

Civil.a.

Tit.va.doc

**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ**

**АФРО-АЗИАТСКИЙ МИР:
ПРОБЛЕМЫ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО АНАЛИЗА.
ВЫПУСК I. МЕТОДОЛОГИЯ, ТЕОРИЯ, ИСТОРИЯ**

Реферативный сборник

Москва 2004

ББК 60.033; 66.0; 63.3 (0164)

А 94

Серия

«Проблемы общественного развития стран Азии и Африки»

*Центр научно-информационных исследований
глобальных и региональных проблем*

Отдел Азии и Африки

Редактор-составитель сборника —
канд. ист. наук *Ю.И.Комар*

Авторы сборника — д-р ист. наук *А.В.Гордон*,
канд. ист. наук *Ю.И.Комар, Т.К.Коряев, Э.Г.Чубарева*

Ответственные редакторы — канд. ист. наук *Ю.И.Комар*, канд.
ист. наук *А.И.Фурсов*

Афро-азиатский мир: проблемы цивилизационного анализа.
Вып.1. Методология, теория, история: Реф. сб. / РАН. ИНИОН.
Центр научн.-информ. исслед. глобал. и регионал. пробл. От-
дел Азии и Африки. — М., 2004. — (Пробл. обществ. развития
стран Азии и Африки). — 176 с.
ISBN 5-248-00185-4

Реферативный сборник включает рефераты книг и статей, анализирующих новые подходы в методологии и теории цивилизационного анализа афро-азиатского мира в эпоху глобализации.

Collection of reviews includes reviews of books and papers analysing new approaches in methodology and theory of civilizational analysis of Afro-Asiatic world in age of globalization.

ББК 60.033; 66.0; 63.3 (0164)

ISBN 5-248-00185-4

© ИНИОН РАН, 2004

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	5
Переосмысление цивилизационного анализа	10
Цивилизация: Происхождение и значение термина. Построение цивилизационных моделей.....	33
Столкновение цивилизаций. Перспективы мировой политики (концепция С.Хантингтона и ее критики)	50
Цивилизационный подход и единство всемирной истории	71
Глобализация и цивилизации	85
Азиатские ценности: Цивилизационный или политико- идеологический феномен?	105
Западная цивилизация, глобализация и взаимодействие культур	144
Диалог цивилизаций. Новые предложения по поддержанию мира в новом тысячелетии	154
<i>Хо. Д.И.Ф.</i> Самость и идентичность в конфуцианстве, даосизме, буддизме и индуизме: Отличия от Запада	166
<i>Ито Сюнтаро.</i> Сравнительное изучение цивилизаций.....	172

ПРЕДИСЛОВИЕ

В последнее десятилетие резко вырос интерес к цивилизационной проблематике, к вопросам цивилизационного анализа. Это обусловлено целым рядом причин, корнящихся в развитии как современного мира, так и знания об этом мире. В небольшом предисловии невозможно охватить все причины, остановлюсь кратко на двух.

Первая. Глобализация существенно ослабила государство-нацию (nation-state, «национальное государство») как базовую единицу организации современного мира, как основной и определяющий источник коллективной идентичности в современном мире. Острота этого процесса различна в ядре, на полупериферии и периферии, но так или иначе он проявляется везде. Ясно, что в наиболее уязвимом положении находятся слабые мира сего, особенно те, у кого nation-state возникло как адаптация к западному воздействию, как в большой степени имитация западных (буржуазных) форм, а не как автохтонное развитие. В результате в таких зонах (а это прежде всего страны Азии, Африки и Латинской Америки) возникают кризис коллективной идентичности и поиск новых, негосударственных форм. В обществах, принадлежащих к крупным и сложным цивилизациям — китаистской (конфуцианской), индийской и исламской, новая идентичность часто приобретает культурно-религиозный, цивилизационный характер. Иногда подобная необходимость ответа на те проблемы, которые ставят глобализация и кризис светского государства, приводит к серьезным религиозным изменениям, в частности, к появлению или оживлению фундаментализма. В наиболее очевидном варианте это произошло в исламе; в более сглаженном виде имеет место в других цивилизационных ареалах, причем не только на периферии, но и в ядре мировой системы (христианский неоправданный фундаментализм в США). Все это резко усилило интерес к проблематике цивилиза-

ций, о которой в течение многих десятков лет (со времен «славного тридцатилетия» 1945—1975 гг. с его экономическими успехами и светскими политическими надеждами) мало кто вспоминал.

Вторая причина связана с кризисом современной науки об обществе, современных теорий социально-исторического развития, в основе которых лежал либо марксизм, либо либерализм, т.е. универсалистская идеология, которая в наши дни переживает острейший кризис.

Еще тридцать-сорок лет назад постановка вопроса о необходимости «диалога цивилизаций» выглядела как излишняя: мир и так, казалось, находился в диалоге; его субъектами были различные государства, человечество в целом, и у них был общий язык, универсальный лексикон, который делал излишним диалог между цивилизациями с их лексиконами. Предполагалось, что существует универсальный, т.е. общий для всех, язык, общие для всех, т.е. универсалистские, ценности — свобода, равенство, братство, вера в разум — и что эти ценности реализуются в историческом развитии и благодаря этой реализации жизнь человечества, по крайней мере той его части, которая данными ценностями прониклась, постоянно улучшается. Это называлось прогрессом.

Виделось, что первыми успехами в реализации прогрессистско-универсалистской модели добились европейцы, а потому те, кто хочет жить так же, должны повторить их опыт, заимствуя их политико-экономические и образовательные институты, науку о природе и об обществе. Так, европейский *meum* стал всеобщим *verum*. Универсализм был отождествлен с европейским историческим монологом, европейским опытом развития, венцом которого в зависимости от идеологии (либерализм или марксизм) объявлялся или либерально-буржуазный строй или коммунистический.

Материально-технической основой универсализма стал индустриализм, который добился фантастических успехов в 1945—1975 гг. Во Франции это тридцатилетие называют «славным» — «*Les trentes glorieuses*». Но такими эти три десятилетия не были не только во Франции, но и во всем мире. Они совпали с «повышательной волной» кондратьевского цикла (А-Кондратьев), стали беспрецедентным периодом экономического роста в современной (с 1780-х годов) истории.

Весь мир и все его «миры» — «первый», «второй», «третий» — были на подъеме; в целом сокращался разрыв между богатыми и бедными странами, а в странах ядра капсистемы — между богатыми классами, с

одной стороны, и средним и частью рабочего класса — с другой. Это было время великих надежд и оптимизма.

Пожалуй, в 1950–1960 гг., как никогда в истории, полное осуществление прогресса если «не здесь и сейчас», то за «ближайшим поворотом» казалось близким. В этом сходились как либералы, так и марксисты. Не случайны популярность и широкое распространение между 1945 и 1975 гг. либеральных теорий модернизации и марксистских теорий некапиталистического развития. Если убрать идеологические различия, то посыл теорий одинаков: заимствование западных по происхождению (в одном случае — капиталистических, в другом — антикапиталистических) институтов, общественных форм, ценностей и целей гарантирует «светлое будущее». Именно в «славное тридцатилетие» появилось огромное количество работ, в которых настоящее и прошлое незападных обществ излагались с помощью понятийного аппарата, отражающего западный опыт исторического развития XVIII–XX вв.

Однако на рубеже 60–70-х «повышательная волна» сменилась «понижательной» («Б-Кондратьев»). К этому добавился нефтяной кризис, больно ударивший прежде всего по тем странам «третьего мира», у которых нет своей нефти. А научно-техническая революция (НТР) превратила великие мечты и надежды 50–60-х годов в иллюзии, и «первый мир» резко ушел в отрыв от «третьего», оставив последний (большую его часть) в вечном экономическом офсайде. Универсализм и прогресс оказались «универсализмом» и «прогрессом» для избранных. Это и вызвало кризис как универсалистской идеологии, так и основанных на ней либеральных и марксистских (здесь значительную роль сыграли крушение исторического коммунизма и распад СССР) теорий общественного развития, главными субъектами (и базовыми единицами анализа) которых были соответственно государства и формации. Начался поиск новых субъектов, новых базовых единиц, и вспомнили хорошо забытое старое, над чем в 50–70-е годы привыкли снисходительно улыбаться, отождествляя со вчерашним днем философской или научной мысли (Данилевский, Леонтьев, Шпенглер, Тойнби и др.) — цивилизации.

Последние 10–15 лет цивилизационная проблематика переживает второе (точнее, третье) рождение, бум. О ней пишут как на Западе, так и на Востоке, она становится фактором идейно-политической борьбы. В связи с этим отдел Азии и Африки подготовил РС «Афро-азиатский мир: проблемы цивилизационного анализа». Первый выпуск сборника посвящен вопросам

истории, теории и методологии цивилизационного анализа афро-азиатского мира.

Открывают сборник обзоры редактора-составителя канд. ист. наук Ю.И.Комара «Переосмысление цивилизационного анализа» и Т.К.Кораева «Цивилизация: происхождение и значение термина. Построение цивилизационных моделей». В них представлены точки зрения известных специалистов как на цивилизационную проблематику в целом, так и на различные ее аспекты (определение «цивилизаций», причины оживления интереса к цивилизационной тематике, проблемам отношения европейской и неевропейских цивилизаций).

Одной из работ, которая привлекла всеобщее внимание к цивилизационной тематике, была книга известного американского ученого С.Хантингтона «Столкновение цивилизаций и перестройка мирового порядка» (1996). Эта книга выросла из наделавшей много шума статьи Хантингтона «Столкновение цивилизаций?» (опубликована в осеннем номере «Foreign affairs» в 1993 г.). Уже тогда российский читатель получил возможность ознакомиться с ее основными положениями. Однако недостаточно известными нашему читателю остались дискуссия, которая развернулась по поводу «столкновения цивилизаций» в том же номере, а также на страницах многих других журналов в последующие годы и ответ на нее Хантингтона. Дискуссия эта помимо историко-научного значения сохраняет научный интерес и в наши дни, а после событий 11 сентября 2001 г. приобрела еще и политическое измерение. Пробел, о котором идет речь, устраняет обзор Ю.И.Комара «Столкновение цивилизаций. Перспективы мировой политики (концепция Хантингтона и ее критики)».

«Оживление интереса к цивилизационной тематике по-новому поставило проблему единства всемирной истории» (в марксистских исследованиях она звучит как «соотношение формационного и цивилизационного в историческом развитии»). Различным подходам к этой проблеме посвящен обзор д-ра ист. наук А.В.Гордона «Цивилизационный подход и единство всемирной истории».

Одна из центральных проблем изучения цивилизаций — анализ ценностей тех или иных цивилизаций. С точки зрения реальности конца XIX, XX и начала XXI в. анализ этой проблемы осложняется следующим. В афро-азиатские общества в ходе взаимодействия с Западом и по мере их включения в мировую экономику и политику проникали светские западные идеи, западные идеологии. Более того, перед лицом агрессивного Запада в конце XIX — начале XX в. в большинстве крупных и сложных

азиатских социальных систем под сомнение была поставлена культурная идентичность. Наконец, в той или иной степени почти во всех афро-азиатских странах появился национализм, возникновение которого было обусловлено не столько местными системами идей, сколько реакцией на Запад, логикой национально-освободительного движения. Иными словами, позитивное и негативное взаимодействие капитализма и основных афро-азиатских цивилизаций привело к появлению в последних новых политико-идеологических феноменов. В связи с этим вопрос о том, что в современных азиатских ценностях, существующих полтора-два столетия в мощном поле просвещенческой (в ее либеральной и марксистской формах) геокультуры капиталистической системы, носит чисто цивилизационный характер, а что выступает скорее политико-идеологической модернизацией, является актуальным и сложным. Именно этой теме посвящен обзор Ю.И.Комара «Азиатские ценности: Цивилизационный или политико-идеологический феномен?» В другом обзоре того же автора «Диалог цивилизаций. Новые предложения по поддержанию мира в новом тысячелетии» освещаются различные точки зрения ученых Запада и Востока на диалогический аспект взаимодействия цивилизаций, на роль межкультурного диалога в мирном развитии.

Процесс глобализации охватил всю планету, воздействует практически на все сложные исторические системы, включая цивилизации. В связи с этим два обзора сборника — «Глобализация и цивилизации» (автор — Ю.И.Комар) и «Западная цивилизация, глобализация и взаимодействие культур» (автор — А.В.Гордон) — посвящены проблеме воздействия глобализации как «новой формы господства западного империализма» (С.Амин) на цивилизации Востока в целом и на конкретные цивилизации в частности.

А.И.Фурсов

ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО АНАЛИЗА

**Rethinking civilizational analyses// Intern. sociology – L.,
2001. – Vol.16, N3 (special issue). – P.275–497.**

From the cont.:

1. ARJOMAND SAÏD AMIR. From the editor. – P.275–276.
2. TIRYAKIAN E.A. The civilization of modernity and modernity of civilizations. – P.277–292.
3. SCHAFER W. Global civilization and local cultures // Ibid. – P.301–319.
4. EISENSTADT SH. N. Civilizational dimension of modernity. Modernity as a distinct civilization. – P.320–340.
5. CHIROT D. A clash of civilizations or of paradigms? – P.341–360.
6. DABASHI HAMID. For the last time: civilizations. – P.361–368.
7. NIELSEN D.A. Rationalization, transformations of consciousness and intercivilizational encounters: Reflections on Benjamin Nelson's sociology of civilizations. – P.406–420.

В кратком предисловии главный редактор журнала Саид Амир Арджоманд (1) (университет штата Нью-Йорк в Стоуни Брук, США) сообщает, что идея выпуска номера журнала, посвященного проблеме цивилизаций, возникла на Всемирном социологическом конгрессе в Монреале в 1998 г. Возрождение интереса к цивилизационной тематике объясняется тем, что в 90-е годы XX в. в различных частях мира видные ученые и политики с противоположных позиций, но со всей определенностью заявили о решающей роли междивилизационных взаимодействий в век глобализации. С.Хантингтон сформулировал свой дискуссионный тезис о «столкновении цивилизаций» и противостоянии западной цивили-

лизации остальному миру и прежде всего исламской цивилизации. Напротив, нынешний президент Ирана Сайед Мохаммад Хатами в 1991 г. (в то время министр культуры и исламского руководства) в лекции «Наша революция и будущее Ислама» указал на кризис современной западной цивилизации как крупнейшую проблему современного мира и утверждал, что исламская революция в Иране могла бы стать источником обновленной исламской цивилизации при условии, если она усвоит положительные стороны западной цивилизации. По предложению президента Ирана ООН провозгласила 2001 г. «Годом диалога цивилизаций». Арджоманд считает, что публикация специального номера журнала будет стимулировать «включение общественными науками в свой научный арсенал цивилизационной концепции как эвристической единицы сравнительного анализа, сходной с такими понятиями, как “нация”, “государство”, “религия”, и будет способствовать плюрастическому осознанию глобального взаимодействия цивилизаций в сформулированном ООН духе» (1, с.276).

Э.Тирьякян (2) (Университет Дьюка, Дарэм, штат Северная Каролина, США) в статье «Современная цивилизация и модернизация цивилизаций» характеризует появление и эволюцию цивилизационного дискурса в западной социологии. Понятие «цивилизация», введенное в английский язык Дж. Босуэллом в конце XVIII в., тесно связано с понятием «современность» (modernity) и ее идеологией. Для последующих поколений это понятие стало своего рода критерием уровня современного развития, который мог быть использован для оценки успехов человечества на пути к прогрессу, а также для оценки развития отдельных обществ.

Интересно проследить, как трактовалось понятие «цивилизация» в энциклопедиях XX в. В Большой французской энциклопедии 1900 г. (La Grande Encyclopédie) этот термин использовался для оценки истории человечества. Возникнув на определенной стадии эволюции человечества, цивилизация обеспечила человечеству господство над природой. Азия и Африка стояли у истоков развития цивилизации, создали ее ранние образцы, однако европейская цивилизация оказалась более прочной и динамичной: в решающей сфере взаимоотношений человека и природы доминирующей тенденцией в Европе стало подчинение природы человеку, в то время как в других регионах мира развивалась обратная тенденция. В этой связи отмечалось, что за пределами Европы следует изучать воздействие внешней среды на людей, а в Европе определяющими фак-

торами развития являются промышленность и интеллектуальная деятельность. В противопоставлении Запада остальному миру отчетливо проявлялся эволюционистский и оценочный характер трактовки цивилизационной концепции.

Сорок лет спустя, в разгар Второй мировой войны, в Энциклопедии общественных наук (1942) (*Encyclopedia of the cosial social*) указывалось, что это понятие возникло в эпоху Просвещения, а ее характеристики связаны с прогрессом общества и человечества. В статье отмечалось, что трактовка этого понятия в Америке и Западной Европе (отождествления цивилизации и прогресса) отвергается немцами и славянами, точно так же, как поколение спустя такое толкование цивилизации будет отвергнуто азиатскими и африканскими интеллектуалами. К.Бринкман, автор статьи в Энциклопедии, критикуя прежние интерпретации этого термина, указывает, что ограниченное использование понятия «цивилизация» как составной части западного прогресса противопоставляется антропологическим и этнографическим феноменам так называемых примитивных народов. Бринкман заканчивает статью мудрым суждением, что человечество многообразно и существует много цивилизаций.

Вскоре после Второй мировой войны, когда оформилось новое осознание целостности мира и стало лучше осознаваться культурное значение незападного мира, в Бельгии Международным институтом политических и социальных наук по изучению стран различных цивилизаций с 1951 г. стал издаваться специальный журнал — «Цивилизации» («*Civilisations*»). Целями этого журнала объявлялись «координация интеллектуальных усилий свободных государств в защиту их цивилизаций, свободный диалог в целях достижения мира и согласия» (с.282).

В 1968 г. была опубликована Международная энциклопедия общественных наук (*International Encyclopedia of the social sciences*). Это было время глубокого культурного кризиса в различных западных обществах. Возник кризис поколений, затронувший все сферы общественной жизни, были подвергнуты острой критике все формы власти и все авторитеты. Новое поколение оспорило основные принципы западной цивилизации. Показательно, что в энциклопедии отсутствовала самостоятельная статья на эту тему; эта тематика была включена в рубрику «городская революция».

После 1968 г. понятие «цивилизация» практически исчезло из крупных справочных социологических изданий. Возрождение интереса к

проблематике «цивилизации» Тирьякян объясняет эвристическим потенциалом сравнительного цивилизационного анализа, который востребован макросоциологией нового века.

«Мир-системный анализ» и «глобализационный анализ» создали «значимые модели транссоциетальных процессов, но каждый из них имеет свои ограничения. Они исходят из предположения, что над нацией-государством существует детерминирующее целое, мир как целостность, который является конечной детерминантой социетальных частей. Цивилизационный анализ исходит из предпосылки, что в реальном мире, в котором мы живем, существуют динамичные и взаимодействующие социокультурные единицы более крупные, чем нации-государства, но меньшие, чем мировая социоэкономическая целостность» (2, с.279–280).

Весом вклад в разработку цивилизационного анализа основоположника социологии М.Вебера. Основное внимание Вебер уделил анализу западной цивилизации как динамичному целостному явлению: экономика, государственные институты и культура (преимущественно, но не исключительно, религиозная) в различных комбинациях были движущими силами, которые наделили Запад специфическим рациональным и экспансионистским капиталистическим этосом. Объективность, столь свойственная методологии Вебера при изучении западной цивилизации, изменяла ему в исследованиях незападных цивилизаций, в частности в сравнительных исследованиях религий «осевого века». Он исходил из посылки противостояния Запада и Востока и превосходства западной цивилизации над незападными.

В последней четверти XX в. интерес к его работам вновь заметно возрос благодаря ряду обстоятельств. Во-первых, публикация в 1978 г. книги Э.Саида «Ориентализм», в которой автор охарактеризовал исследования Вебера о нерациональных аспектах незападных цивилизаций как оправдание культурного империализма. Во-вторых, неожиданный экономический скачок восточноазиатских стран заставил переосмыслить роль китайской цивилизации и ее ценностей в экономическом развитии. В-третьих, в своей программе по сравнительному исследованию цивилизаций и многих вариантов их модернизации Ш.Эйзенштадт использовал идеи Вебера о роли иноверия и антиномий как источниках напряженности в отношениях с ортодоксальным «центром» цивилизации (2, с.284).

Ш.Эйзенштадт и С.Хантингтон в последние годы являются наиболее влиятельными учеными, отстаивающими цивилизационный подход в исследовании реалий современного мира. Эйзенштадт развивает тезис о многовариантности современной цивилизации, а Хантингтон придерживается мнения о противостоянии западной цивилизации остальным цивилизациям и неизбежности столкновения цивилизаций в современном мире. Современная цивилизация, заключает Тирьякян, — «это цивилизация, характеризующаяся высокими технологиями, которые сжимают расстояния, могут смягчать традиционные болезни человечества и увеличить эффективность использования ресурсов в масштабе всего мира. Это цивилизация, которая допускает широкое разнообразие образов жизни и индивидуального поведения. Это цивилизация, которая децентрализована и облегчает широкие контакты и взаимодействие между различными регионами. Труднее выделить ценности, которые лежат в основе этой цивилизации.

Современная цивилизация охватывает весь мир. Это означает, что «цивилизация» более не является доменом Запада, а западная цивилизация сама по себе уже не является «стандартом» допуска в международное сообщество. В одном смысле Запад преуспел, поскольку многое, но не все, из его цивилизации перешло в современную цивилизацию, которая подразумевает, среди прочего, что западные общества должны оцениваться по тем самым нормативным стандартам, по каким они в прошлом оценивали «других». Развитие современной цивилизации влечет модернизацию существующих цивилизаций. Во всех цивилизациях имеется прослойка людей, которые принимают современные ценности, хотя проявляться это может в различных формах» (2, с.289—290).

Вольф Шефер (3) (профессор истории университета штата Нью-Йорк, в Стоуни Брук, США) в статье «Глобальная цивилизация и локальные культуры» проводит строгое различие между терминами «цивилизация» и «культура». Вслед за А.Вебером и Р.Мертоном он определяет цивилизацию как «совокупность практического и интеллектуального знания и технических средств для контроля над природой, а также над искусственной второй природой» (совокупностью машин, систем и структур, созданных человеком), а культуру как «систему ценностей, нормативных принципов и идеалов, которые исторически уникальны» (3, с.309). Цивилизация — понятие глобальное, а отдельные локальные культуры — части единого целого. Свой подход Шефер называет бинокулярным и противопоставляет его монокулярному видению цивилиза-

ции и культуры, сформулированному О.Шпенглером в работе «Закат Запада» (*Der Untergang des Abendlandes*), опубликованной в 1918 г. Для Шпенглера термины «культура» и «цивилизация» одного порядка. Термин «цивилизация» Шпенглер употреблял для обозначения последней стадии развития «Больших культур» (*Hochkulturen* — немецкий термин для обозначения мировых цивилизаций¹), за которой следуют упадок и смерть мировой цивилизации.

Сегодня традиции единства культуры и цивилизации придерживается ведущий американский политолог С.Хантингтон, определяющий цивилизацию как «большую культурную традицию». Главной осью мировой политики в ближайшем будущем, по его мнению, будет «столкновение цивилизаций». отождествляя, по сути дела, культуру и цивилизацию, Хантингтон вынужден относить технологию и науку к культуре, предпочтительно к западной культуре. Поскольку западные технологические и научные достижения ныне быстро распространяются и в других соперничающих с Западом культурах и цивилизациях, что делает их более сильными, создавая реальную угрозу западной цивилизации, Хантингтон формулирует приоритетную стратегию западной цивилизации: «Чтобы сохранить западную цивилизацию в условиях ослабления власти Запада, в интересах США и европейских стран поддерживать западное технологическое и военное превосходство над другими цивилизациями»² (3, с.310).

Бинокулярный подход позволяет нарисовать иную картину современного этапа мировой истории. «В мире утверждается научно-техническая цивилизация (*technoscientific civilization*). Мы движемся к глобальной цивилизации со многими локальными культурами. Локальные культуры составляют костяк и плоть этого мира, а формирующаяся научно-техническая цивилизация образует его нервную систему... Технонаука (*technoscience*), представляющая собой гибрид наукоемкой технологии (*scientized technology*) и технологизированной науки (*technologized science*), стала движущей силой цивилизации в XX в., и ей суждено играть постоянно возрастающую роль в ближайшем будущем» (3, с.302)

¹ Шпенглер выделял в истории человечества 8 мировых цивилизаций (классическую, западную, индийскую, китайскую, вавилонскую, египетскую, мексиканскую и арабскую).

² Huntington S. The clash of civilizations and remaking of world order. — N.Y., 1996. — P.311.

Научно-техническая глобальная цивилизация не ведет к моральному прогрессу, не делает людей лучше и не строит совершенный мир. Она осуществляет инструментальный прогресс, давая людям реальный доступ к средствам глобальных коммуникаций, но не к обеспеченной жизни.

Предыдущие мировые цивилизации были пространственно ограничены. Поэтому их можно определять как «культуру определенного времени и места» (3, с.312). Современная научно-техническая цивилизация планетарна. Она не имеет фиксированной территории и конкретного центра, она экстерриториальна. Ее основу составляет «всемирная матрица научно-технических сетей» (3, с.312).

Одним из главных инструментов глобальной научно-технической цивилизации стал Интернет. Разбросанные по всему миру терминалы пользователей являются «пунктами взаимодействия глобальной техники (technoscience) с местными культурами» (3, с.313). Это взаимодействие носит противоречивый характер. Большинство людей, социализированных местными культурами, «отвергают единую универсальную цивилизацию или считают ее опасным делом» (3, с.312). Однако всемирная музыка, электронная почта, права человека, экология и другие глобальные цели и интересы «сеют семена более интенсивных глобальных идентификаций... “Воображаемая общность” всей планеты осуществима: все больше и больше людей во всем мире осознают, что они живут совместно с другими людьми» (3, с.312). Культура научно-технической цивилизации трансгранична, она проникает во все местные культуры, становясь ее контекстом. В то же время она постоянно подпитывается местными культурными традициями.

Охватывая весь мир, научно-техническая цивилизация подрывает «пугающую идею централизованного мирового правительства и предоставляет многочисленные возможности для управления миром, что дает глобальный шанс новым социальным движениям» (3, с.313).

Достижения и конкретные результаты научно-технической цивилизации по сути своей предназначены для всеобщего пользования. Однако пока они производятся и распределяются по миру неравномерно. Почти все научно-технические инновации концентрируются в небольшом числе богатых стран (15% мирового населения), примерно 50% населения других стран имеют возможность пользоваться ими, но треть населения мира, проживающего в бедных отсталых регионах, сегодня лишена доступа к ним (3, с.314). Необходимы большие затраты и значитель-

ные общие усилия, чтобы изменить сложившуюся ситуацию, а также на то, чтобы развивать и совершенствовать матрицу научно-технической цивилизации — Интернет. Для придания большего человеческого измерения научно-технической глобализации необходимо активное вовлечение в этот процесс интеллектуалов-гуманитариев, особенно историков и культурологов, большинство которых замкнулись на своих частных проблемах и образуют «изолированные сообщества в высокотехнологичном окружении, критически настроенные в отношении к глобализации» (3, с.314).

Мир стал бы намного лучше, считает Шефер, если бы гуманитарии на время оставили свои академические занятия и стали участвовать в работе национальных правительств, многонациональных корпораций, институтов развития и международных агентств.

Бинокулярное видение культуры и цивилизации позволяет по-новому взглянуть на всемирную историю. Развитие человечества и цивилизации неразрывно связано между собой и составляет единое целое, хотя на протяжении почти всей предыдущей истории люди не осознавали этого факта. Трактовка цивилизации как контроля человека над первой и второй природой (каким бы он ни был случайным и слабым на заре человеческой истории) опровергает общее представление, что цивилизация возникла только после того, как неолитическая революция создала условия для появления городов и письменности. В действительности становление цивилизации началось с первых каменных орудий (около 2,5 млн. лет назад) и использования человеком огня.

Новая трактовка понятия «цивилизация» делает его «полезной категорией глобального исторического анализа и соответствует современному уровню развития науки и технологии» (3, с.315).

Шмуэль Эйзенштадт (4) (Еврейский университет в Иерусалиме) в статье «Цивилизационный аспект современности» определяет Современность (modernity) как «особый, новый тип цивилизации, — сходный с периодом появления и распространения Великих Религий. Суть новой цивилизации — кристаллизация и развитие новых интерпретаций мира, особого онтологического видения, особой культурной программы и новых институционных систем — главная особенность которых — беспрецедентная “открытость” и изменчивость» (4, с.321).

Современная культурная и политическая программа сформировалась в одной из великих осевых цивилизаций — христианско-европейской — в результате трансформации неортодоксальных взглядов

(с сильными гностическими элементами), распространяемых различными еретическими сектами в средневековой Европе и Европе раннего Нового времени и сутью которых было утверждение Царства Божьего на земле.

Трансформация и конкретизация этих взглядов в период Просвещения и Великих революций (английской и особенно американской и французской) имели своим результатом то, что некогда маргинальная идеология выдвигается в центр общественно-политической жизни общества. Такой процесс Эйзенштадт определяет как «второй осевой век, в рамках которого складывается особая культурная политическая и институциональная программа, которая затем распространяется по всему миру, включая все классические осевые цивилизации, а также до- и неосевые цивилизации» (4, с.321).

Новая культурная программа порождает и новую идеологию. Меняются представления о роли человека и его месте в потоке времени. Возникает концепция будущего, в котором существуют различные возможности и варианты, которые могут быть реализованы автономным человечеством. Утверждается принцип аналитического мышления (*reflexivity*). Основы и легитимность социального, онтологического и политического порядка уже более не считаются сами собой разумеющимися и Богом предписанными. Все подвергается сомнению и анализу. Осознаются легитимность существования различных взглядов и суждений и возможность их критики, множества индивидуальных и групповых целей и интересов и множества интерпретаций общего блага. Все это породило веру в возможность активного строительства общества сознательными усилиями людей.

Современная цивилизация радикально меняет политический порядок и характеристики политического процесса. Его главными аспектами становятся политизация требований различных секторов общества и конфликты между центром и периферией общества. В современной цивилизации складываются новые конкретные определения базовых компонентов коллективных идентичностей — гражданские, партикуляристские, универалистские и трансцендентальные, «сакральные» — и формы их институцирования. Формируется сильная тенденция к их абсолютизации в идеологическом плане, усиливается значение гражданского компонента, наблюдается очень сильная связь между ними; постоянная борьба за определение границ политической сферы; непрерывная рест-

руктуризация отношений строительством политических границ и границами культурной общности.

Важным фактором формирования коллективных идентичностей стало самовосприятие общества как «современного», как носителя особой культурной и политической программы и его отношений с другими обществами.

Новой цивилизации с самого начала ее зарождения были присущи внутренние противоречия. Одно из основных — борьба между тоталитарным и плюралистическим мировосприятиями. Одной из форм тоталитарной идеологии стала коммунистическая идеология, соединившая технократические и морально-утопические проекты. Другая форма тоталитарной идеологии подчеркивала первичность коллективной общности, воспринимаемую как особую онтологическую сущность, основанную на общих изначальных и (или) духовных атрибутах — и прежде всего национальную общность. Якобинская форма тоталитаризма основывалась на вере в решающую роль политики, ее способность перестроить общество прямым действием сверху. Все формы коллективистских тоталитарных идеологий по своей природе автократичны и с глубоким недоверием относятся к открытому политическому процессу и его институтам, особенно представительным формам власти и публичным дискуссиям. Другое принципиальное противоречие возникает между базовыми принципами культурной и политической программ новой цивилизации и институциональным развитием современных обществ, упрощением творческих базовых принципов в ходе рутинизации и бюрократизации, между целостным видением мира и его фрагментацией на автономные институциональные сферы; между автономией человеческой личности и институциональным контролем.

Существование в базовом проекте новой цивилизации различных идеологических, политических и институциональных возможностей позволило различным политическим, социальным и культурным движениям и их идеологам вырабатывать различные видения современной цивилизации, что привело к «кристаллизации различных вариантов современности (modernity), множества современностей» (multiple modernities) (4, с.327). Особое значение имели социальные движения протеста (либеральные, затем социалистические и коммунистические; национальные, фашистские и национал-социалистические). Их идеология и политика по своей природе были интернациональны, даже если их деятельность ограничивалась какой-либо одной страной или несколькими странами.

Современная цивилизация, зародившись и сформировавшись в лоне европейской цивилизации, стала распространяться по всему миру, взаимодействуя с другими цивилизациями. Такая экспансия была «первой волной современной глобализации, которая к концу XX в. достигла беспрецедентных масштабов» (4, с.328). Всемирная экспансия новой цивилизации поставила вопрос: не станет ли современным мир однородным, в котором будет доминировать одна трансформированная осевая цивилизация? Именно такой подход характерен для многих «классических» теорий модернизации и конвергенции индустриальных обществ. Однако реальность не оправдала их прогнозов.

Все незападные общества втягивались в общее русло современной цивилизации, но конкретный характер изменений, их динамика, институционные и идеологические системы формировались и развивались с учетом их культурного и исторического опыта. В незападных обществах происходит постоянная конфронтация между современными и традиционными секторами и центрами; между современной культурой и аутентичными культурными традициями. Внутри традиционных секторов происходит постоянное колебание между отрицанием новых веяний и центров новой цивилизации и притяжением к ним, стремлением понять и интерпретировать новые идеи и институты. Примечательно, что все социальные и политические движения, возникающие в незападных обществах, отчетливо современны, хотя зачастую носят антизападную и даже антисовременную направленность. Местные элиты и интеллектуалы усваивают универалистскую традицию (первоначально — западную), чтобы активно участвовать в новой цивилизации, но одновременно отвергают многие ее аспекты и западную гегемонию. Они используют универалистские элементы новой цивилизации при формировании новых коллективных идентичностей, но в то же время не отказываются от специфических компонентов традиционных идентичностей (зачастую выраженных в универалистских религиозных категориях) и от своего негативного отношения к Западу.

В незападных обществах идет процесс «постоянного отбора, переосмысления и переформулирования основных принципов западной современной цивилизации, что вызывает постоянную кристаллизацию новых культурных и политических программ современности (modernity) и постоянную реорганизацию новых институционных моделей» (4, с.330). Соответственно, в этих обществах идут глубокие преобразования, на которые влияют как исторические и культурные традиции, так и различ-

ные формы включения их в современную мир-систему. Концепции власти и ее отчетности, отношения между государством и гражданским обществом, структура движений протеста, формирование коллективных идентичностей отличаются от европейских и американских моделей. Конкретные контуры различных культурных и институционных моделей современности, сформировавшиеся в различных обществах, постоянно изменяются под влиянием противоречий, заложенных в культурных и политических программах современной цивилизации, и ее постоянной динамики.

Формирование и развитие современной цивилизации вопреки оптимистическим представлениям о ней как прогрессе не были мирными. Они сопровождались войнами, геноцидом и насилием. Войны и геноцид, конечно, не были новым явлением в истории человечества. Но они радикально изменились и усилились, порождая постоянные тенденции к специфически современному варварству, наиболее значительным проявлением которого стала идеологизация насилия, террора и войны.

В эпоху интенсивной глобализации ослабевают значение наций-государств, которые считались главными агентами современной цивилизации, возникают новые политические, социальные и цивилизационные программы и новые коллективные идентичности. Они вырабатываются новыми социальными движениями на Западе и фундаменталистскими, коммуналистскими, партикуляристскими и этническими движениями, резко набравшими силу в последние два десятилетия XX в. в афро-азиатском мире и ставшими важными факторами внутринациональной и международной жизни.

Подобные тенденции делают актуальным вопрос, куда движется нынешний мир — в направлении «конца истории», провозглашенного Ф.Фукуямой, где идеологические установки современной цивилизации со всеми ее внутренними противоречиями становятся почти ненужными, позволяя реализовываться многочисленным постмодернистским проектам, либо к предсказанному Хантингтоном «столкновению цивилизаций».

Однако реальная картина, считает Эйзенштадт, более сложная. Во-первых, фундаменталистские движения, несмотря на их антизападную и антипросвещенческую идеологию, демонстрируют якобинские черты, сближающие их, как это ни парадоксально, с коммунистическими движениями. Оба эти движения формулируют свои взгляды в категориях современного дискурса и пытаются использовать современную цивилизацию в своих интересах и переиначить ее на свой лад. Они стре-

маться осуществить тотальную реконструкцию личности и индивидуальных и коллективных идентичностей путем сознательного преимущественно политического действия и создать новые личные и коллективные идентичности, полностью подчинив индивида тоталитарному обществу.

Во-вторых, эти попытки по-своему интерпретировать современную цивилизацию не ограничиваются фундаменталистскими движениями. Они составляют лишь часть процесса, охватывающего все западные общества. В них идет постоянная борьба между «плюралистическими и тоталитарными тенденциями, реформизмом и традиционализмом, между утопическими и более открытыми и прагматическими установками и в то же самое время происходят важные изменения концептуализации отношений между западными и незападными цивилизациями, религиями и обществами» (4, с.336).

В-третьих, просматриваются параллели между различными религиозными движениями и их, казалось бы, антиподами — постмодернистскими движениями, с которыми они ведут борьбу за гегемонию в различных слоях общества. Все эти движения стремятся дать свой «ответ» на двойственный характер культурной глобализации. Их беспокоит проблема сохранения аутентичных идентичностей при существующей гегемонии американской культуры. В то же самое время в большинстве этих движений происходит шатание между космополитизмом и различными партикуляристскими тенденциями.

Исторический опыт и цивилизационные «традиции», разумеется, оказывают большое влияние на формирование конкретных контуров различных современных обществ, но это не означает, что эти процессы ведут к сохранению в современном мире нескольких закрытых цивилизаций. Различный исторический опыт влияет на кристаллизацию постоянно взаимодействующих современных цивилизаций. Кроме того, политическая динамика всех обществ тесно переплетена с геополитическими реалиями, которые формируются главным образом современными тенденциями и конфронтациями, что делает невозможным существование «закрытых» цивилизаций.

Таким образом, глобализация не означает ни «конца истории» в смысле прекращения идеологических конфронтаций между различными программами современной цивилизации, ни «столкновения цивилизаций», «ни возвращения» к проблематике досовременных осевых цивилизаций, что невозможно.

Глобализационные процессы и вызываемые ими различные тенденции развития отражают «постоянную реинтерпретацию и реконструкцию культурной программы современной цивилизации (modernity), формирования множества модерностей, попыток различных групп и движений переосмыслить современную цивилизацию и изменить ее дискурс в соответствии с собственными представлениями и целями. В то же самое время они свидетельствуют, что борьба и кристаллизация множества модерностей переносятся с поля нации-государства в новые сферы, в которых постоянно взаимодействуют различные движения и общества. Таким образом, в действительности современная цивилизация (modernity) – это, используя удачное выражение Л.Колаковского, «бесконечное испытание» (4, с.338).

Дэниэл Широ (5) (университет штата Вашингтона, Сиэтл, США) в статье «Столкновение цивилизаций или парадигм» оспаривает утвердившуюся среди современных культурантропологов постмодернистскую методологию, в соответствии с которой все культуры провозглашаются более или менее равными, самоценными и в основе своей неизменными. Схожей позицией руководствуется и С.Хантингтон, выдвигая тезис о неизбежном столкновении цивилизаций из-за неизменности границ между основными культурными традициями. В отличие от большинства культурантропологов, которые оперируют понятием «культура», Хантингтон пользуется более широким понятием «цивилизация» и придерживается твердого мнения, что существует ценностная иерархия в ряду современных цивилизаций, в которой западная цивилизация занимает высшее место и противостоит остальным цивилизациям.

И культурантропологи, и сторонники Хантингтона отвергают функционально-эволюционную теорию, доминировавшую в конце XIX – первой половине XX в., согласно которой все общества движутся по единому пути, а Запад, продвинувшийся дальше всех, освещает другим этот путь. Они едины в том, что «различные общества не хотят и не могут эволюционировать к единому современному типу социальной структуры с единой современной культурой» (5, с.343).

Д.Широ считает, что переход от функционально-эволюционной к постмодернистской методологии обусловлен не научными, а политико-идеологическими мотивами: западноевропейская и американская культуры стали во все большей степени интерпретироваться как «империалистические механистические, отчуждающие и неаутентичные» (5, с.342).

«Цивилизационный» подход также идеологичен, но он намного старше. Еще древние греки считали Персию неисправимо деспотической, отсталой, агрессивной азиатской цивилизацией, а большинство негреческих народов (включая и македонцев) — варварами. В этом отношении греки не были уникальны: все великие классические аграрные культуры и религии были убеждены, что они обладали единственно правильным способом организации общества и образом жизни.

В настоящее время постмодернистская методология устраняет объективные научные критерии и субъективизирует проблему выбора позиции. Если кому-то не нравится западный, а ныне американский путь развития, то современная культурантропология, которая ныне отдает предпочтение всему незападному, несовременному и антикапиталистическому, предлагает теорию выбора. Те, кто ценит западный и особенно американский индивидуализм, прогресс и демократию, а также материальный успех, приносимый капитализм, по-прежнему воспринимают те части мира, которые не принимают западный образ жизни, либо «как варварские, либо как безнадежно деспотические “азиатские”» (5, с.343).

Интеллектуальные и религиозные критики могут бранить грубые американские вкусы и низкопробную американскую культуру, подобно тому, как романтические антимодернисты порицали индустриальную Англию в XIX в., но большинство людей повсюду в мире хотят быть такими же свободными, богатыми и мобильными, как американцы.

В то же время тезис о том, что только на Западе народ пользуется плодами модернизации, не выдерживает критики. Быть первыми не означает, что последователи не могут сделать то же самое или лучше. Долгое время считалось, что только Япония смогла повторить западную модель развития. Теперь очевидно, что прибрежные города Китая от Кантона до Шанхая (а не только Тайвань и Гонконг) превратились в наиболее динамично развивающиеся районы мира, а район Бангалура в Индии стал одним из главных мировых экспортных центров программного обеспечения. Малайзия, Турция, Мексика и Бразилия становятся индустриальными странами. Демократия также не является привилегией Запада. Сегодня повсюду в мире народ требует политических и юридических прав в гораздо больших объемах, чем было доступно большинству населения Западной Европы в XIX в. Ныне эти требования составляют неотъемлемую часть непрерывной либеральной революции.

Весь мир, возможно, еще не готов принять единую культурную модель, но многие ключевые элементы того, что определяется как совре-

менный, либеральный, западный, демократический, капиталистический образ жизни, распространились очень широко, и этот процесс продолжается. Именно в этом истинное значение того, что обычно называют «глобализацией», и именно это пугает антиглобалистов (5, с.344).

В незападных обществах те, кто разделяет концепции Хантингтона и постмодернистов, отрицают модернизацию по западному образцу, считая, что эта модель неверна и не соответствует их представлениям о справедливом обществе.

Д.Широ считает, что постмодернистская методология искажает наши представления о реальных процессах в мире. Наиболее адекватной теорией является функционально-эволюционная. С ее позиций изменяется характер дискуссии о «столкновении цивилизаций», поскольку то, что в концепции Хантингтона считается непримиримыми культурными различиями, с позиции функционально-эволюционной теории является в большей степени результатом различных уровней модернизации.

Культуры — это своеобразные коды (подобно генетическому коду, только менее четкие), которые определяют социальную организацию общества и индивидуальное поведение людей. Новые нормы, вкусы, привычки постоянно проникают в культуры, они могут быть либо благотворными и содействовать выживанию, либо вредными. Ключ к пониманию социальных изменений — это осознание того факта, что обстоятельства, в которых живет любое общество, не остаются постоянными, фиксированными. Они изменяются. Более гибкие культуры позволяют обществу легче адаптироваться к меняющимся условиям. В обществах с жесткой культурой изменения условий вызывают кризис. Он может быть фатальным или привести к серьезным изменениям культурной модели.

Сегодня человечество вынуждено приспосабливаться к новым обстоятельствам, создавая новые типы социальной организации и новые культуры. При этом реально существует весьма ограниченный набор эффективных решений, хотя в мире проводятся и будут проводиться множество экспериментов, поскольку народы хотят соединить старые привычки с новыми потребностями. Рамки выбора в современном мире ограничиваются существованием единого мирового рынка и фантастическим прогрессом коммуникационных технологий. Общества, которые не смогут адаптироваться, останутся далеко позади прогресса и будут обречены.

В современном мире существуют два типа культурных конфликтов. Один — между государствами, находящимися на одном уровне соци-

ально-экономического развития. Таковы были конфликты между Германией и Францией в XX в. и Пакистаном и Индией в наши дни. В начале XX в. противостояния между нациями-государствами рассматривались глубоко укорененными и основанными на многовековых, культурных и исторических различиях. Ныне это кажется дурной шуткой, поскольку в современной Европе не существует очевидных «цивилизационных» различий.

Другой, более фундаментальный тип конфликтов происходит между обществами, находящимися на разной эволюционно-технологической стадии развития. Теория модернизации, сформировавшаяся в 40–50-е годы XX в. и основанная на функциональной методологии, имела своей целью объяснить причины этого разрыва и предложить решения для его преодоления. К несчастью, отказ от этого подхода в 70-е годы «лишил социологию теоретической основы решения насущных мировых проблем и отдал ее на откуп авторам ошибочных постмодернистских проектов, которые попросту отрицают, что эти различия между странами объясняются разрывом в уровнях развития, и считают их неизбежными и неизменными» (5, с.351).

Те отставшие от Запада страны, которые имели значительный интеллектуальный и образовательный ресурс, сложившееся национальное самосознание, развитую культуру земледелия (Япония, Китай, Корея), сумели к концу XX в. догнать Запад, а в ряде моментов и превзойти его.

Совершенно иная ситуация сложилась в той части мира, где еще не сформировались развитые государственные структуры, а грамотность населения была на очень низком уровне. Речь прежде всего идет о Тропической Африке. Тем не менее было неправомерным приписывать все трудности ее модернизации исключительно колониальному наследию. Почти полное отсутствие эффективных бюрократических институтов, а также отсутствие лояльности к более широким социальным институтам, чем семья и клан, больше препятствовали развитию Африки, чем технологическая отсталость.

Африка сможет модернизироваться только в том случае, если она примет институционные и социальные структуры, сходные с теми, которые уже испытаны в странах Запада. Это означает учреждение юридической системы защиты прав частной собственности, развитие независимой судебной системы, поощрение частного бизнеса, создание государством адекватной инфраструктуры.

Реальная проблема современного мира, утверждает Широ, не в «столкновении цивилизаций», а в модернизации отстающих стран. Наиболее острые конфликты по поводу модернизации и вестернизации происходят не между различными обществами, а внутри почти каждого общества.

В любом мусульманском обществе существуют западники и анти-западники, те, кто хочет модернизировать общество, следуя открытым, демократическим и более либеральным путем, и те, кто отвергает этот путь. Такого рода расколы общественного мнения существуют повсюду, даже в США и странах Запада.

«Западные государства сохраняют способность делать неправильный выбор, бороться против либеральной модернизации и обрекать себя на бедствия. В конце концов, не деспотическая азиатская культура создала наиболее антилиберальный саморазрушительный и дисфункциональный режим XX в., а высоковестернизированная передовая Германия» (5, с.356).

Нам не дано предугадать, какие конкретные формы социальной организации будут преобладать в XXII и XXIII вв. Однако мы знаем, что в будущем, как и в прошлом, будут происходить острые дебаты о том, какие путем идти, как адаптироваться к изменениям и как направлять их. Мы можем предсказать, что «и хантингтонцианцы, и постмодернисты неправы, и наиболее ожесточенные, непримиримые культурные столкновения будут происходить внутри обществ, между различными идеями, — как продолжать модернизацию, что отвергнуть, а что принять. Мы также знаем, что в любом обществе, когда побеждает неправильная точка зрения, трагедия неизбежна» (5, с.256).

Хамид Дабаши (6) (Колумбийский университет, Нью-Йорк) в статье «В поисках утраченного времени: цивилизации» характеризует новые цивилизационные концепции на Западе как «защитную реакцию, тщетную попытку спасти устаревший проект начала XVIII века. В эпоху, когда быстрая глобализация капитала подрывает жизнеспособность *национальных экономик*, когда постмодернизм разрушает развитие *национальных культур*, а постструктурализм подрывает саму метафизику культурного проекта эпохи Просвещения и все его категориальные (в том числе и цивилизационные), построения, консервативные силы (Хантингтон, Блум, Фукуяма и др.) пытаются оказать сопротивление моральным и материальным силам, которые находятся вне их контроля. Однако их усилия бесполезны, они не понимают, что их взгляды меняющийся мир

сделал музейными экспонатами. Мы находимся в ситуации фундаментальных изменений материальной структуры мира и соответствующей ей мировой морали» (5, с.362).

Цивилизационное мышление возникло в Новое время, в период капиталистических революций, в эпоху Просвещения. Оно сформировалось на базе гегелевской философии истории, концепции мировой литературы Гёте, идеи мировой истории Гердера и кантовской метафизики морали. В средневековой Европе двумя центрами власти и социальной структуры были аристократия и церковь, христианство составляло единую основу общественной мысли. С капиталистической революцией аристократия и церковь постепенно сдавали свои позиции поднимающейся буржуазии, династические истории уступали место концепциям национальных культур, а христианство вынуждено было уступить свою духовную гегемонию идее западной цивилизации.

Формирование национальных культур и цивилизационного контекста этих культур было «идеологическим побочным продуктом специфического периода деятельности капитала, когда его оптимальной базой были национальные экономики. Идея западной цивилизации давала универсальную идентичность европейским национальным культурам в их противостоянии колониальным образованиям. Исламская, индийская и африканская цивилизации были изобретены ориентализмом (интеллектуальным инструментом колониализма) в качестве контрапункта, чтобы противопоставлять, уравнивать и таким образом подчеркивать подлинность “западной цивилизации”. Все незападные цивилизации конструировались по принципу негативного противопоставления западной цивилизации. Гегель включал всю предшествующую историю человечества в цивилизационные стадии, ведущие к западной цивилизации, таким образом инфантилизируя, ориентализируя, экзотизируя и искажая всю человеческую историю» (6, с.363–364).

По мере того как колониальный национализм заимствовал и воспроизводил национализм европейского капитала, исламская и индийская цивилизации отражали, хотя и в искаженном виде, верховенство западной цивилизации. Зарождающаяся в ходе борьбы с колониализмом и империализмом «исламская идеология» получает на Западе клеймо «исламский фундаментализм» и используется для подчеркивания цивилизационного превосходства западной цивилизации и варварского статуса остальных.

Однако в условиях глобализации капитализма и соответствующей культуры деление мира по цивилизационным границам или на центр и периферию уже более не обосновано. Современный мультикультурный характер западных обществ ввиду значительной иммиграции из стран Азии и Африки — это лишь переходный этап к новой глобальной культуре, порожденной глобальным капиталом и глобальной миграцией рабочей силы. Формирующаяся новая глобальная культура является «постнациональной и постцивилизационной» (6, с.367).

Дональд Нильсен (7) (университет штата Нью-Йорк, Онеонта, США) характеризует взгляды американского социолога Бенджамина Нельсона на проблему цивилизационного анализа¹. Концепцию цивилизационных феноменов Б.Нельсон заимствовал у Э.Дюркгейма и М.Мосса². Это понятие включает такие достижения культуры, как религия, философия, наука, технологии, а также то, что Мосс назвал «категориями человеческого духа», определяющими наши представления о времени, пространстве, самости, космосе, потусторонних и духовных силах. Эти категории образуют, по выражению Б.Нельсона, «направляющие системы», определяющие реальность. Концепция цивилизации также включает в себя экономический обмен, политическую организацию, городские образования, социальные страты и институты, т.е. все то, что Мосс определяет как «всеобщие социальные феномены». Одна из главных задач цивилизационного анализа — изучение межцивилизационных контактов. Такие контакты необходимо четко отличать от провозглашенной С.Хантингтоном формулы «столкновения цивилизаций». Результаты межцивилизационных контактов не сводятся к геополитическим конфликтам, победам и поражениям; их итогом являются культурные заимствования, адаптация чужих идей и творческий синтез, ведущий к созданию новых культурных форм, которые изменяют цивилизационный ландшафт участников контактов. Ядром цивилизационного анализа Б.Нельсона является его типология структуры сознания. Он различает три структурных типа сознания: сакрально-магический (I), религиозный (II) и рациональный (III).

Сакрально-магический тип характеризуется «чувством коллективной ответственности за нарушения воображаемого микро- и макро-

¹ Durkheim E. And Mauss M. Note on the notion of civilization// Social research. — Albany, 1971. — Vol.38, N 4. — P.808—813.

² Nelson B. On the roads to modernity: conscience, science and civilizations. Selected writings / Ed. By Toby E. Haff. — Totowa, Rowman and Littlefield, 1981.

космического единства. Центральными для этой структуры сознания являются жертвоприношения, искупления и поминовения коллективных преступлений и прегрешений, которые требуют постоянного искупления. Для таких систем характерны сложные системы этикетов, сохраняющих или восстанавливающих социальный и космический порядок. Коллективное сознание авторитарно, коллективные представления преобладают над индивидуальными» (7, с.408). Такое сознание, как полагал Нельсон, доминировало в архаичных цивилизационных, включая Древний Китай, Индию, израильско-иудейские царства, а также Грецию и Рим в их начальных стадиях развития.

Религиозный тип сознания требует, чтобы все индивиды и группы независимо от социального статуса постоянно очищали себя от злых мыслей и чувств. Доминирующей идеей является «активное соответствие словом и делом миру духовному, или Логосу» (7, с.409). Подчеркивается значение индивидуального и коллективного участия посредством обрядов, подражания и следования образцам. В религиозных структурных сознаниях роль индивида усиливается. «Любой член общины может провозглашать себя вестником, примером или воплощением веры. Харизматические разрывы с социальным классом и кастовыми привилегиями постоянно возможны» (7, с.409). Основной исторический прорыв от сакрамагического сознания к религиозному произошел в период перехода от иудаизма к христианству в эллинистическую и римскую эпохи.

Рациональная форма сознания становится возможной тогда, когда ослабевает религиозное сознание и возникают острые разногласия по вопросу о догматах веры. «Осевой сдвиг» в направлении всестороннего рационального сознания произошел в Европе в XII–XIII вв. В других цивилизациях, например в Китае, этот переход оказался гораздо менее всеобъемлющим. В ходе длительного развития европейской модернизации этот процесс достиг своего максимума.

Типология Б.Нельсона очень близка к «идеальным типам» М.Вебера. Нельсон не рассматривает свою типологию как необратимые эволюционные стадии развития. Он считал такой подход неисторическим. В любом сложном обществе данная структура сознания не распределяется равномерно среди всех индивидуумов и групп. «Существуют различия как внутри, так и между этими типами сознания, их историческая смесь и баланс. Возможны и “регрессии” от одного типа к другому, например, от рациональных к религиозным или сакрально-магическим структурам. Может происходить и селективное развитие в “сегментар-

ной” форме модернизирующихся, рационализирующихся анклавов в рамках в основном “традиционных” обществ, когда они встречаются с современными обществами... Современное глобальное возрождение религиозных структур и коллективистских мировосприятий бросает фундаментальный вызов рациональным структурам» (7, с.410–411).

Другой центральный аспект современной ситуации — это внутрицивилизационные процессы. Они включают «адаптацию старых цивилизационных идей и представлений к новым целям в изменившихся исторических условиях. Они также включают внутренние конфликты между различными группами населения по поводу интерпретаций ключевых категорий цивилизации. Это ведет к постоянным напряжениям и поляризации внутри цивилизаций и порождает движения, оппозиционные доминирующим институциональным вариантам цивилизации. Сегодня, по мере того как консолидируются доминирующие мировые институты, такие внутрицивилизационные поляризации проявляются на глобальном уровне» (7, с.411). Нильсен считает, что работы Б.Нельсона могут стать одним из источников создания новой науки — социологии цивилизаций, которая будет подлинным «диалогом столетий» — прошлых и нынешних цивилизаций.

Ю.И.Комар

ЦИВИЛИЗАЦИЯ: ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ЗНАЧЕНИЕ ТЕРМИНА. ПОСТРОЕНИЕ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ МОДЕЛЕЙ

1. MAZLISH B. Civilization in a historical and global perspective// Intern. Sociology – L.2001. – Vol. 16, № 3. – P.293–300.
2. SZAKOLCZAI A. Civilization and its sources// Ibid. – P.369–386.
3. ARNASON J.P. Civilizational patterns and its sources // Ibid. – P.387–405.
4. COLLINS R. Civilizations as zones of prestige and social contact// Ibid. – P.421–437.
5. MADAN T.N. The comparison of civilizations: Louis Dumont on India and the West// Ibid. – P.474–487.

В статье «Цивилизация в исторической и глобальной перспективе» (1) Б.Мазлиш, профессор истории (Массачусетский технологический институт), исследует происхождение термина «цивилизация». Он появляется лишь в 1756 г. в труде Мирабо- старшего «Друг людей» для обозначения «общества, в котором гражданское (civil) право сменило право военное» и которое состоит из людей образованных, утонченных, умеренных и «добродетельных в своем социальном существовании» (1, с.293).

В Европе понятию цивилизации предшествовало возникшее в конце XVII в. понятие общества (society), когда западный мир осознал, что его общество – «не уникально, но лишь одно из многих, и само со временем будет изменяться» (с.294). Это приводило к мысли, что общество может быть сознательно построено на разумных основах. К XVIII в. центральное место заняли понятия гражданского общества, публичной сфе-

ры и общественного мнения. Представления о гражданственности, смешавшись с понятиями об общественности, увязывались с идеей демократии. Открытия в области биологии снабдили концепцию социального совершенствования «эволюционным» контекстом. «Прогресс (реформистский или революционный) стал ключевым словом эпохи» (1, с.295).

Несколько позднее в качестве реакции на термин «цивилизация», ассоциирующийся с расчетливо-механистическим универсализмом Просвещения и революционной Франции, появится концепция «культуры» как комплекса характеристик, связанных с землей, родством и неповторимой историей отдельного народа. Цивилизация, таким образом, трактовалась как явление материального, а культура — ментального и морального порядка, причем понятие культуры (в его толковании немецкой мыслью) создавало пропасть между конкретным народом и всем человечеством. Все это не мешало зачастую пользоваться двумя этими терминами как синонимами.

Показательны также время и обстоятельства принятия термина «цивилизация» в «незападных» обществах. Здесь термин «цивилизация» был быстро воспринят нациями, стремившимися к «модернизации». Современные японские историки, пытаясь определить Японию как «цивилизацию», стремятся избежать европоцентристского мировоззрения, доминировавшего в изучении истории начиная с XVIII в. Понятие цивилизации, занимающее привилегированное место в самооценке Запада по отношению к другим, предстает не как нейтральный термин, а, напротив, «несет в себе ценностно-значимое содержание» (1, с.296).

Помимо всего прочего, понятие «цивилизация» — это еще и вызов. После так называемого открытия Японии в XIX в. одна часть японского общества хотела вновь замкнуться, как физически, так и духовно, а другая была вынуждена во имя сохранения независимости страны признать необходимость совместить «восточную этику с западной технологией». Третьи же настаивали не только на научной, но и на духовно-культурной революции. Так, в среде высокопоставленных правительственных чиновников периода Мэйдзи родилась идея «просвещения», предполагавшая «повторение раннего опыта европейской современности... отказ от сковывающего авторитета традиции и определение цивилизации через кантианскую идею критики» (1, с.297). Уверовав, что при помощи разума возможно изменить структуру общества, и отвергая собственное прошлое как «варварское», они испытывали потребность найти собственное место на широком историческом фоне — в истории цивилизации. Резуль-

татом этих усилий и стало, по мнению автора, последующее развитие Японии.

В то же время на Западе в XIX в. понятие цивилизации либо уточняется, либо принимает особые формы. Продолжая подчеркивать свое духовно-религиозное превосходство, представители западного мира постепенно переносят упор на научно-технологическое преобладание. Первенство в этом отношении Запада становится очевидным в ходе подчинения ему самых отдаленных уголков земного шара.

Однако в то время как внешне западная цивилизация повсеместно наступает, внутренне она переживает кризис сомнения. Его зарождение можно отнести ко времени становления самого понятия цивилизации в XVIII в., когда Руссо, напад на моральные предпосылки концепции, вынес приговор искусственности и испорченности так называемого цивилизованного французского общества от имени альтернативной морали, исходящей из преклонения перед первобытным человеком. Через столетие схожую критику выдвинет Ш.Фурье. Временно отесненные пропагандистами «цивилизации», эти идеи вновь оживут к концу XIX в., когда З.Фрейд на уровне подсознания продемонстрировал, «как тонок налет цивилизованности, покрывающий хваленую рациональность человека» (1, с.298).

Тогда и обрел новую жизнь термин-двойник «цивилизации» — «культура», получивший развитие в: 1) концепции «высокой культуры» — возвышенной жизни сознания (М.Арнольд); 2) антропологической концепции, разработанной Э.Тайлором в его «Первобытной культуре» (1871), где цельность «простых» обществ противопоставляется сложности общества современного.

Подытоживая свои изыскания, Б.Мазлиш призывает учитывать, что цивилизация остается лишь одним из многих понятий в поисках прочных социальных связей. В отличие, например, от сравнимого термина «национальное государство» термин «цивилизация» не представлен в международных институтах, не проводит определенной политики и не может быть осмыслен в понятиях мирсистем. Однако не следует недооценивать крайнюю важность понятия цивилизации как концепта, имеющего универсальный аспект: «Более или менее все народы рассматривали себя как более “цивилизованных”, чем “варвары” за городской стеной. Нужны были века, прежде чем человеческое сознание поднялось до уровня самого концепта...» (1, с.299). Этот концепт, будучи последней стадией исторического развития (отождествленного с историческим раз-

вити́ем Европы), сразу же обрел иной тип универсальности, но вскоре оказался перед вызовом, брошенным релятивизмом, который родился в его собственной цивилизации. Единожды появившись, концепт мог быть анахронистическим образом распространен назад во времени и на другие зоны, предоставляя ученым исследовательский проект, пригодный для описания того, как это на самом деле происходило. Перед всеми, в том числе и западными, народами стоит задача, которую автор определяет как «оциви́зовывание» (ascivilisation) — достижение или стремление к достижению пресловутого уровня «цивилизации».

Помня, что большая часть терминологии современного обществоведения создана в XVIII в., следует изучать ее (в особенности такие концепты, как «цивилизация» и «культура») на предмет соответствия реалиям как Запада, так и других регионов земного шара, а также для выяснения того, насколько она актуальна в эпоху глобализации.

А.Сако́льчай (2) (Университетский колледж, Корк, Ирландия) в статье «Цивилизация и ее истоки» проясняет значение «комплексного, многослойного, противоречивого термина» «цивилизация» и дает его концептуальный и исторический анализ. Он утверждает, что по сути своей базовое значение цивилизации есть «ограничение и в конечном счете упразднение насилия в отношениях между людьми» (2, с.369), в то время как в понятиях исторической методологии становление «цивилизации» связано с периодами разрушения определенного порядка. Такие периоды подвергаются концептуализации, исходя из работ В.Тёрнера по лиминальности и Р.Жира́ра по механизмам жертвоприношения. На основе их разработок автор анализирует процесс «цивилизации», используя концепции братства, институционализации, аскетизма, харизмы и парресии («практики откровенного высказывания истины», основанной на неопубликованных лекциях Фуко). Сердцевина иде́н европейского процесса «цивилизации», «откровение преследующей толпы» (2, с.369), по Сако́льчаю, может быть обнаружена не только в трудах, но и в самом жизненном пути и смерти двух величайших фигур ее основателей — Сократа и Иисуса.

Первый вопрос касается природы самого понятия. Это непосредственно ведет к парадоксу: термин и образованное от него прилагательное работают, кажется, на различных уровнях. С одной стороны, «цивилизация» относится к крайне широким образованиям, включающим некоторое количество других макроединиц (нации, общества), приобретая нечто «предельное» (2, с.369). Именно в этом смысле Тойнби рассматри-

вал цивилизации как единицы исторического анализа, больше которых — только само человечество. С другой стороны, цивилизация — в смысле «цивилизованного» поведения, «цивилизованной» личности — связана с микроуровнем, образом действий единичного человека. Таким образом, первая проблема, которую надо решить, — это объяснить этот особенный дуализм «макро»- и «микро»-значений термина.

Второй вопрос, находящийся все еще в процессе формулирования, затрагивает обозначение (designation). Термины, вроде «цивилизация» или «цивилизованное поведение», могут использоваться и для самоопределения, и для различения других, что не тождественно одно другому. «Можно определять другого как варвара, одновременно особо не определяя себя как цивилизованного. А самообозначение как принадлежащего цивилизации не обязательно предполагает зеркальный образ варвара» (2, с.370). Однако объяснения требует причина того, что с данного момента времени (середина XVIII в.) наша общность стала обозначать саму себя как цивилизацию. Решение может подсказать самообозначение, которое слово «цивилизация» сменило в самый разгар Просвещения, — христианство. Это приводит к решению второй проблемы — установлению точной связи между этими двумя самоназваниями. Вопрос о «другом» не должен оставаться на уровне культурного релятивизма из-за сомнений в возможности идентификации во избежание стигматизации какого-то образа действий как «варварского». Определение «самих себя» как цивилизованных, а «чужих» — как варваров, конечно, неприемлемо. Но на метауровне такая трактовка «чужого» разграничивает цивилизованных и варваров. «Варвар» — не «чужой», но тот, кто принимает «чужого», *потому что* он «чужой». С этой перспективы можно пересмотреть вопрос дефиниции как себя, так и других. Лингвисты давно установили, что маленькие сообщества часто используют для обозначения человека и самих себя одно и то же слово: «другой» для них не человек. В этом смысле поворотный аспект истории касается обозначения и обращения с группами людей как с «чужими». Примеры таких исследований — труды Фуко.

Третья проблема затрагивает базовое значение термина. В каком бы значении мы ни использовали термин «цивилизация», он имеет нормативную коннотацию со сдерживанием насилия, снижением агрессивности.

Возвращаясь к основной просвещенческой перспективе, автор отмечает, что линейная логика Просвещения предусматривала в качестве

отправного пункта неограниченное насилие, войну всех против всех как «естественное состояние». Но представление Гоббса несостоятельно в свете как исторических, так и антропологических данных: существуют лишь более или менее мирные культуры. «Момент, начиная с которого можно делать обобщения, это восприятие чужих, отношения “поселенец — чужак”» (2, с.371).

Комбинация двух предыдущих пунктов приближает к решению. «Естественное состояние» — научная фикция, но основанная на подлинном историческом опыте гражданской войны, которую можно определить как ситуацию, когда фундаментальная дифференциация «свой — чужой» ломается и члены одной группы могут стать врагами; всеобщее состояние разложения порядка с эскалацией насилия. И в этом типе ситуации А.Сакольчай видит корни значения цивилизации как сдерживания насилия во временном или динамическом измерениях.

Сделав вывод о базовом значении цивилизации как ограничении насилия в межчеловеческих отношениях, автор отмечает, что методологически наиболее многообещающими кажутся концептуализация и изучение периодов разложения порядка. Фундаментальный интерес для общественных наук с учетом всплеска насилия в XX в. представляет и цивилизационный анализ, который ни в коей мере не должен сужаться до чисто идеологического понимания. В самой широкой перспективе можно говорить о существовании двух масштабных групп социального анализа: проблематика социально-экономическая (классовые отношения, неравенство, эксплуатация) и социально-политическая (война, насилие, власть, подавление). Либеральное мировидение строится на убеждении, что поступательным экономическим прогрессом война будет вытеснена и человеческое сосуществование будет основываться на мирной и взаимовыгодной торговле, марксистское же — что все социально-политические проблемы коренятся в неравенстве собственности. «Таким образом, и те и другие разделяют веру, что вторая группа проблем может быть подчинена первой. События XX в. и реальность нашего современного мира, в том числе глобализация, показывают, что не все так просто» (2, с.372).

В концептуальных рамках изучения разложения определенного порядка, основанных на идеях В.Тёрнера и Р.Жирара, автор дает генеалогическую интерпретацию «процесса цивилизации», опираясь на работы ученых, вдохновленных «ницшеанцем» Вебером (Элиас, Фёгелин, Фуко). «Цивилизация» как устранение насилия из человеческих взаимоотношений не только в пределах одной группы (как это имеет место

практически в каждой культуре), но и как распространение этого насилия на чужаков, предполагает некий универсализм. В этом контексте упор делается на ситуации крушения устоявшегося порядка, когда границы между «своим» и «чужаком» стираются, заставляя тем самым задуматься о новых способах контроля над положением. «...Решение, найденное человеческими культурами, — это “механизм жертвоприношения” или криминализация невиновных, путем создания новой разделяющей линии между всем сообществом и рядом определенных индивидуумов, которых изгоняют и приносят в жертву как козлов отпущения, что сохраняется и увековечивается в ритуалах и мифах» (2, с.383).

В заключении автор указывает, что «глобализация» имеет две главные движущие силы: не только «дух капитализма», восходящий к «протестантской этике» (М. Вебер), но и евангельскую историю, где также можно усмотреть (Элиас, Жирар) корни европейского «процесса цивилизации».

Й.Арнасона (Университет Ла Троб, Австралия) в статье «Цивилизационные модели и процессы цивилизации» отмечает, что понятие «цивилизация» с самого начала имело два значения: унитарное и плюралистическое. Оба важны для развития социальных наук, но противоречивые попытки теоретического базового осмысления их предприняты относительно недавно. Идея *Цивилизации* ярче всего отразилась в анализе Элиаса. По поводу же *цивилизаций* классическая социология не пошла дальше незавершенных размышлений, оставив эту сферу «метаисторической традиции» (Шпенглер, Тойнби, впоследствии Хантингтон), «существенно преувеличивавшей закрытость цивилизаций, как в смысле взаимной изоляции, так и с учетом устойчивости к историческим переменам» (3, с.397). Более эксплицитные рамки компаративного анализа начали формироваться только в последние несколько десятилетий.

Автор предлагает свою парадигму цивилизационного анализа. Ее главные структурные компоненты — культурные интерпретации мира (понимаемые как латентная проблематика, сочетаемая с многообразием артикуляции); институциональные «созвездия» в политической и экономической жизни; репрезентативные идеологии, увязанные с каноническими текстами, в стратегиях и самосознании социально-политических элит. Динамика этих взаимосвязанных факторов анализируется: на уровне цивилизационных комплексов («семейства обществ»); в историческом измерении, сквозь преемственные поколения обществ; в соотно-

шении с региональными конфигурациями, их отличительными историческими образцами.

1. «Важнейший вопрос цивилизационной теории связан с основополагающими, отличными друг от друга и формообразующими культурными ориентациями, которые могут рассматриваться как ключевые для специфического смыслового универсума» (3, с.391). Такой подход демонстрируют работы М.Вебера и Ш.Эйзенштадта.

Культурная составляющая цивилизационных комплексов может анализироваться без уступок культурному детерминизму: «Лучшее понимание их по сути спорного и контекстуального характера рождается и в теоретических дебатах, и в исторических изысканиях. [Этот] аспект нашей модели труднее связать с эффективным прогрессом» (3, с.392).

2. Наименее развитой частью цивилизационного анализа видятся проблемы институциональной структуры и динамики. Следуя алгоритму, доказавшему свою плодотворность в разно-образных теоретических контекстах, целесообразно различать культурные, политические и экономические структуры.

Анализ цивилизационных взаимосвязей между ними должен тогда начаться с выявления долгосрочных и широкомасштабных культурных предпосылок политических и экономических сфер. «Культурные дефиниции или интерпретации власти могут рассматриваться как самые базовые предпосылки расходящихся исторических путей, и сравнение может фокусировать внимание на их интегрирующем, консервирующем или трансформирующем потенциале» (3, с.393).

С этой точки зрения они различаются в том, как они определяют и уравнивают сакральный и секулярный авторитет; дальнейшие различия можно выделить между культурным видением централизованного или дисперсного суверенитета; но компаративные перспективы служат также прояснению predispositionности той или иной культуры к радикальному переосмыслению суверенитета.

В экономической области вопрос формирующих культурных ориентаций долгое время находился в тени квазинатуральных моделей традиционных экономик. Картину поменяло лучшее понимание их динамики и расхождений. Различные способы накопления и способы развития торговли, в особенности транзитной, могут анализироваться под компаративно-цивилизационным углом. Другая сторона взаимоотношений цивилизаций и экономик меняется с изменением концепции капитализма (так, неомарксизм удлиняет срок жизни капитализма в обратном на-

правлении, делая его более или менее синонимичным с Цивилизацией). Самым эффективным ответом видится возвращение к веберовской концепции множественности капитализма с более эксплицитным осмыслением ее в многообразных цивилизационных контекстах.

3. Следующая черта цивилизационных формаций лежит в институциональном измерении. Компаративистика иногда фокусировалась на доминирующих мировоззрениях, воплощенных в канонических текстах и представляемых культурными элитами, формирующими при посредстве интегрирующих институтов облик всей цивилизации. Тем не менее это лишь производный и изменчивый аспект цивилизационных комплексов. Доминирующие и институционально оформленные мировоззрения накладываются на интерпретационную проблематику, остающуюся — в различной степени — открытой для соперничающих теоретических построений. Кристаллизация доминирующих идей в полноценные ортодоксии зависит от специфических предпосылок и общего цивилизационного контекста; наиболее явно ортодоксии развились в монотеистических традициях. Культурные элиты, идентифицируемые с доминирующими мировоззрениями, стремящиеся к контролю над их интерпретациями, с переменным успехом разделяют власть с другими элитами. Первые три аспекта цивилизационной модели связаны с внутренней структурой цивилизаций, последующие три — с развитием цивилизаций в пространстве и во времени.

4. Видение цивилизаций как своеобразных «семейств обществ», «социально-культурных рамок, в которых меньшие единицы могут более или менее автономно организовываться и вырабатывать свои вариации на общие темы» (3, с.394). Важно оценить степень политической раздробленности цивилизационных комплексов и различные возможности осуществления проектов имперской интеграции, хотя верно и то, что политическое единство какой-либо цивилизационной зоны имеет скорее исключительный характер. Расширение исторических наблюдений может и усложнить картину, размыв грань, разделяющую общества и цивилизации. «Социально-культурные модели бывают достаточно различны, чтобы описываться как отдельные цивилизации, даже если они — по историческим обстоятельствам — ограничены единственным обществом или не имеют возможности распространиться за пределы конкретного региона» (3, с.395). (Например, японская цивилизация в контексте восточноазиатского цивилизационного ареала.)

5. «Супрасоциетальный» или «мультисоциетальный» (как в пространственном, так и во временном измерении) потенциал цивилизаций развит неравномерно и открыт для исторических вариаций, требующих усилий компаративистики. То же касается стабильной идентичности цивилизаций на протяжении ряда сменяющих друг друга исторических фаз, когда они включают последовательные поколения обществ. Причем следует иметь в виду также такие усложняющие факторы, как совпадение смены цивилизационных эпизодов со смещением геополитических и геокультурных центров и взаимодействие с другими цивилизациями.

6. Последний конституирующий элемент — это региональный базис цивилизационных различий. «Историческое формирование и трансформация цивилизаций происходят в географическом контексте: наиболее близкие макроцивилизационные комплексы часто отождествляются с крупными регионами (такими, как Восточная Азия, Южная Азия и Ближний Восток), но внимательное рассмотрение показывает существенную вариативность региональных контуров цивилизационных моделей» (3, с.396). С другой стороны, «четко очерченные и исторически важные регионы иногда характеризуются наличием долговечных мультицивилизационных созвездий (констелляций)» (3, с.397). (Наиболее яркий пример — Средиземноморский регион.)

Такая концепция цивилизации, по мнению автора, создает предпосылки для анализа междивизиационных отношений, а лучшее понимание последней темы, которой в целом пренебрегали теоретики-цивилизационщики, в свою очередь послужит разработке более многофакторной теории процесса цивилизации.

Р.Коллинз (4) (Пенсильванский университет, Филадельфия, США) в статье «Цивилизации как зоны престижа и социального контакта» утверждает, что цивилизация может продуктивно рассматриваться «как зона престижа, имеющая один или множество центров, где сосредоточена культурная деятельность, притягивающая внимание людей. Влияние, излучаемое цивилизационной сердцевиной, притягивает людей из глубинки, стремящихся обновить или утвердить свою идентичность как членов данной цивилизации» (4, с.421). Зона цивилизационного престижа является также образцом социальных контактов.

По этой причине «цивилизации суть больше, чем общества или государства, больше, чем ограниченные социальные структуры» (4, с.421). Цивилизации могут находиться в пределах государств и в некоторой степени зависеть от них, однако излучение цивилизации как зоны престижа

с большей или меньшей силой притягивает людей извне. Расстояния в данном случае — это не просто физические дистанции; это сетевые парадигмы, напоминающие паутину, проносящие цивилизационный престиж через частные каналы, которые могут пересекаться на чужих цивилизационных зонах, создавая единое культурное пространство.

У зоны цивилизационного притяжения есть два социальных аспекта. 1. «Люди, живущие за пределами цивилизационных центров, черпают оттуда свою идентичность и время от времени посещают или упоминают их в символических целях». 2. «Люди вне территории цивилизационной зоны осведомлены о далекой цивилизации и могут составить о ней представление как о чем-то притягательном, хотя и таинственном или особенном» (4, с.421). Эти удаленные элементы также притягиваются магнетизмом зоны культурного престижа, иногда посещая ее либо контактируя с путешественниками, представляющими в их собственной среде эту цивилизацию. Автор подчеркивает два основных атрибута цивилизации как зоны лояльности и социальной идентификации и центра культурного притяжения.

Определение цивилизации как культуры *per se*, образца, моделирующего верования и институты, представление о некоем культурном проекте, наборе правил, концептов и ценностей, кодекса, существующего над поведением людей, имеет свои недостатки. А именно рассмотрение цивилизации как культуры в этом смысле предполагает, что модель — это и есть постоянная сущность. Даже когда мы говорим о взлете, падении, появлении, исчезновении цивилизаций на исторической сцене, сам концепт культуры как овеществленного целого ограничивает наш анализ, создавая впечатление, что в данном месте в данное время кристаллизуется некая платоновская форма-идея, пока через достаточно длительный промежуток времени ее не сменит другой культурный проект.

Концепция цивилизации как зоны престижа направляет наше внимание и на социальную активность, и на культурное разнообразие. У цивилизационной зоны есть центры; она цветет или увядает в зависимости от того, усиливается или ослабляется ее магнетизм. Цивилизации не статичны, а активны; в терминах неодюркгеймианской социологии, они строятся вокруг мест, где с наибольшей интенсивностью проводятся общественные ритуалы, генерирующие эмоциональную энергию, социальную харизму, символические объекты, вербальные, литературные, художественные и воплощенные в физических артефактах — целях посеще-

ния или паломничества. Цивилизации можно изучать социологически, исследуя виды деятельности, повышающие и понижающие уровень цивилизационной харизмы, степень и поле ее притяжения.

Другое преимущество в подходе к цивилизациям как к зонам престижа — в характерной очевидности многообразия культурных образцов, создающих цивилизацию. В той мере, в которой цивилизации суть центры творческой активности, исторически они формировались соперничающими позициями в пределах, однако, единой парадигмы.

Цивилизации, конечно, шире философских систем, но «философия — одна из старейших ролей специалиста по идеям; философ или мудрец — интеллеktуал в широком смысле слова, социально признанная роль, возвысившаяся во всех письменных цивилизациях» (4, с.422). На протяжении веков от философии «откалывались» различные научные специальности, история, литературная критика, текстология, общественные науки. Анализ деятельности философов позволяет сделать выводы, которые можно будет распространить на другие сферы культурной деятельности, через взаимосвязи между учителями и учениками, коллегами и соперниками, сотрудничавшими или конкурировавшими в рамках той или иной школы или школ мысли. Во всех великих мировых цивилизациях существуют сходные структурные модели, где творческая деятельность протекала в социальных сообществах философов; аналоги могут быть найдены в других отраслях культурного производства: литературе, музыке, искусстве и т.д.

Коллинз формулирует свой главный вывод: «Цивилизационные центры притягивают студентов и других посетителей часто на крайне дальних дистанциях и иногда из других цивилизационных зон. И наоборот, цивилизационные центры посылают наставников и миссионеров в “хинтерланд”»: иногда на периферию своей же цивилизационной зоны, иногда к чужим цивилизациям. Оба эти процесса демонстрируют модель зоны престижа» (4, с.423). Ни одна цивилизационная зона престижа не действует изолированно, а активно взаимодействует с другими цивилизационными зонами. Автор показывает, как китайская цивилизация решающим образом повлияла на формирование японской цивилизации. Достигнув зрелости, японская цивилизация начиная с эпохи Токугава (особенно в XVIII—XIX вв.) стала обретать собственную цивилизационную динамику. Автор характеризует исламскую цивилизацию как типичный пример цивилизации, сочетающей «многочисленные конкурирующие сообщества и отдаленные взаимосвязи, отнюдь не будучи тем монолит-

ным и неизменным целым, какой ее описывают фундаменталисты внутри и критики извне» (там же). Отношения между исламской и западной цивилизациями, заключает Р.Коллинз, продолжают и будут развиваться в «парадигме зоны престижа и сетевого контакта в конце XX–XXI вв.» (4, с.436).

Т.Н.Мадан (5), профессор социологии (Институт экономического роста, Дели), в своей статье «Сравнение цивилизаций: Луи Дюмон об Индии и Западе» (5) характеризует деятельность выдающегося французского социолога Л.Дюмона (1911–1998), в центре научных интересов которого находился контраст между идеологиями традиционного и современного обществ. Рассматривая традиционное общество, представленное Индией, и современное общество, представленное Западом, как примеры, соответственно, холизма/иерархии и индивидуализма/равенства Дюмон подчеркивал тот факт, что аспекты, лежащие на поверхности при анализе одного типа общества, являются латентными в другом типе. Это было проиллюстрировано им в начале его научной карьеры путем сопоставления систем брачно-родственных отношений. Таким образом, для изучения обоих типов общества и идеологии в их взаимоотношении, скорее, нежели в изоляции, необходимо их сравнение, которое можно начинать на локальном или региональном уровне внутри одной цивилизации, выстраивая его шаг за шагом, чтобы покрыть национальные варианты данной цивилизации. Конечной целью становится сравнение уже самих цивилизаций в общих рамках человечества. Изучение Дюмоном Индии и Запада, к которому он пришел от исследования одной из тамильских каст, «представляет огромный интерес, как по методологической изощренности, так и, главным образом, по существенным выводам, являющимся предметом ученых дебатов уже около полувека» (5, с.474).

В своем классическом труде «Homo Hierarchicus»¹ Дюмон дает парадигму межцивилизационной компаративистики, противопоставляя иерархическое индийское общество западному, эгалитаристскому. Анализируя кастовый строй, французский востоковед высказал мнение о том, что именно он выступает основным показателем одновременно цивилизационного единства и многообразия Индии. Коренное отличие кастового строя от структуры западного социума зачастую отражалось в

¹ Dumont L. Homo Hierarchicus: the Caste System and its Implications. – Chicago, 1980.

том, что даже специалисты воспринимали его как аномалию и признак общественного вырождения и отказывались от попыток понять его как институт или, как это делал Дюмон, цивилизационную схему или образ действия (mode). Негативная реакция западных мыслителей интерпретировалась Дюмоном как следствие безусловного принятия ими равенства как идеала, ибо носитель ценностей западной цивилизации, неспособный мыслить в категориях иерархии, знает или равенство, или его антоним в этой бинарной (отмеченной этноцентризмом) системе восприятия — неравенство. По мнению Дюмона, «социоцентричность западного наблюдателя заставляет его вводить понятия властных отношений туда, где первичны религиозные ценности, а индивидуальные интересы и личные стратегии — в зону преобладания понятий группы и холизма» (5, с.478).

Возвращение из поездок по Индии в Европу подтолкнуло исследователя к новому открытию собственной цивилизации в ее единстве и многообразии. Контраст между индийским и западным обществами вызвал у него вопрос о том, как и почему началось развитие так называемого современного социума. Дюмон пришел к выводу, что причиной тому послужила революция ценностей. Во всех традиционных (досовременных) обществах отношения между людьми ценились намного выше отношений между людьми и вещами. В современных обществах эти отношения поменялись местами в иерархии ценностей. Переворот повлек «разрушение целостности общества и замещение ее ориентированными на самих себя, располагающими свободой выбора рациональными индивидами, функционирующими в дробных и специализированных областях деятельности» (5, с.481).

Начавшись в конце XVIII в., этот сдвиг нарастает на протяжении XIX—XX вв. Символизируя доминирующую роль экономики в обществе, «рынок и его участники» приняли на себя в политической философии либерализма роль «святая святых» общества, что отразилось в трудах ряда представителей европейской общественной мысли, проанализированных Дюмоном (от Б. де Мандевиля до К.Маркса). Этот процесс, «с традиционной индийской точки зрения, представляет собой инверсию ценностей» (5, с.483), поскольку в Индии моральный порядок (дхарма) включает в себя и единый политико-экономический домен, образуя холистическую общность.

Завершив исследование зарождения и торжества экономической идеологии, Дюмон приступил к разработке идеи индивидуализма. Оха-

рактизовав «глобальную» идеологию индивидуализма как составляющую западной цивилизации, он сосредоточил свое внимание на сравнении национальных культур, проиллюстрировав его на примере франко-германского идеологического — де-факто культурного — противостояния.

Дюмон объясняет начало расхождения между двумя национальными культурами в значительной степени тем, что немецкий вариант Просвещения носил в отличие от секуляристского французского религиозный характер. В обстановке лютеранского пиеизма и Реформации немецкая версия индивидуализма вызрела как культурная категория по преимуществу, дистанцировавшись от французского (западного) варианта, где под влиянием революции силен был социально-политический фактор. Но немецкая идеология с ее верой в предначертанную немецкому государству власть над миром была тоже не лишена категории политики. «Оба варианта были порождены “взаимодействием” (диалектикой) “мировой цивилизации” (универсализма) и частных национальных культур. “Идиосинкразической формулой” немецкой идеологии стала комбинация общинного холизма и культивирующей личность индивидуализма», ферментировавшая «необыкновенный художественно-интеллектуальный расцвет Германии в 1770—1830 гг., отмеченный ростом определяемого культурой общинного сознания» (5, с.484).

Однако отказ Дюмона от суждений о современной Германии и Индии, как и его трактовка современного развития кастовой системы, сводящая суть перемен к идеологически подчиненной политико-экономической сфере, свидетельствуют об «озабоченности принципами», «типичной», по мнению автора, «для французской интеллектуальной традиции» (5, с.484).

Подход Дюмона к изучению цивилизаций представляется индийскому ученому наиболее ценным и новаторским вкладом в исследование проблемы, что, однако, не означает механического заимствования его категориального и методического аппарата. Именно методология французского социолога, а не некритическое подражание, помогла автору, изучавшему секулярные и фундаменталистские идеологии Индии, идентифицировать «религиозные традиции» индуизма, сикхизма, ислама в индийской цивилизации и попытаться обнаружить в них идеи, сравнимые с «секуляризмом» и «фундаментализмом» христианского Запада. Дуализм последнего, выраженный в дихотомии сакрального и профанного (или секулярного), отнюдь не всегда находил соответствие в индий-

ской цивилизации. Проблематичной кажется и передача когнитивных категорий от одной цивилизационной матрицы к другой (несмотря на надежды европейского универсализма эпохи Просвещения на его историческую неизбежность). Но все это вовсе не говорит о том, что культурные традиции — это обособленные феномены и коммуникации между цивилизациями не происходило. «Не думал так и Дюмон, — пишет Т.Н.Мадан. — Считать иначе — значит попадаться в удушающую ловушку культурного солипсизма и отрицать то, что очевидно для всякого индийца, а именно то, что Индия на протяжении XX в. творчески, если и не всегда обдуманно и успешно, отвечала как на зов традиции, так и на приглашение современности» (5, с.485).

Т.К.Коржев

СТОЛКНОВЕНИЕ ЦИВИЛИЗАЦИЙ. ПЕРСПЕКТИВЫ МИРОВОЙ ПОЛИТИКИ (КОНЦЕПЦИЯ С.ХАНТИНГТОНА И ЕЕ КРИТИКИ)

1. HUNTINGTON S.P. The clash of civilizations? // Foreign affairs. — N.Y., 1993. — Vol.72, N 3. — P.22–49.
2. AJAMI F. The summoning. «But they said, we will not hearken» // Foreign affairs. — N.Y., 1993. — Vol.72, N 4. — P.1–9.
3. МАХБУБАНИ К. The dangers of decadence: What the Rest can teach the West // Foreign affairs. — N.Y., 1993. — Vol. 72, N 4. — P.10–14.
4. BARTLEY R.L. The case for optimism: The West should believe in itself // Foreign affairs. — N.Y., 1993. — Vol.72, N4. — P.15–18.
5. LUI BINYAN. Civilization graftng: No culture is an island // Foreign affairs. — N.Y., 1993. — Vol.72, N4. — P.19–21.
6. KIRKPATRICK J..J. The modernizing imperative: Tradition a. Change // Foreign affairs. — N.Y., 1993. — Vol.72, N4. — P.22–24.
7. WEEKS A.L. Do civilization hold? // Foreign affairs. — N.Y., 1993. — Vol.72, N4. — P.24–25.
8. PIEL G. The West is best // Foreign affairs. — N.Y., 1993. — Vol.72, N4. — P.25–26.
9. HUNTINGTON S.P. If not civiliization, what? Paradigms of the post-cold war world. Response // Foreign affairs. — N.Y., 1993. — Vol.72, N5. — P.186–194.
10. ALKER H.R. If not Huntington's «civilizations», then whose? // Review. — Binghamton, 1995. — Vol.18, N 4. — P.533–562.
11. AFRASIABI K.L. The contestation of civilizations and interreligious dialogue // Iranian j. of intern. affairs. — Tehran, 1999. — Vol.11, N 3. — P.338–361.

12. HUSSIEN S.A. On the end history and clash of civilizations: a dissenter's view// J. of Muslim minority. — Abingdon, 2001. — Vol.21, N 4. — P.25—38.

Директор Института стратегических исследований Дж. М.Олина при Гарвардском университете С.Хантингтон полагает, что отныне ввиду окончания «холодной войны» «важнейшим источником конфликтов и противостояний в мире будут культурные различия. Основные конфликты в глобальной политике будут происходить между нациями и группами наций, принадлежащих к различным цивилизациям. Столкновение цивилизаций будет доминировать в мировой политике. С окончанием “холодной войны” завершается западная фаза международной политики, и ее фокусом становится взаимодействие западной и незападных цивилизаций. Народы и правительства незападных цивилизаций перестают быть объектами истории и вместе с Западом становятся ее субъектами и творцами» (1, с.22—23).

Деление на «первый», «второй» и «третий мир» постепенно утрачивает значение. На первый план выступает принадлежность к той или иной цивилизации, что определяется как некоторыми объективными категориями (язык, история, религия, традиции, институты), так и субъективным самосознанием и мироощущением народа. Цивилизации динамичны, они развиваются, достигают зенита и приходят в упадок, разрушаются и исчезают. В истории человечества А.Тойнби насчитал 21 крупную цивилизацию, из них сохранились только шесть. Современный мир включает восемь крупных цивилизаций: западную, конфуцианскую, японскую, исламскую, индуистскую, славяно-православную, латиноамериканскую и африканскую.

Противоречия между цивилизациями возникают и усиливаются по многим причинам. 1. Главный источник расхождений — исторически сложившиеся разные представления о взаимоотношениях между Богом и человеком, индивидом и группой, гражданами и государством, между членами семьи, а также о соотношении прав и обязанностей, свободы и власти, равенства и иерархии. Эти различия более глубоки, чем между политическими идеологиями и режимами. Наиболее длительные и ожесточенные конфликты в истории возникали на почве межкультурных различий. 2. Тесные контакты между народами разных цивилизаций усиливают цивилизационное сознание, что ведет к росту противостояния. 3. Экономическая модернизация и социальные изменения в мире разрушают местные системы ценностей и уклад жизни, ослабляют на-

циональное государство как источник идентичности. В большинстве случаев возникающий вакуум заполняют фундаменталистские религиозные движения, в которые вовлекаются различные социальные слои. Возрождение религии, десекуляризация мира, «реванш Бога» — примечательная черта конца XX в. и базис для утверждения идентичности, которая пересекает национальные границы и объединяет нации во взаимно противостоящие цивилизации. 4. Чрезмерное усиление западной цивилизации вызывает в качестве ответной реакции возрождение и консолидацию незападных цивилизаций, стремящихся построить мир по своим, отличным от Запада образцам. В прошлом элита незападных обществ часто была ориентирована на Запад, многие ее представители получали высшее образование в лучших западных университетах. В то же время население незападных стран оставалось верным традиционной культуре. Ныне положение меняется: во многих незападных странах правящие элиты начинают ориентироваться на автохтонные традиции, в то время как среди населения, прежде всего в городах, распространяется западный, преимущественно американский образ жизни. 5. Культурные особенности более устойчивы, чем политические и экономические. В бывшем СССР коммунисты могут стать демократами, богатый может стать бедным, а бедный богатым, но русские не могут стать эстонцами или азербайджанцы — армянами. В классовых и идеологических конфликтах ключевой вопрос — «На чьей ты стороне?» Поэтому люди выбирали ту или иную сторону и в зависимости от ситуации меняли свою позицию. В межнациональных и межцивилизационных конфликтах главный вопрос — «Какой ты крови; кто ты по национальности?» Эту данность изменить невозможно. Религия еще в большей степени, чем национальность, привязывает человека к определенному культурному ареалу: можно быть наполовину французом и наполовину арабом, но невозможно быть наполовину католиком и наполовину мусульманином. 6. В современном мире усиливается экономический регионализм. В 80-е годы доля внутрирегиональной торговли возросла в Европе с 51 до 59%, в Восточной Азии — с 33 до 37 и в Северной Америке — с 32 до 36% (1, с.27). Значение региональных экономических блоков в будущем будет возрастать. С одной стороны, успешное региональное экономическое сотрудничество может быть наиболее успешным только в том случае, если оно опирается на общую цивилизацию. Об этом свидетельствует успешный опыт Европейского союза и Североамериканской свободной зоны торговли. В то же время Япония сталкивается с большими трудностями в создании анало-

гичного экономического союза в Восточной Азии. Япония — замкнутая, уникальная цивилизация, и, несмотря на крупные японские инвестиции в азиатские страны и развитие торговых связей, различие культур затрудняет региональную интеграцию. Если культурная общность является предпосылкой экономической интеграции, то в будущем центром экономического блока стран Восточной Азии станет Китай. Общность культуры и религии стала базой и для создания Организации экономического сотрудничества, объединяющей десять азиатских государств: Иран, Пакистан, Турцию, Азербайджан, Казахстан, Киргизстан, Туркменистан, Таджикистан, Узбекистан и Афганистан.

По мере того как народы определяют свою идентичность в этнических и религиозных категориях, у них вырабатывается дихотомический подход («мы — они») к народам другой национальности и религии. Это особенно проявляется в Восточной Европе и на территории бывшего СССР после краха идеологически ориентированных государств. Национально-религиозный фактор выходит в этом регионе на первый план.

Если оценивать глобальную ситуацию, то наиболее важным моментом в междивизиационных отношениях остается стремление Запада утвердить свои ценности демократии и либерализма как универсальные, сохранить военное превосходство и укрепить экономические позиции. Все это вызывает противодействие других цивилизаций. Не обладая соответствующей экономической и военной мощью, правящие элиты западных стран для обеспечения себе массовой поддержки интенсивно используют фактор религиозной, культурной и цивилизационной общности.

Столкновение различных цивилизаций происходит на двух уровнях. На микроуровне — границе непосредственного соприкосновения цивилизаций — идет борьба за территорию и влияние, зачастую переходящая в кровавые конфликты. На макроуровне государства, принадлежащие к различным цивилизациям, стремятся усилить свою военную и экономическую мощь, установить контроль над международными институтами и привлечь на свою сторону больше союзников, пропагандировать свои политические, религиозные и культурные ценности.

В Европе разъединительная линия между различными цивилизациями проходит по восточной границе западного христианства. Как показывают события в Югославии, это граница не только разных культур, но и порой линии кровавого конфликта.

Противоборство западной и исламских цивилизаций длится уже 13 веков. Последний крупный военный конфликт между ними — война в зоне Персидского залива в 1990 г. Новое наступление Запада вызывает рост антизападных политических сил в арабо-мусульманском мире, в первую очередь фундаменталистских движений. Будущее сулит новую, еще более ожесточенную конфронтацию между исламским миром и Западом.

На северных границах исламского мира, и прежде всего на Кавказе и в Средней Азии, разрастаются межконфессиональные и межнациональные конфликты, часто перерастающие в вооруженные столкновения. Новая ситуация снова ставит перед Россией, как это уже не раз случалось в ее многовековой истории, вопрос о безопасности ее южных границ. Для славянской цивилизации имеет особое значение многовековая борьба с южными соседями, особенно с тюркскими народами.

Южные границы ислама, особенно в Африке, также окрашены, по выражению Хантингтона, в кровавые тона.

Глубоко укоренился конфликт цивилизаций и в Азии. Длительный конфликт между мусульманами и индуистами проявляется сегодня не только в соперничестве между Пакистаном и Индией, но также в религиозном конфликте в самой Индии между воинствующими индуистскими движениями и мусульманским меньшинством. Китай имеет территориальные претензии почти ко всем своим соседям. Он проводит безжалостную политику по отношению к буддистским народам Тибета.

Экономическое соперничество между США и Японией усугубляется культурными различиями. Экономические противоречия между США и Западной Европой не менее остры, чем между США и Японией, но они имеют иной политический и эмоциональный аспект, так как различия между американской и европейской культурами менее существенны, чем между американской и японской цивилизациями.

В современном мире формируется тенденция, названная Хантингтоном вслед за Х.Гринвеем синдромом «родственной страны»: во взаимоотношениях с другими государствами в первую очередь учитываются близость, «родственность» их культуры, их принадлежность к одной и той же цивилизации. «Конечно, напряженность и конфликты возникают и внутри цивилизации, но в целом они менее глубоки и не затягиваются надолго. Следующая мировая война, если она разразится, будет войной междцивилизационной»

(1, с.39).

В настоящее время западная цивилизация находится в зените мощи и влияния. Запад доминирует в военной, политической и экономической сферах (в последней серьезным конкурентом Запада выступает только Япония). Решения Совета Безопасности ООН и мировых экономических институтов (МВФ, Мирового банка и др.) «выражают интересы западных стран, но представляются миру как мнение мирового сообщества. Само понятие “мировое сообщество” есть эвфемизм (заменивший понятие “свободный мир”), предназначенный придать глобальную легитимность действиям, отражающим интересы США и других западных держав» (1, с.39).

Военное, политическое и экономическое превосходство Запада является одним из главных источников его конфликта с иными цивилизациями. Другой принципиальный источник конфликта – фундаментальное различие культур и ценностей. Западные идеи индивидуализма, либерализма, конституционализма, прав человека, равенства, свободы, верховенства закона, демократии, свободных рынков, разделения церкви и государства находят слабый отклик в исламской, конфуцианской, японской, индуистской, буддистской и славяно-православной культурах.

В противовес западному «культурному империализму» усиливаются фундаменталистские течения и другие цивилизации, подчеркивающие непреходящую ценность традиционной культуры. «Центральной осью мировой политики будущего, – считает Хантингтон, – видимо, будет конфликт между Западом и остальным миром» (1, с.41).

Это противостояние может развиваться в трех вариантах (или их комбинациях). Крайний вариант – политика изоляционизма, какую проводят Бирма или Северная Корея, стремясь изолировать свои общества от проникновения западного влияния. Издержки такого курса слишком высоки, и, видимо, немногие страны будут следовать этому примеру. Другой путь – попытка присоединиться к западной цивилизации, принять ее ценности и институты. Третий вариант – попытка противостоять Западу путем наращивания своей экономической и военной мощи, сохранив при этом свою традиционную культуру, иными словами – «модернизироваться, но не вестернизироваться» (1, с.41).

По мере того как будет усиливаться тенденция самоопределения народов и стран по цивилизационному признаку, государства, включающие народы разных цивилизаций, будут испытывать нарастающий кризис и, возможно, обречены на распад (яркий пример – СССР и Югославия).

Вопрос, является ли Россия частью Запада или лидером особой славянской православной цивилизации, не раз ставился в ходе ее истории. С приходом к власти коммунистов эта дилемма была вытеснена идеологическим противостоянием Западу, но на базе заимствованной у него идеологии. С крахом коммунизма Россия вновь столкнулась с проблемой выбора пути, и старый спор разгорелся с новой силой. Часть правящей элиты во главе с президентом Ельциным принимает западные принципы и цели, стремится превратить Россию в «нормальную» страну, полностью интегрированную с Западом. Однако другие представители российской элиты отстаивают особость российского пути, выступают за усиление российского государства с целью защиты интересов русских в других странах и за проведение сбалансированной политики в западном и востоком направлениях.

Активизируются и сторонники евразийства, рассматривая Россию в качестве лидера особой евро-азиатской цивилизации. Наконец, набирают силу и русские националисты — агрессивные антизападники, выступающие за наращивание военной мощи России, восстановление СССР и укрепление отношений с Китаем и мусульманским миром. Если Россия отвергнет либеральную демократию и к власти придут русские националисты, то «отношения между Россией и Западом вновь станут напряженными и конфликтными» (1, с.45).

Другим типичным примером расколотого общества является Турция. Правящая элита этой страны со времен Ататюрка стремится включить Турцию в систему западной цивилизации, она вступила в НАТО, предпринимает настойчивые усилия, чтобы стать членом Европейского союза. Однако некоторые политические силы турецкого общества не хотят такой интеграции и выступают за усиление в стране роли ислама и укрепление связей с исламским миром. С другой стороны, и Запад не желает признавать Турцию частью западного мира, поскольку она мусульманская страна. Распад СССР предоставляет Турции возможность стать лидером тюркского сообщества. Таким образом, в современной Турции идет острая борьба за определение своей идентичности и внешнеполитических приоритетов.

Чтобы то или иное общество изменило свою цивилизационную идентификацию, необходимы три условия. 1. Политическая и экономическая элита стремится к такому изменению. 2. Население страны поддерживает этот переход. 3. Правящие группы принимающей цивилизации согласны включить его в свой состав. Для Мексики все эти три

условия уже сложились. Что касается Турции, то существуют в основном первые два условия. В России же, по мнению Хантингтона, еще ни одно из этих условий не обрело четких очертаний (1, с.44).

Препятствия на пути незападных стран к Западу весьма различны. Наименьшие они у латиноамериканских и восточноевропейских стран, значительно большие трудности стоят перед странами СНГ православного исповедания, включая Россию. Сложнее всего сблизиться с Западом мусульманским, конфуцианским, индуистским и буддистским обществам. Уникальную позицию занимает Япония, которая является ассоциированным членом западного содружества, сохраняя одновременно во многих существенных аспектах незападную цивилизационную сущность.

Потенциальная опасность для Запада со стороны незападных цивилизаций исходит, по утверждению Хантингтона, прежде всего из Китая и мусульманского мира. В то время как западные державы и Россия в последние годы последовательно сокращают свой военный потенциал, Китай и многие мусульманские страны постоянно его наращивают путем расширения собственной индустрии вооружения и растущего импорта новейшего оружия и военных технологий. При этом Китай, опираясь на экономический бум последних лет, основное внимание уделяет накоплению и совершенствованию оружия массового поражения и средств его доставки, а также развитию новейших военных технологий. Ряд мусульманских стран (Пакистан, Иран, Ирак, Ливия и др.) также стремятся прежде всего к этому виду оружия, чтобы противостоять давлению Запада. Между Китаем и мусульманским миром устанавливаются прочные военные связи (прежде всего, поток вооружений из Китая).

Хантингтон считает, что в краткосрочной перспективе Запад должен укрепить единство в рамках собственной цивилизации, особенно между Западной Европой и Северной Америкой; включить в западное содружество Восточную Европу и Латинскую Америку; развивать сотрудничество с Россией и Японией; не допускать перерастания междоцивилизационных конфликтов в войны; сдерживать рост военного потенциала Китая и мусульманских стран; сохранить военное превосходство Запада в Восточной и Юго-Западной Азии; поддерживать прозападные силы в незападных цивилизациях; укрепить международные институты, которые отражают и легитимизируют интересы Запада.

В долгосрочной перспективе Западу необходимо научиться улаживать конфликты и сотрудничать с незападными цивилизациями. Это потребует от него сохранения военного и экономического могущества, но

одновременно Запад должен глубже понимать фундаментальные религиозные и философские основы незападных цивилизаций. Надо учитывать, что в обозримом будущем сохранятся «различные цивилизации, каждой из которой придется научиться сосуществовать с другими цивилизациями» (1, с.49).

Статья С.Хангтингтона вызвала острую дискуссию. Ф.Аджами (2) (Школа международных исследований при Университете Дж. Хопкинса, Балтимор, США) не согласен, что цивилизации в ближайшем будущем вытеснят национальные государства в качестве главных участников мировой политики. По мнению Аджами, Хангтингтон недооценивает влияние идей модернизации и секуляризма, проникших во все современные цивилизации. «Мировая идея, государственная система и баланс властей, массовая культура, государство как инструмент благосостояния восприняты и усвоены в самых отдаленных уголках мира» (2, с.6). Хангтингтон преувеличивает значение фундаменталистских и традиционалистских движений в незападных обществах: в действительности «традиции чаще и острее всего напоминают о себе, когда происходит их ломка, когда народ уже утрачивает веру» (2, с.3). В частности, Индия никогда не станет индуистским государством: «Наследие индийского секуляризма и обширный и влиятельный средний класс, воспринявший глобальную культуру, защитят государство и сохранят порядок и место Индии в современном мире наций. Индуистский шовинизм, возможно, ожесточит общественную жизнь, но государство и поддерживающий его средний класс понимают, что обращение к религиозному фанатизму — это прыжок в пропасть» (2, с.3).

Рост исламского фундаментализма — это не признак возрождения исламской цивилизации, а симптом ее кризиса, «проявление паники и замешательства от того, что граница, отделяющая ислам от других цивилизаций, размывается, стирается» (2, с.3). Иранская теократическая революция не повторится в других мусульманских странах, даже в тех, где исламисты весьма активны (Алжир, Судан, Египет). Неверно и утверждение Хангтингтона, что война в Персидском заливе была войной между западной и исламской цивилизациями. Хангтингтон, по сути дела, повторяет пропагандистский тезис Саддама Хусейна и иранского руководства, а в действительности в основе этой военной кампании лежат не интересы разных цивилизаций, а конкретные интересы реально существующих государств. Это была война коалиции арабских государств, поддержанных Западом, против региональной деспотии, за восстановление

приемлемого баланса сил и жизненных интересов расположенных в зоне Персидского залива государств.

Мир ислама не един, а включает отдельные государства и альянсы государств, которые скрыто и открыто соперничают между собой. И на Кавказе ситуация определяется не конфликтом различных цивилизаций, а борьбой интересов существующих здесь государств. Нет и реальных предпосылок для восстановления имперского прошлого Турции. Ее главные ориентации — Бонн и Вашингтон, а не Ташкент и Баку (2, с.5). Что же касается Балкан, то в основе событий в Югославии лежит, по убеждению Аджамии, не борьба наследников Рима, Византии и Ислама, а столкновение реальных интересов составляющих Югославию республик.

То, что Хантингтон называет борьбой наций за цивилизационную принадлежность, в действительности представляет собой борьбу за свою долю рынка, создание новых рабочих мест и преодоление нищеты. По мнению менеджеров и тех, кто верит, что «интересы вытесняют страсти в современном мире, люди хотят приобрести Сони, а не родную почву». Люди устали от утопий, борьбы во имя принципов и веры, они хотят обеспеченной и благополучной жизни. «Экономика, а не политика правит миром... Образ жизни Запада становится образом жизни всего мира» (2, с.6).

Несомненно, мир вступает в новую стадию, признает Аджамии, но в нем будут господствовать не цивилизации, а государства. Цивилизации и цивилизационное сознание сохраняются, ибо они обладают удивительной устойчивостью, но не цивилизации контролируют государства, а государства контролируют цивилизации.

Кишор Махбубани (3) (заместитель секретаря по иностранным делам Сингапура, декан колледжа гражданской службы, Сингапур) рассматривает статью Хантингтона как отражение растущей тревоги в ключевых западных столицах в отношении будущего Запада в XXI в. Правящей западной элите видится угроза со стороны набирающего силу Китая, в росте фундаментализма в исламском мире, распаде СССР. Иными словами, на Западе «развивается менталитет осажденной крепости... Однако остальной мир боится Запада значительно сильнее, чем Запад боится остального мира» (3, с.10).

Доминирование Запада в мировой политике автор считает положительным фактором, способствующим стабильности во многих регионах. «Пока не существует замены западному лидерству, особенно американскому. Внезапное прекращение американской поддержки своих со-

юзников на Ближнем Востоке или в Тихоокеанском регионе могло бы повлечь столь глубокие перемены, которым никто не был бы рад» (там же). Источником напряженных отношений Запада с Китаем и исламским миром, его преувеличенных опасений об азиатских и исламских ордах является непоследовательная политика Запада по отношению к этим регионам. «Неудача в выработке жизнеспособной стратегии отношений с Китаем и исламским миром показывает фатальный порок Запада: неспособность учитывать изменения в соотношении сил различных цивилизаций» (3, с.13). В своей стране ни одно западное общество не потерпело бы ситуации, когда 15% населения диктовало бы свою волю и правила поведения и игры 85% населения, но в международном плане Запад пытается действовать именно так. Трагическая ошибка Запада в том, что он повернулся спиной к «третьему миру», несмотря на растущие экономические связи с ним. Вместо того чтобы полностью выполнить рекомендации Уругвайского раунда переговоров в рамках ГАТТ о снижении пошлин и тарифов, Запад создает новые барьеры на пути товаров из стран «третьего мира» на свои рынки.

Но главная опасность для западной цивилизации, по мнению Махбубани, заключена в ней самой — в кризисе системы ее ценностей и институтов. В экономике это проявляется в росте бюджетных дефицитов, вызываемых расточительными социальными программами и дотационными проектами, в снижении уровня сбережений и инвестиций, что ведет к падению конкурентоспособности западных товаров по отношению к товарам стран Восточной Азии. В то время как конкурентоспособность западных товаров падает, трудовая этика подвергается эрозии, политики убеждают рабочих, что они смогут сохранить свои высокие заработки. Многие экономические проблемы Запада связаны с особенностями демократической системы. Поэтому безудержная пропаганда достоинств западной демократии встречает недоверие и настороженность.

Другой фетиш Запада — индивидуальная свобода. Эта идея стала мощным стимулом развития и социальных изменений. Но она может не только решать проблемы, но и создавать их. США предприняли массовый социальный эксперимент, упразднив институты, которые ограничивали свободу индивида. Результаты, по словам Махбубани, оказались печальными. В то время как с 1960 г. население США выросло на 41%, число преступлений с применением насилия увеличилось на 560%, число разводов — на 300, число матерей-одиночек — на 410% (3, с.14).

Таким образом, западные ценности не безупречны. Аналитики в незападных странах видят особенно ясно, как «Запад своими собственными руками способствует своему относительному упадку» (3, с.14).

Эту же тему, но с западных позиций развивает редактор журнала «Уолл стрит джорнэл» Р.Л.Бартли (4). Он утверждает, что Запад утратил присущий ему исторический оптимизм, в его общественном сознании преобладают темы апокалиптического характера (последствия всеобщего потепления климата, исчезновение различных видов животных и растений, упадок западной цивилизации). В этом контексте Бартли рассматривает и статью Хантингтона. Сценарий XXI в. представляется Бартли другим. «Экономическое развитие приведет к распространению демократии и автономии индивидов и семьи; глобальная система коммуникаций снизит власть репрессивных правительств, рост числа демократических государств уменьшает вероятность конфликтов» (4, с.17). Западные ценности, подчеркивает Бартли, — это прежде всего продукт экономического развития, а поскольку развитие становится глобальным, то неизбежна и глобализация этих ценностей. Не случайно мировым языком считается английский, а многие представители правящей элиты незападных стран получили образование в престижных западных университетах.

После «холодной войны», которую Запад к своему собственному удивлению выиграл, он лишился внешнеполитических ориентиров. Стратегией Запада в XXI в. должно быть утверждение демократии, «которая не только соответствует нашим идеалам, но также укрепляет нашу безопасность... Главная задача новой эры — это установление баланса между реальной политикой и моралью... Для этого Западу необходимо поверить в себя» (4, с.18).

Лю Биньян (5), известный китайский диссидент, директор Принстонской программы «Китайская инициатива» (США), оспаривает главный тезис Хантингтона, что межкультурные различия станут основным источником конфликтов в современном мире. На первом плане будут столкновения политических и экономических интересов крупных государств. При этом большинство стран будут стремиться «не разграничивать цивилизации, а соединять их» (5, с.19).

Лю Биньян объясняет крах маоизма и социализма неотвратимым желанием китайского народа избавиться от нищеты и обрести свободу. «Хотя конфуцианство постепенно возрождается в Китае, его влияние невозможно сравнить с постоянно растущим мощным влиянием западной

культуры на китайский народ в течение последних двадцати лет» (5, с.20). Современный эксперимент Дэн Сяопина — это попытка «соединить западный капитализм с марксизмом-ленинизмом и конфуцианством. Либерализуя экономику, китайский коммунистический режим в то же время подчеркивает потребительство и гедонизм западной цивилизации, стремясь противодействовать влиянию идей демократии и свободы. Одновременно для стабилизации коммунистического правления правящий режим использует определенные элементы конфуцианства, в частности его норму о повиновении начальству и старшим. Он также эксплуатирует националистические чувства китайцев взамен обанкротившейся идеологии, пытаясь отсрочить свой неизбежный крах» (5, с.20). Конструируемый в Китае общественный гибрид, по убеждению Лю Биньяна, нежизнеспособен. Коммунизм и капитализм несовместимы. В конечном счете должен сформироваться «особый китайский путь к демократии и свободе» (там же). Необходимо помнить, что результатом коммунистического господства стала духовная и моральная деградация. Дегуманизация, вызванная деспотизмом и абсолютной бедностью, проявляется ныне в безудержном стремлении к власти, деньгам и плотским удовольствиям.

Проблема духовного и морального вакуума стоит не только перед Китаем, но и перед всеми цивилизациями. Заполнить этот вакуум намного труднее, чем преодолеть нищету и бедность. Потребуется много времени, причем для решения этой задачи необходимо осваивать положительный опыт всех цивилизаций, т.е. сближать их, а не противопоставлять друг другу.

Джин Киркпатрик (6), бывший представитель США в ООН, ныне профессор по проблемам управления в Джорджтаунском университете (США), считает представленную Хангтингтоном классификацию цивилизации спорной: латиноамериканская и славяноправославная цивилизации являются частью и ветвями единой западной цивилизации. Не обоснован тезис Хангтингтона о преобладании в современном мире межцивилизационных конфликтов. Без сомнения, между мусульманской и христианской цивилизациями существуют значительные социальные, культурные и политические различия. «Но наиболее важные и взрывоопасные противоречия обнаруживаются внутри мусульманского мира — между умеренными деятелями, партиями и правительствами, не стремящимися к экспансии и насилию, и антимодернистскими, антизападными силами, чрезвычайно нетерпимыми, экспансионистскими и прибегающими к насилию. Главная цель фундаменталистов — не другая цивилиза-

ция, а их собственные правительства» (6, с.23). Конфликты между фанатизмом и конституционализмом, тоталитарными амбициями и правлением закона бывают более острыми внутри той или иной цивилизации, чем между цивилизациями.

Конечно, развитие современных глобальных средств связи и массовая миграция населения сталкивают противоположные культурные ценности и образы жизни, что обостряет, по справедливому замечанию Хантингтона, межкультурные отношения. Но необходимо учитывать громадный интеграционный потенциал модернизации. «Большинство обществ стремится одновременно воспользоваться плодами модернизации и сохранить традиции. В той степени, в какой они и мы преуспеем в сохранении наших традиций, одновременно принимая бесконечные изменения модернизации, наши различия будут сохраняться, а необходимость в создании не только плюралистического общества, но плюралистического мира будет ощущаться все острее» (6, с.24).

А.Л.Уикс (7), профессор международных отношений Нью-Йоркского университета, отмечает, что Хантингтон возродил старый спор в изучении мировой политики: о соотношении «микроскопических» и «макроскопических» процессов. Приверженцы первого направления вычленили в качестве базовой единицы и решающего фактора национальное государство. Сторонники второго направления рассматривали международные отношения с точки зрения взаимодействия цивилизаций, включающих национальные государства и определяющих их поведение. К первой школе принадлежали такие ученые, как Х.Моргентау, Дж. Херц, Р.Арон и др., а ко второй — О.Шпенглер, А.Тойнби, К.Райт, Ф.Паркинсон и др.

Воскрешая цивилизационный подход к изучению мировой политики, Хантингтон стремится найти «легко классифицируемые детерминанты современного квазихаотического международного поведения и тем самым обрести ключ к международному калейдоскопу» (7, с.25). Однако Хантингтон игнорирует тот решающий факт, что границы реально существующих национальных государств крошат упоминаемые им цивилизации на множество частей. «Современный мир раздроблен по политическим и, возможно, геополитическим силовым линиям; культурные и исторические детерминанты гораздо менее активны. В известной степени политика, режимы и идеологии определяются культурой, историей и «цивилизацией». Однако главным решающим фактором, определяющим ход событий на международной арене, являются волевые повсе-

дневные, кризисные, военные, политические решения, принимаемые национально-государственными субъектами» (7, с.25).

Дж. Пил (8), почетный председатель объединения американских ученых, называет цивилизации, указанные Хантингтоном, призраками. В действительности это развивающиеся страны и страны, находящиеся в переходной фазе. Все они мечтают о западной модели развития. По мере индустриализации они постепенно усваивают западные идеи, ценности и институты. Продолжительность этого процесса будет зависеть от того, как Запад сумеет ответить на их нужды и периодически возникающую среди них политическую нестабильность. «Вопрос состоит в том, являются ли западные идеи более содержательными, чем ценности псевдоцивилизаций» (8, с.26).

Отвечая своим критикам, Хантингтон (9) отмечает, что они не предложили какой-либо убедительной альтернативы предложенной им парадигмы современного мира. В лучшем случае, они выдвинули одну псевдоальтернативу и одну нереалистическую альтернативу.

Псевдоальтернатива — это этатистская парадигма, которая искусственно и необоснованно противопоставляет государства цивилизациям. Нации-государства остаются и поныне «наиболее влиятельными актерами в мировых делах» (9, с.191). Но все они принадлежат также и какой-либо цивилизации, точно так же, как в период «холодной войны» они принадлежали к одному из трех миров.

С распадом трех миров «нации-государства все более определяют свою идентичность и интересы в цивилизационных категориях. Западно-европейские народы и государства ныне видят культурную угрозу с Юга, вытесняющую идеологическую угрозу с Востока» (там же).

Мир состоит не из изолированных, одиноких государств, как утверждает Аджами, а из альянсов государств, связанных между собой историей, культурой, религией, языком, соседством, политическими и правовыми институтами. В широком смысле эти альянсы, группы государств и есть цивилизации.

Нереальная альтернатива — это «парадигма единого одномерного мира, универсальной цивилизации, уже существующей или должной утвердиться в ближайшие годы» (там же). Эта парадигма принимает различные формы, но ни одна из них не выдерживает критики.

Во-первых, утверждается, что распад СССР и крах советского коммунизма означают «конец истории» и победу либеральной демократии во всем мире. Это большое заблуждение. В современном мире суще-

ствуют и успешно развиваются многие формы авторитаризма, национализма, корпоратизма и рыночного коммунизма (Китай). Помимо секуляристских идеологий активно действуют различные религии, которые, возможно, являются «главной силой, которая мотивирует и мобилизует людей». Таким образом, «было бы явной самонадеянностью считать, что вследствие краха советского коммунизма Запад завоевал мир на вечные времена» (9, с.192).

Во-вторых, широко распространено мнение, что интенсивное развитие средств коммуникаций создает общую культуру. В определенных обстоятельствах это, видимо, так и происходит. Но нужно помнить, что войны чаще всего происходят между обществами, между которыми существует высокий уровень взаимодействия и общения. Кроме того, интенсификация взаимодействия различных обществ усиливает существующие идентичности и порождает сопротивление и конфронтацию.

В-третьих, многие считают, что модернизация и экономическое развитие обладают гомогенизирующим эффектом и порождают единую современную культуру западного образца. Однако, отмечает Хантингтон, модернизация не тождественна вестернизации. Предположение Запада, что другие народы в результате модернизации должны стать «как мы», — это проявление западной самонадеянности. Утверждать, что «словенцы и сербы, арабы и евреи, индусы и мусульмане, русские и таджики, тамилы и сингалы, тибетцы и китайцы, японцы и американцы — все принадлежат к единой западной универсальной цивилизации, — это значит не считаться с реальностью» (9, с.192). Универсальная цивилизация может быть только «продуктом универсальной власти». Однако «европейский колониализм давно канул в Лету, американская гегемония слабеет. Вслед за этим эродировать европейская культура, в то время как местные исторически укорененные культуры, языки, верования и институты самоутверждаются».

Адждами в качестве примера успешной модернизации по западному образцу приводит Индию, многочисленный средний класс которой отстаивает секуляризм и принадлежность Индии к сообществу современных государств. Возражая ему, Хантингтон ссылается на усиливающийся в Индии индуистский фундаментализм и обостряющийся конфликт между индуистским большинством и мусульманским меньшинством. «В Индии, как и в других обществах, фундаментализм на подъеме, и поддерживается он преимущественно средним классом» (9, с.193).

Аджами и Бартли ссылаются также на распространение по всему миру английского языка как свидетельство универсальности западной культуры. Хантингтон парирует этот аргумент утверждением, что повсюду местные языки вытесняют язык бывших колониальных правительств. «На языковом фронте синдром вавилонского столпотворения превалирует над универсализацией и дает дополнительные доказательства роста цивилизационной идентичности» (9, с.194).

Критики цивилизационной парадигмы не представили лучшего объяснения того, что происходит в мире. Цивилизационная парадигма, напротив, вызвала позитивный отклик во всем мире. В Азии, по словам одного из американских послов, она «распространяется подобно пожару». В Европе председатель ЕС Ж.Делор поддержал тезис о том, что будущие конфликты будут инициироваться скорее культурными факторами, чем экономикой или идеологией, и призвал Запад глубже изучать религиозные и философские воззрения и интересы других цивилизаций, чтобы выявлять общие точки соприкосновения. Мусульманский мир видит в новой парадигме признание и в определенной степени легитимизацию уникальности своей цивилизации и ее независимости от Запада.

«Цивилизации, — заключает Хантингтон, — одновременно объединяют и разъединяют человечество... В конечном счете люди ценят не политическую идеологию или экономический интерес, а веру и семью, кровнородственные отношения и убеждения, ради них они готовы бороться и умереть. Вот почему столкновение цивилизаций заменяет “холодную войну” в качестве главного феномена глобальной политики и цивилизационная парадигма дает более точное, чем любая другая альтернатива, понимание изменений, происходящих в мире, а значит, и более адекватное реагирование на них» (9, с.194).

Отстаивая цивилизационные парадигмы в международных отношениях, Хантингтон видит ее опасные и даже губительные последствия для целостности США. Он выступает решительно против набирающей популярность в американских либеральных политических и интеллектуальных кругах идеологии «культурного плюрализма» (multiculturalism), в соответствии с которым формулируются требования переписать американскую политическую, социальную и литературную историю с точки зрения неевропейских групп. Подобная концепция, считает Хантингтон, подрывает основные принципы США — приоритет европейской культуры и демократии. Если эта идеология победит, полагает Хантингтон, то в соединении с другой тенденцией — ростом удельного веса неевропейских

этнических и расовых групп в составе населения страны — может привести в сравнительно недалеком будущем к распаду США (9, с.190).

Х.Алкер (10) (профессор международных отношений в университете штата Южная Каролина, США) противопоставляет хантингтоновской парадигме «столкновение цивилизаций» парадигму цивилизационной диалектики, представленной основополагающими работами Гегеля, Тойнби, Броделя и Валлерстайна. Диалектический подход, делающий акцент на взаимодействии цивилизаций, предполагает «относительно прерывистые трансформации многослойных, неравномерных, противоречивых, синтетических эволюций. При этом возможны доминирование, репрессивная нетерпимость, преемственность, ограниченное приспособление, взаимостимулирующее сосуществование, а также взаимопроникновение, разобщение или ассимилятивный и творческий синтез... Пересекающиеся цивилизации могут в одно и то же время сотрудничать и конфликтовать» (10, с.534).

Хантингтон отвергает идею глобальной западной цивилизации, аккумулирующей достижения других цивилизаций, которой придерживались Гегель, Маркс, Тойнби, Валлерстайн и их современные последователи. Алкер выдвигает три причины игнорирования Хантингтоном других более широких и взвешенных цивилизационных парадигм.

Во-первых, в стремлении представить новую парадигму международных отношений после «холодной войны» не в его интересах было упоминать существующие другие альтернативы.

Во-вторых, открытая заинтересованность Хантингтона в усилении политической, экономической и особенно военной гегемонии США как лидера западной цивилизации.

В-третьих, откровенное неприятие политики культурного плюрализма, широко дебатированного в настоящее время в США (10, с.558—559).

В заключении Алкер заявляет, что он предпочитает интегративные определения цивилизации Мэри Бетисон («цивилизация означает способность преодолевать различия») и Лю Биньяна («обогащение человеческого духа требует использования лучшего из всех цивилизаций, а не акцентирования различий между ними»), находящиеся в русле обозначенной диалектической цивилизационной традиции, предвзятой парадигме Хантингтона.

Афрасиаби (11) (иранский ученый, живущий и работающий в США) считает концепцию Хантингтона «политически дисфункци-

ональной и опасной» (11, с.342). Часть интеллигенции стран Третьего мира воспринимает ее как еще одно проявление ориентализма. В посториенталистских кругах с осторожностью относятся к сверхобобщениям глобальной ситуации, которая намного сложнее, чем она видится Хантингтону. В противовес тезису Хантингтона «столкновение цивилизаций» Афрасиаби предлагает альтернативную формулу — «соревнование цивилизаций». Преимущество этой формулировки в том, что она допускает различные формы взаимоотношений различных цивилизаций: диалог, взаимодействие, сотрудничество, конфликт и т.д. Она не навязывает историческому процессу жесткие predetermined рамки. Другое преимущество предлагаемой формулы состоит в том, что, в отличие от тезиса «столкновение цивилизаций», который исходит из определенного совпадения, согласованности между геоэкономикой, властью и политико-культурными расколами и трениями в мире, идея «соревнование цивилизаций» признает непоследовательность, разрывы и отсутствие соответствия между культурными и властно-политическими формами взаимодействия между мировыми цивилизациями. Такой подход, полагает Афрасиаби, помогает понять, почему, например, индийская цивилизация обладает самобытной культурной идентичностью и вестернизированной политической системой, занимает определенную позицию в отношениях Юг — Север и в то же время не бросает культурный вызов западной цивилизации и возбуждает свое население на противостояние с Западом (11, с.348).

Важнейшим фактором предотвращения «столкновения» цивилизаций Афрасиаби считает развитие межрелигиозного диалога на равноправной и взаимоуважающей основе.

Хуссейн (12) (университет в г. Цукуба, Япония) квалифицирует философию Хантингтона как партикуляристскую, поскольку он не только считает, что западная цивилизация — высшая форма цивилизации, но и предписывает способы, как сохранить это превосходство по отношению к другим цивилизациям. Ущербность его концепции состоит в том, что он не приводит исторических и логических доказательств в обосновании своего тезиса, что осознание цивилизационной идентичности непременно должно вести к межкультурному конфликту. Хуссейн считает, что интенсификация взаимодействия различных цивилизаций способствует скорее росту взаимного уважения и выбору, а не столкновению между ними. Хуссейн не согласен с утверждением Хантингтона, что страны с большой долей населения, принадлежащего к разным цивилизациям, неизбежно столкнутся.

лизациям, обречены на распад. Он убежден, что возможный распад «многоцивилизационных государств зависит не от цивилизационного разнообразия как такового, а от того, как управлять этим разнообразием» (12, с.31).

Хуссейн упрекает Хантингтона в откровенно антиисламской позиции. «Смешивая науку с политикой, он серьезно компрометирует свою концепцию» (12, с.32). Хуссейн считает, что в обозримом будущем столкновение цивилизаций не грозит человечеству, поскольку пока, помимо других факторов, «государства, а не цивилизации, продолжают являться для индивида символом идентичности» (12, с.36).

Ю.И.Комар

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ПОДХОД И ЕДИНСТВО ВСЕМИРНОЙ ИСТОРИИ

1. MATLOCK J.F. Can civilizations clash? // Proc. of the Amer. philosophical soc. — Philadelphia, 1999. — Vol. 143, N 3. — P.428—439.
2. TONOMURA NAOHIKO. What is feudalism? — Definition, complex, civilization // Comparative civilizations rev. — Carlisle, 1999. — N 11. — P.42—55.
3. BLUE G. Joseph Needham, heterodox marxism and the social background to Chinese science // Science a. soc. — N.Y.; L., 1998. — Vol. 62, N 2. — P.195—217.
4. DONSKIS L. Ernest Gellner: Civilizational analysis as a theory of history // Comparative civilizations rev. — Carlisle, 1999. — N 11. — P.56—75.
5. HALLIDAY F. The potential of Enlightenment // Rev. of intern. studies. — Cambridge, 1999. — Vol. 25, N spec. — P.105—125.

Профессор Мэтлок (1) (Институт высших исследований, г. Вашингтон, округ Колумбия, США) оспаривает мнение С.Хантингтона, что конфликт цивилизаций является наиболее серьезной опасностью для современного мира. Критикуемая концепция теоретически несостоятельна и противоречит фактам. Следуя широко распространенной привычке, Хантингтон представляет «допустимую интеллектуальную конструкцию» за объективную реальность (1, с.439).

Категория «цивилизация» вполне приемлема как инструмент анализа; но она мало пригодна для прогнозирования. Не случайно ученые, на которых необоснованно ссылается Хантингтон, радикально расходятся в определении ее содержания. Для одних (Шпенглер, Тойнби) цивилизация — это чисто духовное понятие, формируемое главным образом

религиозной общностью; другие (Крёбер, Бегби, Бродель) включают в нее материальные элементы. Тойнби, подобно Хантингтону, считал цивилизацию целостной системой, где все элементы взаимосвязаны и взаимообусловлены («организм»), а Питирим Сорокин находил, что в операциях Тойнби с конкретным историческим материалом цивилизации предстают «конгломератом» разнородных образований и явлений, которые по воле случая совместились в «одно время в одном географическом районе» (1, с.430).

При таких противоречиях не может быть и речи о едином перечне цивилизаций и установлении их границ, а значит, и о прогнозировании международных конфликтов. Очень спорно выделение Хантингтоном особой восточноевропейской «православной цивилизации», включающей Россию и ряд других единоверных стран; другие ученые исходили из единства европейской цивилизации, и Бродель включал в нее Россию. В то же время французский ученый писал о «французской», «германской», «испанской» цивилизациях. Таким образом, спорно и центральное для Хантингтона понятие «западной» цивилизации, объединяющее Европу с Америкой.

Хантингтон полагает, что именно цивилизации — главные субъекты международных отношений, тогда как на самом деле таковыми остаются отдельные государства, каждое из которых руководствуется собственными национальными, а не региональноцивилизационными интересами. Это показывает и конфликт в Боснии, на который ссылается Хантингтон. Босния — одна страна, народ которой имеет общий язык, культуру, единую историческую судьбу. А религиозные различия послужили предлогом и знаменем мобилизации сторонников для соперничающих политических группировок в самой стране и вмешательства ее соседей. С другой стороны, великие державы действовали, исходя из своих глобальных стратегических интересов. Например, США поддерживали мусульманскую общину против христиан — хорватов и сербов. Россия не стала поддерживать сербских единоверцев, а соединила свои усилия с НАТО, так как в общих интересах было найти новый баланс сил на Балканах после распада Югославии. Да и Югославия распалась только после окончания холодной войны, когда великие державы перестали сдерживать соперничавшие в этой стране политические группировки.

Аналогичной была мотивация в возникновении Первой мировой войны. Россия столкнулась с Австрией не на религиозной основе, а из-за дележа наследства Османской империи. Поддержка первой со стороны

Англии и Франции, а второй со стороны Германии тоже объяснялась национальными, а не религиозно-цивилизационными интересами.

Необоснован прогноз Хантингтона об отпадении Греции и Турции от НАТО из-за их принадлежности к чуждым цивилизациям. Вопреки ему обе страны стремятся укрепить единство с Западной Европой, добиваясь более тесной интеграции с ЕС. Что касается Турции, то вообще нельзя однозначно определить ее цивилизационную идентичность. Хантингтон по примеру своих предшественников Шпенглера и Тойнби считает основополагающим религиозный фактор. Между тем со времени младотурков и Кемаля Турция стала секуляризоваться, религия утратила главенствующую роль, и говорить о принадлежности страны к исламской цивилизации сейчас затруднительно. Характерно, что и ее политические отношения с мусульманскими соседями весьма напряжены.

Очень многое в современном мире противоречит утверждению Хантингтона о росте дифференциации культур. Можно сказать, что в отдельных регионах политические и общественные деятели чаще, чем прежде, заявляют о своей особой идентичности, но фактически «создаются такие межкультурные связи и даже единообразие, каких никогда не было прежде». Этот вывод касается как средств информации, так и общественных институтов. Особенно знаменательна актуализация универсальных, общечеловеческих традиций. Так, успехи мелкого бизнеса в столь несхожих в цивилизационном отношении регионах, как Южная Италия, с одной стороны, и Тайвань и Сянган — с другой, в равной степени объясняются устойчивостью традиционных семейных связей.

Культурные различия сохраняются, и значимы именно они, т.е. особенности национальных культур, а не наднациональная специфика, которую называют цивилизацией. И что касается этих культурных особенностей, то не следует расценивать их как разрушительный фактор. Напротив, культурное многообразие «обогащает человечество» (1,с.433).

Наохико Тономура (2) (Университет Окаяма, Япония) стремится ответить на спорные вопросы теории феодализма как стадии развития различных обществ. При этом он исходит из методологии «таких предшественников сравнительного подхода к цивилизациям», как Г.Риккерт, Н.Данилевский и О.Шпенглер. Тономура считает феодализм стадией развития «основных цивилизаций», среди которых он разделяет типы А и Б. Развитие по типу А идет от племенных союзов к единому государству, а далее через междо-усобицы к мировой империи, а по типу Б — от сосу-

ществования племенных образований к сосуществованию городов-государств, далее к междоусобицам и, наконец, к мировой империи. К типу А относятся Древний Египет, Китай, Япония, Перу, Европа и, возможно, Тибет. К типу Б — Шумер, греко-римская и индийская цивилизации (2, с.47).

Принадлежность Японии к «основным цивилизациям» оспаривается ввиду ее зависимости от китайской и небольших размеров страны. Однако генетическое родство с китайской цивилизацией может быть уподоблено связи европейской цивилизацией с греко-римской, да и по размерам очаг европейской цивилизации, включавший восток Франции и северо-запад Германии, не превышал собственно Японию, которая и стала очагом особой цивилизации, вставшей затем на путь широкой экспансии в Тихоокеанском бассейне. Главное, что подтверждает принадлежность Японии к «основным цивилизациям», — это наличие в ее истории всех признаков феодализма. Таковы:

- «1) разветвленная система государственного управления,
- 2) раздробленность власти между местными правителями,
- 3) система классов и рангов,
- 4) личные отношения между сеньором и вассалами,
- 5) дарование наделов» (2, с.43).

В истории России, а также Византии, Османской империи, арабских халифатов не было всей совокупности этих признаков. Так, в Российском государстве власть оставалась централизованной и бюрократической, т.е. не было второго и четвертого признаков, а поместья не становились частной собственностью, были лишь условным (служебным) держанием, дававшим право сбора податей. Ввиду отсутствия полноценного феодализма Россию заодно с Византией и мусульманским Востоком следует отнести к «второстепенным цивилизациям» (2, с.47).

Почему же, несмотря на раздробленность власти, феодальное государство не распадается? Тономура считает основополагающим для феодализма высший, неотчуждаемый и неприкосновенный авторитет королевской власти. Происхождение его обычно связывают с христианством и доктриной божественного права; однако это европоцентристский подход. У истоков королевского авторитета — культ основателей династий, благодаря которым совершался переход от Варварства к Цивилизации. Цивилизация означает «социальную революцию и революцию в сознании». Это «новый свет», и основатель конкретной цивилизации является его источником. Преемники, верховные правители данного го-

сударства воспринимаются как «главы цивилизации» (2, с.52). Итак, основа королевского авторитета — то, что верховный правитель выступает носителем цивилизации, а религиозная сакрализация его власти — лишь «вид декорации» (2, с.53).

Тономура полагает, что концепция параллельного развития цивилизаций и его теория самостоятельного цивилизационного развития Японии объясняют успехи быстрой модернизации страны в XIX в. В их основе «поразительное сходство» (2, с.53) между Японией периода Токугава и Англией XVII—XVIII вв. Это концентрация производства по типу мануфактуры, широкая сеть коммуникаций, коммерциализация сельского хозяйства и формирование национального рынка, создание банковской структуры. Это колоссальный рынок труда в виде масс работников, переполнявших пригороды Эдо и Осаки, которые стали крупнейшими городами мира в ту эпоху. И все это произошло до открытия Японии, значит — без внешнего влияния. Таким образом, несостоятельно мнение, что родиной промышленного капитализма может считаться лишь Европа. Япония периода Токугава, заключает Тономура, «принадлежала к тому же типу цивилизации», что и Европа (2, с.53). Изначально японская цивилизация следовала «параллельной линии развития», и в Новое время эти две линии «слились» (2, с.54).

Одной из причин интеллектуальной привязанности Джозефа Нидэма к марксизму канадский науковед Г.Блю (3) (Университет Виктории, г. Виктория, пров. Британская Колумбия) считает разработку марксизмом идеи единства всемирного исторического процесса (3). Вместе с тем крупнейший английский синолог не придерживался постулата, что все общества проходят одни и те же стадии развития. Он не принял той канонизированной в сталинский и маоистский периоды версии марксизма, которая сводит марксистскую философию истории к «пятичленке» сменяющих друг друга способов производства (3, с.206). Вместе с тем внимание Нидэма привлекали неортодоксальные положения теории общественно-экономических формаций вроде «азиатского способа производства».

Именно эта концепция наиболее отчетливо отвечала на главный вопрос, стоявший перед Нидэмом как историком китайской науки: почему развитие последней шло путем, столь радикально отличавшимся от развития европейской науки, и что привело к стагнации науки в традиционном Китае? Интересуясь факторами, затормозившими научный прогресс в Китае, Нидэм установил их применением теории формаций к

общественному строю традиционного Китая. Так возникла его концепция «бюрократического феодализма», который по сути выступал синонимом «азиатского способа производства». Характерно, однако, что Нидэм предпочел все-таки категорию особого «феодализма» особому, «азиатскому» строю, хотя ученый мог опереться на влиятельную еще домарксистскую традицию, отстаивавшую радикальное отличие Востока от Запада (Монтескье, Гердер, Гегель).

На мировоззренческом уровне, как очевидно, Нидэмом двигала убежденность в единстве всемирной истории, а на эмпирическом — возможность сравнительно-исторических сопоставлений. Использование такой универсальной категории, как различные варианты общей стадии поступательного развития человеческих обществ. Нидэм в целом оставался в русле европейской историко-философской традиции — как марксистской, так и немарксистской — в формулировании своего «великого вопроса». Отсюда научно-биографический парадокс. Всем своим творчеством ученый стремился «показать способность незападного народа к техническому и научному прогрессу», а центральной для него оставалась задача «объяснить, почему Китай не смог развить капитализм и современную науку» (3, с.212).

Хотя Нидэм не ссылаясь на Вебера, формулируя «великий вопрос» о специфике развития китайской науки, сходство подходов двух западных мыслителей очевидно. И аналогична выраженная во введении к «Протестантской этике» логика: «Почему научное, художественное, политическое или экономическое развитие там (в Индии или Китае) не пошло в сторону рационализма, как это было на Западе» (3, с.213).

Л.Донскис (4) (Колледж Дикинсона, г.Карлайл, штат Пенсильвания, США) отмечает, что английский социолог Эрнест Геллнер (1925—1995) принадлежал к «числу таких критиков тоталитарных режимов, как Ханна Арендт, Карл Ясперс, Раймон Арон, Лешек Колаковский и Чеслав Милош» (4, с.56). Различные виды манипулирования общественным сознанием, «промыывание мозгов», «идеократические» системы были главным предметом его критики. Власть и индивид, свобода и принуждение — неизменный круг понятий его социальной философии, и одновременно он постоянно искал особые цивилизационные категории для выражения круга этих понятий.

Геллнер принадлежал к «небольшому меньшинству социальных мыслителей XX в., которые миновали в своем развитии этап марксизма» (4, с.56). Его наставниками были классики социологии Дюркгейм и Ве-

бер. Социология религии стала одним отправным пунктом для его сравнительно-исторических исследований цивилизационной проблематики, социальная антропология — другим. В отличие от большинства критиков тоталитаризма, политические идеи и ценности для Геллнера не замкнуты сферой индивидуального сознания. Комбинации идей, концепции становятся в его подходе способом символической организации социального пространства, и предполагается, что распространение тех или иных концепций отвечает социальным потребностям. Вслед за Дюркгеймом он выходит к признанию социального единства мышления и деятельности как основы исторического процесса. Архетипом такого единства предстает ритуал (004, с.67).

В результате цивилизационный подход Геллнера становится религиозноцентричным, и ученый сближается с классическими цивилизационщиками вроде Тойнби. Но для Геллнера такой подход был лишь частью его философии истории, которая в целом оставалась социоцентричной. В социоцентризме причина расхождения Геллнера с Луи Дюмоном (1911—1999), у которого он заимствовал само понятие «мысли-деятельности» («thought-and-action») и для которого тоталитаризм явился следствием смешения различных цивилизационных принципов («холизма» и «индивидуализма»).

В полемике с французским антропологом определяются позиции Геллнера относительно структуры исторического процесса, сравнительно-цивилизационного анализа и генезиса цивилизации Нового времени. Он признает значение индивидов как субъектов истории; однако ведущим мотивом их деятельности он полагает «холизм», т.е. представление о социальной действительности как целостной системе. Геллнер адаптирует «методологический индивидуализм» к «холизму», тогда как для Дюмона эти типы мышления относились к различным цивилизационным системам; первый — к европейской, второй — к традиционной цивилизации, моделью которой у Дюмона предстала классическая Индия.

Не приемлет Геллнер и генезиса цивилизации Нового времени в трактовке Дюмона. Для последнего это «ненормальная цивилизация» (4, с.64), поскольку духовный авторитет подчинен в ней политической власти, а не наоборот, как в «нормальной» традиционной системе вроде индийской. «Нормальной» была в этом отношении и традиционная европейская система; но ее вывели из культурного гомеостаза изменения в религиозной сфере: сначала институционализация потусторонних ориентаций индивида посредством соединения монахов-отшельников в монаше-

ские общины, а затем предоставление прав институционального самоопределения постороннему индивиду. Так, в качестве личностного ядра европейской цивилизации человек в миру сменил человека не от мира сего.

Вопрос о генезисе цивилизации Нового времени оказывается центральным в философии истории Геллнера, и его подход в этом вопросе оказывается «по преимуществу европоцентричным» (4, с.73). Он признает цивилизации Нового времени исключительным детищем Европы. Вместе с тем Геллнер критически отнесся к существующим в рамках цивилизационного подхода религио-центрическим трактовкам этого генезиса. Сопоставляя христианство с исламом, он доказывает, что и аскеза, и монашество, и стремление индивида к прямому общению с Богом были универсальными явлениями. Универсальными являются выраженные в этом духовном движении устремления людей к свободе и совершенству; но институировались подобные импульсы лишь в рамках европейской цивилизации, и потому человеческая история до Нового времени оказывается сонмом индивидуальных драм самореализации.

Геллнер иронизирует над веберизмом. Если бы арабы победили в битве при Пуатье (732 г.) и исламизировали Европу, генезис цивилизации Нового времени стали бы объяснять «хариджийской этикой» и какой-нибудь «Вебер» доказывал бы, что экономический и организационный рационализм никак не смог бы возникнуть в христианской Европе с ее «барочной, спекулятивной, патерналистской, квазианимистической и хаотической картиной мира». В случае победы ислама в Европе меньше бы проблем оказалось и у Гегеля. Ему бы не пришлось подыскивать сомнительные аргументы, чтобы объяснить, почему абсолютная идея реализовалась в христианстве, а не в возникшем после него исламе (4, с.66).

Исламоцентричный взгляд на историю побуждает, по Геллнеру, пересмотреть принятые оценки роли Реформации и христианства в целом в генезисе цивилизации Нового времени и вообще места религии в цивилизационной системе. С самого своего рождения ислам по ряду параметров был такой религией, какой христианство стало лишь после Фомы Аквинского и Реформации. О его «модернизме» свидетельствует прежде всего отношение к государству. В противоположность христианству с его тотальным неприятием до XIII в. «земного царства» ислам с самого начала положительно относился к политической сфере и стал имперской идеологией. «Модернизм» ислама выявляется и в минимизации значения института священнослужителей, не случайно западные

политические мыслители (А.Токвиль) считали его «уникальной религией» без клира (4, с.70–71). Мусульманский законоучитель был одновременно законником, т.е. юристом. Ислам отстаивал «прямое водительство Бога в человеческих делах» и потому всегда признавал возможность «прямого диалога между Богом и человеком» (4,с.71).

И тем не менее при всех реформационных потенциях и модернистских чертах история ислама, согласно Геллнеру и другим западным исламистам, стала «рядом несостоявшихся попыток модернизации» (4, с.71). Ибн Халдун, который как политический теоретик и социальный мыслитель далеко превосходил христианских современников и может считаться предшественником всех выдающихся западных мыслителей Нового времени от Макиавелли и Д.Юма до Дюркгейма и Вебера, оказался вне круга осново-положников цивилизации Нового времени. И все реформационные тенденции в исламе не вышли за пределы традиционного диалога между религиозным центром и ответвлениями в виде различных толкований канона.

В отличие от христианства, которое, сначала разложив прежнюю цивилизацию, стало ее духовным наследием в новой цивилизации, ислам оказался сращенным с цивилизационной системой, которую сам и создал. В результате мусульманская цивилизация одна, считает Геллнер, сохранила неизменным свое религиозно-сакральное ядро. Современная христианская теология почти исключает мистику и по существу поддерживает секуля-ризацию даже больше, чем «открытый рационализм» (4, с.71). Конфуцианство сохранило свое духовное содержание, но отвергнуто на своей родине. Индуизм стал народной религией, существует как «малая традиция». И только ислам сохранил неизменной всю систему идей и ценностей. Чтобы объяснить это, историк, по мнению Геллнера, должен понять, почему мусульманская цивилизация не создала гражданского общества, почему традиционная идеократия в образе уммы смогла противостоять его формированию.

Английский политолог Ф.Холидей (5) рассматривает судьбы цивилизации Нового времени (modernity) и потенции идеологии Просвещения как проекта формирования всемирной человеческой общности на основе универсальных, отвечающих требованиям разума ценностей.

Отправным пунктом анализа становится ситуация второй половины 90-х годов, когда на смену триумфаторским настроениям, ознаменовавшим конец холодной войны, пришло ощущение неопределенности, неуверенности, даже тревоги. «Оптимистическому провозглашению но-

вого мирового порядка» все решительнее противостоят прогнозы о наступлении «нового Средневековья». Выяснилось, что победа либерализма в холодной войне отнюдь не бесспорна, и, по некоторым оценкам, падение Берлинской стены повлекло за собой «конец двух идеологий: марксизма-ленинизма на Востоке, политической науки на Западе» (5, с.107).

На этом фоне обострилась критика Просвещения. А она ведется уже два столетия, начиная с Ж. де Местра и Э.Бьёрка, которые в самом обращении к разуму усматривали насилие над традицией и природой политической жизни, и кончая неомарксистами, вроде Хоркхаймера и Адорно, и постмодернистами. Просвещение обвиняется «во всех преступлениях, совершенных за два столетия». И основания для подобных обвинений существуют, поскольку оно предстает в том виде, какой придала ему история цивилизации Нового времени (5, с.108).

В этой истории есть два наиболее вопиющих эпизода: колониальная экспансия и мировые войны. «Для неевропейского мира образ Просвещения оказался образом имперского завоевания». И как подтверждают последние исторические исследования, включение неевропейских стран в ЦНВ приобрело захватнический характер, стало закабалением «не вопреки, а вследствие реализации установок просвещенного рационализма». Для самой Европы «*belle époque*» завершилась ростом империализма и милитаризацией после 1870 г., а XX в. принес «европейскую гражданскую войну 1914–1945 гг.», которая захватила весь мир и принесла 80 млн. человеческих жертв (5, с.112).

После 1945 г. раскол европейской цивилизации не прекратился, ибо холодная война была конфликтом внутри цивилизации Нового времени. Крах коммунизма — это неудача одной из версий проекта Просвещения, радикального и авторитарного модернизма. Сама коммунистическая программа зиждилась на специфических иллюзиях, из которых особенно характерны неизбежность революции в развитых капиталистических странах и возможности полного преобразования общества и человеческой природы. Но даже ее «жесткий сциентизм» в отношении экономического планирования и структурных реформ был не случаен, в нем воплотилось «немало из исторического оптимизма XIX века» (5, с.113).

Нельзя рассматривать итоги коммунизма лишь в негативном свете. СССР сыграл решающую роль в разгроме нацистской Германии. Под влиянием СССР и страха перед коммунизмом осуществились разнообразные благотворные перемены: быстрый распад колониальных импе-

рий, возникновение новых индустриальных стран в Азии, формирование Европейского сообщества, демократические преобразования в развитых капиталистических странах. Наиболее долгосрочным вкладом коммунизма в цивилизации Нового времени являются «модернизация капитализма» и то, что разгромом «авторитарного капитализма» он «расчистил дорогу для мира и процветания в мире» (5, с.114).

Одновременно с падением коммунизма и несмотря на победу его оппонента выявилась также ограниченность «либерального варианта капитализма» (5, с.114). Ожидания, что капиталистический мир станет более однородным и эгалитарным, так и остаются ожиданиями и во внутренней структуре обществ, и на международной арене. Более того, на международной арене современная эпоха демонстрирует беспрецедентное углубление неравенства между Севером и Югом, хотя последний стал частью мировой производственной и торговой системы. Сами развитые страны страдают от противоречий нового типа, прежде всего этнических, и угроза стабильности возникает даже для США, как показали события в Лос-Анджелесе, или Швеции и Австрии.

Неудачи в реализации проекта Просвещения и выявившиеся противоречия цивилизации Нового времени спровоцировали мощный подъем самой разнообразной критики. При этом, в отличие от экологических и феминистских движений, критика с традиционалистско-фундаменталистских и постмодернистско-антифундаменталистских позиций ставит под вопрос наследие Просвещения и судьбы цивилизации Нового времени в целом. Однако, несмотря на заявления идеологов фундаментализма и постмодернизма, по существу эти течения остаются в рамках цивилизации Нового времени. Сама концептуальная система мусульманского, конфуцианского или индуистского фундаментализма «при всем ее архаическом выражении основана на модернистских, по преимуществу популистских политических категориях — революция, антиимпериализм, защита прав человека, республиканское правление и даже прогресс» (5, с.119).

Наиболее радикальный вызов в образе исламской революции в Иране продемонстрировал, что в политическом отношении фундаменталисты не могут обойтись без современных государственных институтов и средств мобилизации масс. Подобно коммунистам, исламские революционеры выдвигали «несколько искаженную и в конечном счете обреченную на невозможность реализации сеть современных стандартов». Им не удастся достичь успеха, ибо они «не очень хорошие модер-

нисты»; но они пытаются решать те же проблемы современных обществ (безработица, коррупция и т.д.), которыми озабочены и другие режимы. Итак, можно сделать вывод, что фундаменталисты представляют «часть, а не альтернативу» ЦНВ (5, с.119).

Во многом сходна с фундаментализмом постмодернистская критика. Оппоненты постмодернизма (Хабермас, Геллнер) не случайно заметили, что попытка постмодернистов «выйти за пределы Просвещения» ведет не вперед, а назад — к «иррационализму прошлого» (5, с.109). И подобно фундаменталистской, постмодернистская критика ведется также изнутри цивилизации Нового времени. Она отталкивается от выявившихся слабостей первоначального проекта Просвещения, от неприятия современным общественным мнением прямолинейной концепции исторического прогресса, от несостоятельности претензий либеральной модели на исключительное представление этого проекта, от навязывания различным обществам тех или иных универсалистских установок. Действительно, изначально свойственная цивилизации Нового времени «вера в то, что история движется в определенном направлении», к некоей благой цели, позволяет говорить о «телеологизме» Просвещения (5, с.112). Убеждение, что война присуща только традиционным обществам, а ЦНВ гарантирует мир, оказалось трагическим заблуждением. То, что беспрецедентная «глобализация» XIX в. не спасла от мировой войны, должно служить предостережением для современности. Постмодернистская критика не выдвигает серьезной альтернативы универсализму и рационализму. «Мы просто не можем вернуться к клаустрофобии изоляционистского релятивизма, который столь упорно рекомендуют наши романтики, призывая каждое сообщество назад к своим тотемам». Кризисы в истории ЦНВ, сопровождавшиеся «периодами отчаяния и пессимизма», преодолевались историей и человечеством в его стремлении «перестроить общество и международный порядок на основе рационалистских принципов Просвещения». В конце концов, и сама концепция прогресса родилась из «идеи катастрофы» (5, с.110).

Теперь признано, что нет универсальной модели цивилизации Нового времени; но и изначально проект Просвещения был вариативным. Вольтер идеализировал просвещенных правителей, а Руссо — бесхитростных пастухов Корсики. «Прогрессистский детерминизм» Кондорсе контрастировал со скептицизмом Юма. Апофеоз личностной самореализации не исключал прерогатив социума. Государственные интересы ставились так же высоко, как права индивида (5, с.110). Проект Просвеще-

ния не только вводил принцип изменений в жизнь человеческого общества, он и сам изменялся.

Сама демократия требует исторического подхода, и если, например, следовать критерию всеобщего избирательного права, США и Швейцария стали демократическими обществами лишь несколько десятилетий назад, а в начале XX в. таковых вообще не было. При соответствующей «историзации демократии» выясняется, что весь нормативный набор принятой сейчас либеральной модели «очень недавнего происхождения» (5, с.114–115). Таким образом, оценивая наследие Просвещения, более уместно говорить вместе с оппонентами постмодернистских идеологов не о провале, а о «незавершенности» его проекта и даже о «втором рождении» ЦНВ (5, с.119).

В судьбах цивилизации Нового времени нет предопределенности, и она не сводится к «установленному набору признаков». «Это, скорее, исторический и глобальный контекст, в котором различные страны, народы, политические партии вырабатывают свою политику и решают свои собственные специфические проблемы». Наследие Просвещения не диктует единообразных условий, а открывает возможности для развития многообразия, заключает Холидей (5, с.120).

А.В.Гордон

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И ЦИВИЛИЗАЦИИ

**Globalization and civilizations /Ed. by Mozaffari M. — L., N.Y.:
Routledge, 2002. — XIV, 274 p. — Библиогр. в конце ст. Ind.:
p.264–274.**

From the cont.:

1. COX R.W. Civilizations and XXI century. Some theoretical considerations. — P.1–23.
2. MOZAFFARI, MEHDI. Globalization, civilizations and world order. — P.24–50.
3. BENHAM, DJAMSHID. The Eastern perception of the West. — P.178–197.
4. MOZAFFARI, MEHDI. Islamic civilizations between Medina & Athena. — P.198–217.
5. HUANG XIAOMING. What is «Chinese» about Chinese civilization? Culture, institutions and globalization. — P.218–241.
6. BRIMNES N. Globalization and Indian civilization: questionable continuities. — P.242–263.

Роберт Кокс (1) (заслуженный профессор политологии, Университет Нью-Йорк, Торонто, Канада) в статье «Цивилизации и XXI в. Некоторые теоретические соображения» размышляет о судьбе и роли цивилизаций в эпоху глобализации.

Иницируемая мировым рынком и новейшими информационными технологиями глобализация предполагает неизбежную гомогенизацию национальных экономик и культур. Как идеология глобализация — это крайняя форма отчуждения. Однако существует противовес глобальной гомогенизации — утверждение разнообразия посредством различных форм идентичности: гендерной, этнической, национальной, классовой,

религиозной, языковой и, наконец, масштабной крупной формы — цивилизационной. Доминировавшие в XX в. две формы идентичности, национальная и классовая, сегодня вытесняются и упраздняются другими формами идентичности. Ныне глобализации противостоят цивилизации — «константы человеческой мысли и практики, с помощью которых различные группы людей пытаются осознать и решать современные проблемы» (1, с.1). В этом состоит главная причина нынешнего возрождения интереса исследователей к цивилизационной проблематике.

Термин «цивилизация» возник во Франции в XVIII в. Цивилизационный процесс воспринимался как универсальный феномен, характерный для эпохи Просвещения с его культом всемогущества разума. Конечной целью этого процесса должна была стать единая всемирная цивилизация, основанная на единых нормах закона и морали. Вскоре эта точка зрения была оспорена романтическим направлением в науке. Его идеологи (И.Гердер в Германии, Ж.Мишле во Франции, Э.Бёрк в Англии) отвергали понятие объективного мира, управляемого универсальными законами, отдавая приоритет субъективности и уникальности. Каждая национальная культура имеет свою собственную цель и судьбу в мировой истории.

Европейская экспансия XIX в. изменила трактовку цивилизационной концепции, поскольку европейцы в ходе колонизации столкнулись с другими цивилизациями. Идея единой цивилизации уступила место идее мультицивилизационного мира, причем европейская цивилизация (и ее американское ответвление) рассматривалась как активная и динамичная, вдохновляемая идеей прогресса, а неевропейские цивилизации считались пассивными и неподвижными.

Ситуация конца XIX — начала XX в. — длительная экономическая депрессия, социальные конфликты, возникавшие в ходе индустриализации и урбанизации, империалистическое соперничество крупных держав, приведшее к Первой мировой войне, — породила скептицизм в отношении доктрины Прогресса. Эти пессимистические настроения отразил О.Шпенглер, рассматривавший историю как рождение, зрелость и упадок множества цивилизаций, каждая из которых была неповторима и имела свой предначертанный путь. Европа и Запад не являются центром, вокруг которого вращаются другие цивилизации. Европейская цивилизация, по его убеждению, вступила в свою финальную фазу развития.

А.Тойнби придерживался более оптимистической позиции. Он считал возможным возрождение цивилизации путем религиозного обнов-

ленчества. Американский издатель трудов А.Тойнби, владелец журналов «Time», «Life», «Fortune» Генри Люс, воспользовался идеей Тойнби об «универсальном государстве» как конечной стадии развития цивилизации и стал пропагандировать лидерскую роль США в создании такого всемирного государства, идею единой мировой цивилизации под эгидой США.

Во времена холодной войны выбор, казалось, был только между двумя универсальными системами — капитализмом и коммунизмом. Концепция плюральности цивилизаций была забыта. После окончания холодной войны эта концепция снова стала популярной. Однако теперь ей противостоит идеология глобальной экономической глобализации.

«Западное сознание расколото между доминирующей универсалистской перспективой создания единой цивилизации как западной цивилизации, включающей весь мир, и плюралистической перспективой, которая видит западную цивилизацию (по-разному определяемую) сосуществующей и взаимодействующей с другими цивилизациями» (1, с.4).

В исторической траектории плюралистическая концепция является контрапунктом крупным историческим потрясениям (утверждение национальных культур в ответ на завоевания Французской революции, пессимизм конце XIX в. и утрата уверенности в период Второй мировой войны и холодной войны).

Универсалистское понятие цивилизации остается характеристикой западного сознания и интеллектуальным препятствием к признанию онтологического равенства всех других цивилизаций.

Капитализм глобален постольку, поскольку он функционирует согласно общим рыночным законам. Эта общая природа капитализма усиливается тем обстоятельством, что правительства утрачивают власть и волю вмешиваться в рыночные отношения. Однако в то же время капитализм остается «культурно специфическим, поскольку его институционализация в различных частях мира формируется различным историческим опытом и различными концепциями социальных целей. В этом и состоит конфликт между глобализацией и цивилизациями, поскольку цивилизационные силы способствуют укреплению социальной и культурной специфики различных форм капитализма» (1, с.8).

Азиатский финансовый кризис 1998 г. стал проявлением конфликта между глобальным капитализмом, который помогает западным фирмам взять под финансовый контроль азиатские производительные ресур-

сы, и азиатскими правительствами и народами, решившими вернуть контроль над своим экономическим и политическим будущим.

«Специфичность азиатского и особенно японского капитализма, в частности, в сфере социальных отношений производства, уже прочно оформилась. Отношения индивида и группы, роль государства и общества, значение конкуренции и консенсуса в азиатском капитализме существенно отличаются от стереотипов, сложившихся в суперлиберальном капитализме» (1, с.9).

В России на развалинах «реального социализма» сформировался мафиозный, хищнический капитализм. В Китае имеет место более управляемый переход к капитализму. Другие проекты создания самостоятельной экономики (substantive economy) существуют вне капиталистической системы: утопическая исламская социальная экономика, самодостаточная экономика народов, отвергающих цивилизацию, и движение «зеленых» в развитом мире в поддержку социальной экономики, подчиненной сохранению биосферы.

«Цивилизации противостоят экономическим императивам капитализма и развивают социальные экономики в различных направлениях» (1, с.9). Являясь реально существующими общностями длительной временной протяженности, цивилизации не только вырабатывают чувство преемственности, но и формируют альтернативные видения будущего, отличающиеся от того, что предлагает современная глобализация.

Два эпистемологических вывода вытекают из факта существования различных цивилизаций.

1. Появляются альтернативы будущего развития человечества. Оно не обязательно связано с «неумолимой экспансией глобализации, которая неизбежно приведет к гомогенному глобальному обществу по образцу современной Америки. Цивилизации, воплощающие различные ценности и различные формы социальной организации, предоставляют возможность морального и социального выбора» (1, с.15).

2. Проблема взаимопонимания различных цивилизаций становится главенствующей для сохранения мирового порядка. «Способность войти в ментальную структуру Другого становится существенным ингредиентом мирного сосуществования» (там же).

Восприятие мирового порядка в категориях сосуществования цивилизаций по-новому ставит проблему глобального управления. В современном мире идет трансформация межгосударственной системы. Создастся многоуровневая структура управления: институты глобального рын-

ка ограничивают право государственного вмешательства в рыночные отношения; политическая власть раздробляется между региональными, национальными и субнациональными структурами; принцип субсидиарности распространяется во все больших масштабах; роль государства ослабевает; существует только одна сверхдержава, которая сдерживает межгосударственные конфликты. В этих условиях наиболее реальная форма глобального управления — слабый центр в фрагментарной системе. США пытаются выполнять роль такого центра, хотя их претензии многими не признаются. «Нынешняя форма управления укрепляет экономическую глобализацию и утверждает концепцию единой цивилизации, которая в конечном итоге поглотит другие цивилизации» (1, с.18).

Альтернативная форма мирового управления — это «реконструированная (и освобожденная от односторонних действий США) ООН, которая видит свою цель в поиске общих позиций, приемлемых для различных цивилизаций». Минимальные задачи такого мирового центра: 1) сохранение биосферы; 2) предотвращение крупных конфликтов; 3) взаимное признание существующих различий между цивилизациями (1, с.18).

Мехди Мозаффари (2) (руководитель кафедры международных отношений в университете Орхуса, Дания) в статье «Глобализация, цивилизации и мировой порядок» считает, что в прошлом в мире могли сосуществовать великие цивилизации. Каждая из них была уникальна, имела свои специфические ценности, социальные и политические концепции, свою неповторимую идентичность. Отношения между цивилизациями были и мирными, и конфликтными, но конфликты чаще случались внутри цивилизаций и были более разрушительны, чем межцивилизационные столкновения. Современная беспрецедентная глобализация «стирает различия между разными цивилизациями» (2, с.26). Ее истоки лежат в капиталистической цивилизации, зародившейся в Европе в XV—XVI вв. В последующие века капитализм эволюционировал из европейской мирэкономки в глобальную экономику, которая, по выражению М.Кастеллса, обладает «способностью функционировать как единое целое в реальном времени на планетарном уровне» (2, с.36).

Потоки капитала становятся глобальными и действуют в синхронном измерении, в то время как развитие производства пока идет в диахронном измерении. В результате такого разрыва глобальный финансовый рынок доминирует над производством, причем он не регулируется каким-либо глобальным законодательством или институтом. Оторван-

ный от экономических реалий, неконтролируемый глобальный финансовый рынок вызывает сбои в мировой экономике (например, финансовые кризисы в Азии и Латинской Америке в 1998 г.) и нищете миллионов людей. Либеральная рыночная идеология основывается на сомнительном постулате, что невидимая рука рынка в соединении с экономическим ростом преодолеет экономические трудности. Эта точка зрения не подтверждается реалиями. Известный финансист Дж. Сорос считает, что современная международная экономическая система в высшей степени нестабильна и в ней заложены предпосылки новой катастрофы наподобие мирового кризиса 1929 г.¹ (1, с.37). Поэтому, считает Мозафари, необходимо создание общей цивилизации, которая пока еще не сформировалась.

Мозафари полагает, что «перелом в мировой истории уже свершился, как результат окончания холодной войны... Холодная война была борьбой или столкновением двух соперничающих цивилизаций, двух конкурентных и доминирующих мир-экономик» (2, с.43, 48). После ее окончания мировой порядок становится глобальным. Вследствие прогрессирующей гомогенности мировой идентичности и трансформации государственной идентичности будет усиливаться значение международной этики и международного законодательства.

Джамшид Бенхэм (3) (заместитель генерального секретаря Международного совета по общественным наукам) в статье «Восточное восприятие Запада» анализирует проблемы, возникающие в процессе распространения западной цивилизации на восточные общества. Современная цивилизация (modernity) по своему происхождению европейская цивилизация. В XIX в. западная модель цивилизации насильственно распространялась по всему миру в ходе колонизации.

Сегодня «мир охвачен экономической и культурной глобализацией, которая вытесняет вестернизацию. Вскоре уже не будет ни противостояния Восток — Запад, ни колонизации в старых ее формах, возникнет глобальная система, в которой множество культур и народов борются за выживание в глобальной экономике и глобальной культуре» (3, с.192).

Организация производства переходит от национальных компаний к транснациональным корпорациям. Последние определяют также стиль жизни и даже содержание информации, распространяемой средствами

¹ Soros G. The crisis of global capitalism. — N.Y., 1998.

массовой информации. Постепенно «товары всеобщего потребления становятся основой нашей новой глобальной культуры» (3, с.193).

Движение к универсализации вкусов и стилей жизни идет рука об руку с растущей унификацией технологии и потребления, что размывает и разрушает национальные и традиционные культуры, обрекая их на постепенное исчезновение, обедняя тем самым человечество.

Кризис идентичности, усугубляемый кризисом местных моделей экономического развития, вызывает глубокое недовольство населения, что зачастую ведет к отторжению западной модели развития и ее носителей – западной элиты, государства и средств массовой информации. Этот протест может принимать жесткие формы, порождая, в частности, религиозный радикализм.

Одно из главных противоречий современного мира – это глобализация экономического пространства и фрагментация культурных идентичностей. Оценивая перспективы влияния глобализации на культурное разнообразие мира, Бенхэм указывает две бытующие противоположные точки зрения. 1. Глобализация нанесет «смертельный удар региональным и национальным культурам, традициям, обычаям, верованиям и моделям поведения, определяющим культурную идентичность каждой общности и страны... Североамериканская культура утвердится на всей планете, уничтожив богатое соцветие ее культур» (3, с.194). 2. Чтобы нормально развиваться, обогащаться и обновляться, культурам требуются свобода и постоянные контакты с внешним миром.

Существуют два методологических подхода к проблеме роли и судьбы культур в мировой истории. В соответствии с одним существование различных цивилизаций является одной из фундаментальных основ человеческой истории. Согласно другой философской традиции, восходящей к эпохе Просвещения и связанной с такими мыслителями, как Гегель, Маркс и Вебер, западная современная цивилизация (*western modernity*) и ее атрибуты универсальны и неизбежно распространятся на весь мир.

Перед всеми общественными науками стоят четыре фундаментальных вопроса. 1. Происходит ли стандартизация культуры в результате экономической глобализации и распространения западной культуры? 2. Должны ли ценности и институты современной цивилизации (секуляризация, демократия, индивидуализм и др.) распространяться глобально? 3. Как современная цивилизация артикулирует требования и протест этнических, политических и религиозных общностей (*communi-*

ties)? 4. Каковы принципы, формы действий и оправдания многочисленных идентичных стратегий (3,с.195)?

Одни исследователи (например, Хантингтон) предрекают в будущем увеличение числа «культурных шоков», другие прогнозируют смешение культур.

Анализируя феномен современной цивилизации (modernity), Бен-хэм ставит принципиальный вопрос: существует одна или несколько современных цивилизаций (modernities)? Высказываются две противоположные точки зрения. Согласно одной — реальна лишь одна универсальная современная цивилизация, а в то же время существует много различных типов модернизаций, которые определяются историческими и культурными особенностями страны и региона. Согласно другой точке зрения, возможны многие различные современные цивилизации. «Современность (modernity) — исторический феномен и как таковой обуславливается обстоятельствами и теми пространственно-временными границами, в которых он проявляется. Следовательно, современность зависит от конкретного исторического опыта. Поэтому европейская современность отличается от китайской или японской современности» (3, с.196).

Чтобы лучше различать эти две гипотезы, следует проводить различие между современной цивилизацией (modernity) и модернизацией (modernization). Первая проникает в общество, воздействует на души, установки и взгляды людей, влияет на их социальные отношения и мировосприятие, она распространяется вместе с развитием знаний, технологий, обновленной школы, но она не тождественна им, ее трудно идентифицировать и точно определить. Модернизация, проводимая в незападных обществах, напротив, — это набор зримых, вещественных и легко идентифицируемых средств, методов, институтов, с помощью которых проводятся реформы.

Западная экономика утвердилась как референтная модель, она стала глобальной, но в современном мире сформировались мощные силы, бросающие вызов этой гегемонии.

М.Мозаффари во второй своей статье «Исламская цивилизация между Мединой и Афинами» (4) анализирует перспективы исламской цивилизации в условиях глобализации. Ислам создал великую цивилизацию, но та цивилизация ныне мертва. Сегодня глобализация бросает новый мощный вызов исламскому миру. Многие мусульмане мечтают о возрождении былого могущества исламской цивилизации. Эти стремления принимают различные формы и масштабы. Однако «реальная борьба

идет между теми, кто верит, что возрождение исламской цивилизации возможно только на новых принципах, и теми, кто борется (иногда с применением насилия) за воспроизводство первоначальной модели ислама. Идея современной цивилизации ими отвергается, а некоторые исламские утописты даже отстаивают идею создания глобального исламского мира» (4, с.213).

Однако успех исламского обновления зависит прежде всего от реалистичности предлагаемых планов. Мир движется к созданию более широких объединений, чем чисто религиозное сообщество. Активизация религиозных движений — это «реакция на современную универсальную цивилизацию и глобализацию, а не самостоятельный и независимый фактор развития» (4, с.214). Мозаффари полагает, что возродить исламскую цивилизацию невозможно, но вместе с тем, считает он, в исламе существуют многие важные ценности, которые должны быть инкорпорированы в новую мировую систему.

«Некоторые мусульмане воспринимают глобализацию, особенно в ее интеллектуальном значении, как новый эллинизм. Мусульмане не должны упустить этот новый шанс. Они должны осуществить религиозную реформу, которая проложит путь к современной цивилизации, демократии и интеллектуальному либерализму. Для других мусульман Медина остается навсегда истинной и единственной моделью. “Спасение” можно достигнуть только вернувшись к мединской модели. Исход внутримусульманской борьбы в конечном счете определит мусульманский ответ на глобализацию» (4, с.214).

Хуан Сяомин (5) (Университет Виктория в Веллингтоне, Новая Зеландия) в статье «Что есть “китайского” в китайской цивилизации. Культура, институты и глобализация» дает типологию китайской и современной цивилизации и характеризует роль глобализации в утверждении новой цивилизации.

Китайская цивилизация, в которой доминирует конфуцианская традиция, — это «моральный подход к организации человеческого общества» (5, с.218). Она оказалась неэффективной, столкнувшись с современными условиями. Современная цивилизация, основанная на принципах эффективности, — это «институциональный подход к организации человеческого общества» (там же), а глобализация — это процесс мировой экспансии современной цивилизации, зародившейся в Западной Европе.

Дискуссия по проблеме глобализация и цивилизации пока ведется в основном между «теми, кто считает, что такие понятия, как цивилизации, культуры, нации-государства, национальные экономики, во все возрастающей степени не соответствуют новым условиям, и теми, кто видит в укреплении различных цивилизаций ключ к решению проблем, порождаемых глобальной экспансией доминирующих политических и экономических институтов» (5, с.219).

Среди «цивилизационщиков» автор выделяет группу исследователей, придерживающихся теории цивилизационной динамики. Эта теория основывается на понятии цивилизаций «осевого времени» (axial-age civilizations). К ним относят греческую, еврейскую, персидскую, индийскую и китайскую цивилизации, которые в короткий исторический период с VIII по II в. до н.э. (этот период и называется «осевым временем») пережили глубокие изменения, приведшие к фундаментальным духовным, моральным и интеллектуальным прорывам, сформировавшим духовные, моральные и интеллектуальные ядра каждой из этих цивилизаций и оказавшим огромное влияние на всю последующую историю человечества.

Однако эту теорию трудно применить к китайской цивилизации. Ключевой вопрос — был ли такой прорыв в Китае в «осевой век». Под духовными и интеллектуальными прорывами сторонники этой теории понимают прежде всего формирование трансцендентального видения, которое олицетворяет самостоятельное человеческое сознание, возвышающееся над «земным миром» в поисках божественного «спасения». Теория связывает эти прорывы с появлением религиозного осмысления «земных порядков» и возникновения, по словам Эйзенштадта, «противостояния между трансцендентальным видением и земным миром» (5, с.220). Хуан Сяомин считает, что такого прорыва в ранней китайской цивилизации не произошло. Конфуцианство, возникшее в «осевой век», призывает к самосовершенствованию и познанию человеком своей собственной природы как средства решения земных проблем. Эта земная концепция «спасения» имеет мало общего с Божьим промыслом, являющимся обязательным атрибутом любой религии. В конфуцианском мире нет обозначенного выше противостояния трансцендентального и земного. Хуан Сяомин полагает, что «цивилизационная теория неспособна понять значение человеческой природы и человеческого интереса как “первоначальной субстанции”, а значит, и культурных моделей и институциональной динамики в становлении цивилизаций» (5, с.221).

Цивилизация, по определению Хуан Сяомин, – это «система гомогенной человеческой деятельности, ограниченная набором эффективных правил, доминирующими обычаями и необходимыми орудиями труда, сложившимися в течение длительного времени» (5, с.221). По своей природе и своим интересам люди на земле не отличаются друг от друга. Различия любого рода (цивилизационные, культурные, этнические, социально-экономические и политические) возникают между людьми как функция следующих факторов. 1. Первоначальные условия проживания. 2. Реакция людей и социальных групп на изменяющиеся внешние условия, усложняемые их рациональными расчетами и случайными обстоятельствами, которые определяют уникальную траекторию последующих событий. 3. Разрабатываемые правила и законы, которые призваны укрепить, защитить и уменьшить издержки и риски. 4. Обычаи, формируемые реальными условиями жизни и существующими правилами. Со временем укоренившиеся обычаи и правила сами становятся частью существующих жизненных условий.

Определяемая таким образом цивилизация, как считает Хуан Сяомин, во-первых, динамична, поскольку люди постоянно оценивают свои существующие условия и реагируют на их изменение, и во-вторых, обеспечивает прогресс, поскольку всегда существуют противоречия между интересами людей и существующими условиями, а следовательно, всегда есть необходимость искать пути к решению этих противоречий.

«Основная проблема такой трактовки цивилизации состоит не столько в том, как преодолеть разрыв между земным и трансцендентальным, как это видится цивилизационной теории, но как ликвидировать разрыв между интересами людей и существующими условиями» (5, с.21). Таким образом, отвечая на вопрос, что есть китайского в китайской цивилизации, можно сказать, что это не столько «китайский прорыв, китайская религия или китайское мировидение, сколько обычаи и правила, сформировавшиеся в течение длительного времени в ответ на первоначальные и впоследствии изменяющиеся условия жизни» (5, с.222).

Хуан Сяомин считает, что предложенное им определение цивилизации вполне приложимо к современным дебатам по проблеме взаимодействия глобализации и цивилизаций.

Многие теории глобализации предвидят в конечном счете «гомогенизацию» мира на базе технологического прогресса и наиболее эффективных форм производства, распределения и социальной организации.

Глобализация многообразна: для экономистов — это глобальная система производства и распределения; для культурологов — это распространение современной культуры по всему миру; существуют также глобализации политических институтов, демократии, системы управления, информации, социальных движений; С точки зрения цивилизационной перспективы глобализация — это «процесс формирования определенного уровня глобальной гомогенности привычек, норм, условий жизни жителей нашей планеты, порождаемой растущей интенсивностью общения и взаимодействия» (5, с.222).

Вызывает тревогу тот факт, что глобальная экспансия одной цивилизации, а именно современной цивилизации, неизбежно будет вызывать усиление напряженности между ранее сложившимися цивилизациями и менее совместимыми с ними новыми привычками, нормами и условиями жизни. В то же самое время глобализация ведет к слиянию региональных цивилизаций с современной цивилизацией. «Встреча китайской цивилизации и современной цивилизации породила одновременно и трения и слияние, при этом слияние является доминирующим трендом, а трения и новейшие возрожденческие тенденции в китайской цивилизации в основном связаны с функционированием отдельных элементов современной цивилизации» (5, с.238).

Несмотря на высокий темп глобализации в последние десятилетия, мир в целом еще в очень большой степени живет по законам и обычаям, фундаментально отличных от норм и принципов современной цивилизации. По вертикали современная цивилизация распространяется очень медленно. «В международных делах еще доминируют несколько элитных стран, и силовая политика все еще правит миром» (5, с.237).

Если эффективность современной цивилизации достигнет своих пределов, а проблема справедливой организации человеческого общества не будет решена, то роль морального подхода в организации человеческого общества может резко возрасти.

Нильс Бримнес (6), датский индолог (преподаватель истории в университете Орхуса, Дания), в статье «Глобализация и индийская цивилизация: спорные преемственности» исследует концепт «индийская цивилизация» с двух взаимосвязанных точек зрения: эволюции этого понятия в последние двести лет и его полезности как аналитического инструмента при изучении современной истории Индии.

Термин «цивилизация», возникнув в XVIII в. как универсальный концепт, выражающий интеллектуальную, культурную и моральную

утонченность, впоследствии в результате релятивизации стал означать особую сложную целостность данного общества. Широкое распространение концепта «цивилизация» произошло после Второй мировой войны в связи с ростом национализма в колониальном мире. Концепт «цивилизация» тесно связан с концептами «культура» и «нация». Эти пересекающиеся понятия распределяют человечество по идентифицируемым общностям, основанным на общих свойствах, и разграничивают их друг от друга, подчеркивая одновременно их внутреннюю гомогенность и отличия от других общностей. Цивилизация — наиболее широкое понятие. В отличие от культур, которых бесконечное множество, и наций, которые также многочисленны, цивилизаций насчитывается немного. Цивилизация также наиболее эксклюзивный концепт. В то время как культуры смешиваются, а нации сосуществуют, цивилизации, кажется, стелкиваются. Цивилизации, хотя также подвержены изменениям, являются наиболее устойчивыми, длительными образованиями и обладают особой, своей собственной историей.

Главная проблема цивилизационного концепта — выявление ее сущности, которая имплицитна. «Считается, что каждая цивилизация имеет “ядро”, в котором сконцентрированы присущие ей качественные особенности и определяющие черты социальной общности. Это “ядро” определяет ее внутреннее бытие. Способность творить историю передается от исторических агентов к этим внеисторическим и субстантивированным сущностям; в случае с Индией — это “кастовая система” или “индийский дух”» (6, с.243). При таком подходе история из взаимодействия гетерогенных и случайных процессов превращается в проявления цивилизационных сущностей.

В последние десятилетия происходит пересмотр сущностных концептов (*essentializing concepts*). Наиболее знаменательной в этом отношении является тенденция отрицания за нациями-государствами роли самостоятельных агентов исторических изменений и субъектов истории. Они рассматриваются как относительно недавний продукт случайных обстоятельств. Пересматривается и цивилизационный концепт. В начале 60-х годов XX в. У.Макнил в своей работе «Возвышение Запада: история человечества» объяснял макроисторию человечества созданием и развитием автономных цивилизаций. Спустя 25 лет он пересматривает свою позицию и, вдохновляясь концепцией мир-системы И.Валлерстайна, уделяет основное внимание трансцивилизационному процессу и гетерогенным системам.

Аналогичную эволюцию претерпели взгляды Ш.Эйзенштадта. В 1980-е годы, основываясь на трудах М.Вебера и К.Ясперса, он утверждал, что основные мировые цивилизации сформировались в «осевое время» в процессе решения противоречий между земным и трансцендентным мирами. Хотя это базовое противоречие было общим для всех обществ, каждая цивилизация решала его по-своему, что имело глубокие последствия для ее дальнейшего развития. В Индии в это время родились две мировые цивилизации — буддистская и индуистская. Однако в недавней статье (1998 г.), написанной совместно с В.Шлюхтером¹, он изменил свою позицию. Обсуждая концепцию ранней модерности (modernity), которая всегда была тесно связана прежде всего с эволюцией западной цивилизации, они дают этому термину более широкое трансквилизационное толкование. Они отвергают постулат теории модернизации и конвергенции всех обществ. Они выдвигают тезис, что существовало несколько ранних модерностей. Каждая цивилизация, по их представлениям, является «гетерогенной и полицентричной». Хотя у каждой цивилизации при этом сохраняется своя собственная динамика развития, все цивилизации тем не менее связаны между собой и участвуют в более широком процессе развития современной цивилизации. Эволюция взглядов Макнила и Эйзенштадта свидетельствует о том, что сегодня ученые стремятся сделать концепт «цивилизация» более открытым и гибким.

Однако наибольший резонанс в научном мире имела статья С.Хантингтона «Столкновение цивилизаций» (1993), в которой он использовал этот термин в сугубо релятивистском и эссенциалистском смысле. По Хантингтону, цивилизации — это крупные социально-культурные общности, обладающие практически неизменными сущностями, несовместимыми друг с другом, и противостоящие друг другу. Противоречия между цивилизациями фундаментальны и непреодолимы. Другие противоречия конъюнктурны и преходящи.

Хантингтон рассматривает «индуизацию» Индии в последние десятилетия как пример нового мирового порядка. В соответствии с его основной цивилизационной парадигмой растущий индуистский национализм интерпретируется как реализация вековой сущности после десятилетий ошибочного флирта с западными идеологиями. В такой трактовке «индуистский национализм предстает не продуктом обстоятельств но-

¹ Eisenstadt Sh. And Schluchter W. Paths to early modernities. A comparative view// Daedalus. — Cambridge (Mass), 1998. — Vol.127, N3. — P.1—18.

вейшей истории, но воплощением самодовлеющего и внеисторического агента, который влечет Индию к ее судьбе» (6, с.246).

В изданной в 1997 г. книге «Столкновение цивилизаций и становление нового мирового порядка»¹ Хантингтон свой главный тезис сохраняет неизменным: «Конфликты XX в. между либеральной демократией и марксизмом-ленинизмом — это только мимолетный и поверхностный исторический феномен по сравнению с непрерывными и глубоко конфликтными отношениями между исламом и христианством» (6, с.246). Однако, внося некоторые коррективы, он признает, что одни лишь исторические константы не могут объяснить новейшее обострение конфликта между этими двумя цивилизациями. Возрождение религии — главного элемента в цивилизационной идентичности — Хантингтон интерпретирует как ответ на «социальную, экономическую и культурную модернизацию, охватившую во второй половине XX в. весь мир» (6, с.246). «Индуизация» Индии теперь трактуется им скорее как формирование новой индуистской идентичности, чем как возрождение старой цивилизационной сущности, что более соответствует доминирующей среди ученых точке зрения. История Индии, считает Бримнес, намного сложнее любого «эссенциалистского ее прочтения» (6, с.247).

Если взять предложенные Хантингтоном «объективные» критерии цивилизации — язык, историю, религию, обычаи и институты — и приложить их к Индии, то будет трудно с их помощью сконструировать гомогенную индийскую цивилизацию.

Так, не существует гомогенной языковой общности. Спорен тезис об общей истории индийской цивилизации. Ее границы намного шире современных границ. Исторически Тамилнад и Шри-Ланка имеют более прочные связи с Юго-Восточной Азией, чем с Пенджабом. Трудно выявить и общие политические структуры. Политическая фрагментация была нормой в индийской истории, изредка прерываемой относительно непродолжительными попытками объединить все части субконтинента под единым имперским контролем. Поскольку древние империи ограничивались территорией Северной Индии, приходится считать, как это ни парадоксально, «британскую империю повивальной бабкой индийской цивилизации, а могольское государство наиболее вероятным ее творцом» (6, с.247).

¹ Huntington S. The clash of civilizations and the remaking of world order. — N.Y., 1997.

Проблематично и определение индийской цивилизации по религиозному критерию. Этой проблемы стремятся избежать, подменяя индийскую цивилизацию индуистской цивилизацией. Но в этом случае исключаются миллионы индийских мусульман. Кроме того, индуизм трудно считать единой когерентной религией, сравнимой с исламом и христианством. Скорее, это совокупность слабо связанных между собой различных течений, школ и сект. Для британцев «брахманский индуизм представлялся очевидным средством, с помощью которого можно было управлять чужим и сложным обществом... они приписали индуизму несуществующую до этого когерентность» (6, с.248). Современный английский индолог Томас Меткалф считает, «что “сконструированный” индуизм начала колониального века — это совместный продукт британских ученых и брахманских пандитов» (6, с.248). Бримнес полагает, что индуизм можно характеризовать как «воображаемую общность» и «изобретенную традицию» (там же).

Одна из самых острых религиозных проблем современной Индии — это коммуналистские конфликты. Сторонники древней и интегрированной индусской нации связывают их возникновение с приходом мусульман в Индию. Светские националисты начиная с 30-х годов XX в. обвиняют британскую колониальную администрацию в поощрении «ложных» коммуналистских идентичностей. Сегодня большинство исследователей рассматривают коммунизм как сравнительно недавний феномен, порожденный противоречивыми изменениями политических, социальных и экономических структур. Несмотря на различия во взглядах, все они отвергают эссенциалистскую трактовку коммунизма.

Что же касается общности социальных институтов и норм как критерия индийской цивилизации, то речь идет прежде всего о кастовой системе. В большинстве исследований об Индии проблема каст занимает центральное место как символ индийского общества, принципиально отличающий его от других обществ. Концепция каст имеет много коннотаций, но важнейшие из них две: предполагаемая неизменяемость и религиозный характер. Эти коннотации изображают Индию как фундаментальную противоположность Западу. В новейших исследованиях существование каст не отрицается, но этот институт рассматривается как более динамичный и внутренне конфликтный, в котором идентичности и позиции социальных групп изменчивы.

Таким образом, заключает Бримнес, «индийская цивилизация — чрезвычайно сложна, гетерогенна и гибридна, исторический анализ по-

казывает, как трудно свести ее к чему-то простому и легко постигаемому. Это не должно привести к отказу от всех представлений об упорядоченности и социальной или культурной когерентности на Индийском субконтиненте, но должно побудить нас формулировать ее в менее категоричных терминах» (6, с.251–252).

Индийская цивилизация, подчеркивает Бримнес, — это не стереотип, но предпринимались и предпринимаются многочисленные попытки стереотипировать ее. Он дает краткий обзор наиболее известных концепций индийской цивилизации за последние два века.

Отец индологии, основатель Азиатского общества, наиболее видный представитель британской ориенталистики конца XVIII в. Уильям Джонс, хотя и не использовал цивилизационную концепцию, фактически заложил основы изучения индийской цивилизации. Он ввел понятие «золотого века» Индии, относимого к Древней Индии, которое стало одним из главных источников романтического видения Индии в XIX–XX вв.

Крупнейший индолог первой половины XIX в. Джеймс Милль в своей фундаментальной работе «История Британской Индии», опубликованной в 1818 г., уже открыто использовал цивилизационную концепцию как главный метод своего исследования. История Индии была включена во всемирную историю. Он исходил из стадияльной теории цивилизации, доминировавшей в XVIII в., согласно которой все общества проходят идентичные стадии эволюции по пути к конечной ее цели: общества европейского образца. Центральный концепт этой теории — цивилизационная лестница. Цивилизация была универсальным критерием, измерявшим прогресс любого общества. Милль поместил Индию в нижнюю часть цивилизационной лестницы, сразу после племенных обществ. Он отрицал способность Индии к прогрессу без вмешательства Запада. Главный барьер к развитию Милль видел в кастовой системе, которая завела Индию в исторический тупик. Поскольку кастовая система рассматривалась Миллем как уникальный индийский феномен, такая трактовка вела к понятию особой индийской цивилизации.

Понятие «индийская цивилизация» приобрело новое значение в конце XIX в., когда индийские националисты стремились определить индийскую идентичность в современном мире. Они сформулировали идеи об особой духовности индийской цивилизации, противостоящей западному материализму (6, с.254). Их идеи воспринял Ганди. Отвергая современную западную цивилизацию как не имеющую ни морали, ни религии, Ганди видел силу индийской цивилизации в ее древности и неизме-

няемости, что позволяет ей преодолевать любые испытания. Индийская цивилизация для Ганди — это «традиционная» Индия, состоящая из деревенских общин и управляемая в соответствии с идеализированными традиционными нормами, установлениями и обычаями. Ганди отрицал принцип историзма применительно к индийской цивилизации и рассматривал ее как проявление высшей и постоянной моральной истины. Главную цель он видел в возрождении Индии в ее «первоначальном, неискаженном облике» (6, с.255).

Дж. Неру вернул индийской цивилизации ее историческое измерение. В своей книге «Открытие Индии» (1947), стремясь определить идентичность современной Индии, он писал, что британское правление было лишь несчастливым эпизодом в пятитысячелетней истории Индии, «Индия вновь обретет себя». Концепция Неру внутренне двойственна. С одной стороны, Неру утверждал, что независимая Индия способна последовать за Западом в современную цивилизацию; с другой — что Индия должна в этом процессе сохранить свою уникальность, свою душу. Неру использовал цивилизационную концепцию в полном объеме, соединяя при этом идеи У.Джонса, гегелевскую философию истории и культурный релятивизм. Во-первых, он искал корни индийской цивилизации в Древней Индии; во-вторых, цивилизации воспринимались им как зарождающийся, достигающий своего зенита и приходящий в упадок феномен; в-третьих, для Неру мир состоял и состоит не из одной, а из многих цивилизаций. «Древняя Индия, подобно Древнему Китаю, была миром в себе, — писал Неру, — культурой и цивилизацией, давшей форму всем вещам» (6, с.256).

Коммунализм Неру определял как проявление консервативных феодальных интересов, отрицая его связь с религией, которая только затушевывала его истинные причины. В то же время Неру указывал на уникальный индийский моральный и духовный менталитет, сформировавшийся в глубокой древности и существующий доныне. К числу его особенностей Неру относит чувство вины, доброты, самопожертвование и квиетизм. Особо он подчеркивает стабильность индийской цивилизации, указывая, что с этой точки зрения она была намного успешней, чем любая западная цивилизация. «Социальная структура, основанная на кастовой системе и объединенной семье, служила этой цели и обеспечивала социальную стабильность и безопасность как группы, так и индивида, который не мог по старости или по болезни обеспечить себя сам» (6, с.256).

В целом для Неру, как и для всей националистической историографии, характерна инверсия западного дискурса об индийской цивилизации. Индийское общество часто противопоставляется западному посредством простых дихотомий. Множество таких дихотомий представлены в знаменитой книге Л.Дюмона об Индии «Homo hierarchicus» (1980). Бинарность, свойственная западным концепциям об Индии, достигла своей кульминации в определении Дюмона индийца как homo hierarchicus, который противопоставляется homo aequalis; т.е. принцип иерархичности против принципа равенства. Дюмон считал, что принцип иерархии и ее институциональное проявление — кастовая система — парализовали индийское общество с незапамятных времен и препятствовали любому качественному изменению. Он видел в иерархии и кастовой системе «фундаментальные константы индийской цивилизации» (6, с.258).

В заключение Бримнес отмечает, что «концепция индийской цивилизации несомненно важна для современной индийской политической и общественной жизни. И вовсе не потому, что историческая преемственность между предполагаемым золотым веком индуистской цивилизации и ее современным возрождением может быть убедительно доказана, но потому, что идея интегрированной индуистской цивилизации является мощным риторическим тропом в процессах формирования идентичности в последние более чем двести лет. Натиск глобализации, кажется, только усиливает его резонанс в индийском обществе» (6, с.260).

Ю.И.Комар

АЗИАТСКИЕ ЦЕННОСТИ: ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ИЛИ ПОЛИТИКО-ИДЕОЛОГИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН?

1. Asian values. An encounter with diversity / Ed. by Cauquelin J. et al. — Richmond: Curson, 2000. — XIX, 207 p. — (A publ. from the Europ. inst. for Asian studies). — Библиогр. в конце статей. — Ind.: p.201–207.
2. WEGGEL O. European individualism versus Confucian obedience: The role of the individual vis-à-vis the family, society and state-Singapore, 2001. — P.65–72.
3. SONG YOUNG-BAE. Crisis of culture identity in East Asia: on the meaning of Confucian ethics in the age of globalization// Asian philosophy — Abingdon, 2002. — Vol. 12, N 2. — P.109–125.
4. KHOO BOO TEIK. Nationalism, capitalism and «Asian values» / Democracy in Malaysia. — Richmond, 2002. — P.65–72.
5. JAYASURIA K. Understanding «Asian Values» as a form of reactionary modernization // Contemporary politics. — Abingdon, 1998. — Vol. 4, N 1. — P.77–91.
6. RIEGEL K.G. «Asiatische Werte». Die Asiatisierungsdebatte in Kontext der Globalisierung // Ztschr. fur Politik. — Koln-Berlin, 2001. — Jg.48, N 4. — S.397–426.

Подготовленный Европейским институтом азиатских исследований сборник статей (1) с участием как европейских, так и азиатских исследователей посвящен проблеме традиционных культурных и социальных ценностей азиатских обществ, их влияния на мировоззрение и поведение людей в современных условиях и отличия от европейских ценностей.

Редакторы сборника Жозиана Коклен (Высшая школа торговли и Национальный центр социальных исследований, Франция), Биргит Майер-Кёниг (Институт индологии в Галле, Германия) и Пол Лим (старший научный сотрудник Европейского института азиатских исследований) исследуют общие особенности азиатских культурных ценностей.

Авторы особо подчеркивают, что ни одна из азиатских религий и философий — конфуцианство, индуизм, буддизм, ислам, джайнизм, сикхизм, анимизм — не проводит различий между религиозными и светскими ценностями. Религиозные священные книги содержат руководства не только для отправления культа, но также для правильного поведения в повседневной жизни, включая политику, экономику и искусство. Прослеживается тенденция связывать современные нововведения с древними религиозными текстами с целью повышения их авторитета и оправдания новаций местной культурно-религиозной традицией (например, в случае демократии в исламе).

Общества и их ценности меняются. Современные изменения часто воспринимаются и на Востоке и на Западе как эрозия ценностей. Тем не менее ядро культурного кода остается неизменным. Анализ этой проблемы авторы уделяют основное внимание.

«Китайский тип мышления монистичен, он функционирует в категориях и — и, в то время как европейцы дуалистичны и мыслят в категориях или — или и либо — либо» (2, с.6). В китайском мышлении одно понятие не может существовать в отрыве от другого, оба существуют только в неразрывном взаимодействии друг с другом: одно подразумевает другое. В основе китайского стиля мышления лежит концепция инь — ян (соединение женского и мужского начал), сложившаяся в эпоху династии Инь (XVIII—XII вв. до н.э.). Эта концепция основана на сменяемых и дополняемых друг друга диадах. Этот принцип приливной и отливной волны, расширения и сжатия лежит в основе космической гармонии. Для китайского мировосприятия гармония — ключевое слово. Основа учения Конфуция — гармония единого мироздания — космического и земного.

Поскольку для китайского мышления референтной моделью служит естественный порядок, который создает гармония, в нем отсутствуют понятия абсолютного добра и зла, отсутствует трансцендентальный творец, нет понятия бессмертной души, поскольку жизнь подобна дню — время для активности, а ночь подобна смерти — время для отдыха. Можно лишь говорить о видимом и невидимом мирах. Не существует абсо-

лютного другого. Любое понятие организовано по принципу инь — ян, даже видимый и невидимый миры. Первый — это ян, второй — инь. С древнейших времен оба мира связаны между собой. Все плохое и хорошее, происходящее в пределах видимого мира на земле, связано с деятельностью духов в невидимом мире.

Другое проявление этой диадической концепции — культура «косвенного». Для китайца несказанное или использование иносказания означает не скрыть смысл, а выразить его более глубоко. Эта культурная особенность, считают авторы, препятствует демократическому процессу в Китае. В Европе, напротив, еще со времен Древней Греции была развита культура риторики и ораторского искусства, культура «лицом к лицу» (прямого общения), которая способствовала традиции демократии на Западе (1, с.7–8).

Китайский чиновник никогда не говорит прямо и открыто не из-за недостатка мужества, а из принципа. Если он откроет свои мысли и намерения (т.е. обнаружит свое *li*), то окажется уязвимым перед собеседником, который воспользуется преимуществом и будет атаковать.

Такой стиль мышления и поведения объясняет, почему китайцы уделяют столько внимания внешним формам. Принцип «спасения лица» или «потери лица» имеет огромное значение в китайской культуре: ничто не может ранить китайца более глубоко, чем «потеря лица», чем чувство незащищенности (*feels «naked»*).

Чтобы избежать такой ситуации, китайцы используют различные словесные ухищрения, которые никого не могут ввести в заблуждение, но помогают решить проблему. Принцип «спасения лица» объясняет, почему китайцы любят компромиссы и нуждаются в посредниках даже в повседневных своих делах. «Ценности в Китае — часть природной гармонии. Все, что ни делается, должно быть гармоничным. Используя поэзию или дадзыбао, китайский народ оставляет правителям возможность достижения консенсуса и шанс использовать Средний Путь. Конфуцианские ценности ищут гармонию во всех обстоятельствах: в общине, семье, во власти, принятии решений, в моральных и эстетических суждениях. Кодекс поведения включает набор ценностей: вежливость, честность, терпение, мудрость и т.д., все они нацелены на достижение гармонии. В иерархии ценностей гармония стоит на первом месте (1, с.9). Культуру мышления можно описать как «диалектическую, циклическую и холистическую, придерживающуюся скорее релятивистской, чем абсолютистской позиции» (1, с.10). Этот

принцип характерен для мышления и поведения всех народов Южной Азии, независимо от их религиозной принадлежности.

Цикличность, вероятно, наиболее универсальная черта мышления южноазиатских народов. Все в мире связано между собой и изменчиво, однако при этом сущность вещей сохраняется неизменной. С древних времен укоренилась вера в космическую гармонию. Каждый человек и каждая вещь участвует в сохранении этой гармонии. Действия каждого из людей влияют на состояние целого. По этой причине в южноазиатских культурах подчеркивается значение обязанностей и долга. С распространением буддизма усиливается моральное значение поступков, сформировалась концепция кармы. Согласно этой доктрине любое действие имеет определенные следствия, ничто не происходит случайно. Поэтому люди должны нести ответственности за свои поступки и стремиться улучшать свою жизнь хорошими делами. Любое состояние дел — это результат предыдущих деяний людей. Эта концепция оправдывает кастовую систему, объясняя социальный статус индивида его деяниями в предыдущей жизни. Доктрина, связывающая воедино причины и следствия, в сочетании с доктриной перевоплощения объединяют человеческие жизни. Цикличность причин и следствий связана с идеей многократных рождений. Вера в реинкарнацию поддерживает идею тесной связи предыдущих и будущих жизней.

Идея космической гармонии отражается и в восприятии времени. «В линейном типе мышления время ограничено; в циклическом типе мышления время текуче и изобильно, ничто не потеряно и ничто не приобретено навечно. Что невозможно достигнуть в этой жизни, может быть достигнуто в следующей жизни. Терпение — высоко ценимое качество» (1, с.13).

Циклический тип мышления исходит из посылки, что не существует единого стандарта для всех. Что хорошо и полезно для одного человека, возможно, не будет таковым для другого человека. «Что необходимо или хорошо для человека западной культуры, не обязательно автоматически хорошо для индийца и наоборот. Западные политические и экономические концепции не могут и не должны слепо переноситься на Восток» (1, с.14).

Хотя западные идеи повлияли на азиатский способ мышления, азиатский ум не утратил своей холистической ориентации. Оскар Вер-

гель в своей книге «Азиаты»¹ отмечает, что холистическое мировоззрение традиционно для Азии и отличается от западной методологии, которая стремится к дифференциации мира. Холизм проявляется как в стиле мышления и поведения, так и в структуре общества. Веггел считает холизм ключом к пониманию азиатского мышления. Рассматривать развитие исключительно с экономических позиций, вне увязки с социальными, экологическими и психологическими факторами — типично западный (картезианский) метод мышления. Холистический подход принимает во внимание все факторы. Опасность разрушения природной среды выдвигает холистический метод мышления на первый план. Западному уму трудно понять и принять равновесие, гармонию между плохим и хорошим, которые противоречат друг друга. Для восточного мышления это естественно и понятно.

Яш Гай (декан юридического факультета Гонконгского университета) характеризует соотношение прав и обязанностей индивида в азиатских и западных обществах. Он отмечает, что политизация проблемы «азиатских ценностей» произошла после окончания «холодной войны». Крах коммунизма воспринимался на Западе как победа демократии и прав человека. Запад взял на себя миссию распространять права человека по всему миру. Права человека и демократия стали неперемennыми условиями иностранной помощи и развития торговых отношений. Акцент на права человека во многих странах воспринимался с неодобрением. Правящие элиты многих азиатских стран опасались влияния этой доктрины на политические системы их стран. Кроме того, они считали, что Запад использует права человека как политический инструмент, чтобы подорвать конкурентоспособность их товаров на мировом рынке.

Ответ азиатских стран на «попытки Запада учредить глобальную интеллектуальную культурную гегемонию путем навязывания западных понятий права человека под предлогом их универсальности» (1, с.20–21) был также дан прежде всего в сфере культуры. Западным ценностям и прежде всего тезису об универсальности прав человека были противопоставлены азиатские ценности. Больше того, утверждалось, что экономические и социальные успехи Азии были достигнуты на базе этих ценностей. Доктрина азиатских ценностей преследует несколько целей: «Противопоставить Азию Западу и показать ее превосходство над ним; оспорить современную систему управления, “демонстрируя” специфиче-

¹ Weggel O. Die Asiaten. — München, 1989.

ские культурные основы азиатского капитализма и азиатских рынков, которые, в отличие от западных аналогов, не зависят от юридических норм и независимой судебной системы, а зиждятся на кровнородственных и семейных связях. Эта доктрина стремится усилить азиатскую солидарность» (1, с.25).

Различие между культурами Востока и Запада состоит, в частности, в различной трактовке прав и обязанностей. Запад подчеркивает приоритет прав, Восток — обязанностей, долга. Из этого различия вытекают разнообразные последствия, в частности, атомизация западных обществ и солидарность восточных обществ. Утверждается, что правовые общества поощряют конфронтацию и конфликты, в то время как общества, основанные на обязанностях, способствуют гармонии и консенсусу. В политической риторике ряда азиатских политиков моральный декаданс Запада объясняется его одержимостью проблем прав, в то время как подчеркиваемая социальная и политическая стабильность в Азии связана с культивируемым здесь чувством долга.

В индуистской общественной мысли подчеркивание приоритета обязанностей и долга использовалось для оправдания кастовой системы. «Каста, — писал бывший президент Индии и выдающийся философ С.Радхакришнан, — это попытка регулировать общество с учетом различий и идеального единства. Человеческое общество — это органическое целое, отдельные части которого естественно зависят друг от друга таким образом, что каждая часть, выполняя свои специфические функции, обуславливает выполнение функций другими частями. Каждое общество состоит из групп, работающих в интересах всего общества. Поскольку различные группы работают в общих целях, они связаны чувством единства и социального братства. Различные функции человеческой жизни были четко разделены, и их специфический и дополнительный характер признан. Каждая каста имела свою социальную задачу и функцию» (1, с.27–28). Махатма Ганди, отвечая на предложение ЮНЕСКО участвовать в семинаре по правам человека, писал, что «все права заслуживаются и проистекают от хорошо исполненного долга» (1, с.26).

В Китае не существовало кастовой системы, но общество было также иерархическим, и в конфуцианстве приоритет долга, обязанностей над правами являлся одним из базовых постулатов. Социальная гармония и личностное удовлетворение проистекают от хорошо выполняемой каждым своей социальной роли. Особенно строгие требования конфуцианство предъявляет к правителям и правящей элите. В их обязанности

входят защита своих подданных и забота о них. Они должны были являться образцами добродетели и морали. Если они не выполняли должным образом своих обязанностей, они нарушали мандат Неба, и народ имел право свергнуть такой режим.

Многие обязанности, упоминаемые в индуистском и конфуцианском учениях, коренятся в общественной морали, а не в юридических нормах, они глубоко встроены в социальные и семейные отношения. Ключевые моральные и этические обязательства — это лояльность, послушание, сыновья почтительность, уважение и протекционизм.

Яш Гай считает неправомерным противопоставление западным правовым обществам азиатских обществ, основанных на приоритете обязанностей над правами.

Общества уже прошли коммунитаристский период. «Переход от приоритета обязанностей к приоритету прав происходит в форме изменений политических отношений между правителями и подданными. В деспотических режимах подчеркиваются обязанности подданных; в демократических обществах акцент делается на правах граждан» (1, с.31). Тот факт, что западные общества формализовали права и укрепили юридический механизм по их соблюдению, не делает их более конфликтными и индивидуалистскими. «По большей части политический процесс на Западе намного более основан на консенсусе, чем на Востоке, где еще в широких масштабах используются принуждение и подавление свободы мнений» (1, с.31).

Исторически общества, основанные на приоритете обязанностей, статусны и иерархичны. Обязанности распределяются неравномерно, они зависят от статуса. Не существует концепции равных обязанностей. «Обязанности должны сохранять иерархии и обеспечить послушание в целях стабильности» (1, с.32).

Современные идеологи «азиатских ценностей» утверждают, что императив обязанностей еще доминирует в Азии, совершенно не считаясь с фактом, что «даже в древние времена обязанности, особенно те, что возлагались на правителей, не исполнялись в идеализированных версиях Конфуция и Ману; было бы удивительно, если бы они были определяющими характеристиками современных азиатских обществ, трансформированных новыми формами экономической и политической организации» (1, с.33).

Политико-идеологическая цель концепции «азиатских ценностей» — не допустить создания правовых государств. «Коллективистский» ар-

гумент — это двуликий Янус. С одной стороны, он используется для противопоставления коллективистских ценностей Востока индивидуалистическому Западу, отстаивающему универсальный приоритет личности. Однако, с другой стороны, азиатские правительства во имя «национального единства и стабильности» отрицают права и требования своих малых общин, удушают социальные и политические инициативы частных групп, устанавливают жесткий контроль над гражданским обществом.

Другая опасность общественному укладу жизни исходит от рыночной политики азиатских правительств. Организующая матрица и ценности рынка совершенно не совпадают с общинными. Логика рынка подрывает и разрушает общинные и коллективистские структуры. Рыночная политика ориентируется прежде всего на интересы ТНК, которые привносят новые ценности и привычки и все в большей степени интегрируют азиатские экономики и элиты в глобальную экономику и культуру. «Капитализм в Азии — чрезвычайно хищнический, ему присуща высокая степень эксплуатации труда и среды обитания, и он определенно не руководствуется каким-либо чувством долга... Государственная политика в Азии менее благоприятна для общинной политики, чем на сильно критикуемом Западе» (1, с.37).

Чуонг Фанг Дам (Институт общественных наук в Гааге, Нидерланды) излагает буддистский взгляд на социальные и культурные ценности. Буддизм рассматривает социальные напряжения и конфликты как проявление дисгармонии, приверженности человека к ложным представлениям о себе и другом, возвеличивания себя в ущерб общему благу. «Поиск гармонии требует отрицания себя и переноса интереса на других. Буддистская эпистемология подчеркивает слияние познающего с объектом изучения, диалога с самим собой и другими, упразднения барьеров, разделяющих людей... Культурное разнообразие и отсутствие претензий на универсальную рациональность — две центральные характеристики буддизма» (1, с.44).

Чуонг Фанг Дам считает, что дискуссия об азиатских ценностях и типе мышления должна быть переориентирована. Вместо противопоставления Азии Европе необходимо развивать позитивный диалог культур, правительств и народов. Азия и Европа имеют длительную историю культурных обменов, восходящую к эпохе эллинизма, когда философы двух регионов разделяли многие общие идеи. Были длительные конфликты в эпоху Крестовых походов, колониальной экспансии и постколониальный период. Глобализация внесла новые аспекты в эти взаимоотно-

шения, которые А.Гидденс определил как процесс ретрадиционализации, который создает как оппозиционные силы, так и неизвестные ранее возможности для сотрудничества. Идущие сейчас и в Европе и в Азии дебаты о кризисе современной цивилизации (modernity) и сопровождаемом его насилии видят его истоки в утверждении с эпохи Просвещения нового типа мышления, отдавшего приоритет рациональности в ущерб другим человеческим качествам. Цель современного интеллектуального поиска — «возродить наследие гуманизма, чтобы уравновесить последствия технократического мышления... Древние и альтернативные философии Азии и других регионов рассматриваются как позитивный источник мудрости» (1, с.46).

Но не критическое отношение к древней мудрости может усилить «идололизацию» традиционных ценностей и открыть путь к возрождению различным формам фундаментализма. Несмотря на это, эпистемологическая ретрадиционализация как процесс пока еще представляет позитивную силу, которая может стимулировать диалог между обществами, обладающими различными системами познания.

Однако процесс ретрадиционализации может иметь и разделяющий эффект: он может противопоставлять Азию и Европу как две особые общности, находящиеся в бинарной оппозиции и взаимном неприятии. Автор выделяет два источника такого подхода. Среди экономистов и бизнес-сообщества экономический успех азиатских стран приписывается уникальной системе азиатских ценностей, которые базируются на прочном семейном и коммуналистском фундаменте. Коллективизм Азии контрастирует с индивидуализмом Европы. Политические элиты азиатских стран «связывают процесс ретрадиционализации с попытками создать в Азии новую экономическую и политическую общности, новый противовес западной мощи» (1, с.47).

Во многих отношениях современное противостояние Азии Европе является отражением прошлого, когда христианский Запад рассматривался как угроза феодальным порядкам. В тех условиях некоторые азиатские страны избрали политику изоляционизма, другие — выбрали фундаментализм, третьи открылись, но только для того, чтобы освоить западную науку и технологию, но воспрепятствовать влиянию западных светских идей, могущих подорвать существовавший социально-культурный и политический порядок. Ныне процесс во многом аналогичен: неприятие западной формулы универсальности прав человека и открытость в отношении западной науки, технологии и рыночной системы.

В содержании самих дискуссий по правам человека и азиатским ценностям прослеживаются важные изменения. Первоначально, в середине 1970-х годов подчеркивалась связь между нарушением прав человека и политикой развития. Речь шла о расширении рамок понятия прав человека, которые тогда ограничивались только гражданскими и политическими правами. В 1981 г. на совместной встрече Международной комиссии юристов и ассоциации потребителей Пинанга (Малайзия) был принят документ, названный «Право на развитие», в котором признавалась равная легитимность социально-экономических и культурных прав с гражданскими и политическими правами. Таким образом, дискуссии по правам человека начинались не с неприятия западной формулы по правам человека, а с критики политики развития, проводимой азиатскими правительствами и игнорировавшей проблемы социальной справедливости и ограниченной трактовки ими понятия «права человека». Цель этих первоначальных дискуссий была изменить политику развития и расширить права человека, а не отвергать это понятие.

Проблема азиатских культурных ценностей была привнесена позднее, в середине 80-х годов в процессе поиска альтернативных моделей развития. Утверждалось, что реализуемая модель развития разрушает культурные ценности и общинные идентичности и ведет к маргинализации и фрустрации населения. В конце 80-х годов содержание дискуссии сместилось с критики политики развития к защите азиатского стиля управления, демократии и прав человека. «Оппозиция между гражданскими группами и правительствами сменилась оппозицией между западными и азиатскими правительствами. Противостояние Запада становится самоцелью, и в этом процессе проблемы, связанные с правами человека и влиянием развития на положение женщин, крестьян, племенные сообщества и природную среду, отбрасываются в сторону» (1, с.48).

В этой новой оппозиции доминируют голоса противников гомогенизации азиатских и европейских культурных категорий и разделения общественной жизни на отдельные самостоятельные сферы: науку и технологию, экономику и политику. Пока эти дискуссии не привели к выработке реальной дееспособной альтернативы нынешней модели развития. И единственный результат этих новых дискуссий — «переворачивание так называемой европейской иерархии ценностей, т.е. приоритет коллективистского начала над индивидуальным» (1, с.48).

В стремлении утвердить особую идентичность Азии отрицается иерархический характер социальных отношений внутри самих азиатских

обществ. Таким образом, во имя межкультурной оппозиции не замечаются внутренние отношения господства и подчинения.

Другой аспект межкультурной конфронтации между Востоком и Западом – это межрелигиозные отношения. В последнее время усиливаются призывы к диалогу религий и поиску межрелигиозного единства. Однако недавнее заявление папы Иоанна-Павла II о превосходстве Христа над основателями других религий и утверждение, что «Христос – единственный посредник между Богом и человечеством», подрывает дух межрелигиозного диалога. Такое заявление исходит из постулата, что христианство – единственный путь к спасению. Такая позиция «исключает диалог и поощряет нетерпимость к дискриминации в отношениях различных религиозных общин» (1, с.49).

Современные претензии Востока и Запада на истинность подтверждают мнение М.Фуко о дискурсе власти как форме и делают неотложной необходимостью преодоление различий и поиск общих связей между людьми, а не углубление разногласий. «Вместо конфронтационной стратегии необходим двусторонний процесс понимания, который должен преодолеть дихотомию Я – Другой... Восток и Запад должны признать культуры друг друга как равноправные» (с.450). Буддизм обобщена в четырех благородных истинах, выявляющих объективные и субъективные страдания людей, и восьмеричном пути, следуя которому можно облегчить страдания. Буддизм всегда придерживается Среднего Пути, избегает любых крайностей.

Буддистские принципы социальной справедливости основываются на нормах, по которым управляется и живет сангха (сообщество монахов). Решения принимаются путем консенсуса, личные интересы не должны играть ведущую роль. Все конфликты должны улаживаться путем диалога и переговоров. Социальная ответственность возлагается не только на руководителей, но и на каждого индивида. Требования справедливости должны сопровождаться осознанием ответственности по отношению к другому.

Буддизм признает моральную автономию человека, выступает за сохранение экологической гармонии, соблюдения личных прав, экономических прав, политических прав и информационных прав личности, права на свободу мнений и дискуссий. В буддизме социальная справедливость трактуется не только в рамках юридических норм, но и в духе понимания и сострадания. Буддистские принципы экономической спра-

ведливости предполагают усердную работу, взаимопомощь, раздел плодов труда, уважение прав собственности. Богатство не должно быть самоцелью. Материальное богатство ценится только в том случае, если оно содействует социальной справедливости путем перераспределения. Богатство ради богатства считается разрушительной силой.

Экономическое развитие согласно буддизму должно уважать гармонию между социальным и природным миром. «Буддистская модель социально-экономического развития может быть определена как “разумное развитие”, предусматривающее сохранение различных форм жизни и сострадательное, а не инструментальное отношение к людям» (1, с.58). Буддизм в принципе не против капитализма и частного производства, он осуждает лишь тот капитализм, который разрушает социальные отношения и природную среду.

В ответ на вьетнамскую войну и оккупацию Тибета возникли социально и политически ангажированные буддистские движения. Одно из наиболее известных и активных — вьетнамская буддистская организация Тьеп Хьен. Чтобы соответствовать современным условиям, она переформулировала древние буддистские заповеди в 14 новых наставлений (1, с.60—61).

1. Не сотвори себе кумира из доктрины, теории или идеологии, даже буддистских. Ни одна из них не является абсолютной истиной.

2. Не думай, что знание, которым ты обладаешь, есть абсолютная истина и неизменно. Будь восприимчив к точкам зрения. Истина скрыта в самой жизни, а не только в концептуальном знании.

3. Не принуждай других принять твои взгляды любыми средствами, включая власть, угрозу, деньги, пропаганду и даже образование. Путем сочувствующего диалога помоги другим избавиться от фанатизма и ограниченности.

4. Не закрывай глаза на страдания. Найди способы быть с теми, кто страдает.

5. Не накапливай богатство, в то время как миллионы людей голодают.

6. Не предавайся гневу и ненависти.

7. Не теряя самообладания, будь благоразумен, развивай в себе концентрацию и понимание.

8. Не используй слова, которые могут создать раздоры и разделить общину. Предпринимай любые усилия, чтобы примирить людей и решить все конфликты.

9. Не лги, не распространяй новости, если ты не уверен в их истинности, не критикуй и не осуждай то, в чем ты не уверен. Имей мужество сказать о несправедливости, даже если это может угрожать твоей безопасности.

10. Не используй буддистскую общину ради личной выгоды или в целях превращения ее в политическую партию.

11. Не причиняй вреда людям и природе. Не инвестируй в компании, которые лишают других их шанса на жизнь.

12. Не убивай и не позволяй другим убивать. Найди любые возможные средства, чтобы защитить жизнь и предотвратить войну.

13. Не кради, уважай чужую собственность, но препятствуй тем, кто обогащается за счет людских страданий или страдания других существ.

14. Заботься о своем теле.

Организация Тьеп Хьен установила тесные контакты с западными антивоенными движениями и институтами, исследующими проблемы мира, что привело к росту влияния буддистских ценностей на Западе. На IV Международном семинаре по буддизму (Улан-Батор, Монголия) в 1989 г. отмечалось, что буддистские ценности, и в частности, терпимость и плюрализм, его приверженность к Среднему Пути, могут помочь разрешению глобального кризиса, вызываемого комбинацией военных, политических, экономических, социальных, культурных, экологических и духовных факторов, ставящего под угрозу выживание человечества. «Устойчивость грядущей глобальной цивилизации может основываться только на ненасилии и заботе обо всех живых существах... Буддизм сохраняет свой традиционный подход к взаимодействию с Западом: он увязывает свои традиционные ценности с существующими системами и допускает трансформацию. В этом смысле можно утверждать, что буддизм трансформируется в процессе вовлеченности в решение глобальных проблем... Конструктивный диалог представителей буддистской и западной традиций может в конечном счете привести к созданию новой морали, которая сможет изменить характер науки и управления» (1. с.63–65).

Ян Баоюнь (руководитель исследований Юго-Восточной Азии в Институте афро-азиатских исследований при Пекинском университете) характеризует основные идеи конфуцианства и его роль в современном Китае.

Конфуцианство — это морально-этическое учение, а не религиозная система. Хотя Конфуций признавал верховенство космического на-

чала, или мандат Неба, т.е. объективность и неотвратимость природных феноменов, их неотвратимую периодичность и вечность, в центре его учения были человек, познание и совершенствование его природы, взаимоотношений с другими людьми, государством и природой. Главные категории конфуцианской мысли — это человечность, справедливость, гармония. Люди должны относиться друг к другу с уважением и любовью, жить друг с другом, обществом, государством и природой в мире и гармонии.

Огромную роль Конфуций отводил морально-нравственному совершенствованию и обучению как критериям, измеряющим ценность человеческой жизни. Стремление к богатству и власти никогда не считалось в конфуцианстве главной жизненной целью. В Китае «величие человека всегда связывалось с глубиной и широтой его ума, а не с его богатством и властью» (1, с.81). Нравственный идеал в конфуцианской традиции означает «обретение себя», «приведение к совершенству себя и других».

Конфуций и его последователи уделяли первостепенное внимание моральным основам государственного правления и деятельности правителей. Заботу о народе, уважение к его нуждам Конфуций относил к числу важнейших обязанностей правителя. Мудрый правитель, согласно Конфуцию, первым делом заботится о благосостоянии своего народа, ибо безнравственно требовать от своих подданных возвышенности духа, обрекая их на нищету и лишения. Мэн-Цзы, развивая идею Конфуция об основополагающей роли человечности, сформулировал теорию о «гуманном правлении». Он осуждал деспотичную форму правления и отстаивал принцип верховенства народа над государством и правителем. Мэн-Цзы считал, что решающий фактор политического успеха правителя — это степень поддержки его народом (1, с.75). Подчеркивая необходимость поддерживать гармоничные отношения между людьми и избегать конфликта интересов, конфуцианство закрепляло базовый принцип «Золотой Середины» в китайской социальной культуре.

Конфуций заложил основы особой роли знаний и образования в жизни общества. «Конфуцианство подчеркивает, что люди должны рассматривать целостность природы, общества и самого человечества как системный объект познания и должны понять, что, поскольку человек сосуществует с природой и обществом, он должен сперва подчиняться им, научиться понимать их и, наконец, преобразовать их, чтобы исполь-

зовать. Такие идеи побуждают людей, особенно интеллектуалов, занимать активную позицию по отношению к окружающему миру» (1, с.81).

Конфуцианство утверждало и закрепляло моральными и этическими нормами существовавшие патриархальные и иерархические отношения в китайском обществе. Конфуцианство выделяет три основных типа различий между людьми в китайском обществе: 1) между людьми знатного и простого происхождения, между старшим и младшим, вышестоящим и нижестоящим; 2) между скрытым и формальным; 3) между мужчинами и женщинами (1, с.84). Ритуалы призваны закреплять эти различия. В таком патриархальном обществе подданный должен быть лояльным своему правителю; нижестоящий должен повиноваться вышестоящему, сын должен оказывать сыновью почтительность и послушание своему отцу и старшим членам семьи.

В современном Китае многие из доктрин и практики конфуцианства рассматривались как препятствия к прогрессу общества, науки и культуры и подвергались суровой критике, особенно в период культурной революции (1966—1976 гг.), и были полностью отброшены как феодальные пережитки. В последние годы с развитием экономических реформ и политики открытых дверей в стране проводятся многочисленные дискуссии по проблеме отношения к конфуцианству и традиционной культуре. Высказывается мнение, что многие фундаментальные принципы конфуцианства применимы и к современному китайскому обществу. «Они могут и должны служить требованиям модернизации» (1, с.89).

Прославление национальной культуры является жизненным условием подъема китайского национального духа и патриотизма. «Этические и моральные принципы китайской национальной культуры должны составить фундамент для новых идей и ценностей. Нужно доказывать, что модернизация не противоречит основам традиционной этики морали. Напротив, традиционная мораль может гармонизировать социальные отношения и смягчить жизненные конфликты в рыночной экономике» (1, с.90).

Фатех Мохаммад Малик (пакистанский политолог, преподававший в Колумбийском и Гейдельбергском университетах), опираясь в основном на труды пакистанского поэта и философа М.Икбала, указывает на сходства и различия исламских и европейских ценностей.

Он отмечает, что после восьми веков цивилизационного лидерства ислам переживает длительный упадок, в современном мусульманском мире существует широкая пропасть между идеалами ислама и реально-

стью: развиваются самые худшие формы фанатизма и сектантства, процветают деспотические коррумпированные режимы, эксплуатирующие ислам в своих узких, эгоистических политических целях. Однако, подчеркивает автор, основная масса мусульманского населения остается верным истинному духу ислама. После пятивековой духовной спячки пробуждается исламская интеллигенция, она пытается реконструировать исламскую религиозную мысль в свете современных знаний, найти сходство между первоначальным духом ислама и духом современной цивилизации.

М.Икбал утверждает, что в прошлом «“исламский мир” вдохновлял европейскую мысль. Наиболее примечательный феномен современной истории — это стремительное духовное движение исламского мира к Западу. В этом движении нет ничего неправильного, так как европейская культура в ее интеллектуальном аспекте — это дальнейшее развитие некоторых наиболее существенных элементов исламской культуры. Единственное опасение состоит в том, что ослепительный фасад европейской культуры может остановить наше движение и мы не сможем постичь подлинных основ этой культуры» (1, с.98).

Малик утверждает, что первоначальный подлинный ислам был «либеральным, гуманистическим и демократическим... Демократия считается наиболее значимым политическим идеалом ислама» (1, с.99—100).

Отвергая европейскую концепцию дуализма государства и церкви, Икбал указывает на принципиальное различие исламского и христианского мировосприятия. «Протест Лютера был направлен против церковной организации. Если воспринимать религию как полностью потусторонний феномен, тогда то, что произошло с христианством в Европе, представляется вполне естественным. Универсальная этика Иисуса подменяется национальными этическими и политическими системами. Европа в результате пришла к выводу, что религия — это частное дело индивида и не имеет ничего общего с тем, что называется светской жизнью человека. Ислам не раздваивает единство человека на непримиримый дуализм духа и материи. В исламе Бог и Вселенная, дух и материя, Церковь и Государство органичны друг другу. В исламе материя — это дух, реализующийся в пространстве и времени. Лютер в мире ислама невозможен, так как в исламе нет церковной организации, сходной с христианской... Религиозная идея является жизненным принципом мусульман-

ской общины» (1, с.101, 104). Этого принципиального различия не хотят или не могут понять многие западные интеллектуалы и политики.

Сен Шарма (Азиатское общество, Калькутта, Индия) характеризует индуистские ценности. Индуизм — древнейшая азиатская религия, ее истоки восходят к незапамтным временам. Он отличается терпимостью, что наделяет его особой внутренней силой. Индуизм включил в себя многие элементы родственных религиозных учений — буддизма, джайнизма и др. Такие морально-этические идеалы, как ненасилие, аскетичность, отрешенность, следование Среднему и Восьмеричному Пути, заимствованы у джайнизма и буддизма. Сам Будда был включен в индуистский пантеон как одна из многих инкарнаций Бога.

Древние индийские пророки путем интуиции и размышлений сформулировали универсальное мировосприятие: космос, или вселенная, которая включает не только все человечество, но все живое и неживое, пронизывается одним единым Духовным Принципом. «Все существует в Одном. Один существует во всем» — такова высшая суть индуизма в понимании его древних пророков. На этом принципе базируется их философия (1, с.107). Древние мыслители видели в человеке прекраснейший образец творения на земле, который обладает внутренней способностью поднять себя до высшего уровня совершенства. Они уделяли основное внимание человеку, его проблемам, стремились облегчить его страдания. Древние мыслители рассматривали человека как Универсальное Существо, не принадлежащее к какой-либо конкретной стране и не связанное каким-либо конкретным временем. Их девиз был «Смотри на мир как на одну семью» (с.107). Каждый благочестивый индус и сегодня произносит следующую молитву по окончании каждой религиозной церемонии: «Пусть все будут счастливы, пусть все будут здоровы, пусть все будут благополучны и никто не будет в нищете и несчастье» (1, с.107).

Сен Шарма различает три типа индуистских ценностей: 1) морально-этические (ненасилие, правдивость, нестяжательство, самоконтроль); 2) духовные (самоочищение и отрешенность от мирского и постижение божественной природы человека); 3) социальные (доброта, уважение старших, толерантность к чужим взглядам, гостеприимство, милосердие и сострадание). Ни одна система ценностей не является предписанной, и все они тесно взаимосвязаны. Священные тексты советуют следовать примеру и учиться у образованных и мудрых людей, ведущих праведный образ жизни. Основная цель индуистских ценностей — улучшить общество и индивида.

Важную роль в поддержании морального баланса в индийском обществе играла доктрина кармы, дополняющая учение о перевоплощении. Согласно этой доктрине общая сумма совершенных человеком поступков и их последствий определяет характер его нового рождения, т.е. дальнейшего существования. Вера в карму и боязнь страданий, вызываемых греховными деяниями, служила сдерживающим фактором, побуждая людей следовать по пути добродетели.

Современная образованная индийская молодежь, отмечает Сен Шарма, «во имя современной цивилизации и прогресса не только отказывается от пути, проложенного нашими предками, но закрывает глаза на наше богатое и славное прошлое. Блеск современного западного образа жизни ослепил ее до такой степени, что она теперь подражает западному материалистическому утилитарному образу жизни. Единственный идеал, который сегодня захватывает ее воображение, это ценность материального жизненного комфорта любой ценой. Преследование материалистической цели — это не ново и не чуждо Индии. Гедонистские школы, такие, как Карвака и Адживака в буддистский и постбуддистский периоды, проповедовали материалистическую философию жизни, но их резко осуждали все другие школы индийской философской мысли. Ныне старые духовные идеалы заменяются новыми материалистическими целями, старые ценности уступают место новым материалистическим ценностям. Молодежь мало верит в индуистскую доктрину кармы... Материальное потребление ведет к духовному упадку по мере того, как все меньше и меньше людей продолжают следовать старым идеалам и придерживаться древних ценностей, которые вечны и универсальны» (1, с.116–117).

Р.Пертиерра (Университет Нового Южного Уэльса, Сидней, Австралия) характеризует влияние рыночных отношений на эволюцию традиционных азиатских ценностей (в основном на примере Филиппин). Он констатирует, что сегодня «капиталистический рынок — главный фактор, формирующий повседневную жизнь в Азии» (1, с.119). На масштабы этого влияния указывает и реакция азиатских правительств, осознающих, что ситуация выходит из-под их контроля. Некоторые азиатские государства используют религию как способ укрощения рыночных сил, призывая население возродить традиционные ценности. Другие делают акцент на институте семьи, используя его как метафору общества и убеждая население в том, что его интересы связаны с укреплением кровнородственных связей.

Филиппины, занимая промежуточное положение между индийским и китайским культурными ареалами, испытывали и испытывают влияние и той и другой культуры. На формирование национальной культуры Филиппин огромное влияние оказали также испанский католицизм, а позднее американская культуры. На все эти внешние влияния филиппинцы отвечали творчески, воспринимая одно и отвергая другое. В этом постоянном процессе отторжения адаптации, культурных инноваций и структурных изменений филиппинцы умудряются сохранять определенные базовые ориентации и ценности, хотя зачастую утрачивают их контекст. В отсутствие на Филиппинах развитого современного государства с отработанной системой институтов, законов и правил, действующих на равных и безличных основаниях, филиппинцы создали высокоразвитую сеть межличностных отношений, члены которой обмениваются широким набором услуг и ресурсов. В основе формирования таких отношений лежат семейные, клановые, земляческие и личные связи.

Политическая общественная сфера также персонализируется и приватизируется. Она рассматривается как место борьбы отдельных кланов, а не как арена столкновения различных идеологий или общественных конфликтов. Чиновники используют свои должности в своих личных интересах и для выполнения своих межличностных обязательств.

Персоналистский характер филиппинского общества принципиально отличается от западного индивидуалистического общества. На Западе индивид действует в условиях сильного государства, законодательно устанавливающего твердые безличностные правила игры. На Филиппинах индивид действует в мире межличностных отношений, базирующихся преимущественно на первичных связях, не регулируемых каким-либо законодательством.

Внешние аналитики зачастую неверно определяют такой персонализм как форму безответственного эгоизма, порождаемого «ущербной культурой». Автор считает, что в современном глобализованном мире филиппинская культура не более ущербна, чем любая другая.

В представленном в 1988 г. филиппинскому сенату докладе, подготовленном группой ученых и политиков, были названы главные ценности филиппинцев.

Один набор ценностей был определен как позитивно влияющий на развитие нации. К нему отнесены такие качества, как высокое чувство привязанности к другим людям. Оно находит свое проявление в многооб-

разных формах, таких как сотрудничество, утешение и помощь тем, кто в беде, доверие и т.п. Эти ценности связаны с традициями чувствительности, которые объединяют индивидов с их референтными группами. Семья и большая родственная группа — основные референтные группы.

Другой набор ценностей был квалифицирован как препятствующий развитию социальных связей и национальной интеграции. К этой группе были отнесены такие ценности, как крайний персонализм, который пренебрегает общественными интересами и обязанностями и приносит их в жертву личным и семейным обязательствам; другое проявление персонализма — использование существующих правил и норм в интересах друзей и последователей. Для филиппинцев также характерны отсутствие самоанализа и частая подмена содержания формой. Преобладание межличностных отношений помогает избегать открытых конфликтов.

Карин Богарт (Католический институт высших торговых исследований, Брюссель, Бельгия) анализирует влияние азиатских ценностей на практику бизнеса. Она отмечает, что «ценности азиатского бизнеса отличаются от западных ценностей. Они — продукт азиатской социокультурной среды» (1, с.160).

Основы коллективистской культуры стран Восточной Азии (Китай, Японии, Кореи, Индонезии) были сформированы специфическими условиями трудоемкого производства риса — главной культуры этих стран. Постоянное участие и сотрудничество всех жителей деревни в производстве этой культуры было делом насущной необходимости, а не индивидуального выбора. Зависимость и значение каждого индивида для группы стало на подсознательном уровне образом мышления. Существовало чувство обязанности индивида по отношению к группе, общине: они должны были работать вместе или умереть от голода. «Коллективизм и межгрупповая ответственность — две основные характеристики такого общества» (1, с.140).

Приоритет коллектива над индивидом был в дальнейшем закреплён и усилен конфуцианством. Конфуций основывал свое учение на абсолютном уважении к традиции, сформулировал этические принципы поведения в иерархическом обществе. Конфуцианство считает гармонию, образование, социальный порядок (иерархию) и семью основой социальной организации. Конфуцианство на многие века оказало огромное влияние на китайское общество и другие общества Восточной Азии, в частности, на ведение бизнеса.

По мнению Чэнь Миня, конфуцианская этика сформировала особый тип капитализма, для которого характерны: роль личности как центра взаимоотношений; чувство личной дисциплины; личное самосовершенствование; выработка консенсуса и сотрудничества; акцент на образование; соблюдение ритуалов (процедуры); патернализм и правительственное руководство¹ (1, с.142).

Богарт суммирует культурные ценности, общие для всех азиатских стран (1, с.143–144).

1. Холистичность и диалектичность восточного мышления.
2. Сохранение сплоченной и сильной семьи, организованной по принципу патернализма.
3. Сыновья почтительность и уважение к пожилым. На работе уважение и статус растут пропорционально возрасту.
4. Громадная роль личных отношений, создание сети устойчивых личных связей (нингэн канкэй — по-японски и гуаньси — по-китайски).
5. Важность сохранения «лица». Это означает сохранение достоинства, самоуважения, престижа и статуса.
6. Стремление избегать конфликтов. Поэтому очень важна роль консенсуса, использования языка иллюзий, намеков и метафор. В коллективистских культурах сохранение гармонии стоит на первом плане.
7. Первостепенная роль образования — главного фактора социализации индивида.
8. Подчеркнутое внимание к соблюдению протокола, уважение ранга и статуса.
9. Святость контракта. Однако это по-разному понимается на Западе и на Востоке. На Западе контракт является обязывающим юридическим документом. В Восточной Азии допускается в случае изменения условий пересмотр контракта. Многие соглашения носят устный или джентльменский характер.

В Японию конфуцианство пришло в VII в. и оказало огромное влияние на японское общество. Эдвин Рейшауэр отмечает, что «за фасадом искреннего принятия японцами современной науки, современной концепции прогресса и роста, универсалистских принципов этики и демократических идеалов и ценностей еще просматриваются сильные конфуцианские черты, такие как вера в моральный базис управления, ориентированность на межличностные отношения и лояльность и вера в об-

¹ Chen Min. Asian management systems. — L., 1995. — P.30.

разование и тяжелый труд. Сегодня почти никто из японцев не считает себя конфуцианцем, но в известном смысле почти все японцы таковыми являются» (1, с.146).

Структура любой японской компании основана на культурных ценностях и напоминает большую семью с установленной иерархией, обязанностями и лояльностью. Идея корпоративной семьи подкрепляется соответствующей политикой: пожизненным наймом, щедрыми персональными социальными пособиями (займы на образование и обучение, приобретение жилья, медицинская страховка). В Японии работник полностью идентифицирует себя со своей фирмой. Интересы компании ставятся выше его личных интересов.

Во всех сферах бизнеса, а также в целом в межличностном общении в Японии (как и в других странах Восточной Азии) огромную роль играют имплицитные коммуникации, которые характерны для коллективистских обществ, стремящихся избегать конфликтов. На Западе люди, особенно деловые, привыкли мыслить логично и рационально и стремятся все четко определить и структурировать. Японцы используют охотнее интуицию и эмоциональное проникновение, чем рациональный анализ. Их язык полон аллюзий и неопределенностей, меньше внимания уделяется значению слова, чем интонации, подтексту и скрытому чувству.

Другой аспект этой системы коммуникаций — это концепт *хоннэ/татэмаэ*. Понятие *татэмаэ* означает внешнее проявление чувств и мыслей, говорить и делать то, что от тебя ожидают, т.е. своего рода маска. *Хоннэ* переводится как реальные намерения мысли и чувства. Японская и китайская культуры — высоко контекстуальные культуры.

Чтобы достичь успеха в Японии, необходимо создать разветвленную и прочную сеть межличностных связей — *нингэн канкэй*. Это понятие уходит своими корнями в конфуцианские ценности. Конфуций установил пять основных социальных отношений, необходимых для поддержания гармоничного иерархического социального порядка. Четыре из них иерархичны, одно — равноправное: отец — сын, хозяин — слуга, муж — жена, старший брат — младший брат, друг — друг. Каждое из этих отношений предполагает взаимные обязанности и обязательства. Строительство *нингэнканкей* начинается с поиска общей основы: окончание одной и той же школы, выходцы из одной местности, принадлежность к одной компании, соседство и т.п. Создание *нингэнканкеэй* требует терпения, времени и настойчивости.

Принятие решений в средних и крупных японских фирмах организовано по принципу снизу вверх. Всем официальным решениям предшествует неформальная дискуссия, в ходе которой выясняется мнение персонала. Цель этих неформальных консультаций — добиться поддержки и согласия от лиц, которые будут затронуты этими решениями, согласовать различные мнения, добиться консенсуса и сохранить гармонию в отношениях внутри компании. В Китае культурологическая составляющая бизнеса, получившего мощный импульс к бурному развитию в ходе экономических реформ, аналогична японской. Следует помнить, что Китай — родина конфуцианства, распространившегося на соседние страны.

Традиционные азиатские ценности испытывают в настоящее время серьезное давление в условиях экспансии глобального капитализма. Урбанизация ослабляет семейные связи, предоставляет большие возможности для эмансипации женщин: получение хорошего образования и высокооплачиваемой работы. Молодое поколение азиатских стран становится все более богатым и все более тяготеет к западному образу жизни. В Китае, сообщает агентство Синьхуа, «исчезновение социальных норм, упадок морали и дезинтеграция традиционных ценностей порождают моральный кризис» (1, с.162). В условиях кризиса традиционных культурных ценностей многие азиатские правительства призывают к возрождению и укреплению старых традиций.

О.Веггел (2) (Институт азиатских исследований, Гамбург, Германия) в статье «Европейский индивидуализм и конфуцианское послушание» пишет, что основное отличие между западной и китайской традициями состоит в различных оценках роли индивида. «Запад подчеркивает и развивает автономию и свободное развитие личности, в Китае отвергают завышенное значение индивидуальности, делая акцент на межличностной “гармонии” и принципе “взаимности”. Индивидуализм рассматривается как опасный феномен, искажающий картину добропорядочного общества. Конфуцианство требует от политической элиты отказаться от своего “Я” и поддерживать традиционный порядок» (2, с.65).

От западных представлений о социальном порядке конфуцианство отличается также тем, что не одобряет открытых конфликтов не только внутри общества, но и между обществом и государством. «Если европейская традиция в последние 25 лет в качестве исходной посылки признает дуализм государства и общества, китайская традиция подчеркивает их единство» (2, с.65).

Эти принципиальные различия между Западом и Китаем проявляются и в трактовке многих других проблем. Автор затрагивает пять тем. 1. *Права человека.* Права личности считаются на Западе главной ценностью. В китайской политической системе основной акцент делается на праве всего общества (как коллектива), подчеркивая тем самым значение социальной стабильности, социального развития и выживания — проблему, которую в развивающейся стране нельзя недооценивать. В Китае основное внимание уделяется не правам человека, а «коллективной справедливости», т.е. социальной гармонии и социальному миру, которому по представлениям китайского руководства могут серьезно угрожать индивиды, преследующие исключительно свои личные интересы.

2. *Демократизация.* Следуя по пути демократии, Китай не собирается «вестернизироваться». Это будет демократия с китайской спецификой. Ее носителем будет не столько индивид, сколько поддерживающая его социальная группа (social network), которая оказывает основное влияние. В китайской демократии всегда наличествует своего рода «императивный мандат». Что касается метода принятия решений, то китайцы предпочитают консультации и корпоративные согласования и сделки любой форме конфликта. Лозунг «Совместно, а не против друг друга» наилучшим образом характеризует дух взаимного обмена услугами, присущий китайскому типу мышления и поведения (2, с.68).

3. *Гражданское общество.* В основе западных концепций гражданского общества лежит тезис противостояния общества и государства. Китайская политическая система строится на принципах единства и гармонии. На Западе гражданское общество строится на трех принципах самоорганизации: самоопределение общества, самосознание и самоартикуляция (выработка частных интересов). Китайская политическая система не признает такого проявления автономизма. Решения и компромиссы достигаются не путем борьбы и судебных исков, а посредством сделок, соблюдением определенного стиля поведения, который должен быть корпоративным и консультативным. «Концепция гражданского общества не соответствует китайским условиям. Вместо термина “гражданское общество” лучше использовать термин “корпоративное общество”» (2, с.69).

4. *Плюрализм.* Запад культивирует плюрализм ценностей, мнений, организаций и интересов, поскольку он способствует эмансипации индивида. В Китае «поощряются изоморфизм, конформизм и особенно уни-

фикация» (там же). Понятие «единство в разнообразии» принимается, поскольку оно гармонирует с понятием «единое общество», а проявления плюрализма, исходящие от альтернативных движений, отторгаются и преследуются.

5. *Коррупция.* В Европе коррупция считается уголовным преступлением. В Китае отношение к ней двойственное. С одной стороны, существуют устоявшиеся моральные обязательства поддерживать родственников и клиентов, с другой — есть закон, запрещающий nepотизм и злоупотребление служебным положением. Таким образом, чиновник сталкивается с дилеммой: делать то, что запрещено. Пока его незаконная деятельность не разоблачена, он пользуется уважением и признанием. Если незаконные действия получают огласку, чиновник подвергается уголовному наказанию. «Эта типично китайская диалектика не имеет аналога на Западе» (2, с.71).

Сон Енби (3) (Сеульский национальный университет) в статье «Кризис культурной идентичности в Восточной Азии: значение конфуцианской этики в век глобализации» говорит, что в эпоху нарастания глобализации, втягивающей все страны и народы (независимо от их желания) в новый единый международный порядок, неизбежен конфликт между сформировавшимися в течение многих веков и тысячелетий разнообразными региональными и страновыми культурными идентичностями и силами глобализации, стремящимися втиснуть это разнообразие в единую универсальную систему. Начиная с 70-х годов XX в. страны Восточной Азии, входящие в конфуцианский культурный ареал (Тайвань, Гонконг, Сингапур, Корея), достигли беспрецедентного экономического роста. (Япония вошла в число развитых индустриальных стран мира еще в конце XIX в.) Местные и западные ученые определили этот феномен как «конфуцианскую модель капиталистического развития», отличную от западной модели развития. Однако уже в 90-х годах XX в. вследствие череды экономических кризисов, поразивших страны Азии, в среде ученых возобладали негативные оценки «азиатских ценностей», как главных причин, препятствующих рациональному экономическому развитию. Они лежат в основе таких отрицательных явлений, как патриархальный авторитаризм, семейственность и клановость, отсутствие прозрачности в деятельности бизнеса и различных организаций, несправедливость и коррупция. Негативное воздействие азиатских ценностей связывается с наследием конфуцианства.

Возникает вопрос, чем вызваны столь отрицательные оценки азиатских ценностей в последние годы, — «основаны ли они на строгом объективном анализе или это своего рода идеология, которая стремится оправдать гегемонию западных развитых экономик над азиатскими странами» (3, с.110). Запад имел возможность в течение длительного исторического периода (200—300 лет) создавать, развивать и совершенствовать путем проб и ошибок свою капиталистическую экономическую систему и теперь находится на вершине глобальной капиталистической социальной структуры. Странам Азии история отвела лишь краткий исторический период (30—40 лет), в течение которого они должны были преобразовать свои отсталые аграрные экономики в современные капиталистические индустриальные общества. С учетом этого факта попытка оценивать «разнообразные негативные социальные явления, неизбежно возникающие в процессе столь радикальных и всеобщих общественных изменений, как имманентно присущие культуре азиатских обществ едва ли может считаться беспристрастным и объективным научным подходом. Дискурс, складывающийся вокруг “азиатских ценностей”, игнорирует подлинную сущность конфуцианской этики и исторические реальности социальнополитических систем, основанных на конфуцианских идеалах... Сторонники этого подхода утверждают, что азиатские страны не могут рассчитывать войти в ряды “рациональных, современных обществ” западного образца, не избавившись от “конфуцианского культурного наследия”. Они отрицают для азиатских государств возможность самостоятельного вектора исторического развития. Такая позиция не что иное, как новое проявление старой империалистической и колониальной ментальности, которая отождествляет модернизацию с “вестернизацией” в процессе легитимизации гегемонии западной культуры» (3, с.113) последние 150 лет взаимодействия Востока и Запада в странах Восточной Азии преобладало мнение, что во имя «модернизации» необходимо следовать стандартам западной цивилизации, отказываясь от традиционной культуры. Среди значительной части интеллектуалов этих стран формулы «модернизация = отрицанию традиционной культуры» и «модернизация = вестернизации» попрежнему являются символами веры, определяющими уровень исторического и социального развития (3, с.113).

В 70-е годы, опираясь на экономические успехи своих стран, часть местной интеллигенции стала пропагандировать конфуцианскую

модель капитализма. В обновленном конфуцианстве (неоконфуцианстве) она видела жизнеспособную культурную основу самостоятельного пути к модернизации, отличную от Запада. Такие позитивные черты восточно-азиатского населения, как трудолюбие, честность и бережливость, в немалой степени способствовали экономическому подъему этих стран, объяснялись влиянием конфуцианской морали и этики.

Однако, отмечает автор, перед сторонниками конфуцианского капитализма стоит сложная задача: разработать убедительную теорию, в которой непротиворечиво сочетались бы антиутилитарные моральноэтические идеалы конфуцианства и сугубо прагматические устремления людей к прибыли, являющиеся внутренней причиной роста конфуцианского капитализма.

Распространение на Западе, начиная с эпохи Просвещения, современной научной методологии, основанной на верховенстве инструментального разума, обеспечило невиданный экономический прогресс. Однако гегемония рационализма создает и огромные проблемы: она приводит к умалению морали, этики, традиционных культурных норм и духовных ценностей, поскольку они не поддаются строгому эмпирическому научному анализу, радикальная рационализация разделения труда ведет к отчуждению человека, эгоистическое господство человека над природой порождает острый экологический кризис, ставит вопрос о выживании человека на Земле. Глобализация многократно усиливает эти негативные явления. Автор делает вывод, что «в XXI в. не следует идти по пути Запада, копируя модернизацию, основанную на императивах инструментального разума. Необходимо покончить с гегемонией человека над природой и выработать новые отношения между людьми и между людьми и природой. В эпоху сверхвысоких технологий настоятельно требуется новая этика» (3, с.115, 121).

В научных кругах Запада осознают кризисность ситуации и ищут выход из нее. Наиболее радикальное течение в западной философии — постмодернизм — принципиально отрицает обоснованность парадигмы верховенства разума и подчеркивает роль других человеческих ценностей, в частности этических, которые у разных народов различны. Эти поиски открывают возможности для обновленной интерпретации конфуцианства как морально-этической системы ценностей.

Конфуцианство, возникшее в Древнем Китае в VI–V вв. до н.э., конечно, отражает приметы своего времени — аграрного иерархического общества, однако, как и другие великие учения, оно содержит и универ-

сальное послание человечеству. Оно заключено прежде всего в уникальном антропокосмическом характере конфуцианской моральной метафизики. Антропокосмическое мировосприятие исходит из аксиологического единства природы и человека. Люди должны жить в гармонии с природой, подчиняясь ее ритмам. За всеми непрерывными изменениями в природе и человеческом обществе стоит высшая сила — имманентный идеальный порядок — дао. Главная цель развития — достижение Великой Гармонии в обществе и природе, а также во взаимоотношениях между ними. Ключевые элементы конфуцианской этики — человечность, постоянное моральное совершенствование и обучение. Правящая элита должна заботиться об общем благе, мире и процветании страны, быть моральным образцом для народа. В отличие от современной западной этики, руководствующейся либеральной идеологией и ставящей на первый план интересы индивида, конфуцианская этика отдает безусловный приоритет гармонии и благосостоянию всей общины, всего общества. Индивид — это интегральная часть семьи, группы, общины, общества. Независимый индивид, стоящий вне сложившихся социальных связей, считался опасным. «Конфуцианская антропокосмическая этика направлена на достижение гармонии между людьми и Природой, в то время как современная либеральная этика поощряет антропоцентристский эгоизм, ведущий к экологическому кризису... Чтобы избежать экологической катастрофы в век глобализации, мы должны прислушаться к экологическому голосу конфуцианской “антропокосмической” моральной метафизики, дух которой, к счастью, еще широко распространен в конфуцианском культурном ареале Восточной Азии» (3, с.122).

Кху Бу Тейк (4) в статье «Национализм, капитализм и “азиатские ценности”» отмечает, что в последние годы правящие элиты некоторых азиатских государств пытаются выработать консенсус по вопросу, что понимать под демократией в Азии и какой должна быть официальная идеология. Политики и поддерживающие их интеллектуалы критикуют западную либеральную демократию как форму правления, подходящую для применения в незападных обществах. В сфере идеологии предпочтение отдается моральным ценностям, социальным нормам и культурным ориентациям, связанным с азиатскими историческими, религиозными и культурно-философскими традициями.

Хотя в разных странах Азии даются различные интерпретации «азиатским ценностям», можно выделить их основное ядро: склонность к сильному и стабильному лидерству, а не к политическому плюрализму;

уважение социальной гармонии и стремление к консенсусу в противовес разногласиям и конфронтации; принятие сильного государства, вмешивающегося в социальные и экономические дела; акцент на проблемы социального экономического благосостояния, а не на гражданские свободы и права человека; приоритет коллективных прав над правами индивида (4, с.52).

Причины, побудившие правящие азиатские элиты пропагандировать «азиатские ценности», разнообразны. Во-первых, необходимость противостоять продемократическим выступлениям против авторитарных военных режимов на Филиппинах, в Южной Корее, Таиланде, Китае и Мьянме. Во-вторых, поиск ответа на критику Запада, обвиняющего азиатские страны в нарушении прав человека. В-третьих, стремление объяснить так называемое восточноазиатское экономическое чудо уникальными «азиатскими ценностями». В-четвертых, правящие круги азиатских стран опасаются, что проникновение западного либерализма, индивидуализма, гедонизма подорвет социальный и политический порядок в азиатских странах и принесет социальный разлад и социальные конфликты, характерные, как они полагают, для западных стран. Кроме того, руководители азиатских государств ощущают уязвимость своих стран в условиях западной политической и военной гегемонии, установившейся в однополярном мире после окончания «холодной войны».

Основное внимание Кху Бу Тейк уделяет анализу взглядов одного из главных идеологов «азиатских ценностей» Мохаммада Махатхира, премьер-министра Малайзии. Махатхир твердо убежден, что судьба и благополучие рас, цивилизаций, народов и государств определялись их системой ценностей. Когда империи и государства утрачивали ценности, способствовавшие их могуществу, они приходили в упадок или сменялись другими образованиями, обладающими превосходящими системами ценностей.

В ходе мировой истории Восток и Запад многократно сталкивались друг с другом на поле ценностей с различными результатами. В конечном счете исход таких противостояний определялся превосходством одной системы ценностей над другой. По прогнозам Махатхира, в новом тысячелетии общества и народы, если они не хотят погибнуть, должны укреплять свои ценности, чтобы противостоять безграничному распространению неконтролируемой «информации», содержащей все виды «плохих» ценностей (4, с.56).

Махатхир на различных мировых форумах постоянно подчеркивает, что восточноазиатское экономическое чудо было достигнуто благодаря превосходству «восточной трудовой этики». Одновременно он утверждает, что западные экономики утрачивают свою конкурентоспособность главным образом из-за ухудшения своих ценностей. К числу важнейших восточных ценностей Махатхир относит следующие: соблюдение порядка и ответственность; трудолюбие и прилежание; бережливость; стремление к знаниям и достижениям; дисциплина и опора на собственные силы; способность переносить трудности и приспосабливаться к новым вызовам; чувство духовного благочестия (4, с.56).

Политическая система в Малайзии, по определению Махатхира, «демократична, насколько это возможно». В Малайзии существует прямое представительство народа, проводятся регулярные выборы на многопартийной основе, реализуется принцип разделения властей, правительство и другие избранные представительные органы реагируют на общественное мнение.

Но политическая система в Малайзии, подчеркивает Махатхир, «не рабский слепок с либеральной демократии, которая сложилась на Западе в последние годы с ее культом индивида и фетишизмом свобод личности» (4, с.59–60). В интересах политической стабильности и эффективности управления Махатхир считает, что в дополнение к демократии необходимы и «некоторые элементы авторитарного правления» (4, с.58). Личные права и свободы должны сдерживаться личной ответственностью, уважением общих интересов, стабильности, закона и порядка. В заслугу малайзийской политической системе Махатхир ставит успешное решение межэтнических проблем. Для Махатхира характерна популистская трактовка демократии, которая предполагает сильного лидера, который может повести за собой народ и осуществить модернизацию страны. Лидер всегда знает, что народ чувствует, в чем он нуждается и что ему требуется.

Махатхир не признает западную либеральную демократию в качестве критерия, по которому должны оцениваться другие демократии. Он защищает азиатские, хотя и менее либеральные, но самостоятельные и дееспособные формы демократического правления.

Махатхиристские ценности с точки зрения их социальной ориентации являются «доминирующей идеологией нового класса национальных капиталистов, формированию которого Малайзийское государство во главе с Махатхиром активно содействовало. Махатхиризм с его ка-

питалистическим и националистическим импульсами выполнял гегемонистскую функцию по отношению к подчиненным классам в малайзийском обществе» (4, с.71). Равным образом другие конфигурации «азиатских ценностей» выполняли сходные гегемонистские функции в других азиатских обществах.

«Азиатские ценности» и «азиатская демократия», включает Кху Бу Тейк, представляют «идеологический проект азиатских элит, которые стремились ограничить массовое политическое участие в своих собственных государствах и в то же время усилить голос Азии в международном сообществе. Они хотели меньше демократии дома, но больше демократии во внешнем мире» (4, с.72). В этой связи Махатхир отмечал: «Нам говорят, что мы должны демократизировать управление нашим собственным народом, но никто не говорит, что отношения между странами должны быть демократичными» (там же).

Несмотря на свою социальную ориентацию и политические ограничения, «азиатские ценности» в любом случае отражали определенные нужды и желания населения азиатских стран, которых не привлекала западная либеральная демократия, поскольку либерализм, объявляя себя борцом за свободу, на практике служил апологией экономических привилегий и концентрации политической власти развитых стран.

Азиатский финансовый и экономический кризис 1998 г. нанес серьезный удар по идеологии «азиатских ценностей», но было бы преждевременно говорить о снятии этой проблемы с повестки дня (4, с.72).

К.Г.Ригель (6) в статье «“Азиатские ценности”. Дебаты об азиатизации Азии в контексте глобализации» отмечает, что анализ проблемы «азиатских ценностей» идет в рамках четырех основных дискурсов.

1. *Теория модернизации.* В рамках этого подхода устанавливается причинная связь между конфуцианской этикой и успешно осуществленной модернизацией восточноазиатских обществ (Японии и четырех маленьких драконов — Сингапура, Гонконга, Тайваня и Южной Кореи). Конфуцианская традиция рассматривается как «культурный капитал для догоняющей модернизации» (6, с.399). Даже в Китае, где сравнительно недавно в период «культурной революции» конфуцианство подвергалось ожесточенной критике как пережиток феодализма и считалось препятствием к модернизации страны, происходит переоценка ценностей конфуцианства, оно теперь считается важным фактором преобразования китайского общества в процессе реализации экономических реформ. Пере-сматриваются также веберовские оценки конфуцианства. Вебер

отрицал наличие в конфуцианстве эндогенного потенциала к изменениям, который мог бы осуществить модернизацию, сопоставимую с Западом. Вебер был убежден, что только под воздействием внешнего импульса — западной капиталистической идеологии — китайская и японская элиты могли осуществить капиталистическую модернизацию.

Ныне стали обыденными утверждения, что «конфуцианская этика является полезным фактором повышения производительности труда, важным местным культурным преимуществом» (6, с.402). В странах конфуцианского ареала преобладающие семейные предприятия не следуют западной предпринимательской логике, но при этом действуют успешно. В качестве организационного образца они выбирают не выверенную западную модель, а традиционные семейные и родственные структуры. Внутренние властно-иерархические отношения экономических кланов формируются также по образцу традиционных патерналистских семейных связей. Конформизм, неформальные контрактные отношения, принятие вертикальных властных отношений образуют сеть взаимных моральных обязательств. Аналогичные отношения складываются и между семейными предприятиями.

Неудивительно, что в этой связи многие исследователи говорят об «альтернативной незападной модернизации» (6, с.404). Например, П.Бергер квалифицирует восточноазиатскую модель развития как «неиндивидуалистическую версию капиталистической модернизации», в основе которой лежат конфуцианские добродетели солидарности и трудовой дисциплины. Сходной позиции придерживается Тай Хунчжао, который считает, что такие конфуцианские добродетели, как приоритет коллектива, сотрудничество и гармония, составляют «восточную альтернативу западному капитализму»¹.

Альтернативная конфуцианская модернизация не ограничивается лишь сферой производства. Т. де Бари отмечает, что конфуцианские нормы поведения и традиции воспитания образуют моральную основу гражданского общества, способствуют развитию на локальном и региональном уровнях коммунитаристских форм жизни и не ведут общество в авторитарный тупик. Он даже «обнаруживает» либеральную традицию в неоконфуцианстве.

¹ Confucianism and economic development. An Oriental alternative?/ Ed. by Tai Hung Chao. — Washington, 1989.

Ту Веймин разделяет эту точку зрения, подчеркивая гуманистические и гражданские корни конфуцианской традиции морального и интеллектуального самосовершенствования, но одновременно указывает также на авторитарную и деспотическую традицию государственно-конфуцианства. Соединение противоречивых тенденций и институтов он считает типичным для формирующегося в Восточной Азии «альтернативного видения модерности (modernity)», которая сочетает рынок с авторитарным политическим правлением, придает огромное значение семейным ценностям, придерживается баланса между групповым консенсусом и личной независимостью. Вейтмин указывает на то, что новая восточноазиатская модерность (modernitat) формируется прежде всего как противовес западной принудительной модернизации¹ (6, с.405).

Ригель подчеркивает, что альтернативная незападная модернизация имеет не только региональное, но и глобальное значение. «Господствующей до сих пор западной модели развития противопоставляется альтернативная модель развития. Западному индивидуализму противостоит конфуцианский коллективизм, демократии — авторитарное правление, готовности к конфликту — стремление к гармонии, функционально-специфицированным безличным отношениям — функционально-диффузные личностные и кровнородственные отношения (семейные предприятия), эгоизму, инструментальной рациональности и стремлению к прибыли — человечность, самодисциплина и самопожертвование... Глобальное значение западного капитализма уменьшается в той мере, в какой “восточный” путь развития выступает не только как альтернативная, но даже как конкурирующая, а часто даже как превосходящая модерность (Modernität)» (6, с.406).

Сложившуюся ситуацию Ту Веймин характеризует следующим образом: «Казалось бы, устаревшие конфуцианские институциональные императивы и предпочтения возродились вновь как более утонченные способы решения проблем усложняющегося плюралистического мира, чем односторонняя приверженность к инструментальной рациональности и сопутствующим ей чертами, например эффективность»². Эта лаконичная и умеренная характеристика преимуществ восточноазиатской мо-

¹ Confucian traditions in East Asian modernity/ Ed. By Tu Wei-ming. — Cambridge, Mass., 1996. — P.7.

² Tu Wei-ming. A Confucian perspective on the rise of industrial East Asia// Bullitin of the American academy of Arts and science — 1988. — October. — P.40. (Приведено по реф. источнику, с. 400, 407.)

дернизации резко контрастирует с плакатными, агрессивными и полемичными слоганами, которые пропагандисты «азиатских ценностей» поставляют на мировой рынок культуралистских идеологий. Выдвинутая Хантингтоном концепция «столкновения цивилизаций» потребовала «противопоставления идеологии и теории модернизации и дихотомии на символическом поле глобальных культурных моделей» (6, с.407).

2. *Модернизированная традиция.* Политические лидеры, пропагандирующие «азиатские ценности» как идеологию модернизации и национальной интеграции, фактически создают модернизированную традицию, но представляют ее своим народам как аутентичную конфуцианскую традицию. Селективное использование культурных традиций интеллектуальной и политической элитами в эпоху социальной экономической и культурной модернизации — обычное явление в мировой истории. Ригель напоминает о французской идее цивилизаторской миссии, российской идее «Третьего Рима», концепции негритуа Л.Сентора и гандистском прославлении индийской цивилизации. «Изобретенная традиция» призвана устанавливать символическую преемственность с историческим желаемым прошлым, служит символической опорой стабильности, порядка и социальной интеграции в хаосе постоянных изменений и конфликтов современного мира.

Идеологи «азиатских ценностей» отлично понимают, что их новый лозунг «Азиатизация Азии» можно продемонстрировать лишь в глобальном контексте. Азия, согласно их пророчествам, должна избрать свой собственный путь модернизации, который подорвет глобальное господство западного цивилизационного проекта. Например, Хади Соесастро заявляет, что «в XXI в. Азия будет задавать тон, осуществлять руководство, определять конфигурацию Тихоокеанского региона и станет его центром. В этом состоит сущность возрождения Азии»¹. Масакацу Ямацаки говорит о возникновении новой азиатской цивилизации², а Синтаро Ишихара провозглашает «конец европейского модернизма, бывшего в течение длительного времени динамичной силой глобальных изменений», и начало азиатского века (6, с.412).

На примере идеологической полемики между премьер-министром Сингапура Ли Куан Ю и лидером южнокорейской политической оппози-

¹ Soesastro H. The Asia Pacific region on the threshold of the 21 century // Indonesian quarterly . — 1995. — Vol.4, N23. — P.313. (Описано по реф. источнику, с.411.)

² Yamazaki M. Asia, a civilization in the making // Foreign affairs. — N.Y., 1996. — Vol.75, N4. — P.106—118.

ции Ким Дэ Чжун Ригель показывает инструментальный характер использования и интерпретации конфуцианских традиций. Ли Куан Ю пытался опереться на конфуцианство в целях легитимизации своего авторитарного режима. Ким Дэ Чжун использовал корейские конфуцианские традиции в своей борьбе за власть против военного режима для моральной дискредитации военного диктаторского режима и обоснования своей концепции корейской народной демократии во время своей президентской кампании.

3. *Критика идеологии власти.* В рамках этого дискурса отрицается причинная связь между успешной модернизацией в странах Восточной Азии и конфуцианской традицией. Острые критики направлены прежде всего против авторитарной интерпретации конфуцианской традиции в целях укрепления собственной власти. Критики указывают на то, что конфуцианство не представляло единого целостного учения, а состояло из многих школ, различных течений и множества интерпретаций. Кроме того, по мере распространения конфуцианства в соседние страны возникали страновые разновидности конфуцианства, включавшие в себя местные традиции. В течение многовековой истории конфуцианство взаимодействовало с различными религиозными учениями — буддизмом, таоизмом, синтоизмом и др., которые также оказали влияние на конфуцианскую традицию. Помимо этого, следует отметить, что различные компоненты конфуцианской традиции закреплялись в различных социальных группах. Хранителем семейной этики было крестьянство, а этика самосовершенствования была и остается уделом преимущественно интеллектуальной элиты. Конфуцианские аксиомы управления культивировались в среде традиционной и современной бюрократии для упрочения своего привилегированного положения. Естественно, что в процессе модернизации Восточной Азии социальное значение конфуцианской традиции для различных социальных групп меняется. Современные социальные и политические группы Восточной Азии селективно используют в меняющихся обстоятельствах модернизирующегося мира те или иные элементы конфуцианской традиции, исходя прежде всего из собственных интересов. «Императивы индустриализации, образования, внешнеполитического выбора, милитаризации, демократизации невозможно непосредственно вывести из канонических традиций цивилизационной традиции» (6, с.419).

4. *Ориентализм.* В рамках этого дискурса оспаривается сам феномен конфуцианского возрождения. «Азиатские ценности» заимствуют

ся не столько из арсенала традиционных ценностей, сколько из «самоиндуцированного ориентализма» политических и интеллектуальных элит. Под этим понимается, что «азиатские элиты в процессе культурной самоидентификации усваивают именно те культурные и ценностные аксиомы, которые приписываются им западным ориентализмом» (6, с.421). Чуа Бен Хуат отмечает, что конфуцианизация Азии — это лишь воспроизведение «буржуазной культуры Запада» в конфуцианском обличьи (6, с.421).

Социальная дисциплина, солидарность, подчинение, послушание, ответственность перед обществом были типично западными ценностями, которые решающим образом способствовали успешной западной модернизации. К концу 60-х годов XX в. эти ценности из-за морального кризиса, переживаемого Западом, сильно ослабели. Западные исследователи модернизации приписывают восточно-азиатской модернизации точно те же культурные и моральные нормы, которые были характерны для их собственной модернизации, а азиатские элиты охотно воспринимают эти культурные стереотипы. Они восхваляют пуританские добродетели тяжелой работы, бережливости и самоконтроля как типично конфуцианские ценности, добавляя к ним еще конфуцианские представления о роли семьи и коллектива, чтобы «легитимизировать собственные притязания на авторитарное руководство... Моральный кризис капитализма оправдывал “конфуцианизацию Азии”» (6, с.421–422).

Характеризуя становление «восточного ориентализма», Ариф Дирлик отмечает, что «главное в конфуцианском возрождении — это пропаганда выхолощенного конфуцианства, вне исторического и социального контекста, что воспроизводит существенные процедуры ориентализма, на этот раз самими восточными деятелями. Превращение такого “конфуцианства” в гегемонистский глобальный дискурс капитализма вводит ориентализм в центр глобальной власти, но не как воплощения “Востока”, а посредством прославления ориентализированных субъективностей как универсальной модели для подражания»¹ (цит. по: 6, с.422). Дирлик также подчеркивает, что начало дебатам об «азиатизации Азии» положили известные специалисты по конфуцианству, получившие образование и работающие в известных университетах США.

¹ Dirlik A. Confucius in the borderlands: global capitalism and the reinvention of confucianism // *Boundary*, 1995. — Vol.3, N22. — P.231. (Описание по реф. источнику.)

В настоящее время, отмечает Ригель, азиатские, а точнее конфуцианские, модернизированные ценности уже заняли свое место на мировом рынке культурных идентичностей, на котором каждый глобальный игрок предлагает свой цивилизационный проект. С определенностью можно сказать, что нынешние дебаты об азиатских ценностях и «азиатизации Азии» и их внедрении на мировой рынок идентичностей — это лишь увертюра. Главную мелодию должен исполнить Китай — центр конфуцианской ойкумены, когда он появится на этом рынке со своим цивилизационным проектом (6, с.425).

Ю.И.Комар

ЗАПАДНАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ, ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ КУЛЬТУР

1. HUNTINGTON S.P. The West unique, not universal // *For. affairs.* — 1996. — Vol. 75, № 6. — P.28–46.
2. AMIN S. Capitalisme, imperialisme, mondialisation // *Recherches intern.* — P., 1997. — № 48. — P.33–47.
3. PIETERSE N.J. Globalisation and culture: Three paradigms // *Econ. a. polit. weekly.* — Bombay, 1996. — Vol. 31, № 23. — P.1389–1393.
4. SATO SEIZABURO. Clash of civilizations or cross-fertilization of civilizations? // *Jap. echo.* — Tokyo, 1997. — Vol. 24, № 4. — P.44–49.

Хантингтон (1) отмежевывается от тезиса, что культура Запада является и должна быть культурой всего мира. Это, по его словам, дезориентирующий, ложный и опасный взгляд (1, с. 28). Несостоятельны, по Хантингтону, обе разновидности культурного униформизма: «кока-колонизация» и модернизация. Сведение западной культуры к специфическим напиткам и продуктам питания — это профанация, и хотя американское кино, поп-музыка и потребительские товары распространяются по всем континентам, это не представляет подлинной вестернизации.

Во втором случае концепция культурной глобализации выходит на более глубокий уровень. Однако распространение научно-технических знаний, индустриализация, урбанизация и пр., хотя и представляют «революционный процесс, сопоставимый с переходом от первобытности к цивилизованным обществам», означают модернизацию, а не вестернизацию. Отождествление «современной цивилизации» с «западной цивилизацией» ложно. Последняя возникла в VIII–IX вв., а ее модернизация

началась лишь в XVIII в. «Короче говоря, Запад был вестернизирован задолго до того, как стал модернизированным» (1, с. 28–29).

Запад — это «цивилизация третьего поколения». Он гораздо больше унаследовал от античности, чем мусульманская или православная цивилизации. Вместе с античностью пришли римское право, латынь и христианство. Западнохристианская традиция в образе католицизма и протестантства составляет «исключительную и важнейшую из исторических черт Запада». Вторым после религии фактором идентичности служит язык. Западным народам в отличие от представителей других цивилизаций присуще языковое многообразие; однако у них всегда существовал язык международного общения — латынь, французский, а в XX в. английский (1, с.30–31).

Среди других черт Запада важно разделение между духовной и светской властью. «В исламе правит Бог, в Китае и Японии правитель обожествляется, в православии Бог — помощник правителя», и лишь на Западе произошло разделение между церковью и государством, которое «в несоизмеримой степени способствовало развитию свободы» здесь (1, с.31–32). Отличием Запада являются также унаследованная от римлян прерогатива права, социальный плюрализм и формирование гражданского общества, представительные учреждения и индивидуализм. Хотя некоторые из этих признаков проявлялись и в других цивилизациях, и, напротив, нельзя сказать, что они «всегда и везде присутствовали» на Западе, все равно перечисленные черты — «западные», а не воплощение «современности» на Западе (1, с.34–35).

Отдельные из этих черт несомненно заимствуются в современном незападном мире; но такого рода заимствование происходило всегда. Китай заимствовал буддизм из Индии, но произошла не «индианизация» Китая, а «китаизация» буддизма. Он начал усваивать и христианство, однако если бы это и произошло, то только бы усилило «неизменное ядро китайской культуры». Современное взаимодействие ничего не меняет. «Япония, Сингапур, Тайвань, Саудовская Аравия и, в меньшей степени, Иран становятся современными обществами, а не западными». То же самое относится к Китаю. Он «безусловно модернизируется, но определенно не вестернизируется» (1, с.36).

Более того, модернизация происходит под антизападными лозунгами и на волне антизападных настроений. Прозападные элиты первого послевоенного образца уступают место «второму поколению» правителей, которые провозглашают лозунги культурной самобытности («инди-

генизации»). Распространение современных демократических институтов способствует их успеху, так как эти лозунги ассоциируются с задачами антиимпериалистической борьбы и привлекают традиционалистские массы. Все западное, включая права человека и универсализм, отождествляется с империализмом. Запад все меньше способен влиять своими ценностями на развитие незападных обществ. «На глубинном уровне в мире становится больше модерности, но меньше вестерности» (1, с.38).

Что же делать Западу перед угрозой растущего падения своего влияния? «Запад должен оставить иллюзию своей универсальности и заняться укреплением силы, сплоченности и жизнеспособности своей цивилизации в мире различных цивилизаций» (1, с.41). Западу надлежит отстоять и обновить свои уникальные цивилизационные качества. А главное — необходима «значительная политическая интеграция». Именно она может создать противовес падению доли Запада в численности населения мира, валовом продукте и военной мощи и «возродить силу Запада в глазах лидеров других цивилизаций». «Будущее Запада зависит в основном от единства Запада», а особая ответственность ложится на США как на самую могущественную страну Запада. Они должны найти средний путь между глобализмом и изоляционизмом, который состоит в «атлантистской политике тесного сотрудничества со своими европейскими партнерами» в целях «защиты и продвижения интересов, ценностей и культуры неопределимой и уникальной цивилизации, которая их объединяет». «Если Северная Америка и Европа укрепят свои нравственные устои, упрочат свою культурную общность и реализуют более тесные формы экономической и политической интеграции в дополнение к своему сотрудничеству в НАТО, то может начаться третья, Евроамериканская фаза процветания и политического влияния Запада», — заключает Хантингтон (1, с.43–46).

Директор Форума Третьего мира Самир Амин (2) (Дакар, Сенегал) разделяет критическое отношение к современной глобализации, но для него это — термин из «идеологического дискурса, призванного узаконить нынешнее господство империалистического капитала, представив его стратегией безальтернативной» (2, с.33). Неправы, считает Амин, те, кто говорит об усилении взаимозависимости современных обществ и подчинении их всех требованиям мировой системы на новом этапе развития. Напротив, этот этап отличается резким увеличением неравенства, поляризацией и усилением господства империалистических стран, сплотив-

шихся вокруг США, которые превратились в «разновидность сверхимпериализма» (2, с.40).

«Взаимодействие обществ в истории так же старо, как само человечество». В течение по меньшей мере двух тысячелетий существовали те или иные разновидности «шелкового пути», по которому циркулировали не только товары. Главное — таким образом «поддерживалось распространение научно-технических знаний и религиозных верований, определившее эволюцию... всех частей Старого Света — Азии, Африки и Европы». В результате менее развитые регионы могли догнать другие. Самый впечатляющий пример — история Европы, которая, будучи периферийным регионом по отношению к центрам «даннической системы» (Китай, Индия, мусульманский мир), смогла за три столетия (1200—1500) преодолеть свое отставание и утвердиться, начиная с Возрождения, в качестве центра нового, более динамичного типа эволюции. Причиной возвышения Европы стала гибкость европейского феодализма, обусловленная именно тем, что он представлял «периферийную разновидность даннического способа производства» (2, с.34—35).

В противоположность этой «древней глобализации» глобализация Нового времени, отражая логику всемирной экспансии капитала, ведет к росту неравенства среди членов мировой системы. Чтобы преодолеть свое отставание, любой стране остается лишь одна возможность — «политика разрыва с системой (*politiques antisystemiques de duconnexion*)». Это не означает «разрыва с историей»; напротив — это превращение в ее субъекта: глобализация не отрицается, но принимает вид, соответствующий требованиям национального развития (2, с.35).

Такая тенденция получила развитие в послевоенный период (1945—1990), отмеченный выдвижением трех моделей: 1) «великого социального компромисса труда и капитала в старых центрах» в виде «государства всеобщего благосостояния», кейнсианства и др.; 2) «националистско-популистско-модернизаторских моделей Третьего мира»; 3) советской модели «капитализма без капиталистов». В результате их взаимодействия связь глобализации с диктатом капитала центров, господствовавшая на предыдущих этапах, была нарушена. Вот почему в этот период возобладал «дискурс развития», главной задачей провозглашалось преодоление отсталости, а «практика разрыва с системой стала более или менее преобладать» (2, с.38).

Теперь этот период закончился вместе с эрозией «государства всеобщего благосостояния» на Западе, исчезновением советского социализ-

ма и «рекомпрадоризацией периферии Юга». Соответственно обнажилась подлинная сущность глобализации как «синонима империализма». Империализм вовсе не является высшей стадией капитализма, он представляет его постоянную черту (2, с.38). На различных этапах капиталистической экспансии изменялась лишь фразеология господствующей идеологии. При господстве шовинизма в 1880–1945 гг. о глобализации не могло быть и речи, подобные рассуждения воспринимались как «антипатриотизм» и «космополитизм». Положение изменилось после войны, когда империализм «отделился от своей прежней колониальной формы» (2, с.40). И ныне разговоры о глобализации служат лишь прикрытием, а основным содержанием империалистической политики становится регионализация: формирование трех зон с установлением господства над каждой одного из трех центров: 1) простирающаяся до Мексики (и в перспективе захватывающая всю Латинскую Америку) Североамериканская зона свободной торговли; 2) Европейское сообщество с ассоциированными африканскими странами; 3) новый СЕАТО с гегемонией Японии (2, с.42–43).

Однако эта новая система передела мира содержит глубокие противоречия. По существу, образуются два противостоящих лагеря. «Весь Американский континент, Западная Европа и ее африканский придаток, страны Восточной Европы и бывшего СССР, Япония поражены кризисом, который обусловлен реализацией мондиалистского неолиберального проекта. Напротив, Восточная Азия – Китай, Корея, Тайвань, Юго-Восточная Азия – избежали его, потому что их правящие режимы отказались подчиниться требованиям навязываемой извне разнузданной мондиализации». Индия находится на полпути между этим «Западом» и этим новым «Востоком» (2, с. 43). «Противосистемный фронт народной борьбы» должен привести к «формированию великих регионов»: Латинской Америки, Африки, арабского мира, Юго-Восточной Азии, Китая, Индии, а также Европы (от Атлантики до Владивостока), и с реализацией этого проекта «подлинно полицентричного мира» глобализация изменит наконец свой характер (2, с.46–47).

Я.Недервен Питерзе (3) выступает сторонником культурно-исторического синтеза («гибридизации») и противопоставляет свой подход как «столкновению цивилизаций», так и культурной униформизации или «макдональдизации» (3, с.1389). Выступление Хантингтона с парадигмой «столкновения цивилизаций» отличалось, пишет Питерзе, подчеркнутой политизацией проблематики культурных связей. Эта «едкая

смесь стратегических интересов с грубой трактовкой цивилизационных различий» пополнила литературу, посвященную поискам «нового врага», а новизна заключается в том, что объединены два направления этих поисков: «фундаменталистская угроза» ислама и «желтая опасность» (3, с.1389). Однако политизация проблемы культурных различий началась не с Хантингтона. И.Валлерстайн еще в 1990 г. отметил превращение культуры в «идеологическое поле боя для современной мирсистемы»¹. Под влиянием политизации вся культурная проблематика сводится к различиям между культурами; сама культура определяется как то, что отделяет одни группы людей и общества от других. Всякое взаимодействие — совместная деятельность, культурные связи, двуязычие, наконец, люди, выступающие носителями нескольких культур, — например, мигранты, беженцы, дети смешанных браков, путешественники, сами исследователи межкультурных отношений — оказывается «вне культуры», которая превращается в одностороннее акцентирование исключительности той или иной группы, нации и т.п. Культивируются национальные «креационистские мифы» — продукт Нового времени, абсолютизирующие антропологические черты, этническое происхождение и сближающие в конечном счете понятие нации с расовой принадлежностью (3, с.1390).

Несостоятельна и концепция «макдональдизации». Вместо унификации, образцом которой видится распространение известного предприятия общепита и вообще американской кулинарной культуры, основанной на широком использовании полуфабрикатов, происходят взаимная адаптация различных культур и их движение друг к другу. Администрация того же «Макдональдса», внедряясь в России, Китае, Индии, Юго-Восточной Азии, как показывают специальные исследования (в том числе Шэннон Петерс-Телбот по московскому филиалу), проводит большую работу, чтобы приспособиться к вкусам и потребностям местной клиентуры. Смысл политики ТНК президент концерна «Сони» Акио Морита назвал «глокализацией» — «глобальной локализацией», иначе говоря, стандартизация должна сочетаться с приспособлением к местным потребностям (3, с.1391).

Концепция «макдональдизации» не учитывает, что одновременно с распространением американской кухни в самих США и Европе широко внедряется сеть китайских, японских, индийских, тайских и иных азиат-

¹ См.: РЖ «Востоковедение и африканистика» 95.03.001—003.

ских ресторанов. В процессе кулинарного обмена участвуют также итальянская пиццерия, немецкие гамбургеры и т.д. Так что за «макдональдизацией» обнаруживается не унификация, а «межкультурная гибридизация» (3, с.1392).

Фактически «гибридизация» постоянно происходила в истории человечества, но осознанию этого мешали господствовавшие культурные установки. В каждой культуре с первобытных времен существовали синдромы ее исключительности, к которым в эпоху классических цивилизаций добавилось отождествление этнической чистоты с сакральностью; и расовые концепции Нового времени лишь подвели под эти стереотипы «современное», т.е. научное, а конкретно — биологическое основание. Таким образом, выявление тенденций культурно-исторического синтеза представляет не открытие Нового времени, а, говоря словами М.Фуко, «освобождение поработленного знания» или, иначе, «деколонизацию воображения» (3, с.1392–1393).

Это не означает отсутствия эпистемологических проблем синтеза. Существует мнение, что «смешению подвергается лишь словарный состав языка культуры, но не затрагивается культурная грамматика» (3, с.1392), иными словами, что «гибридизация» представляет поверхностный процесс. Однако тогда к поверхностным явлениям придется отнести всю современную практику культурного обмена, современные средства коммуникации и все новые технологии, основанные на них, а заодно исключить глубину их влияния на жизнь современного человека.

Преимущество концепции синтеза заключается не в том, что она дает законченную схему современного цивилизационного процесса, а в том, что она побуждает к смене парадигм. Взамен устоявшихся стереотипов выдвигается парадигма бесконечного процесса взаимодействия различных культур, которое исключает установление монополии какого-либо одного и притом известного культурного образца. Политически она представляет альтернативу как изоляционизму, так и ассимиляции. Эпистемологически это переход от романтизма и просветительской версии цивилизационного процесса к «постмодернистскому ощущению странствующих культур» (3, с.1389).

Концепция синтеза не отрицает культурного многообразия, но она и не противопоставляет его цивилизационной «глобализации». В настоящее время это — взаимозависимые явления. С одной стороны, возрастание культурных обменов и контактов между представителями различных культур обостряет чувство культурного своеобразия, привязан-

ности к родной культуре. С другой — борьба за ее признание в современном мире на основе принятых в нем культурных норм ведет к формированию «универсума разнообразия». Итак, «столкновение между культурным разнообразием и глобализацией можно рассматривать как творческий процесс» (3, с.1393).

Критику цивилизационного изоляционизма углубляет японский ученый из ун-та Саитама Сэйдзабуро (4). Он находит в концепции Хантингтона два принципиальных недостатка. Во-первых, «контакты между различными цивилизациями не всегда приводят к столкновению; нередко контактирующие цивилизации, обучаясь друг у друга, приобретают способность к возрождению». Все зависит от характера развития цивилизации и ее открытости. Действительно, «встречи между созревшими классическими цивилизациями обычно имели следствием насильственный конфликт или взаимное отталкивание». Однако если одна из «классических» цивилизаций того или иного ареала находилась в процессе своего формирования, их встреча могла оказаться благотворной: усвоение в Японии китайской цивилизации, возрождение конфуцианства и расцвет китайской литературы в VII—XIII вв. под влиянием контактов с Индией и эллинизмом, роль контактов с мусульманской цивилизацией в европейском Возрождении (4, с.45).

Во-вторых, Хантингтон «игнорирует коренное различие между до-современными, классическими цивилизациями и современной, индустриальной цивилизацией». «Основной задачей зрелой классической цивилизации было сохранение существовавших форм от образа мышления до социального строя... Основная черта современной индустриальной цивилизации — прогресс в контроле над средой, т.е. постоянные изменения». Конфликт между двумя типами цивилизаций достиг максимальной остроты в империалистическую эпоху (XIX — начало XX в.), когда «господство Запада находилось в зените». Но уже тогда обнаружилось, что его превосходство определяется не просто силой, а переходом к качественно отличному цивилизационному типу. «Современная индустриальная цивилизация превосходит классические цивилизации своей универсальностью» (4, с.45—46).

Утверждение Хантингтона, что созданные Западом демократические формы правления являются неотъемлемой частью его цивилизации, верно лишь в смысле очага возникновения. Однако и в самой Европе далеко не все страны до самого недавнего времени пользовались этими «продуктами западной цивилизации». Вместе с тем демократиче-

ские институты «прочно утвердились в незападных регионах». «Короче говоря, это скорее плод современной индустриальной цивилизации, чем классической цивилизации Запада» (4, с.46).

Внедрение нового образа жизни и мышления будет происходить параллельно индустриализации; и ни исламский фундаментализм, ни традиционализм в Юго-Восточной Азии его не остановят. Лидеры этих стран апеллируют к «азиатским ценностям» и «азиатской модернизации» не потому, что они против модернизации или верят в превосходство «азиатских ценностей», а потому, что «для проведения индустриализации они нуждаются в протекционизме» из-за неконкурентоспособности своей промышленности. Напротив, более развитые страны Восточной Азии «в большей степени склонны воспринимать критику относительно нарушения прав человека и отступления от либеральных принципов» (4, с.47).

Тем не менее Сато не снимает проблемы столкновения цивилизаций. Ее суть представляет, однако, не регионализация в глобальном масштабе, а интериоризация межцивилизационного конфликта на индивидуальном уровне. Современная цивилизация лишает людей душевного спокойствия, которое давали традиционные культуры. Ей не удалось выдвинуть новые трансцендентные ценности, ее гуманизм слишком рационалистичен. Несмотря на интенсивность международных связей, простому человеку нелегко преодолеть языковые барьеры, воспринять чужие обычаи. Чем более расширяются контакты культур, тем больше люди обращаются к своей. Однако возврата к культурному изоляционизму нет, как нет и возврата к традиционному прошлому. Самые активные борцы с индустриальной цивилизацией не готовы вернуться к «доиндустриальному образу жизни, перейти на самообеспечение, лишиться электричества и газа, железных дорог и автомобиля». Уделом индивида становится «возрастающая амбивалентность его идентичности». Это внутреннее раздвоение — «квинтэссенция современного столкновения цивилизаций», и именно потому столкновение цивилизаций в современном мире представляет неразрешимую проблему (4, с.49).

А.В.Гордон

**ДИАЛОГ ЦИВИЛИЗАЦИЙ.
НОВЫЕ ПРЕДЛОЖЕНИЯ ПО ПОДДЕРЖАНИЮ
МИРА В НОВОМ ТЫСЯЧЕЛЕТИИ**
Dialogue of civilizations. A new peace agenda for a new Millennium/ Ed. by Tehranian and Chappell D.W. Pref. by H.Küng. — L., N.Y.: J.B.Tauris publishers, 2002. — XXXIV, 302 p. Bibliogr.: p.283–292. Ind.: p.293–302.

From the cont.:

1. KÜNG H. Preface — p.XVII–XIX.
2. TEHRANIAN M., CHAPPELL D.W. Introduction: civilization, terror and dialogue. — P.XXI–XXXIV.
3. TEHRANIAN M. Informatic civilization: promises, perils, prospects. — P.1–16.
4. ROTBLAT J. Science and civilization. — P.19–46.
5. YALMAN N. Religion and civilization. — P.47–67.
6. CHOWDARY T.H. Hinduism and civilization. — P.69–82.
7. MAZRUI ALI A., MAZRUI A.M. Islam and civilization. — P.139–162.
8. ZHAO LIANQI. Pluralizing world power centers. — P.245–253.

Ханс Кюнг (1) (президент Фонда глобальной этики, Тюбинген, Германия) отмечает, что современный мир характеризуется ростом напряженности между верующими и неверующими, сторонниками церкви и секуляристами; человечеству угрожают новые этнические и религиозные конфликты, усиление религиозного фундаментализма — христианского, исламского, индуистского, буддистского, еврейского, — зачастую коренящегося не столько в самой религии, сколько в социальной нищете, в поиске базовых ориентаций в жизни, а также являющегося реакцией на

западный секуляризм; улучшение отношений между различными религиями блокируется догматизмом и верой в непогрешимость своей веры.

Кюнг считает диалог между цивилизациями действительно необходимым условием сохранения мира, он формулирует четыре базовых тезиса, которые должны способствовать такому диалогу. *1. Невозможно выживание демократии без сотрудничества и взаимного уважения между верующими и неверующими. 2. Не будет мира между народами и цивилизациями без мира между религиями. 3. Не будет мира между религиями без диалога между ними.* Мир — ключевое понятие большинства религий. Всем религиям необходимо в качестве приоритетной цели создавать атмосферу доверия между ними, уделяя особое внимание разъяснению непонимания, разрушению враждебных стереотипов, борьбе с ненавистью и деструктивностью, поиску общих точек соприкосновения и предложению позитивных моделей сотрудничества. *4. Не будет нового мирового порядка без выработки всемирной планетарной этики* (1, с.XVII–XVIII). Такая этика не должна быть новой идеологией и суперструктурой, ею не может быть какая-либо священная книга любой из существующих религий. Глобальная этика не означает создание единой глобальной культуры, тем более создания единой глобальной религии. В позитивном смысле «глобальная этика — это необходимый консенсус в отношении базовых обязательных ценностей, стандартов и фундаментальных моральных установок, которые могут и должны разделяться и поддерживаться всеми религиями, несмотря на их догматические различия» (1, с.XVIII).

Маджид Техранян (директор Института Тода по изучению проблем глобального мира и политики при Гавайском университете, США) и Д. Чаппелл (профессор религиоведения в университете Сока в Америке) (2) определяют современную международную ситуацию как «новый мировой беспорядок» (new world disorder). После окончания «холодной войны» (1989) ведется активный поиск нового ключевого слогана, определяющего основные черты новой эпохи. На эту роль претендуют такие известные парадигмы, как «конец истории», «столкновение цивилизаций», «глобализация» и другие, каждая из них отрицает какие-то существенные черты современных международных отношений, но искажает другие их аспекты. Авторы констатируют, что новый общепринятый слоган, характеризующий нынешний тренд международных отношений, пока еще не сформулирован.

Печальной приметой времени является рост глобального терроризма и насилия, ставших бедствием человечества. Коренная причина распространения терроризма и насилия в современном мире – это «отчуждение, дуализм и антагонизм, порождаемые системной маргинализацией громадных слоев мирового населения» (2, с.XXI). Существует также и более широкий контекст, питающий терроризм и насилие. После окончания «холодной войны» конфликты между Севером и Югом вытеснили конфликты между Западом и Востоком. Поскольку глобализация маргинализирует районы, регионы и население как внутри отдельной страны, так и в глобальном масштабе, увеличивая разрыв в уровне развития между странами, то понятия «Север» и «Юг» следует понимать символически, а не буквально. В каждой стране имеется свой Север и Юг, представляемые элитами и маргинализированными социальными группами.

Глобализация ведет к прямому и интенсивному взаимодействию различных культур, вызывая зачастую острые конфликты. «Порождаемые глобализацией социально-психологические противоречия и разрывы служат питательной почвой для экстремистской политизации идентичности. В противовес товарному фетишизму глобализации фетишизм идентичности становится идеологией маргинализированных групп населения. В противовес рыночному фундаментализму неолиберализма возникает воинственный религиозный и этнический фундаментализм. В противовес постмодернистскому космополитизму центров периферии в своих культурных ориентациях отдают предпочтение традиционным кровнородственным и этническим отношениям и ценностям» (2, с.XXV).

Нельзя не сказать также о неблагоприятной роли средств массовой информации в «драматизации, дихотомизации и демонизации “другого” в новостных выпусках. Распространяемые глобальной коммуникационной сетью зависть и ненависть заметно опережают чувства любви и понимания “другого”» (2, с.XXIII).

Чтобы человечеству выжить в условиях нарастающих различного рода культурных и цивилизационных противостояний и конфликтов, ему следует отказаться от силового их решения, например, Запад против остального мира, и использовать все коммуникационные каналы для диалога, переговоров и выработки общих ценностей, адекватных требованиям нашего времени. Авторы предполагают, что в XXI в. сформируется новая глобальная цивилизация.

также постиндустриальным обществом, микрочиповой цивилизацией, сетевым обществом, но суть остается той же — бурное развитие наукоемких телекоммуникационных и компьютерных технологий, преобразующих не только производство, но и управление экономикой и обществом.

Понятие «цивилизация», равно как и другие концептуальные категории, например, культура, этничность, национальность, является, по общему мнению, не строгим и весьма неопределенным концептом (fuzzy concept), однако Техранян считает его полезным для понимания истории человечества и современных мировых процессов. Отмечая трудности выбора критериев определения термина «цивилизация» в мультицивилизационном мире, Техранян предлагает двойную типологию: одну на основе изменения структуры (способа производства), другую — в зависимости от доминирующей культуры и религии. В первом типологическом ряду Техранян выделяет три глобальные цивилизации: аграрная (представленная двумя основными вариантами — земледельческая и кочевническая), начавшаяся примерно 10 тыс. лет назад; индустриальная, зачатки которой прослеживаются в Азии, но в наиболее зрелой и развернутой форме она проявила себя в Европе в XVIII в. в период промышленной революции; и, наконец, информационная, формирующаяся в настоящее время. В другом типологическом ряду Техранян выделяет индуистскую, буддистскую, конфуцианскую, исламскую, иудейскую и другие ныне существующие цивилизации, не говоря уже о мертвых цивилизациях.

Никто не может претендовать на монополию цивилизации. Уже в период первой аграрной цивилизации во всех частях мира были созданы яркие самобытные культуры, блестящие города. Факел цивилизации передавался от Древней Месопотамии и Древнего Египта к Персии, Греции, Риму, Китаю, Индии, исламскому миру, современной Европе и Северной Америке. Согласно А.Тойнби, цивилизации, как и любые другие организмы, рождаются, развиваются, приходят в упадок и умирают. Но история свидетельствует, что они могут и возрождаться, как можно видеть на примере христианства после реформации и современного ренессанса индуизма, буддизма, ислама и конфуцианства.

Каждая цивилизация обладает уникальной онтологией, эпистемологией, космологией и праксиологией. Все традиционные цивилизации испытывают возрастающее влияние современной цивилизации и сталкиваются с кризисами, вызываемыми приспособлением традиционных ценностей к императивам новых технологий.

В этом процессе формируется новая глобальная цивилизация. «Чтобы сохранить разнообразие в единстве, глобальная цивилизация должна быть основана на достижениях всех человеческих цивилизаций» (3, с.2).

Социально-экономической базой новой глобальной информационной цивилизации является глобальный капитализм, утвердившийся в мире после распада СССР и включения Китая в мировой рынок. Главным инструментом глобального капитализма являются высокие наукоемкие технологии, позволяющие создавать глобальные телекоммуникационные и информационные системы, дающие ТНК возможность централизовать стратегические решения, одновременно децентрализуя оперативную деятельность. ТНК контролируют мировую промышленность посредством контроля над научными исследованиями, инвестициями, патентами, лицензиями и авторским правом. Современная система контроля над интеллектуальной собственностью серьезно затрудняет свободное распространение информации и знаний.

В отличие от промышленного империализма информационный империализм не привязан к определенной территории (deterritorialized). ТНК могут быстро свернуть свою деятельность и уйти туда, где политическая стабильность и сравнительные экономические преимущества позволяют им получать более высокие прибыли. Комплектуемые изделия могут производиться в различных странах, а затем собираются на предприятиях в оффшорных зонах, где корпорации пользуются режимом наибольшего благоприятствования (низкие налоги, отсутствие регулирующего законодательства).

Глобальный капитализм и новейшие информационные технологии усугубляют социально-экономический разрыв между странами и внутри стран. По данным докладов ООН по социальному развитию, в 90-е годы XX в. на 20% мирового населения, имеющего наиболее высокие доходы, приходится 82,7% мирового дохода, а на 20% беднейшего населения мира — только 1,4% (3, с.13). За последние 30 лет разрыв в доле доходов богатейшего и беднейшего населения мира удвоился (с 30:1 до 60:1) (2, с.XXIV). В глобальном капитализме сосуществуют две тенденции: гегемонистская и демократическая. Исход борьбы между ними в конечном счете зависит от активности и настойчивости местных демократических сил.

Глобальный капитализм создает материальную базу для новой цивилизации, но одновременно порождает и глобальные проблемы, угро-

жающие не только цивилизации, но и выживанию самого человечества: сохраняется реальная угроза применения оружия массового уничтожения, происходят нарастание глобального экологического кризиса, расширение масштабов бедности, неравного развития, быстрый рост населения и его старение и др.

«Информационная цивилизация требует выработки нового мировоззрения, более созвучного с общей судьбой человечества, стоящего перед глобальными проблемами, требующими глобальных решений. Диалог культур и цивилизаций, а не их столкновение, является более продуктивным и мирным путем решения глобальных проблем» (3, с.15).

Дж. Ротблат (4) (Почетный профессор физики Лондонского университета) анализирует роль науки в современной цивилизации, под которой он понимает «совокупность культурных и материальных ценностей, доступных всему населению, а не только привилегированным классам. Всеобщее образование, обеспечение базовых потребностей и уважение фундаментальных прав человека, приличная и достойная жизнь для всех граждан — существенные элементы цивилизации. И последнее, но не менее важное: цивилизация подразумевает мировое сообщество, научившееся жить в мире и объявившее войну вне закона» (4, с.20).

Наука — неотъемлемая часть цивилизации. Она возникла в процессе естественной эволюции и стала «главным двигателем в процессе культурной эволюции» (там же).

В настоящее время наука и технология доминируют в нашей жизни, а в будущем ее роль будет еще более возрастать. Информационные технологии коренным образом изменяют все аспекты жизни. Они изменяют рыночные модели и правила конкуренции, ускоряют глобализацию во всех ее проявлениях. Расстояние и время станут почти несущественными факторами. «Мир поистине станет глобальной деревней» (4, с.43).

Однако существует и негативная сторона научно-технического прогресса. Во-первых, использование новейших технологий в военных и террористических целях. Нормальное функционирование современного общества во все возрастающей степени зависит от бесперебойной работы разнообразных компьютерных систем. Злонамеренный вывод из строя жизненно важных компьютерных систем может ввергнуть современное государство в хаос. Информационные войны — это реальная возможность. Другая потенциальная угроза — сосредоточение новейших технологий в индустриально развитых странах, и прежде всего в США.

Развитие науки и высоких технологий, особенно информационных и биотехнологий, приведет в ближайшие десятилетия к глубоким социальным изменениям. Они могут происходить в одном из двух направлений: либо в увеличении поляризации общества, при которой высший класс будет монополизировать преимущества от доступа к новым технологиям, а низшие классы будут от них отторгнуты и обречены на прозябание, либо новейшие технологии распространятся по всему миру и станут доступными всем и люди перестанут видеть себя подданными того или иного государства, а станут считать себя гражданами мира, членами единого человечества, независимо от национальной, этнической и расовой принадлежности и идеологических ориентаций.

В мире, насыщенном оружием массового уничтожения, применение которого погубит всю цивилизацию, нельзя допускать поляризованного общества, которое содержит угрозу военной конфронтации. «Глобальное равноправное сообщество, обладающее системой мирового управления, — необходимый коррелят научной эры» (4, с.46).

Нур Ялман (5) (родился в Турции, окончил Кембридж, преподавал антропологию в Чикагском и Гарвардском университетах, проводил полевые исследования в Шри-Ланке, Индии, Иране и Турции) анализирует роль религии в процессе становления новой глобальной цивилизации. Главные задачи, стоящие перед традиционными религиозными цивилизациями, ищущими ответ на вызовы, исходящие от доминирующей светской, гуманистической и научной цивилизации, — это обуздать фанатизм и найти общий (и рациональный) язык между различными религиями. Они должны стать более открытыми и толерантными друг другу, уважать чужие традиции, контролировать использование религиозных символов в политических целях, что часто ведет к насилию и войне. Необходимо также сокращать существующий разрыв между высокими моральными принципами и целями религиозных учений и повседневной практикой ксенофобии, нетерпимости и параноидальной подозрительности в отношении других инакомыслящих народов. Эти нетерпимость и подозрительность могут изживаться только путем улучшения управления. Оно должно включать: 1) более эффективное, открытое и репрезентативное правительство; 2) соблюдение универсальных прав человека, подкрепляемое эффективными судебными институтами; 3) постоянную пропаганду идей мира, особенно в школьных программах; 4) более прозрачный и социально ответственный экономический режим; 5) намного более эффективное международное управление (5, с.66).

Т.Чоудари (6) (специалист по телекоммуникационным технологиям, советник правительства штата Андхра Прадеш, руководитель местного отделения движения Пранья Бхарати (Интеллектуальная Индия), характеризуя основные черты индуистской цивилизации, подчеркивает, что, в отличие от монотеизма, христианства и ислама, индуизму присущ политеизм. В нем нет основателя, пророка и какой-либо единственной священной книги. Индуизм допускает плюрализм верований и признает несколько путей познания Бога. Теократия неизвестна и чужда индусам.

Не знала Индия и религиозных войн. Индуизм не стремился к обращению других народов в свою веру, он всегда мирно сосуществовал с другими религиями, поэтому в стране находили убежище и защиту от преследований люди различных верований. Для индуизма характерна высокая толерантность по отношению к инаковерующим и инакомыслящим, в том числе и к реформаторам, они не предаются анафеме и не называются еретиками и отступниками. Индусы верят, что все человечество — это одна семья, все мы дети Божьи. Индуизм поощряет и высоко ценит духовные, научные и интеллектуальные искания истины. «Наука и духовность не рассматриваются противоречащими друг другу, но считаются единым целым и взаимообогащающими» (6, с.72).

Индия — великая держава, но даже в зените своего могущества она никогда не завоевывала другие страны и народы, не стремилась к гегемонии и господству над ними. Это ее цивилизационная природа (6, с.74).

Вступая в наукоемкую информационную цивилизацию, мир должен задуматься о целях своего развития. Бездумная стратегия непрерывного экономического роста опасна. Если все развивающиеся страны (т.е. две трети мирового населения) достигнут уровня развития США и Европы, наша планета очень скоро станет безжизненной. Необходимо придерживаться курса на разумное и устойчивое потребление. Автор призывает развитые страны внедрять ресурсосберегающие технологии и передавать их развивающимся странам, чтобы улучшить жизнь их населения и снизить нагрузку человеческой деятельности на природную среду. Духовные лидеры мира должны всеми средствами поддерживать идею единства и братства человечества. Современные технологии позволяют лучше узнать и понять друг друга. Народы и государства должны научиться жить вместе, совместно использовать ресурсы и накопленный

опыт, совместно учиться, ставить общие цели и защищать себя общими усилиями.

Али Мазруи (7) (директор Института глобальных культурологических исследований в Бингхэмтонском университете, штат Нью-Йорк, США) и Аламин Мазруи (Университет штата Огайо, США) оценивают роль исламской цивилизации в истории человечества.

Определяя цивилизацию как поиск творческого синтеза между религией и наукой, этикой и знанием, разными культурами, авторы полагают, что исламская цивилизация в эпоху своего расцвета продемонстрировала именно такой синтез. Само возникновение ислама связано с синтезом трех религий — иудаизма, христианства и послания пророка Мухаммада. В период своего подъема исламская цивилизация добилась замечательных успехов в сфере научных исследований. Изучая научные достижения Древней Греции, Персии, Индии, мусульманские ученые создали свои собственные научные школы.

«Ислам учился у Древней Греции и образовывал средневековую Европу» (7, с.140). Крупнейшие мусульманские ученые — Ибн Сина (X—XI вв.) и Ибн Рушд (XII в.) — переводили древнегреческих философов и развивали идеи Аристотеля и Платона. Канон медицины, созданный Ибн Синой, оставался настольным медицинским справочником в европейских университетах вплоть до XVII в.

Арабский язык стал языком межэтнического и межрасового общения и утвердился как язык знания и учености во всем мусульманском мире. Помимо многочисленных оригинальных научных работ, написанных на арабском языке, на него переводились многочисленные труды на персидском, хинди, греческом и других языках. Арабский алфавит использовался многими другими языками (персидским, урду, турецким в период Османской империи, некоторыми малайскими языками, хауса, суахили и др.).

Однако с начала Крестовых походов и до сегодняшнего дня Запад подвергал и подвергает ислам постоянным атакам и демонизации. Длительная антиисламская кампания была одной из причин упадка исламской цивилизации и оттеснения ее с центра на периферию человеческой цивилизации.

Анализируя возможности возрождения исламской цивилизации в условиях современной научно-технической и информационной революции, авторы считают, что такой феномен возможен, поскольку ислам и информационная революция исповедуют единый принцип — транснацио-

нальный универсализм. Информационная революция может привести к исламской реформации, подобно тому, как индустриальная революция вызвала реформаторское движение в западном христианстве. Однако исламская реформация под влиянием Интернета возможна лишь при условии, что «мусульмане станут реальными участниками информационной революции, а не просто ее объектом, что они станут производителями знания, а не просто его потребителями... В мусульманском мире в настоящее время ширится движение исламизации научного знания — возможно, это часть более крупного проекта — исламизации самой современной цивилизации (modernity). Ядром этого проекта является исламизация компьютерных технологий» (7, с.153, 158).

Этот процесс подразумевает, в частности, подготовку местных кадров, арабизацию компьютерного языка и исламизацию английского языка (он доминирует в компьютерных технологиях) для лучшего удовлетворения потребностей мусульманской уммы.

Каковы возможные международные последствия такой исламской реформации? Не приведет ли она к пресловутому столкновению цивилизаций? Авторы считают, что этого не случится; напротив, по их мнению, «исламское обновление не только возродит мусульманскую умму и возродит дух творчества (иджтихада), откроет путь к конструктивному сотрудничеству с другими цивилизациями... Уверенный в себе ислам является более надежным партнером для мира, чем угрожаемый ислам» (7, с.158—159).

Чжао Ляньдзы (8) (заместитель директора Центра исследования проблем мира и развития, бывший первый секретарь посольства Китая в США в 1991—1994 гг.) характеризует особенности китайской цивилизации и излагает свое видение современного мира.

Материальные и духовные аспекты цивилизации взаимосвязаны. Чем более развита цивилизация в материальном отношении, тем более она должна быть сбалансирована духовным развитием.

Китайская цивилизация — одна из древнейших в мире, ее история превышает пять тысяч лет. Она внесла огромный вклад в мировую цивилизацию. Общеизвестны такие достижения Китая, как изобретение пороха, компаса, производства бумаги и книгопечатания, одомашнивание шелковичного червя и производство шелка, производство фарфора, введение в культуру чая и др.

Конфуцианство, возникшее в VI в. до н.э. и развиваемое при поддержке властей в последующие века, оказало огромное влияние на все

сферы жизни Китая и формирование национального характера китайцев, образовав культурное ядро китайской цивилизации.

Автор указывает на некоторые особенности китайской цивилизации, сформировавшиеся под влиянием конфуцианства.

1. Вера в принцип гуманности и братства, выраженный в знаменитом афоризме Конфуция «Не делай другим того, чего не хотел бы, чтобы другие сделали с тобой» (8, с.246). Это стало нормой личного поведения китайца. Конфуцианство выступает за мирное сосуществование и мирный социальный порядок, основанный на сотрудничестве различных групп населения. Оно всегда придерживается доктрины золотой середины при разрешении конфликтов и противоречий, этот подход лучше всего способствует достижению всеобщего мира.

2. Позитивное отношение к использованию опыта других цивилизаций.

3. Уважение к изучению своей истории и в то же время способность к изменениям в соответствии с меняющимися условиями.

4. Высокий творческий потенциал.

5. Прагматичность.

6. Развитое чувство патриотизма и самопожертвования. «Каждый отвечает за судьбу своей страны» (8, с.248).

Существуют различия между восточными и западными цивилизациями. Они должны дополнять друг друга и совместно создавать лучший мир, различия между ними не должны быть источником конфликтов. Нужно стремиться к «многополярному и мультицивилизационному миру в целях мира и процветания в XXI в.» (8, с.248). Этот путь будет длительным и трудным, однако он неизбежен.

Пока в мире нет многополярности. К началу XXI в. в мире существует одна супердержава и несколько сильных стран. Китай придерживается мнения, что все народы имеют право выбирать социальную и экономическую систему развития. Он выступает против попыток любой страны навязать свою социальную систему и идеологию другим странам. Государственный суверенитет — это базовый принцип международного права и ООН. Западные страны не должны использовать принцип «права человека выше суверенитета» для оправдания применения силы и вмешательства во внутренние дела другой страны.

XXI в. — это век Интернета и информационной революции, радикально меняющих жизнь людей. Экономическая глобализация будет «содействовать сотрудничеству всех цивилизаций в их совместных усилиях

по созданию мировой цивилизации. Китай, придерживаясь своих конфуцианских доктрин, вместе со всеми странами будет создавать мирную и процветающую мировую цивилизацию в XXI в.» (8, с.252–253).

Ю.И.Комар

**ХО Д.И.Ф.
САМОСТЬ И ИДЕНТИЧНОСТЬ В КОНФУЦИАНСТВЕ,
ДАОСИЗМЕ, БУДДИЗМЕ И ИНДУИЗМЕ:
ОТЛИЧИЯ ОТ ЗАПАДА**

**HO D.Y.F.
Selfhood and identity in Confucianism, Taoism, Buddhism and
Hinduism: Contrasts with the West // J. for the theory of soc.
behaviour. — Oxford, 1995. — Vol.25, N 2. — P.115—139.**

Профессор психологии Гонконгского университета Дэвид Хо полагает, что существуют две крайности во взглядах на восточные идеи среди западных психологов: одни расценивают интерес к Востоку как ненаучное любопытство, для других же это — источник вдохновения, жизненно необходимый для развития западной психологии. Это связано с тем, что исторически сформировалась тенденция говорить о «восточной философии вообще», не уделяя достаточного внимания различиям между религиозно-философскими учениями Южной и Восточной Азии. Такой подход не интересуется концепциями, мнениями и идеями: его цель — «преобразование опыта» (с.116).

Автор анализирует различия между конфуцианством, даосизмом, буддизмом и индуизмом, а также отличие этих традиций от современных западных психологических теорий по следующим параметрам:

- определение и роль индивидуальности;
- установление отношения «субъект — объект»;
- разграничение «личность» — «другие личности».

Конфуцианство — это, прежде всего, учение об управлении человеческими отношениями: «правитель — министр», «отец — сын», «муж — жена» и т.п. В конфуцианском обществе основное внимание уделяется не

индивидам как таковым, а отношениям между ними. Роль индивидуальности здесь тесно связана с понятием коллективной личности, где индивидуальность формируется членством в определенной группе. «И гордость, и позор индивида разделяются каждым ее членом» (с.117). Таким образом, феноменологическое представление личности в конфуцианстве — «я-в-отношении-к-другим» (с.117). Цель и смысл жизни индивида в этой культуре — самореализация, предпосылкой к которой является самосовершенствование. Оно занимает центральное место в конфуцианской концепции личности и осуществляется путем выполнения указаний конфуцианской этики. Очевидно, что ее предписание: «Не смотрите на то, что противоречит правилам; не слушайте то, что противоречит правилам; не делайте то, что противоречит правилам» (с.118) — принципиально отличается от понятия самоактуализации, принятого гуманистической западной психологией.

Личность в конфуцианстве — подчиненная. Она исходит не из своих собственных потребностей и стремлений, а из социальных требований и обязательств. Конфуцианство обвинялось китайскими интеллектуалами, особенно из «Движения 4 мая», в патернализме, консерватизме и даже в деспотизме. Предписания о надлежащем поведении не допускали никаких отклонений от нормы и таким образом препятствовали развитию индивидуальности. Люди в конфуцианском обществе склонны занимать пассивную, некритическую и нетворческую позицию, подвержены фатализму, стереотипам, суевериям, они догматичны и авторитарны, склонны к конформизму.

Даосизм, также происходящий из Китая, представляет собой китайскую контркультуру. Даосисты презируют конфуцианство за социальный конформизм, иерархическую организацию, требование надлежащего поведения. Их идеал — простая жизнь в согласии с природой, безотносительно к социальному регулированию, свободная от желания достичь социального превосходства, одним словом, жизнь в соответствии с Дао. В их концепции индивидуальности цель — это личная свобода, а основные принципы — самоотрицание, эгалитарность, децентрализация самости, отрицание иерархических различий между людьми. Даосизм отрицает также иерархическое представление: личность — общество — космос. В отличие от конфуцианства, в даосизме понятие индивидуальности не распространяется на социальные отношения. Самость — это просто одно из бесчисленных проявлений Дао. Однако понятие индивидуальности в даосизме не влечет за собой онтологического отрица-

ния личности, как в буддизме. Жизнь не расценивается как иллюзия, а смерть не трагедия, но составная часть бесконечного процесса космических изменений.

Когда достигнуто состояние утраты самости, исчезает различие между «я» и «другие». Мнение становится подобно зеркалу, свободному от упрямства и предубеждений. Таким образом, мысль освобождается не только от внешнего социального давления, но снимаются и внутренние психологические препятствия. Как писал Чжуан-Цзы, «...принимать все и смешиваться со всем...» (с.120) и «Дао — это слишком всеобъемлюще для того, чтобы делать различия» (с.120).

В буддизме говорить о личности бессмысленно. Обладание индивидуальностью — это только иллюзия, являющаяся источником страданий. Она прекращается, когда достигнуто морально-интеллектуальное совершенство — «нирвана» (санскр.: «гаснущий»). В этом состоянии «угасает» незнание как основная причина цикла рождений, это — состояние предельного спокойствия, абсолютной неподвижности. Таким образом, путь к спасению — избавление от иллюзии собственной индивидуальности без обращения к окружающему миру.

Человек умирает, передавая свою карму, но не душу — «свеча догорает, но ее огонь может быть передан другой свече» (с.121), т.е. перевоплощение — это метаморфоза, а не метемпсихоз. Согласно закону зависимого возникновения, ничто не существует независимо — ни самость, ни материя, ни бог. Таким образом, считает автор, ранний буддизм претендует на то, чтобы стать одной из самых старых, если не самой старой «полевой» (теория полей, в отличие от «корпускулярной») теорией космологии.

На языке психоанализа путь буддиста — избавление от страстей и желаний, включая и желание жизни, отделение от собственного эго — есть то, что автор называет «декатекис» — преднамеренное изъятие либидо, влитого во внутренние объекты и в само эго. Психоанализ не говорит о том, чем будет являться такая личность, но можно предположить, что это нечто, напоминающее младенца, чья жизнь управляется принципом удовольствия, освобождающего психический аппарат от возбуждения, а идея освобождения от возбуждения применима к буддистской концепции нирваны. Интересно, что Фрейд связывал нирвану с влечением к смерти, хотя цель буддиста не смерть; но и обретенный покой отнюдь не жизнь.

В индуизме понятие индивидуальности сформировано монистической метафизикой. В веданте существует одна и только одна реальность — Брахман — вездесущая, абсолютная, лишенная формы, нематериальная, невыразимая. Истинная самость — Атман — идентична Брахману. Другими словами, вселенная найдена внутри индивида.

Отличительный вклад веданты в психологию сознания — понятие «я-как-свидетель». Кант постулировал трансцендентальное эго как единство сознания («чистое, первоначальное, неизменное сознание»), которое предшествует всему опыту. Трансцендентализм веданты идет на шаг впереди Канта, постулируя неизменное, пассивное «я-как-свидетель», которое лежит в основе «я-как-познающий», или активного эго, непрерывно меняющегося, строящего модели мира, выполняющего действия и отвечающего за них. Психологическая теория основана на расширении границ, доступных активному эго, поскольку большая часть умственной жизни — бессознательное — ему недоступна. В этой связи в Упанишадах задается вопрос: «Как можно познать познающего?»

Столетия спустя Brentano по этому поводу говорил, что сознание всегда направлено к какой-то цели. Феноменологи, такие, как Гуссерль, согласились с этим утверждением. Упанишады же, напротив, постулируют существование ненамеренных, необычных состояний сознания, где нет разъединения «субъект — объект» и стремления к какой-либо цели. Это трансактивное невыразимое состояние, «зона не мысли», центр изменяемого сознания, где знающий и знание — одно и то же.

По Упанишадам любая вера в существование индивидуальности, отличающаяся от другой индивидуальности, ошибочна, поскольку она подразумевает существование немонистических реальностей. Цена понимания того, что такое истинная самость, — от полной потери индивидуальности к всеобщему Брахману. В современной обработке веданта, по мнению Паранайла, может быть квалифицирована как формальная теория личности в терминах критериев. Такая теория должна быть утверждена в явной, всесторонней, систематической и строгой форме, должна быть открыта для экспериментальной проверки или эмпирического исследования и иметь практическое применение в жизни.

Паранайл утверждал, что концептуальное отделение активного эго от пассивного «я-как-свидетель» имеет важное экзистенциальное значение: новый способ существования в мире, освобожденном от эгоизма (с.124). В отличие от Паранайла, антрополог Бхарти полагает, что схоластики индуистской традиции заинтересовались исключительно ме-

тафизической индивидуальностью, игнорируя эмпирическую самость. Он считает, что ведантистская доктрина пронизывает всю индийскую систему ценностей и формирует такие образцы мысли и поведения, которые в любом другом контексте, кроме индийского, воспринимались бы как причудливые, непоследовательные или патологические.

По утверждению Симпсона, основанием, по которому можно отличить различные культурные концепции, является природа границ «я» — «не я». В западных теориях существование этих границ не подвергается сомнению, развитие личности базируется на их сохранении, иначе происходит потеря личности и, следовательно, возникает психическая патология. Культуры Южной и Восточной Азии имеют разные концепции индивидуальности, но все они основываются на первичности фундаментальной связи индивидов между собой. По утверждению Джонсона, «...самость не расценивается как унитарное явление, т.е. как скрытая, индивидуальная переменная. Это — межличностная, межсубъектная единица» (с.131). Можно сказать, что для Южной и Восточной Азии характерна «концепция жидкого мира: стертые или водонепроницаемые границы между людьми, между живым и неживым, между животными, растениями и даже неодушевленными объектами...» (с.132).

Таким образом, резюмирует автор, в своих концепциях личности Восток противоположен Западу с его индивидуалистическим понятием самости, сознающей себя, свою уникальность, суть и смысл цели и воли и являющееся, безусловно, последовательным, объединенным и единым целым, короче, мерой всех вещей, с принятым как данность различием «субъект — объект».

Однако, несмотря на все различия, обращение к Востоку очень заманчиво в связи с возможностью расширения западного понятия личности, что и происходит при внедрении, например, новых организационных структур и парадигм другой цивилизации у урбанизированных индусов или японцев. Такое распространение позволило бы существенно изменить наши представления о личности и ее месте в обществе, природе и космосе.

Э.Г. Чубарева

ИТО СЮНТАРО
СРАВНИТЕЛЬНОЕ ИЗУЧЕНИЕ ЦИВИЛИЗАЦИЙ
ITO SHUNTARO
A framework for comparative study of civilizations// Comparative civilizations rev. — Carisle, 1997. —
N 36. — P.4—15.

Автор (университет Рейтаку, автор многочисленных работ по проблеме цивилизаций) указывает на два противоположных подхода к изучению цивилизаций: европоцентристский и цивилизационный. Сторонники первого (Гегель, Маркс, идеологи модернизации) отстаивают стадийный линейный тип развития: древняя восточная цивилизация — средиземноморская (римская) цивилизация — западная (европейская) цивилизация — глобальное распространение западной цивилизации. Другие цивилизации (китайская, индийская, исламская и др.) либо исключаются из основного пути цивилизационного развития, либо рассматриваются как побочные, второстепенные, подчиненные европоцентристской модели развития.

Приверженцы другого подхода (Данилевский, Шпенглер, Тойнби и др.) признают параллельное, независимое существование и развитие несколько крупных цивилизаций. Шпенглер выделяет восемь цивилизаций (египетская, вавилонская, индийская, китайская, греко-римская, арабская, мексиканская и западная). Тойнби насчитывает четырнадцать независимых и 17 сателлитных цивилизаций. Каждая из самостоятельных цивилизаций имела свою собственную логику, форму и ценности. Сходство между ними только одно: все они, как и любой организм, проходят четыре стадии развития: рождение, рост, упадок и гибель.

По убеждению Ито, ни тот, ни другой подход не позволяет выработать концепцию сравнительного изучения цивилизаций: первый — из-за узости и европоцентричности, второй — из-за отрицания или недооценки глобального единства цивилизационного развития.

Автор выделяет в истории человечества 23 главные цивилизации: вавилонская, египетская, эгейская, китайская, индийская, греческая, римская, персидская, центральноамериканская, андская, африканская, византийская, арабская, европейская, корейская, тибетская, японская, Юго-Восточной Азии, турецкая, российская, американская и латиноамериканская. Критериями выделения крупных цивилизаций служат три признака: сложившаяся собственная идентичность и системность; автономный источник развития; длительность существования (свыше 1000 лет) (с.5, 11).

При всей специфичности цивилизаций все они пережили несколько общих великих революций: антропологическую, сельскохозяйственную, городскую, духовную и научную. Эти революции не происходили одновременно по всему миру, но зарождались в нескольких центрах, а затем распространялись на другие регионы. При этом преобразования человеческих цивилизаций не свершались одним определенным народом, населяющим какую-либо одну территорию, а осуществлялись различными народами, живущими в разных районах мира.

Антропологическая революция означала становление рода человеческого, завершение эволюции человекообразных в людей. До недавнего времени, основываясь на палеоантропологических находках в Китае и на Яве, дату зарождения человечества определяли примерно в 500 тыс. лет тому назад. В 1961 г. Л. Лики обнаружил в Восточной Африке, Олдувае, на границе Кении и Танзании, останки так называемого *homo habilis*, которые датируются 2 млн. лет тому назад. В 1974 г. Д. Йохансон нашел в Хадаре (Эфиопия) еще более древние останки, датируемые 3,5 млн. лет. А в 1992 г. Т. Уайт и Х.Сува благодаря находкам в Арамисе в Северной Эфиопии отодвинули дату возникновения человечества до 4,5 млн. лет тому назад (с.7).

Вторая глобальная революция — сельскохозяйственная — связана с переходом человечества от собирательства и охоты к производительному сельскохозяйственному производству продовольствия на основе земледелия и одомашнивания диких животных. Это происходило в различных районах мира в период от 11 тыс. до 5 тыс. лет тому назад. Автор выделяет несколько центров сельскохозяйственной революции: Север-

ная Сирия (пшеница), Юго-Восточная Азия (корнеплоды), Южный Китай (рис), Центральная Америка (кукуруза), Западная Африка (Нигер — злаки).

Возникновение городов знаменует зарождение собственно цивилизаций. Ранние городские цивилизации характеризуются становлением института королевской власти и социальной стратификации общества (воины, жрецы, ремесленники, купцы, писцы). Первые городские цивилизации зародились в районах, где сельское хозяйство достигло такого уровня и масштабов, что образовался значительный прибавочный продукт, позволявший прокормить городское население. Это произошло прежде всего по берегам крупнейших рек — Тигра и Евфрата (шумерская цивилизация, 3500 лет до н.э.), Нила (египетская цивилизация, 3000 лет до н.э.), Инда (2500 лет до н.э.), Янцзы на юге Китая и Желтой реки на севере Китая (2500—1500 лет до н.э.). В Америке первые городские цивилизации возникли в Центральной Америке и в Андах. Из этих пионерных районов городские цивилизации распространились по всему миру.

Духовная революция, приведшая к появлению мировых религий и философии, произошла в VIII—IV вв. до н.э. почти одновременно в четырех районах мира — Израиле, Греции, Китае и Индии.

Научная революция, в отличие от предыдущих, возникавших независимо в различных регионах мира, первоначально была локализована только в Западной Европе. Зародившись в XVII в., она разрушила аристотелевское мировосприятие, господствовавшее в европейской мысли почти 2000 лет, и заменила его более прагматичным Декартовым. Возобладал тезис Ф.Бэкона «знание — сила». На базе новой философии и достижений науки в Западной Европе была осуществлена революция, которая наряду с экспансионистским потенциалом капитализма обеспечила господствующее положение Европы в мире, заставив другие цивилизации и страны встать на путь модернизации. В настоящее время США и Япония являются лидерами информационной революции, образующей вслед за индустриальной третью стадию научной революции.

Научно-технологическая революция кардинально изменила человеческую цивилизацию, но одновременно и создала серьезные проблемы: загрязнение природной среды, истощение естественных ресурсов, разрушение экосистем, накопление ядерного оружия, рост числа заболеваний и т.п. Человечество стоит перед угрозой уничтожения, если не будут преодолены эти отрицательные последствия современной технологической цивилизации. Оно находится на пороге шестой великой революции

— экологической, которая должна создать новую цивилизацию, основанную на гармоничных отношениях со средой обитания.

В заключение Ито подчеркивает, что при разработке концепции сравнительного изучения цивилизаций необходимо учитывать как глобальные изменения (затрагивающие все цивилизации), так и специфику отдельных цивилизаций, которая сохраняется вопреки всем внешним влияниям и образует подлинную основу межкультурного взаимодействия.

Ю.И.Комар