

ОБЩЕСТВО И РЕФОРМЫ

*Э.А. ПАИН***Многокультурная модернизация:
эволюция теоретических взглядов**

Ныне во всем мире заметен огромный интерес к исследованию воздействия этнокультурных, религиозных, цивилизационных и иных особенностей различных стран и регионов на идущие там социально-экономические и политические процессы. Ибо устойчивость локальной специфики к вроде бы универсальным глобальным изменениям становится все более заметной. Исследования этого факта оказали существенное воздействие на теорию модернизации, изменения в которой возникли еще в середине XX в., способствуя появлению различных версий концепции **многокультурной модернизации**. Мне уже доводилось писать о том, что эти сюжеты слабо или неадекватно отражены в российском обществоведении: роль культурных особенностей в процессе модернизационных изменений у нас либо мифологизируется (им придается смысл некоего мистического, фатального фактора), либо, напротив, полностью игнорируется [Паин, 2008^a, с. 5–19]. В данной статье я хотел бы, во-первых, отразить свое видение эволюции теории модернизации, особенно ее изменений, обусловленных воздействием идеи культурного многообразия мира. Во-вторых, отдельно рассмотреть ситуацию в ряде посткоммунистических стран, которая недостаточно изучена именно в контексте взаимосвязей модернизационных трансформаций с конкретными культурными комплексами.

От кризиса классических подходов к неомодернизму

На рубеже 1960-х–1970-х гг. идея модернизации подверглась серьезной критике. Классической в то время ее версии, развиваемой почти полтора века многими мыслителями от Г. Спенсера и Д. Белла до М. Вебера, У. Ростоу и К. Керра, ставилось в вину эмпирическое несоответствие постулатов и реальности, наблюдаемой в странах “третьего мира”, подвергшихся модернизации в значительной мере под давлением внешних сил. Форсирование модернизационных процессов сопровождалось разрушением традиционных институтов и жизненных укладов, что нередко влекло за собой социальную дезорганизацию, хаос, аномии, рост девиантного поведения и преступности. В ходе такой модернизации не удалось преодолеть и нищету, масштабы которой даже увеличились. Не только не исчезли, но и широко распространились авторитарные и диктаторские режимы, обычным явлением стали войны и народные волнения, возникли новые формы религиозного фундаментализма, национализма, тройбализма.

Паин Эмиль Абрамович – доктор политических наук, генеральный директор Центра этнополитических исследований, профессор Государственного университета – Высшей школы экономики.

На эти и иные контрмодернизационные процессы в развивающихся странах, приводившие к отторжению “институциональных систем, способных адаптироваться к продолжающимся изменениям, новым проблемам и требованиям”, одним из первых обратил внимание Ш. Эйзенштадт [Eisenstadt, 1966, p. 434–435].

Далее были признаны неприемлемыми и многие теоретические постулаты теории модернизации. Прежде всего отмечался *архаизм концептуального аппарата первых версий модернизма*, базировавшийся на эволюционистских представлениях XIX в. об однолинейности исторического развития и жесткой универсальности для всего человечества целевых моделей организации общества. К середине XX в. эти постулаты стали неприемлемыми. Исследователи указывали, что реальные процессы модернизации менее оптимистичны, чем казалось классикам этой теории. При этом речь шла не только о существовании преград, барьеров, “трений” в контексте исторического развития, но и о высокой вероятности срывов модернизации, попятных движений, чередовании реформ и контрреформ.

Критика концепций классического модернизма в 1970-х гг. также поставила под сомнение гипотезу эволюционистов о строгой последовательности стадий модернизации. Эта гипотеза не подтверждалась историческими исследованиями, что дало основание оппонентам рассматривать ее как перефразированное телеологических представлений о некой внешней божественной предопределенности единого пути развития. Был отмечен и факт, что новые формации не во всем могли быть определены как более прогрессивные по сравнению с предыдущими. Напротив, новые модели отношений поначалу почти всегда сопровождалась регрессом в тех или иных сферах жизни. Так, в Европе переход от рабовладельческой стадии к феодальной был сопряжен на ранних этапах последней со значительными потерями в культуре, искусстве, производительности труда и т.п. Подверглась ревизии и сама идея универсальности исторических формаций (рабовладельческой, феодальной, капиталистической), поскольку их реальное воплощение в разных регионах и обществах было неодинаковым.

Подмечая неадекватность теории модернизации историческим фактам, ее критики, и прежде всего представители постмодернистской школы (Ж. Деррида, М. Фуко, Р. Барт и др.), обращали внимание на то, что образ истории, представленный в эволюционных моделях, искусственно сконструирован представителями западной культуры, приписывающими свойства и особенности своей истории и культуры всему остальному миру. Ими была поставлена задача деконструкции истории, ее очищения от вестернизованных моделей и мифов. Идеи постмодернизма поначалу оказались чрезвычайно привлекательными в интеллектуальных кругах в силу не только их новизны и оригинальности, но и присущего им пафоса борьбы с “культурным империализмом”.

Однако аналогичные упреки в излишней вестернизованности классических теорий модернизации в 1960-х–1970-х гг. все громче раздавались и в лагере их приверженцев. С точки зрения Эйзенштадта, именно в то время стало особенно зримым противоречие между уникальностью Запада как особого культурного ареала и его ролью “эталона” для остального мира. Это противоречие не было столь очевидным на ранних стадиях распространения модернизации за пределами Европы, например во времена Вебера. Лишь после Второй мировой войны, особенно после деколонизации, появления новых государств и их втягивания в процесс модернизации стали проявляться громадные различия в формах, темпах и последовательности стадий модернизации в разных странах [Eisenstadt, 1966].

Впоследствии выяснилось, что некоторые локальные модели модернизации оказались успешными и конкурентоспособными за пределами западной цивилизации, что позволило Эйзенштадту выдвинуть идею множественной, многолинейной модернизации (*multiple modernities*) [Eisenstadt, 2000]. Произошло это, правда, после того, как кризис модернизма был преодолен. На рубеже же 1970-х–1980-х гг. многим казалось, что данный подход будет похоронен и его заменит либо постмодернизм, либо теория миросистем, предполагающая жесткую закреплённость стран в глобальном разделе-

нии труда и, следовательно, невозможность догоняющего развития [Wallerstein, 1976, p. 131–135].

Между тем представления о кончине модернизма были преждевременными. К середине 1980-х гг. произошло оживление интереса к теории модернизации, сопровождаемое изменением характера научных дискуссий. Это было связано прежде всего с переменами мировой геополитической обстановки, вызванными распадом лагеря социализма и стремлением посткоммунистических обществ “вернуться” в Европу. Постмодернизм не смог ответить на вопросы, поставленные новым витком процесса догоняющей модернизации. В рамках обозначенной парадигмы с ее отказом от идеи предсказуемости общественного развития и противопоставлением ей идеи деконструкции истории было невозможно выдвинуть концепцию, пригодную как для научного прогнозирования, так и для объяснения существующих проблем. В теоретическом аспекте постмодернизм постепенно вытесняется из сферы социологического знания и находит свою нишу в области литературы, архитектуры и искусства. В политической же практике конца XX в. он и вовсе стал знаменем антиглобалистских, анархических, леворадикальных и даже религиозно-фундаменталистских движений и сил.

Теория модернизации, наоборот, оказалась в это время весьма продуктивной для объяснения новых исторических процессов. Как отмечал один из лидеров движения за обновление этой теории, “игнорировать понятие модернизации в настоящее время было бы такой же роковой ошибкой, как и ставить ее в центр внимания при изучении социальных изменений, происходивших в 1960-х гг.” [Tiryakian, 1985, p. 132]. Новые версии теории модернизации вобрали в себя некоторые идеи основных оппонентов, например постмодернизма, включив в свои схемы сам термин “постмодерн” в качестве высшего этапа модернизационных процессов и начала некоего нового цикла исторического развития, с иным соотношением материальных и духовных ценностей. В модернизационные модели были инкорпорированы также и некоторые элементы теории миросистем, хотя присущий ей жесткий геополитический детерминизм был опровергнут.

Важнейшим стимулом для обновления теории модернизации стало привлечение и осмысление новой эмпирической базы. Ведь даже в середине XX в. все идеи этой теории (как и конкурирующих концепций) опирались лишь на аргументы истории, точнее, на выдвинутые разными авторами и по разным методикам версии истории человечества. Но с 1980-х гг. теория модернизации первой сумела опереться на социологические, кросскультурные исследования, представившие обширный материал для выводов о специфических и универсальных закономерностях развития обществ. Такая информация собирается по единой методике, пригодной для корректных сопоставлений¹. У исследователей появился шанс выстроить континуум отличающихся своими локально-цивилизационными и стадияльными особенностями обществ:

- с давними историческими традициями модернизации;
- переживших форсированную социалистическую модернизацию;
- развивающихся, только вступивших на путь индустриальной модернизации;
- немодернизированных, архаичных.

Сравнительные исследования выявили по крайней мере неслучайный характер некоторых базовых переменных модернизационных трансформаций. Стала, например, очевидной практически универсальная зависимость между изменением технологических укладов (аграрного, индустриального, а с конца 1980-х гг. и нового постиндустриального) и рядом социальных процессов: урбанизацией, изменением социальной и демографической структуры населения и т.п. Все это вывело теорию модернизации из плена сугубо умозрительных рассуждений философов и политологов. У нее появилась более строгая методологическая база, использующая новые социометрические и эко-

¹ С 1981 г. ежегодно проводятся исследования фонда World Values Survey (WVS), охватывающие в разные годы от 52 до 88 стран мира. Примерно в то же время начались и ежегодные сравнительные социологические и кросскультурные исследования по программам GlobalNR и Gallup International, охватывающие 60 и более стран.

номические методы анализа социальных и экономических процессов. В таких условиях в 1980-х–1990-х гг. стала складываться теория **неомодернизма** (Ш. Эйзенштадт, Э. Тирьякян, П. Штомпка, Р. Инглхарт и др.).

Сравнивая его с классической версией теории модернизации, П. Штомпка отмечает, что “реанимированная и пересмотренная теория модернизации учла опыт посткоммунистического мира и действительно видоизменила, смягчила свои ключевые положения” [Штомпка, 1996, с. 179]. На мой взгляд, это – точное определение, имеющее немало подтверждений. Во-первых, неомодернизм освободился от рудиментов классического эволюционизма: он не постулирует какую-то единственную конечную цель развития, но допускает обратимость характера исторических изменений. Как неоднократно отмечал в связи с этим Инглхарт, все попытки предсказать некий “конец истории” лишь тешили гордыню предсказателей, но оказывались ошибочными. Поведение человека, не говоря уже об обществе, столь многогранно и подвержено влиянию столь многих факторов, действующих на разных уровнях, что любой попытке выступить с точным прогнозом итогов исторического пути грозит неудача [Inglehart, 1977; 1990].

Во-вторых, модернизация в новых редакциях ее теории стала рассматриваться как **исторически ограниченный процесс, узаконивающий универсальную целесообразность лишь узкого набора институтов и ценностей современности**. Для Ю. Хабермаса, например, их перечень сводится в основном к развитию гражданских прав и свобод [Habermas, 1985]. Для А. Мартинелли – к стремлению современных обществ к новациям, а также в “растущей структурной дифференциации обществ и формировании суверенных национальных государств” [Мартинелли, 2006, с. 23]. Чаше ученые не ограничиваются одним-двумя признаками и стараются выстроить многоярусную структуру индикаторов модернизации, описывающих основные сферы человеческой деятельности (социальную, экономическую, политическую, демографическую, идеологическую и др.). Большинство аналитиков включают в минимальную корзину условий модернизации такие признаки, как рынок, образование, разумное администрирование, правовые институты.

В-третьих, была обоснована взаимосвязь двух форм модернизации: **управляемой**, инициируемой элитой (*project modernity*), и **органичной**, базирующейся на стихийной диффузии (распространении, заимствовании) культурных норм и ценностей [Мартинелли, 2006]. Было доказано, что эффективность управляемой модернизации зависит не только от желания и воли политической элиты, но и от ее способности мобилизовать массы. А на поздних этапах модернизации, особенно при переходе к постмодерну, в качестве движущей силы модернизации уже выступает не столько политическая элита, сколько инициатива общества. Исторически модернизация “сверху” сменяется модернизацией “снизу”. В то же время на всех этапах модернизации возможны ситуации, при которых инициативам “снизу” либо противостоят инертные и консервативные “верхи”, либо инициативы “верхов” разбиваются об инертность “низов”. Органичная модернизация зависит от готовности обществ-реципиентов к освоению инноваций, заимствуемых у других культур. Это означает наличие социальных групп или сил, заинтересованных в перенесении новшеств в новую культурную среду и способных к их распространению, внедрению и защите. Диффузия инноваций связана и с состоянием социально-культурной почвы в стране реципиенте, которое характеризуется множеством параметров, например наличием каналов вертикального и горизонтального распространения инноваций [Паин, 1987; 2004].

В-четвертых, в отличие от классических концепций модернизации, акцентировавших ее эндогенные, имманентные факторы, неомодернизм обратил внимание на **роль ее экзогенных факторов – геополитических и внешнеэкономических условий развития стран мира**. В этом отношении оказались полезными и многие идеи И. Валлерстайна и его теории миросистем. Она была применена как для геополитического ранжирования стран современности, постмодерности и “третьего мира”, так и для объяснения некоторых аспектов взаимоотношений между государствами – центрами миросистем и странами полупериферии, периферии и внешней арены [Валлерстайн,

2006]. Благодаря чему в научный обиход вошел термин “периферийная модернизация”. А сама идея иерархичности мировой политической и экономической системы была согласована с имманентными для теории модернизации концепциями исторических волн и демонстрационного эффекта – одного из основных механизмов диффузии культурных норм от центра к периферии в условиях “органической модернизации” [Berman, 1983, p. 15]. Закономерности такого распространения инноваций хорошо изучены и многократно подтверждались социогеографическими исследованиями [Хаггетт, 1979, с. 344; Хегерстрандом, 1979, с. 86–111].

Правда, у Валлерстайна идея глобальной иерархии приобрела черты роковой предопределенности, поскольку периферийные страны, по его мнению, обречены на отставание². Поэтому его единомышленники считали, что бедность отдельных стран не имеет внутренних причин – в ней повинен глобальный капитализм. На этой же идее базировались выводы апологетов “теории зависимости”, утверждавших, будто страны “третьего мира” избавятся от эксплуатации, если уйдут с мирового рынка. Однако историческая практика опровергает эти выводы, поскольку наименее вовлеченные в мировую экономику страны демонстрировали и наименьшие экономические успехи. С середины 1990-х гг. “теория миросистем”, рождавшаяся в процессе критики теорий модернизации, сама оказалась под огнем ожесточенной критики со стороны экономистов и социологов вне зависимости от их отношения к теории модернизации. Многочисленные исследования середины 1990-х гг. (Ж.-Л. Барро, С.-М. Липсет и др.) убедительно доказали, что глобальное разделение труда вовсе не замораживает статус периферийных стран. Напротив, оно-то как раз и позволяет им завоевать новые позиции в мировой экономике и стимулирует внутреннее социально-политическое развитие [Инглхарт, 2008^a, с. 51].

В-пятых, неомодернизм освободился и от доминирования сугубо западной модели. Не отрицая значения “демонстрационного эффекта” как важнейшего стимула к обновлению, он вместо единого образца для подражания выдвигает принцип “движущихся эпицентров современности” [Tiryakian, 1985, p. 132]. Каждая реформирующаяся нация сама выбирает для себя образцы для подражания. Например, для Азербайджана образцом в каких-то одних сферах модернизации может быть, скажем, Турция или Россия, а в других – Китай или Норвегия, доказывающая своим примером ошибочность слишком жестких трактовок идеи “ресурсного проклятия”.

Наконец, если ранние версии теории модернизации противопоставляли современность традиционным обществам и рассматривали традиции исключительно как преграду для развития, то в неомодернистских построениях антитрадиционалистская рефлексия сменилась представлениями о **модернизационном потенциале традиций**. Как отмечал Штомпка, «необходимо выявлять “традиции модернизации” и брать их на вооружение для дальнейших преобразований» [Штомпка, 1996, с. 183]. Стала очевидной ошибочность прямого противопоставления традиций и инноваций, и не только потому, что современные общества включают в себя многие традиционные элементы: традиционные общества, в свою очередь, нередко обладают такими чертами, которые потом считаются современными. Кроме того, выяснилось, что сама модернизация нуждается в опоре на традицию, поскольку традиционные символы и формы лидерства могут оказаться жизненно важной частью ценностной системы, на которой основывается модернизация [Gusfield, 1966].

Таким образом, главным постулатом новой парадигмы модернизации **явилось признание возможности многообразия моделей исторического развития**, обуславливающего различие траекторий модернизационных трансформаций в зависимости

² Такой вывод противоречит историческим фактам. Еще С. Роккан сформулировал “великий парадокс развития Европы”. Он состоит в том, что наиболее сильные и долговечные политические системы в новое время возникли как раз на периферии миросистемы античного мира (Римской империи), тогда как ее центральные районы (территории Италии и Германии) до середины XIX в. оставались разрозненными и разобщенными. В экономическом отношении бывший центр – Италия, долгое время отставала от стран бывшей периферии [Rokkan, 1969, p. 53–73].

от стартовых условий, исторического опыта и особенностей культуры разных стран. В таком виде теории модернизации сделали первый шаг в сторону конвергенции со своими давними научными антиподами – цивилизационными теориями. Однако данный сюжет целесообразно предварить рассмотрением, хотя бы в самом общем виде, этих концептуальных построений.

Эволюция теорий цивилизации: предпосылки снятия антагонизма “универсального” и “локального”

Вопрос о взаимосвязи универсальных для всего человечества процессов и их локального своеобразия с древнейших времен будоражил умы мыслителей. В XIX в. разгорелась особенно жаркая дискуссия между двумя, как тогда казалось, непримиримыми школами в исследовании культуры: эволюционистской (Г. Спенсер, Э. Тейлор, Л.-Г. Морган и др.), объяснявшей различия в культуре известных тогда народов мира их местом на ступенях исторического развития (дикость–варварство–цивилизация), и антропогеографической (Ф. Ратцель), выводившей такие различия из особенностей географических условий, сложившихся в ареалах обитания тех или иных этнических и расовых групп. Первая школа считала культурные различия подвижными, устранимыми в процессе эволюции. Вторая – признавала различия неизменными и жестко закрепленными в пределах неких географических зон.

Обе школы породили целую гроздь новых теорий и направлений современного научного знания. Теория эволюционизма, как уже отмечалось, стала праматерью современных теорий модернизации. Антропогеография, в свою очередь, породила в середине XIX в. теории культурных диффузий, циркулирующих только в рамках жестко очерченных ареалов расселения некой группы народов, а затем и современные концепции локальных цивилизаций.

Между тем сам термин “цивилизация” чрезвычайно размыт. По мнению Г. Дилигенского, он “принадлежит к числу тех понятий научного и обыденного языка, которые не поддаются сколько-нибудь строгому и однозначному определению. Если попытаться как-то объединить различные его значения, мы, очевидно, получим скорее некий интуитивный образ, чем логически выверенную категорию” [Дилигенский, 1993, с. 44]. В настоящее время существуют разные подходы и позиции в оценке феномена цивилизации, нашедшие отражение в философской, социологической, исторической, культурологической литературе. Чаще всего под цивилизацией понимают ярко выраженное своеобразие материальной, духовной и социальной жизни народов или группы стран, выделяемых по различным признакам: географическим (европейская, азиатская, ближневосточная, полинезийская цивилизации); этническим и языковым (тюркская, славянская, иранская и др.); религиозным (христианская, исламская, буддистская и др.); социокультурным и хронологическим (шумерская, критская, античная и т.д.). Называются также цивилизации первичные, реликтовые, адаптивные, динамические, периферийные и центральные.

Предпринимались бесчисленные попытки типологии цивилизаций, осуществляемой по разным основаниям и сочетанию разных показателей (типологии Ф. Бэбби и Ф. Броделя, Н. Данилевского, А. Крабера, К. Леви-Строса, А. Тойнби, О. Шпенглера, С. Хантингтона). Список авторов и вариантов представленных ими типологий цивилизаций можно было бы значительно увеличить, но уже приведенный перечень свидетельствует о необычайной сложности распознавания так называемых “цивилизаций” и практически полной произвольности их конструирования.

Куда, однако, важнее, что сам термин “цивилизация” изначально был основной категорией теории эволюционизма, в полемике с которым складывались концепции локальных цивилизаций. У эволюционистов это понятие обозначало высшую ступень развития культуры в процессе ее движения к современности. Ф. Энгельс, опиравшийся на исследования видного представителя эволюционистской школы Моргана, дал определение цивилизации как исторически нового по отношению к первобытному

состоянию уровня исторического развития общества. Уже к концу XIX в. стадияльная характеристика цивилизаций была принята и школами, выросшими из антропогеографии. В 1889 г. пионер использования цивилизационной парадигмы в России Н. Данилевский, одним из первых разработавший многолинейную модель всемирно-исторического процесса, отмечал, что “естественная система истории должна заключаться в различении культурно-исторических типов, как главного основания ее делений, от степеней развития” [Данилевский, 1889, с. 90]. Уже в это время стало очевидным, что ни одна из школ антропологии поодиночке не способна дать адекватные объяснения сложного переплетения культурных признаков, которое характерно для большинства народов мира. Например, ни одна сугубо стадияльная типология не могла объяснить факт, что у кочевников-скифов на стадии варварства возникло высочайшее ювелирное искусство, характерное для стадии цивилизации. Но и апологеты замкнутых цивилизаций были бессильны в рамках своих постулатов объяснить тот факт, что цивилизация кочевников была вовсе не замкнутой: скифы активно взаимодействовали с греками, заимствуя у оседлого, городского социума разнообразные навыки, в том числе и ювелирное ремесло. При этом не случайным было направление распространения инноваций: от обществ, более продвинутых в тех или иных сферах жизнедеятельности, к менее успешным социумам.

В XX в. нарастало осознание необходимости синтеза стадияльного (направленного на выявление универсальных закономерностей развития культуры) и цивилизационного подхода (акцентирующего внимание на локальном разнообразии культур). Один из классиков теории цивилизации А. Тойнби, говоря о множестве локальных цивилизаций, подчеркивал их принадлежность к одной эпохе – эпохе “цивилизации” [Тойнби, 1991, с. 17]. Хантингтон предложил так называемую “векторно-стадияльную модель” развертывания мировой истории и выделил пять основных ее стадий (антропная революция, аграрная революция, городская революция, революция осевого времени и научная революция) [Huntington, 1945, p. 3]. Философ предпринял попытку наложить общую сетку исторической эволюции на выделяемые им по религиозным признакам локальные цивилизации. В таком понимании локальная культура выступала как форма проявления универсальных закономерностей.

Впрочем, наряду с движением к конвергенции теорий модернизации и концепций цивилизационных различий, с середины 1970-х гг. проявился и обратный тренд – откат к идеям замкнутых цивилизаций, совершенно оторванных от универсальных процессов и развивающихся исключительно по собственным закономерностям или особому “культурному коду” (Э. Саид, Л. Сангор, А. Панарин и др.). Ренессанс архаических концепций цивилизации был связан с массовым увлечением постмодернизмом. Скажем, тот же Саид, опираясь на идеи теоретиков постмодернизма (в наибольшей мере на концепцию “дискурсивных практик” Фуко), справедливо критиковал “европоцентризм” в восприятии европейцами арабо-исламской цивилизации. Вместе с тем в этой работе одни упрощения заменяются другими, в чем-то еще менее адекватными реальности, поскольку автор в принципе отрицал какие-то общие черты человеческого развития и взаимовлияние цивилизаций [Саид, 2006].

Другой апологет идеи замкнутых цивилизаций и их независимого развития Панарин предложил концепцию двух типов ментальности – западной (европейской) и восточной (евразийской). По его мнению, особенности западного и восточного сознания принципиально различны и развиваются, не пересекаясь, как параллельные миры. Европейский менталитет – эволюционный, темпоральный (то есть зависимый от исторического времени). Он устремлен в будущее, ориентирован на достижительность и мобильность, поэтому соответствует прогрессистскому мышлению (“опередил–отстал”). Евразийский же менталитет больше пространственный и горизонтальный, он обуславливает неспешность евразийских народов, их склонность к патернализму и жизни в больших империях [Панарин, 2001, с. 128–140].

По сути эта концепция воспроизводит содержание забытой уже дискуссии XIX в. между эволюционистами и их оппонентами. Той дискуссии, которая завершилась

признанием локальных цивилизаций в качестве пространственного выражения стадийных типов. В такой трактовке “пространственные традиционалисты” и “темпоральные прогрессисты” представляют собой всего лишь разные стадии единого процесса. Так происходило и в истории: ведь и европейцы в прошлом были такими же “пространственными традиционалистами”, как ныне многие народы Азии. До эпохи Возрождения Европа не знала понятия “будущее”. Было лишь понятие “потом”, “позднее”, но образа будущего как желаемого и планируемого времени не существовало. Все ценности соотносились с традиционным канонам, позитивная оценка человека означала, что он соблюдает правила, установленные отцами и дедами. Лишь в новое время родившаяся в Европе модернизация обусловила появление и идеи будущего. Средневековая Европа была не менее склонна к религиозности, чем нынешний Восток. Вчерашний Запад во многом напоминает нынешний Восток, который, в свою очередь, весьма динамично изменяется.

На самом деле человеческие сообщества никогда не были совершенно изолированными, в условиях же глобализации проникновение культур стало почти тотальным. При этом понятия “локальный” и “универсальный” теряют былой антагонизм. Сегодня локальное событие может мгновенно стать глобальным. Скажем, паника на биржах США, Японии или Китая немедленно отразится в большинстве стран мира. Грань между локальным и универсальным становится все более подвижной и условной. Некогда сугубо географические понятия “Запад” и “Восток” теряют свою территориальную определенность. В геополитическом отношении Запад включает в себя страны разных континентов – Европы и Азии, Австралии, Америки. Категории же “глобальный Север” и “глобальный Юг” еще меньше связаны с реальной географической локализацией. Так, значительная часть США – страны Севера (или Запада) – географически находится южнее Монголии, относимой к глобальному Югу.

Концепции замкнутых и абсолютно уникальных, “особых” цивилизаций представляют собой пример попятных движений человеческой мысли, которые нередко встречались в истории. Ныне это маргинальное направление в исследовании цивилизационных проблем. Ведущее же его направление связано с попыткой вписать локальные цивилизации в глобальную систему с единой сеткой пространственных и временных координат. Причем временной континуум представлен стадиями развития социума (по-разному трактуемыми), а пространственный – миросистемными отношениями, также неодинаково понимаемыми разными исследователями. Неудивительно, что существует множество подходов к выделению таких цивилизаций и их расположению во времени и пространстве. Можно оспаривать обоснованность данных моделей и даже признать, что в своем большинстве они весьма несовершенны, однако сам поиск единой системы координат неизбежно будет продолжен. Только в ней можно найти цивилизационное основание локального объекта, только в системе взаимосвязей можно выделить особые его черты относительно чего или кого-либо. При таком подходе, соединяющем универсальное и локальное, цивилизационные исследования становятся органической частью современной теории модернизации, в рамках которой наблюдается небывалый всплеск интереса к особенному как таковому.

Интеграция концепций цивилизации, глобализации и модернизации

На рубеже 2000-х гг. накопился поистине огромный эмпирический материал, показывающий, что своеобразие регионов, стран и народов куда более устойчиво, чем это предполагалось не только классическими версиями теории модернизации, но и не-модернистами 1970-х гг. [Hofstede, 1980; Inglehart, 2000^a]. Эти особенности в большей мере, чем предсказывалось, влияют на разную скорость и меру освоения странами и народами институтов и ценностей демократии [Putnam, 1993; 2001]. Одновременно все больше подтверждений получили идеи о влиянии пройденного обществом исторического пути на усвоение им рыночных отношений [Coto, 2004]. Теоретиками мо-

дернизации была осознана необходимость смены идеологии “экспорта” институтов и ценностей современности концепциями их сравнительно длительного “укоренения” и “выращивания” в специфических условиях каждой из стран [Паин, 2008⁶].

В рамках поиска наиболее адекватных подходов для анализа взаимосвязи социально-экономических и политических аспектов модернизации с динамикой культуры особый интерес вызывает **интегральная теория социокультурных изменений** (ИТСИ) Инглхарта и возглавляемой им Мичиганской школы политических исследований [Inglehart, Baker, 2000, p. 19–51; Inglehart, Norris, 2003, p. 67–74; Inglehart, Welzel, Klingemann, 2005]. Этот подход характеризуется соединением принципов четырех теоретических направлений: модернизации; теории изменения культурных норм, ценностей и символов, составляющих основу цивилизационных особенностей современных обществ; теории демократии в ее связи с политической культурой и теории глобализации.

Попытаюсь охарактеризовать лишь некоторые ключевые положения этой концепции, представляющие наибольший интерес для разработки эволюционной модели модернизации. Такой анализ будет включать и некоторые идеи, сложившиеся за рамками Мичиганской школы, но дополняющие или развивающие ее базовые постулаты.

Начну с рассмотрения идеи **поступательного характера и предсказуемости направлений исторического развития социума**. Это базовая составляющая для всех теорий модернизации, которая как раз и подвергалась наиболее ожесточенной критике со стороны постмодернистов. Отказ от нее означал бы разрушение самой основы модернизма, лишив данное понятие смысла. Инглхарт, основываясь на материалах социологических исследования мировых ценностей WVS за период с 1981 по 1998 г., пришел к выводу, что базовая идея модернизации верна, по крайней мере, в ряде отношений. Во-первых, имеющиеся знания о взаимосвязи экономических, культурных и политических преобразований позволяют прогнозировать их кумулятивное воздействие на общество, хотя и “не дают возможности точно предсказать, что именно произойдет в данном обществе в данное время”. Во-вторых, экономическое развитие действительно оказывает системное воздействие на общество, обуславливая перемены в социальной и культурной сферах. Но это влияние имеет ряд существенных ограничений, которые в самых общих чертах выглядят следующим образом.

Прежде всего “социальные преобразования не имеют линейного характера и не следуют какому-то одному направлению вплоть до конца истории. Напротив, рано или поздно они достигают поворотной точки и в последние десятилетия идут в совершенно новом направлении” [Инглхарт, 2008⁶]. Поворотная точка – это переход зрелых индустриальных обществ к “постмодерну”. Принципиальное ее отличие от предшествующего ему модерна состоит в смене индустриального экономического уклада постиндустриальным. В основе последнего лежит не материальное производство, а генерирование идей, информации, новых технологий, услуг, прежде всего интеллектуальных. Вслед за этими переменами изменяется структура социальных ценностей. Если на стадии модерна преобладают ценности *простого выживания (survival)* и *экзистенциальной безопасности (existential security)*, то в условиях постмодерна базовыми становятся *ценности самовыражения (self-expression)*. Это означает, что ценностные приоритеты граждан постиндустриальных обществ смещаются от преимущественной ориентации на экономическую и физическую безопасность к большей роли духовных ценностей – к творчеству и широкой самореализации в разнообразных сферах жизнедеятельности (политической, трудовой, религиозной, семейной и др.). Переход к стадии самореализации влечет за собой и другие системные изменения ценностной структуры общества, формируя аттитюды доверия (*trust*), толерантности (*tolerance*), ощущения собственного благополучия (*subjective well-being*) и индивидуального активизма (*activism*). На этом этапе культура оказывает большее влияние на экономическую сферу, чем на предыдущем [Inglehart, Baker, 2000, p. 21–22].

Кроме того, на стадии модерна (индустриальная фаза) изменения в экономической сфере оказывают неодинаковое воздействие на разные подсистемы социальной и куль-

турной жизни. Непосредственное воздействие перемены в экономике оказывают на урбанизацию, массовое образование, профессиональную специализацию, трансформацию бюрократических структур, развитие коммуникаций и ряд других социальных сфер, изменение которых, в свою очередь, порождает сдвиги в культуре. Например, они стимулируют рост ценности личного комфорта, консюмеризма, мобильности, сексуальной эмансипации и др. Эти перемены в условиях глобализации – общие для стран различных регионов мира и хорошо предсказуемые. В то же время индустриальная модернизация оказывает более опосредованное влияние на политическую жизнь, гражданскую активность и особенно на сферы, связанные с духовными, символическими ценностями. Динамика этих сторон жизни социума менее предсказуема. Что же касается экономики, то ее “развитие предполагает трансформацию данного общества в направлении, которое возможно предвидеть, но сам процесс и движение по данной траектории не является неизбежным” [Inglehart, Baker, 2000, p. 21–22].

Наконец, в данной связи по-новому оценивается обусловленность появления и выживания демократических режимов в обществах, находящихся на стадии индустриальной модернизации. Демократизация – необязательный, но желательный аспект последней. В противоположность не только классическим, но и неомодернистским концепциям, предполагавшим, что сама по себе экономическая модернизация влечет за собой демократизацию общества, Инглхарт приходит к противоположному выводу: “Индустриальная фаза модернизации не ведет к демократии с неизбежностью; она открывает различные пути, в ряду которых авторитарные, фашистские и коммунистические версии вовлечения масс в политику. Но с переходом модернизации в постиндустриальную фазу оформляющиеся ценности самовыражения обеспечивают ту общественную силу, которая ставит под сомнение бывшие авторитеты и подталкивает к подлинно массовой и ответственной, а не просто электоральной демократии” [Инглхарт, 2008⁶, с. 53–54].

Утверждение, что демократия не является неизбежным следствием индустриальной модернизации, иногда трактуется как доказательство ее ненужности, избыточности, по крайней мере для этой стадии модернизационных трансформаций [Каптерев, 2004]. Такая интерпретация как минимум некорректна. Во-первых, она не вытекает из исследований и рассуждений Инглхарта и его единомышленников. Во-вторых, противоречит некоторым базовым условиям модернизации как управляемого процесса. Ни один из более или менее успешных модернизационных проектов не ограничивался принуждением населения: он добивался поддержки реформ населением. Общество либо мобилизовывали “сверху”, либо стимулировали проявление его инициатив и консолидации “снизу”. Авторитарные и тоталитарные режимы могли использовать инструменты идеологической мобилизации и не раз это делали, обращаясь к образам “великой цели” и/или “врагов нации”. Однако ресурсы такого воздействия ограничены временем. Рано или поздно идеологические штампы ветшают, наступает усталость от реформ и, как следствие, массовое отчуждение от них.

Поддержка модернизационных трансформаций, базирующаяся на рациональной заинтересованности в них масс, носит более естественный и долговременный характер. Такое вовлечение различных социальных слоев в модернизацию возможно только при условии их участия в принятии политических решений, то есть в условиях демократии. Человек, осознающий, что от него ничего не зависит в государственных делах, как правило, не поддерживает модернизацию, и в этом случае неизбежно наступает отчужденность от реформ. Поэтому верхушечные модернизации, не опирающиеся на массовую поддержку, быстро обрываются и сменяются длительными периодами контрреформ и застоя. А общество, переживающее частые срывы модернизационных процессов, может и не дожить до стадии постмодерна. В то же время социумы, в которых модернизация сопровождалась возрастанием участия в ней населения, ростом демократизации, как раз и подошли первыми к упомянутой стадии. Так, Р. Патнэм показал, что итальянские области, достигшие наибольших успехов в модернизации, – это именно те регионы, в которых гражданское общество и демократические ценности

были сильны еще в XIX в. и даже ранее [Putnam, 1993]. Исследование подтвердило уже имевшиеся знания о том, что активность граждан в политической и общественной жизни – не только следствие экономического прогресса, но и его предпосылка, важнейший элемент социального и культурного капитала.

Другой важный компонент ИТСИ – идея *устойчивости традиционной культуры*. Ее последователи, тестируя тезис теории модернизации о связи процесса экономического развития с системными изменениями базовых ценностей, обратили внимание на выводы двух конкурирующих школ, изучающих эти процессы. Одна из них *предрекает упадок традиционных ценностей и вытеснение их современными аналогами*. Другая защищает *сопротивляемость* традиционных ценностей перед натиском экономических и политических перемен. Сторонники интегральной теории социокультурных изменений в связи с этим пришли к парадоксальному, на первый взгляд, выводу о том, что идеи представителей обеих школ не только не исключают, но и дополняют друг друга, характеризуя разные стороны современной реальности.

В этой связи в первую очередь стоит обратить внимание на то обстоятельство, что указанные школы в действительности описывают различные состояния модернизации (стабильное и прерываемое). Глубокие ценностные сдвиги затрагивают лишь те общества, граждане которых продолжительное время живут в условиях стабильного течения модернизационных процессов. В условиях же их срывов возрастает спрос на ретрадиционализацию. Эти различия хорошо видны на примере межпоколенной вариации ценностей.

В архаичных обществах не наблюдается существенных различий в ценностных системах представителей разных возрастных когорт. Эти различия начинают проявляться на ранних этапах модернизации и затем сохраняются в развитых обществах. В исследованиях Инглхарта этот тренд хорошо представлен в динамике ценностей разных возрастных групп в развивающихся странах. В них молодежь демонстрирует большую приверженность ценностям модернизации, чем лица пожилого возраста. Однако в периоды модернизационных срывов именно молодежь инициирует возврат к традиционности. Например, если в России среди молодых людей в 1990-е гг. доминировали установки на этническую толерантность, то в начале 2000-х гг. эта группа обогнала представителей старших возрастов по проявлениям архаичных стереотипов националистической предубежденности [Паин, 2003]. Подобная тенденция проявилась и в арабских странах. Здесь срыв модернизационных процессов в результате экономических спадов и геополитических потрясений стимулировал в 1980-е гг. подъем исламского фундаментализма, инициатором и проводником распространения которого выступила молодежь [Stokes, Marshall, 1981, p. 625–646]. Позднее, в 1990-е гг. данные тенденции были закреплены политической практикой групп, заинтересованных в прагматическом использовании религиозного фундаментализма и фанатизма.

Однако известные мусульманские теологи (например, М. Фетхулла Гюлен) утверждают, что современный политически ангажированный исламский фундаментализм вовсе не традиционен. Напротив, он во многом искажает основу ислама [Fethullah Gulen, 2004]. Современный русский национализм также не связан с реальной русской традицией, хоть и рядится в тогу традиционности. Эти и другие факты порождают сомнения в правомерности определения подобной ретрадиционализации как возврата к культурным традициям. Я отношу эти процессы к феномену квазитрадиций. Они подобны тому, что специалисты в области архитектуры и охраны памятников культуры называют “новоделами”. Квазитрадиции, как правило, в культуре не укореняются, эти конструкты быстро возникают, но также быстро (по историческим меркам) распадаются или разлагаются [Паин, 2009; 2008^a]. Вместе с тем наряду с квазитрадициями в процессе модернизации проявляется и реальная устойчивость культурных норм и ценностей.

В подобном контексте важно проследить, в какой мере соотношение изменений традиционной культуры и ее относительной устойчивости определяется различиями характера связи экономической модернизации с разными подсистемами данного куль-

турного комплекса. Наиболее автономны те его сферы, которые так или иначе связаны с религиями. “Исторически сложившаяся протестантская, православная, исламская или конфуцианская природа того или иного общества проявляет себя в наличии целостных культурных зон, устойчивых даже по отношению к воздействиям социально-экономического развития. Эти культурные зоны довольно стабильны” [Инглхарт, 2008⁶, с. 53].

В противоположность предыдущим версиям модернизации, исходившим из неизбежности исторического вытеснения религиозных ценностей светскими, рационалистическими, Инглхарт приходит к выводу о сохранении роли религии как фундамента духовной культуры сообществ, объединяемых национальными и цивилизационными границами. Секуляризация непосредственно затрагивает лишь политику и выражается в отделении религии от государства. В сфере же культуры в узком ее смысле динамика религиозных ценностей носит нелинейный характер. В процессе перехода от модерна к постмодерну, от ценностей выживания (*survival values*) к ценностям самовыражения (*self-expression values*), роль религии нисколько не уменьшается: меняется отношение к различным ее аспектам. Так, может происходить уменьшение интереса к ритуальной стороне религии (оно выражается, например, в уменьшении доли посещающих церковь в развитых странах мира), зато возрастает интерес собственно к вере как основе выстраивания этических норм и целевых ориентаций в поиске смысла жизни. По данным WVS за последние десятилетия XX в., доля тех, кто постоянно думает о смысле и цели жизни, заметно увеличилась в подавляющем большинстве развитых демократий. В наибольшей мере такой рост проявился: в Германии и Италии (+12%), Австралии и Нидерландах (+10%), Ирландии (+9%), Финляндии и Швеции (+8%), Бельгии (+7%), Норвегии (+6%), Канаде и Японии (+5%), Франции (+3%), Великобритании (+2%). В то же время в странах, вступивших на путь индустриальной модернизации и динамичного развития, доля указанных категорий респондентов, напротив, упала: Бразилия (–7%), Индия (–5%), Чили (–4%) [Inglehart, 2000⁶, p. 216]³.

Поскольку на рубеже XIX–XX вв. подобное вытеснение духовных исканий рационализмом наблюдалась и в Европе, именно данное обстоятельство обусловило восприятие многими интеллектуалами капиталистической модернизации как технократического процесса, порождающего бездуховность, цинизм, интолерантность. Такие вещи в то время воспринимались как конечный итог трансформаций. В связи с чем необходимо подчеркнуть, что хотя “теоретики модернизации предвидели ценностные изменения, стимулируемые социально-экономическим развитием, но они фокусировали внимание на подъеме секулярно-рациональных ценностей, не предчувствуя следующую волну перемен – вызревание ценностей самовыражения” [Инглхарт, 2008⁶, с. 53].

В данной связи необходимо обратить особое внимание на различия между инерционностью традиционной культуры и ее неизменностью. Подчеркивая устойчивость некоторых черт культуры, составляющих ее историческое ядро, Инглхарт полемизирует с концепцией неизменности традиционных культур (Хантингтон, П. Ди Маджио, Ф. Макмайкл и др.). Он относит ее к проявлениям культурного детерминизма, неприемлемого в той же мере, как и детерминизм экономический. “Предыдущие варианты теории модернизации носили детерминистский характер: марксизм делал упор на экономический детерминизм, а теория Вебера склонялась к детерминизму культурному. Мы считаем, что взаимосвязи между экономикой, с одной стороны, и культурой и политикой, с другой, носят взаимодополняющий характер, как это происходит в отношении различных систем биологического организма” [Инглхарт, 2008^a]. На практике имеет место инерция традиционной культуры, точнее, традиционных ее ценностей (*persistence of traditional values*). Само понятие инерции предполагает возможность

³ Здесь же Инглхарт объясняет причины слаборазличимой динамики указанного признака в США, связывая их с тем, что в этой стране базовый уровень религиозности был очень высок. В США “граждане в гораздо большей степени придерживаются традиционных ценностей и верований, чем граждане других обществ, находящихся на том же уровне развития” [Inglehart, 2000⁶, p. 216].

изменений в случаях, когда тело или явление, сохраняющее состояние покоя, сталкивается с новыми импульсами. В современном глобальном мире множество импульсов воздействует на культуру, обуславливая ее изменения, затрагивающие в том числе и религии. Они реформируются, дробятся, модернизируются, адаптируясь к новым вызовам современности. Вместе с тем и сама модернизация в разных регионах и странах все больше окрашивается в различные культурные тона, что подтверждает широко известный вывод социолога Г. Гамильтона: “По мере того как глобальная экономика набирает обороты, мы наблюдаем не засилье однотипности под вывеской универсальной западной культуры, но скорее прежнее разнообразие цивилизаций, закрепляемое оживлением и возрождением незападных культурных практик” [Hamilton, 1994, p. 183–205].

Это подтверждает поразительная межкультурная вариативность в организации капиталистического производства, особенно в оформляющих его управленческих идеологиях. Например, рыночная экономика во всех странах стимулирует проявление лояльности работника к фирме. Вместе с тем в Японии это достигается поощрением длительного служения работников в той или иной корпорации, а в США приветствуется обновление кадрового состава, особенно менеджеров, – “прилив свежей крови”. Здесь стимулируется интенсивность отдачи работника, в том числе и в проявлениях его лояльности фирме. Оба подхода дают позитивный результат в своих культурных средах.

Таким образом, ныне в мире наблюдаются два встречных, хотя внешне противоположных процесса: с одной стороны, универсализация жизни (например, распространение в мире рыночной экономики), а с другой – сохранение или даже возрастание культурно-цивилизационных различий, проявляющихся на иных, чем прежде, уровнях организации экономических и социальных систем. Представители Мичиганской школы выражают сомнения в том, что “силы модернизации способны продуцировать в обозримом будущем гомогенизированную (однородную) глобальную культуру” [Inglehart, Baker, 2000, p. 49]. В этой связи они предприняли попытку выделения устойчивых цивилизационных зон, проявляющихся в современном мире. К основным признакам принадлежности к общей культурной зоне отнесено сходство: а) мировоззрения; б) институциональных традиций; в) паттернов экономического развития. В качестве индикатора исторических традиций, выступающих детерминантами культурных зон, принята общность религиозных корней (*common religious roots*). По этому признаку к зоне протестантской религиозной традиции отнесены 18 обществ; к католической зоне – 27; христианской ортодоксальной зоне – 10; исламской зоне – 10; зоны буддизма, индуизма и конфуцианства обозначены как зоны азиатских религиозных традиций.

На мой взгляд, эта типология, безусловно, слабейшее звено в теоретических построениях “мичиганцев”. Она покоится на тех же умозрительных и произвольно выбранных основаниях, что и множество других цивилизационных типологий, конструируемых уже почти полтора века и так и не находящихся эмпирического подтверждения. Так, исследования Г. Хофстеда в 65 странах мира, заранее сгруппированных по принципу отнесения их к трем цивилизациям – христианской, мусульманской и буддистско-конфуцианской, – показали, что различия в проявлениях модернистических ценностей внутри выделенных групп зачастую намного выше, чем между группами. Так, отличия между европейскими католиками и их единоверцами в Латинской Америке или в Африке оказались большими, чем между мусульманами Турции и католиками Португалии [Hofstede, 1993]. Повсеместно различные факторы оказывают превалирующее воздействие на культурные нормы и ценности. В одних обществах этнические факторы оказываются более значимыми, чем религиозные; в других – социально-экономические и политические различия преобладают и над этническими, и над религиозными. Цивилизационные различия в итоге остаются интуитивными и эмпирически неуловимыми. Восходящая к ним типология не имеет корреляции с классификацией стран по стадиям развития и по ориентациям на ценности выжива-

ния и самовыражения. Да и сами представители Мичиганской школы постоянно опровергают свою типологию, говоря, например, о своеобразии ценностных ориентаций населения посткоммунистического пространства, в которое входят государства, где распространены, по сути, все крупнейшие мировые религии.

Модернизация в посткоммунистической “цивилизации”

Именно в посткоммунистических странах ценности простого выживания и физической безопасности оказались более значимыми, чем у жителей стран “третьего мира”, не говоря уже о гражданах развитых демократий. Уровень удовлетворенности условиями жизни в посткоммунистических, особенно в постсоветских, государствах оказался самым низким среди всех групп опрошенных: Украина по этому признаку заняла 80-е место, Армения – 79-е, Россия – 78-е, Молдавия – 77-е, Грузия – 75-е, Белоруссия – 74-е [Inglehart, Welzel, Klingemann, 2005]⁴. Понятно, что эти данные отражают не столько объективное состояние среды обитания, сколько соотношение ожиданий населения и возможности их удовлетворения в данных условиях. Оказалось, что по уровню запросов к условиям жизни граждане посткоммунистических стран, особенно России, близки к гражданам развитых стран, а по возможности их удовлетворения ближе к жителям стран “третьего мира”.

Еще одна черта объединяет выходцев из лагеря социализма. Подавляющее большинство обследованных посткоммунистических стран, исключая Польшу, оказались на последних местах рейтинга по уровню религиозности населения. Однако, несмотря на многие общие черты посткоммунистических стран, они были разделены и “насилственно” распределены мичиганскими социологами по четырем разным цивилизационным группам, выделенным по сугубо теоретическому признаку – исторической общности религиозных корней.

Отмеченные противоречия неомодернистских моделей, на мой взгляд, можно частично преодолеть в рамках *концепции посткоммунистической “цивилизации” и особенностей ее модернизации*. Представления о целесообразности выделения бывших стран социалистического лагеря в единую группу с особым комплексом проблем укрепились в связи с появлением в начале 2000-х гг. новой социологической информации. Именно эти материалы дали мне основание выдвинуть гипотезу о формировании за несколько десятилетий XX в. особой посткоммунистической “цивилизации”, механизм существования которой состоял в частичном вытеснении и замене традиционных норм квазитрадициями [Паин, 2009]. По сути речь идет о квазичивилизации, однако она породила целый ряд реальных проблем, с которыми страны “третьего мира” в процессе их модернизации не сталкивались или практически не сталкивались.

Материалы двух волн “Европейского социального исследования” (ESS), проведенного в 2004–2005 гг. в 24 странах и в 2006–2007 гг. в 27 странах, показывают, что граждане всего постсоциалистического пространства очень сходны между собой и в то же время кардинально отличаются от других европейцев прежде всего по их отношению к власти и праву. Респонденты в упомянутых государствах проявляют наименьшую готовность уважать законы и, что наиболее примечательно, наибольшую склонность оправдывать возможность его нарушения [Макеев, Стукало, 2007, с. 115; Куценко, 2007, с. 135]. По доле лиц, которые сталкивались с принуждением к взятке, все обследованные посткоммунистические страны вошли в десятку лидеров. Стоит ли удивляться тому, что и по готовности дать взятку их граждане впереди всей Европы [Злобина, 2007, с. 220].

Эти же государства “соревнуются” между собой за лидерство по недоверию к национальным институтам власти. Например, в Польше больше, чем в остальной Ев-

⁴ Эти исследования WVS получили широкий резонанс, и результаты, затрагивающие постсоветские страны, широко освещались разными информационными агентствами и сайтами (см. http://www.rol.ru/news/misc/news/04/10/19_077.htm).

ропе, не доверяют своему законодательному органу (71%). Самый высокий уровень недоверия к правоохранительным органам демонстрирует население Украины – 60% [Макеев, Стукало, 2007, с. 119]. При низком доверии к институтам власти в указанных странах высоко доверие к персональным авторитетам, воспринимающимся в качестве защитников от произвола по принципу “хороший царь защищает от плохих бояр”. Социальная регуляция в рамках посткоммунистической “цивилизации” нарушена не только в силу малого доверия к институтам власти и слабого уважения к новым правовым нормам, но и по причине низкой, по сравнению с другими европейскими странами, ценности традиционных норм. Лишь в Польше заметна существенная их поддержка населением [Кущенко, 2007, с. 143].

Выявленное на посткоммунистическом пространстве неуважение к закону нельзя даже гипотетически отнести к традиции, поскольку оно сложилось за время жизни всего лишь одного поколения, попавшего в жернова тоталитарной системы. Что вполне объяснимо. Если порядок обеспечивается не в результате интериоризации правовых норм (усвоения их личностью), а насильно, путем вмешательства власти, то подобное сугубо принудительное подчинение закону неминуемо приводит людей к отчуждению и от закона, и от власти. В таких случаях строгость не только российского или советского, но и чешского, польского, венгерского и других законов смягчалась необязательностью их исполнения.

Одним словом, социальная отчужденность не выступает следствием традиций, она продукт ситуативного приспособления людей к однотипным условиям жизни, и такую адаптацию можно назвать **квазитрадицией**. Ее главное отличие от традиции подлинной в том, что она **изначально нелегитимна, не признается позитивной ценностью** в обществе, которое, в лучшем случае, готово лишь ее терпеть. Квазитрадиционные нормы не закрепляются в межпоколенной трансляции, но в качестве психологической привычки могут сохраняться на протяжении жизни одного поколения и проявляться через 20–30 лет после того, как изменились социально-экономические условия.

Примером квазитрадиций может служить “штурмовщина”. В России зачастую явление неритмичной работы предприятий по сезонам связывают с особенностями природных условий, с цикличностью чередования активности сельских жителей – бурной летом и затухающей в длительный зимний период. Однако наша страна уже более полувека урбанизирована, поэтому штурмовщина не имеет ничего общего с сельским образом жизни. Она скорее отражает фундаментальную особенность социалистического хозяйства как экономики хронического дефицита, порождающего “недозавозы” и “недопоставки” большую часть года и неотвратимую, как рок, необходимость “освоить фонды” к концу отчетного периода. Именно поэтому такая квазитрадиция проявлялась в равной мере в регионах с разным климатом — в Эстонии и Туркмении, ГДР и Монголии.

Еще одна особенность, присущая “посткоммунистической цивилизации” в большей мере, чем странам “третьего мира”, – производство продукции низкого качества. Отрицание конкуренции в командной экономике уничтожило единственный действенный стимул ее экономического развития, в результате чего, как правило, производились низкосортные товары. Даже в Китае, с его конфуцианской этикой, требовавшей особо тщательного и качественного труда, с середины XX в. стали производить низкокачественный ширпотреб, ставший притчей во языцех на мировом рынке. Возрождение качественного производства в КНР было связано с приходом в страну иностранных производителей, наладивших свой, отнюдь не традиционный, контроль качества продукции.

В принципе всякий авторитарный режим порождает отчуждение человека от всего комплекса культурных традиций. Но одновременно авторитаризм, как правило, старается опереться на некоторые из них, в частности на традиционную религию. Его предшественник – тоталитаризм, претендовавший на полное (тотальное) господство над обществом, ставил своей задачей замену старых религий новыми “верованиями”.

Эта цель не была достигнута, но она привела к глубокой эрозии подлинно традиционной культуры. В результате за несколько десятилетий после краха коммунистической идеологии на обширном пространстве от Эстонии до Монголии, от бывшей ГДР до Вьетнама сформировалась незакононрожденная “цивилизация”, обладающая рядом общих признаков. Доминирует среди них деформация характера влияния культурных кодов, которая изменяет соотношение подлинных традиций и квазитрадиций; ослабляет механизмы саморегуляции социумов; усиливает потребность во внешней принудительной регуляции; ухудшает возможность освоения институтов современности и перехода к постмодерну.

Характер внутренне расколотых посткоммунистических обществ, где присутствуют отдельные “островки современности”, порожденные процессами модернизации и урбанизации, и обширные функциональные зоны, отмеченные архаикой (в социальных отношениях, этической системе, жизненных укладах, правовых и политических институтах и т.д.), выдвигает на первый план вопрос о том, что делать с этим наследием “реального социализма”, однозначного ответа на который пока нет. Популярными в 1990-х гг. сторонниками идеи “большого скачка” (Д. Сакс, А. Ослунд, Л. Бальцеревич), призывавшие полностью отказаться от социалистического наследия и начать модернизацию посткоммунистических стран “с нуля”, ныне не в моде. Представителям же иной школы, сторонникам эволюционных моделей модернизации, еще только предстоит выработать теоретические основы и методологию сравнительно плавных реформ, предусматривающих сохранение пусть и небольшого позитивного наследия, которое все же было создано в советский период.

Естественно, при разработке теории модернизации постсоветского и – шире посткоммунистического пространства важно учитывать то обстоятельство, что степень разрушения традиционной культуры была неодинаковой в разных его частях. В эпицентре советской империи по понятным причинам разрушений больше, чем на ее окраинах. Неудивительно, что здесь наглядно проявилась закономерность, открытая Рокканом применительно к Древнему Риму: труднее всего отказаться от прежнего институционального наследия центрам империй, тогда как периферия легче осваивает новые институты, присущие государствам-нациям. Например, в Азербайджане нет тех проявлений “кризиса идентичности”, который замечен в России. При уважительном отношении к советскому прошлому в Азербайджане распад СССР все же не воспринимается как величайшая катастрофа. Независимое развитие Азербайджана как суверенного государства поддерживается большинством населения республики и рассматривается как высокозначимая ценность. В азербайджанском обществе нет психологических барьеров для восприятия других стран в качестве образца для подражания в некоей сфере жизни. Здесь в значительной мере сохранились и базовые национальные традиции, выступающие в качестве корневой основы современных институтов регулирования человеческой деятельности.

Иначе говоря, в неомодернистских теориях трансформации посткоммунистического пространства необходимо особо тщательно подходить к вопросу о роли в этом процессе местных традиций. Они важный инструмент национальных стратегий развития, так как:

- таят в себе большой потенциал приспособленности к экологической, социальной, экономической и культурной почвам;
- дают возможность использования специфических трудовых навыков и национального колорита;
- смягчают на определенных этапах трудности развития государственного социального обеспечения, коммунального хозяйства и отчасти компенсируют недостатки правовой системы;
- адаптируют принятые социумом институты коллективности к новой социальной реальности, основанной на избирательности и осознанной целесообразности партнерства.

Каждая нация, действующая в глобальном контексте, сталкивается с необходимостью выбора оптимального соотношения усилий, направляемых на решение двух равномасштабных базовых задач: 1) внедрения и развития универсальных механизмов координации (*governance mechanisms*) в экономической и общественно-политической сферах, сходных для значительного числа стран; 2) использования конкурентных преимуществ, которые опираются на культурные традиции той или иной нации и выступают в качестве важных детерминант экономического поведения акторов.

Глобальный контекст, влияющий на принятие решения о выборе целей развития, — это система координат, описываемая двумя указанными выше задачами. Если нация стремится найти сбалансированный вариант их решения, выбор той или иной цели во многом детерминирует пути ее достижения. При этом несбалансированное решение само по себе несет угрозы для стабильного развития страны. В частности, чрезмерный акцент на универсализации ведет к эрозии и ослаблению национальной идентичности, обострению противоречий между формальными и неформальными институтами (под которыми понимаются правила и нормы в отношении определенного объекта или процесса, а также механизмы соблюдения этих правил). И напротив, акцент исключительно на культурных традициях без учета той роли, которую играют универсальные механизмы координации, будет снижать эффективность преобразований, их качество и темпы развития.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Валлерстайн И. Миросистемный анализ. Введение. М., 2006.
- Данилевский Н.Я. Россия и Европа. СПб., 1889.
- Дилигенский Г.Г. “Конец истории” или смена цивилизаций? // Цивилизации. М., 1993. Вып. 2.
- Злобина Е. Особенности нормативной регуляции украинского социума // Украинское общество в европейском контексте. Киев, 2007.
- Инглхарт Р. Модернизационные теории и традиционная культура // Общая тетрадь. Вестник МШПИ. 2008^а. № 4.
- Инглхарт Р. Модернизация и постмодернизация. 2008^б (http://iir-mp.narod.ru/books/inozemcev/page_1261.html).
- Кантерев А. Культурная эволюция и межстрановые заимствования. 2004 (<http://www.prompolit.ru/141592>).
- Куценко О. Классы в перспективе дилеммы “универсализм–индивидуализм” // Украинское общество в европейском контексте. Киев, 2007.
- Макеев С., Стукало С. Классовые конфигурации и особенности социально-политических установок // Украинское общество в европейском контексте. Киев, 2007.
- Мартинелли А. Глобальная модернизация: переосмысляя проект современности. СПб., 2006.
- Паин Э. Между империей и нацией: модернистский проект и его традиционалистская альтернатива в национальной политике России. М., 2004.
- Паин Э.А. Исторический “бег по кругу” (Попытка объяснения причин циклических срывов модернизационных процессов в России) // Общественные науки и современность. 2008^а. № 4.
- Паин Э. Почему помолодела ксенофобия. О масштабах и механизмах формирования этнических предрассудков // Независимая газета. 2003. № 220.
- Паин Э.А. Распутица. Полемические размышления о предопределенности пути России. М., 2009.
- Паин Э.А. Российская модернизация: размышляя о самобытности. М., 2008^б.
- Паин Э.А. Система территориальных общностей и ее роль в формировании и воспроизводстве этнокультурных традиций // Советская этнография. 1987. № 1.
- Паин Э.А. Традиции и квазитрадиции: о природе российской “исторической колей”. 2008^в // Лекции на Полит.ру (<http://www.polit.ru/lectures/2008/06/26/pain.html>).
- Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2001. № 3.
- Саид Э.В. Ориентализм: западные концепции Востока. М., 2006.

- Сото Э. де.* Загадка капитала. Почему капитализм торжествует на Западе и терпит поражение во всем остальном мире. М., 2004.
- Тойнби А.* Постигание истории. М., 1991.
- Хаггет П.* География: синтез современных знаний. М., 1979.
- Хегерстрандом П.* Новые идеи в географии. М., 1979.
- Штомпка П.* Социология социальных изменений. М., 1996.
- Эйзенштадт Ш.* Революция и преобразование обществ. М., 1999.
- Berman M.* All that is Solid Melts into Air. The Experience of Modernity. London, 1983.
- Eisenstadt S.* Breakdowns of Modernisation // *W.J. Goode.* The Dynamics of Modern Society. New York, 1966.
- Eisenstadt S.* Modernization: Protest and Change. Englewood Cliffs, 1966.
- Eisenstadt S.* Multiple Modernities // *Daedalus.* 2000. № 129(1).
- Fethullah Gulen M.* In True Islam Terror Does not Exist // *Terror and Suicide Attacks: an Islamic Perspective.* New Jersey, 2004.
- Gusfield J.R.* Tradition and Modernity: Misplaced Polarities in the Study of Social Change // *American Journal of Sociology.* 1966. January.
- Habermas J.* Der Philosophische Diskurs der Modern. Frankfurt, 1985.
- Hamilton G.* Civilizations and Organization of Economies // *The Handbook of Economic Sociology.* Princeton, 1994.
- Hofstede G.* Culture's Consequences: International Differences in Workrelated Values. Beverly Hills (Cal), 1980.
- Hofstede G.* Intellektuelle Zunamenarbeit. Wisbaden, 1993.
- Huntington S.* Mainsprings of Civilization. New York, 1945.
- Ingelhart R.* Culture and Democracy // *Culture Matters: How Values Shape Human Progress.* New York, 2000^a.
- Ingelhart R.* Culture Shift in Advanced Industrial Society. Princeton, 1990.
- Ingelhart R.* Globalization and Postmodern Values // *Washington Quarterly.* 2000⁶. № 1.
- Ingelhart R.* The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles in Advanced Industrial Society. Princeton–New York, 1977.
- Ingelhart R., Baker W.* Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Cultural Values // *American Sociological Review.* 2000. February. Vol. 65.
- Ingelhart R., Norris P.* The True Clash of Civilizations // *Foreign Policy.* 2003. March–April.
- Ingelhart R., Welzel Ch., Klingemann H.-D.* Modernization, Cultural Change and Democracy. Cambridge (Mass.), 2005.
- Putnam R.* Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy. Princeton–New York, 1993.
- Putnam R.* Social Capital: Measurement and Consequences // *ISUMA.* 2001. Spring.
- Rokkan S.* Models and Methods in Contemporary Study of Nation-building // *Acta sociologica.* 1969. № 12.
- Stokes R.G., Marshall S.* Tradition and the Veil: Female Status in Tunisia and Algeria // *Journal of Modern African Studies.* 1981. Vol. 19.
- Wallerstein I.* Modernization: Request in Place. The Uses of Controversy in Sociology. New York, 1976.
- Tiryakian E.* The Changing Centers of Modernity // *Comparative Social Dynamics.* Boulder, 1985.