Даже ислам, казалось бы, наиболее активно и даже агрес-

сивно противостоящий сегодня модернизации, не имеет в своей этике положений, прямо противоречащих этому процессу. Он стимулирует накопление богатства при сохранении некоторой аскезы, защищает частную собственность и не препятствует предпринимательской деятельности (достаточно вспомнить, что сам пророк Мухаммед какое-то время входил в купеческое сословие). Турция, являвшаяся некогда в лице Османской империи военно-политическим оплотом исламского мира, стала одной из первых капиталистических стран Востока. Сегодня она продолжает демонстрировать успехи экономического развития и ставит вопрос о своем вступлении в ЕС. Отметим, что для превращения турецкого общества из традиционного в индустриальное потребовались изменения, лежащие в сфере собственно социального. Ушли в небытие деспотия, элементы феодальных отношений, аграрная экономика, а ислам, пусть не как государственная, но как господствующая религия и этика, сохранился. Поэтому стоило бы согласиться с утверждением, что «нет ничего доказывающего с абсолютной точностью, что мусульманская религия не дает мусульманскому миру развиваться по пути современного капитализма», и что «ислам и модернизация не сталкиваются»²⁰.

Итак, культура является не двигателем, но основой общественного развития, она сохраняет историческую преемственность народа в процессе модернизации и одновременно оправдывает в сознании людей эти изменения. Эти две противоречивые и, на первый взгляд, взаимоисключающие функции культура может выполнять лишь благодаря главному своему качеству. Полагаем, что культура – это не некий «столп», который «не растолочь, не размолоть, не растворить»²¹, это своего рода стержень, но стержень, обладающий достаточной гибкостью. Это качество позволяет ей приспособиться под необходимые в процессе общественного развития изменения, чтобы сохранить себя и то общество, воззрения которого она отражает.

Культурный комплекс не однороден, в нем присутствуют черты, сохраняющие свою значимость в течение длительного исторического времени, а возможно, в течение всей жизни социума. Это те черты, которые делают нас русскими, китайцами, немцами или американцами в любых социальных обстоятельствах. Однако есть черты, преодолеваемые обществом довольно легко, как только этого потребует необходимость развития. Их соотношение в культурном комплексе, их аксиологическое содержание в конкретных обществах представляют собой весьма перспективное и интересное

направление исследования, для нас важнее установление факта гибкости культуры, ее способности подстраиваться под социальную действительность, сохранив в то же время некоторые неизменные характеристики. «...культура по природе своей диалектична и, удерживая человека в рамках вчерашних установок морали, социальности, традиции, вынуждена адаптироваться к меняющимся условиям и, тем самым, развиваться, накапливать новый социальный опыт»²².

Интересным примером является эволюция конфуцианства как этико-политического учения. Возникнув в качестве идеологии родовых государственных образований и выступая знаменем сепаратизма уделов в эпоху становления древнекитайской государственности, уже в эпоху Хань оно приобретает черты общегосударственной идеологии, а затем в форме неоконфуцианства и становится таковой. В последующем, как покажут китайское средневековье, новая и новейшая история и современность, из Конфуция, на которого тысячелетие опиралось деспотическое государство, будут делать: Хун Сюцюань – бунтаря на основе христианства; Кан Ювэй и Сунь Ятсен, соответственно, – реформатора и революционера-демократа на основе воспринятых ими идей Запада; некоторые теоретики КПК попытаются срастить Конфуция с Марксом. Сегодня в конфуцианстве видят основу осуществления буржуазно-либеральных реформ при сохранении сильного государства. В последующем, возможно, учение Конфуция составит основу последовательно либеральных реформ и закрепления в Китае многопартийной системы.

Насколько же может быть эффективной методология социально-философского исследования, базирующаяся на таком неустойчивом фундаменте, как культура, религия, идеология, т.е. на всем, что связано с активностью человеческого сознания? Интересно, что все неудачи модернизации китайского общества до конца 70-х гг. «культуралисты» объясняли господством в нем конфуцианского мировоззрения; когда же возникла необходимость объяснения «китайского экономического чуда» 80-х, на помощь приходит все то же конфуцианство. Причина широкого распространения данной методологии в современном российском общественном сознании очевидна: общие рассуждения о «вечном», выраженном в понятиях «культура» и «цивилизация», требуют куда меньше сил, чем кропотливое изучение социально-экономической и социально-политической истории стран и народов мира.

Очевидно также, что главная трудность ожидает сторонников данной методологии при объяснении феномена стремительного экономического развития «новых индустриальных стран» Востока. Пытаясь решить эту проблему, многие авторы склонны отождествлять капиталистическую модернизацию с вестернизацией.

Модернизация или вестернизация?

Однако эти понятия не тождественны, их необходимо различать.

Модернизация в широком смысле, как исторический процесс вхождения восточных стран в современную индустриальную цивилизацию, включает в себя вестернизацию и модернизацию в узком смысле, т.е. имманентный процесс трансформации аграрного восточного общества в индустриальное. Вестернизация как заимствование западноевропейских институтов и культурных форм тоже может быть двух типов.

1. Ответ на вызов Запада правящей элиты восточного общества и, как следствие, внедрение «сверху» европейских новшеств, являющееся чисто внешним изменением, не подрывающим социально-экономических основ традиционного аграрного общества. Примеры – «верхушечные» реформы XVIII – первой половины XIX вв. в странах Востока, в России – комплекс военно-административных преобразований, включая реформы Петра I.

2. Прямое внедрение западных общественных форм в страны Востока самим Западом насильственно, как правило, без достаточных на то социально-экономических оснований. Наиболее яркий пример – политика английских колониальных властей в Индии.

Отметим, что и в том, и в другом случае изменения носят поверхностный характер, но это не исключает их позитивных, с точки зрения модернизации, последствий. Но они только *могут* иметь позитивные последствия, если есть необходимость модернизации в узком смысле. Последняя порождена внутренней необходимостью развития восточных стран, это имманентный процесс, к которому наиболее развитые страны Востока подходят с XVII по XIX вв. Модернизация в широком смысле, т.е. как процесс становления глобальной индустриальной цивилизации, идет посредством всего вышеперечисленного.

Таким образом, следует отметить наличие и значимость такой составляющей, как вестернизация, но модернизация к ней не сводится и ею не ограничивается. Любые заимствования не приживутся в обществе, если для этого нет внутренних оснований. Более то-

го, есть как минимум одна страна, где развитие капитализма еще до внедрения его институтов было внутренним и полностью независимым от европейского влияния, что делает невозможным игнорировать модернизацию как имманентный процесс и сводить ее к вестернизации. Сложно оспорить тот факт, что развитие капиталистических отношений в Японии к середине XIX в. было уже далеко зашедшим, и произошло без существенного влияния Запада. И речь в данном случае идет не о конечной фазе модернизации – промышленной революции и трансформации политических форм (эпоха Мэйдзи), а о длительном развитии социально-экономических отношений. Среди них: разложение крестьянского класса, развитие наемного труда, рост товарно-денежных отношений, складывание внутреннего рынка и др. Эта динамика обнаруживается уже в период позднего средневековья, она обуславливает все последующие прорывы Японии уже после ее «открытия» европейцами.

Итак, модернизацию Востока нельзя рассматривать исключительно как вестернизацию. Это имманентный Востоку процесс, который является частью становления мировой индустриальной цивилизации. Пройдя первым по этому пути, Запад создал и опробовал приемлемые для индустриального общества социальные формы. Их воспринимает Восток, но означает ли это восприятие абсолютно чуждых, ненужных, а порой вредных для традиционного общества форм? В каких-то случаях это, может быть, и так, но для наиболее развитых стран Востока, которые, как минимум в XIX в., уже стояли на пороге модернизации, это было необходимо. Это хорошо видно из истории реформаторского и революционного движения в странах Востока в конце XIX – начале XX в. Так, например, Кан Ювэй, Сунь Ятсен и другие политические деятели приносят в Китай западные идеи именно в момент структурного общественного кризиса. То же самое наблюдается в Индии, Турции, Иране. Факт привнесения этих идей извне стал причиной отождествления модернизации как имманентного процесса с вестернизацией – поверхностным заимствованием западных общественных форм. Однако на момент заимствования восточное общество уже находилось в состоянии идейного поиска, следовательно, в состоянии глубокого общественного кризиса, который можно обозначить как кризис способа производства.

Если капитализм – это «наднациональное», «надкультурное» общесоциальное явление и, соответственно, социологическое понятие, а модернизация не есть вестернизация, то ее завершение отнюдь не означает превращения России в Америку или Европу, как

не означает модернизация стран Юго-Восточной Азии их превращения в европейские страны. Более того, только отказавшись от идеи «особого пути» и проведя рыночные реформы, конечно, со своими трудностями и особенностями, эти страны сохранили национальную культуру и даже создали нечто новое. Это т.н. «дальневосточный капитализм», отличающийся от западного рядом черт, но все же капитализм.

Абсолютизируя отличия и не заостряя внимание на том, что они являются культурными, а не собственно социальными, ряд авторов прямо указывает на успех стран Восточной и Юго-Восточной Азии в модернизации и тем самым фактически призывает к переносу этой «модели» в Россию²³. С особенным упорством происходит апелляция к китайскому опыту, и что характерно, главным образом к политическому аспекту – однопартийной системе, сохранению власти КПК, отсутствию демократии и парламентаризма. При этом упускается из виду, что за успехами китайской модернизации стоят вовсе не перечисленные выше политические признаки, а фактический капитализм – рынок, жесткая конкуренция без социальных гарантий, отсутствие бесплатного образования и медицины.

Опровержение тезиса о возможности использования опыта модернизации Китая и «новых индустриальных стран» в России на момент проведения реформ – задача отдельного исследования²⁴. Здесь необходимо отметить явную непоследовательность. С таким же упорством, с каким авторы отрицают «западную» модель развития как неприемлемую для России, они рекомендуют «дальневосточную», хотя и далеки от того, чтобы ставить Россию в разряд стран Востока по культурно-цивилизационному признаку.

Заключение

Ускоренная модернизация во второй половине XX в. коренным образом изменила культурное лицо стран Восточной Азии. Былое суеверие китайцев, весьма характерное для начала XX в., во второй его половине практически отсутствует, особенно у молодежи. Студенты прагматичны и целеустремленны, они ставят под сомнения ценности коллективизма и социентризма, хотя и остаются верными идее сильного государства. Традиции становятся традициями в буквальном смысле или «коммерциализуются», вступая в рыночные отношения. «А конфуцианство? Конфуцианство – для души. Главное – дело»²⁵.

Культура гибка, и благодаря этой гибкости ей удастся быть основой развития. Это свойство обусловлено ее содержанием, кото-

рое определяется отраженной в общественном сознании, в разных его формах – в искусстве, религии, науке, идеологии и философии, в ценностях и нравственных нормах, в обычаях и традициях – собственно социальной реальностью, представленной сложным комплексом социальных, экономических, политико-правовых отношений.

¹ Наумова Н.Ф. Рецидивирующая модернизация в России: беда, вина или ресурс человечества? – М.: Эдиториал УРСС, 1999. – С. 7.

² См.: Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М.: Издательство АСТ, 2003.

³ Методологические и социофилософские обоснования данной постановки вопроса см.: Трубицын Д.В. Культурный детерминизм в проблеме модернизации: социально-философский анализ // Вопросы философии. 2009. № 8. – С. 39–55.

⁴ См.: Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 61–272.

⁵ Можно привести десятки имен, наиболее заметной представляется «методология социокультурного анализа» А.С. Ахиезера. См.: Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта: (Социокультурная динамика России). В 2 т. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 1997, 1998.

⁶ Инглегарт Р. Модернизация и постмодернизация // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. – М.: Academia, 1999. – С. 280. См. также: Инглегарт Р. Культурный сдвиг в зрелом индустриальном обществе // Указ. соч., с. 245 – 260.

⁷ Ницше Ф. Злая мудрость: Афоризмы и изречения // Соч. в 2-х т. – Т. 1. Литературные памятники. – М.: Мысль, 1990. – С. 767.

⁸ См.: Маркс К. К критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. – М.: ГИПЛ, – Т. 13.

⁹ См.: Дильтей В. Введение в науки о духе // Собр. соч. – М., 2000. – Т. 1. – С. 279–395.

¹⁰ См.: Зиммель Г. Философия культуры // Избранное в 2 т. – Т. 1. – М., 1996.

¹¹ Инглегарт Р. Модернизация и постмодернизация, с. 282.

¹² Флиер А.Я. Неизбежна ли культура? (о границах социальной полезности культуры) // Личность. Культура. Общество. 2009. Т. XI. Вып. 1. №№ 46-47. – С. 90.

¹³ Коллинз Р. Социология философий: Глобальная теория интеллектуального изменения. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002. – С. 53.

¹⁴ Там же, с. 54.

¹⁵ Инглегарт Р. Модернизация и постмодернизация, с. 282.

¹⁶ Флиер А.Я. Указ. соч., с. 94.

¹⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М.: ГИПЛ. – Т. 3. – С. 25.

¹⁸ Свидерский В.И. О некоторых особенностях развития // Вопросы философии. 1985. № 7. – С. 27–28.

¹⁹ Федотова В.Г. Глобальный мир и модернизация // Философские науки. – М., 2000. № 1. – С. 33.

²⁰ Хантингтон С. Указ. соч., с. 111.

²¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому. – М.: Изд-во Эксмо, 2003. – С. 57.

²² Флиер А.Я. Указ. соч., с. 95.

²³ См., например, Буров В.Г. Поучительный опыт (теория и практика осуществления этатистской модели модернизации в странах Азиатско-Тихоокеанского региона) // Этатистские модели модернизации. – М., 2002. – С. 110–137.

²⁴ Dorogavtseva I., Trubitsyn D. Holprige Wege in die Moderne: Russland und China // Welttrends: Zeitschrift für internationale Politik. Universitätsverlag Potsdam, 2008. Nr. 60. S. 61 – 73.

²⁵ Селищев А.С., Селищев Н.А. Китайская экономика в XXI веке. – СПб.: Питер, 2004. – С. 36.