

## ВЕСТЕРНИЗАЦИЯ ИЛИ ОСОБЫЙ ПУТЬ МОДЕРНИЗАЦИИ?

**К.С. Гаджиев**

“Средиземное море – океан прошлого, Атлантический океан – океан настоящего, Тихий океан – океан будущего”. И действительно, как бы подтверждая предсказание, сделанное Дж.Хейем, в бытность его Государственным секретарем США в начале XX в., ныне Азиатско-Тихоокеанский регион превратился в мощную мировую силу. Здесь одну из ключевых позиций занимает Восточная Азия, которая стала самым динамично развивающимся регионом в современном мире. Вслед за Японией на мировую экономическую авансцену выступили сначала так наз. новые индустриальные страны, а затем, казалось бы, неожиданно – Китай. Первые результаты экономических реформ в Китае заставили говорить об этой стране как о серьезной экономической и политической силе.

Наполеон Бонапарт как-то сказал о Китае: “Там лежит гигант. Пусть спит! Когда он проснется, он сотрясет мир”. Действительно, Китай быстро превращается в один из центров современного миропорядка. Особую значимость этим тенденциям придают убыстряющиеся процессы интернационализации и глобализации, в результате которых структурообразующими силами большей части современного мирового сообщества стали рыночная экономика и – в меньшей степени – политические институты, ориентированные на демократию. Распространение рыночной экономики сопровождается повсеместным закреплением так наз. универсальных ценностей, принципов жизнеустройства, норм и правил игры, разработанных на Западе. Об этом свидетельствует, в частности, тот факт, что за последние годы страны с общей численностью населения приблизительно в 3,5 млрд. человек перешли на путь капиталистического развития. Всюду так или иначе приживаются внешние атрибуты евро-центристской цивилизации: стили одежды, автомобиль, кинематограф, массовая культура, даже стереотипы поведения.

Многие авторы ищут факторы, способствующие модернизации ряда восточноазиатских стран не в них самих, а вовне, рассматривая происходящие здесь трансформации как результат перенесения важнейших ценностей, институтов, отношений западной цивилизации на остальные регионы мира, их перелицовку по образцам и лекалам Запада. Речь идет, прежде всего, о рыночной экономике и политической демократии.

В 1960-х годах был популярен тезис, согласно которому конфуцианская этика была объявлена главной помехой модернизации и экономического развития стран Восточной Азии. Американский синолог Дж.Левинсон в своих работах, опубликованных в конце 60-х годов, пытался обосновать мысль о том, что уже к началу XX в. конфуцианство изжило себя. Однако последующие десятилетия ознаменовались возрождением влияния и популярности конфуцианства.

**ГАДЖИЕВ Камалудин Серажуудинович, доктор исторических наук, главный научный сотрудник ИМЭМО РАН.**

В одних странах раньше, а в других несколько позже были раскрыты динамические потенции конфуцианства, в частности и традиционного наследия.

В 1980-х годах именно конфуцианство стали рассматривать в качестве чуть ли не главного фактора бурного экономического взлета новых индустриальных стран. Например, Г.Розмен говорит о восточноазиатском конфуцианстве как равновеликом западному капитализму и европейскому социализму феномене. По его мнению, эти три феномена составляют культурные системы, конкурирующие между собой за мировое господство. Он подчеркивал такие элементы конфуцианства, как дисциплина и бережливость, которые особенно благоприятно повлияли на модернизацию. По этой логике, феноменальный рост континентального Китая, начиная с конца 1970-х годов, можно рассматривать как результат отказа коммунистического режима от маоистской идеологии и возврат к традиционной китайской культуре.

Точно так же стереотипным остается утверждение, что исламская культурная традиция составляет главное препятствие на пути установления демократических режимов в мусульманских странах, и это несмотря на позитивный пример Турции, Египта, Марокко, Индонезии, Малайзии. Здесь нельзя не отметить, что в исламе наряду с страхом перед *фитной* — подрывом единства и подчеркиванием роли *уммы* — общины важное место занимает постулат о *бидаате* — обновлении. Но в каком смысле трактовать это обновление — дело самого трактующего.

\* \* \*

Данная статья посвящена поиску ответов на следующие вопросы. Сводятся ли процессы, происходящие в экономических, социальных, политических и иных структурах различных регионов и стран к вестернизации или механическому перенесению сюда западных институтов, ценностей и идеалов? Являются ли эти процессы показателем полной и окончательной победы западной цивилизации над остальной Ойкуменой и, соответственно, показателем “конца истории”? Или же Восток модернизируется на свой лад, заимствуя и используя научно-технологические достижения Запада? Соответственно, имеем ли мы дело с более глубинными и сложными феноменами, а не просто с победой одного “изма” над всеми остальными “измами”?

Зачастую на эти и подобные им вопросы западный человек склонен давать однозначные ответы, полагая, что речь в данном случае идет о вестернизации Востока и его вхождении в западную рационалистическую цивилизацию. Как утверждал, например, К.Ясперс, в отличие от всех прежних эпох смены цивилизаций, на нынешнем этапе все человечество должно войти в цивилизацию, созданную Западом [см. Ясперс 1991]. Оценивая эту проблему применительно к исламским народам, Д.Пайпс писал: “Чтобы избежать аномии, у мусульман есть только один выход, потому что модернизация требует вестернизации... Ислам не предлагает альтернативного пути модернизации. Поскольку содержание следует имитировать не в меньшей степени, чем форму, превосходство западной цивилизации должно быть признано настолько, чтобы можно было учиться у нее” [Pipes 1983: 349].

Несмотря на ставшие в наши дни очевидными несостоятельность и даже абсурдность многих отрицательных оценок Азии, нельзя сказать, что они на

Западе, да и у нас в России стали достоянием истории. При этом как бы выводится за скобки тот очевидный факт, что Восток — это целый конгломерат национально-историко-культурных ареалов, таких как ближневосточный арабо- и тюрко-мусульманский, средне-восточный иранско-тюрко-мусульманский, центрально-азиатский тюрко-мусульманский, восточноазиатский буддийско-синтоистский, конфуцианский, индийский, индуистско-буддийско-мусульманский и т.д. Каждый из этих миров как по своим внутренним базовым характеристикам, так и по взаимоотношениям с западным миром имеет свои особенности и требует соответствующего понимания.

Преобладающие на Западе подходы к Востоку определяются восходящими еще к Гегелю представлениями о пассивности, летаргичности и неспособности восточного менталитета к социальному, технологическому и иным формам прогресса. Например, М.Вебер характеризовал доминирующий в Китае тип взаимодействия со средой как приспособление, а в Европе — как овладение миром. Приспособление подразумевает преобладание в культурной матрице пассивного начала, а овладение миром — активного. Поэтому естественно, что Вебер объяснял отсталость Китая уникальной исторической непрерывностью и исключительно низкой способностью китайской цивилизации к трансформации. Само понятие, выражаемое в русском языке словом “азиатчина”, имело уничижительный, откровенно негативный оттенок.

Одна сторона такого подхода проявлялась в знаменитой максиме, постулировавшей “бремя белого человека”, миссию которого усматривали в вызволении народов Азии и Африки из предполагаемого царства невежества, к свету евро-американской цивилизации. Другая же сторона отражалась в различных теориях и концепциях полурасистского и откровенно расистского толка, рассматривавших азиатского или восточного человека как низшего по сравнению с европейским человеком существа. К сожалению, такая оценка не была чужда и отдельным крупным представителям европейской общественной и религиозной мысли.

Так, полемизируя с концепцией культурно-исторических типов Н.Данилевского, В.Соловьев писал: “Огромная Китайская империя... не одарила и, наверное, не одарит мир никакую высокую идею и никаким великим подвигом; она не внесла и не внесет никакого вековечного вклада в общее достояние человеческого духа”. Хотя при этом он признавал китайцев оригинальным и изобретательным народом. “Вообще, — утверждал Соловьев, — китайская оригинальность обнаруживается более всего отрицательным или дефективным образом. Как оригинальная китайская живопись отличается от европейской отсутствием перспективы, так оригинальность китайского книгопечатания, сравнительно с европейским, выразилась лишь в отсутствии подвижного шрифта. Впрочем, и это несовершенное книгопечатание было, пожалуй, излишним, так как кроме загадочных метафизических изречений Лао Тзе, вероятно, навеянных извне индийскою теософией, китайский ум не произвел ничего достаточного быть увековеченным” [Соловьев 1989: 353-354]. Примерно в таком же духе рассуждал в конце XIX в. Г.Лебон, который, в частности, писал: “Можно легко сделать бакалавра или адвоката из негра или из японца; но этим ему дают чисто внешний лоск, без всякого воздействия на его психическую природу, из которой он не может извлекать никакой поль-

зы... Этот негр или этот японец могут получать сколько угодно дипломов, но никогда им не подняться до уровня обыкновенного европейца” [Лебон 1989: 32-33]. Чтобы достичь этой цели, считал Лебон, понадобится как минимум тысяча лет.

В течение длительного периода на Западе Азия рассматривалась как отрицательная сущность или, говоря словами К.Огуры, как “символ деспотизма и повиновения, противостояния европейским свободе и равенству”, желтой угрозы, которая якобы набирает силу с возрождением Японии [Огура 1994: 12]. В противоположность европейской модели была разработана модель так наз. азиатского способа производства. Зачастую забывали, что сама Западная Европа некогда не только в сугубо пространственно-географическом, но и в геополитическом плане представляла собой сравнительно маленький мыс громадного евразийского континента. На протяжении большей части истории именно Запад заимствовал энергию, идеи, принципы у Востока, а не наоборот.

\* \* \*

Народы могут по-разному трактовать содержание и формы демократии, или — буквально — народовластия. Достаточно взглянуть на политическую карту Западной Европы и Северной Америки, где базовые демократические ценности и принципы по-разному воплотились в различных странах в соответствии с их национально-историческими, социокультурными, политико-культурными, социально-психологическими и иными характеристиками.

Демократия продемонстрировала способность приспосабливаться к самым различным национально-культурным условиям. Как показывает исторический опыт, принятие и институционализация демократических форм политической самоорганизации общества на той или иной национальной почве отнюдь не может сводиться к механической трансплантации готовых форм, принципов и институтов западной демократии. Существуют нормы, ценности и институты, которые в силу своей исторической и политико-культурной специфики не могут быть воспроизведены в чистом виде вне их первоначального контекста. В массиве национального сознания каждого народа имеются базисные, врожденные элементы, определяющие сам дух, менталитет, характер данного народа, и они не могут не накладывать родовую печать на его политическую систему. Перспективы модернизации и демократизации в значительной степени зависят от состояния сознания народа, от степени его готовности принять основные принципы и нормы рынка и политической демократии. Скажем, можно установить Статую Свободы на площади Тяньаньмень, но вряд ли можно насильственно навязать определенным образом понимаемую свободу всему китайскому народу. Как говорится, невозможно сыграть “Песнь свободы” на инструменте принуждения.

Другими словами, необходимо, чтобы каждый народ созрел для соответствующих форм и механизмов политической самоорганизации. А этого можно достичь в результате длительного исторического опыта. Уместно напомнить, что формирование рыночной экономики и особенно политической демократии на самом Западе заняли несколько веков. Идея демократии в ее евроцентристском понимании зиждется на постулате, согласно которому инди-

вид важнее группы. Иное дело на Востоке. Если на Западе более актуален вопрос об индивидуальных правах и свободах, то в большинстве восточных стран приоритет отдается правам и интересам групп, коллективов, конкретных общностей. Но правомерно ли на этом основании утверждать, что демократический путь развития противопоказан этим странам?

Правильный ответ на этот вопрос предполагает поиски ответов на целый ряд других вопросов. Прежде всего, важно определить, что мы конкретно понимаем под демократией и совместима ли она с коллективистскими, солидаристскими, групповыми и иными началами, ассоциируемыми с Востоком, а с определенными оговорками и с Россией. В принципе неразумно рассматривать восточные культуры как исключительно коллективистские, а западные — как исключительно индивидуалистские, при этом связывая первое начало исключительно с пассивностью и застоем, а второе — преимущественно с целеустремленностью вперед и вверх, способностью к творчеству и развитию. Коллективистское и индивидуалистское начала присутствуют во всех культурах, как в восточных, так и западных, но выражаются и проявляются они с разной интенсивностью. Что касается рационализма, то его нельзя считать исключительным достоянием западного менталитета. Он интегрально присущ и конфуцианству, и буддизму. В этом смысле можно говорить лишь о преобладании (а не о полной монополии или, напротив, об отсутствии) в определенном регионе того или иного начала.

Но дело не только и не столько в этом. Если вникнуть в сущность ценностей, норм и установок демократии, то обнаружится, что в них в принципе отсутствует какое бы то ни было противопоставление коллективизма индивидуализму, солидаризма эгоизму, государственного вмешательства рыночному началу. В этом контексте немаловажный интерес для нас представляет опыт Японии и некоторых других стран Восточной Азии.

По сей день не затихают дискуссии о том, насколько укоренилась демократия в Японии и можно ли назвать институционализировавшуюся там политическую систему демократией в общепринятом смысле слова? Это во многом объясняется характерным для японской демократии национальным колоритом, который действительно отличает ее от западных моделей. Более того, констатируя ее историческое своеобразие, специалисты говорят о существовании “демократии японского типа”, который представляет собой некий гибрид, возможно, превосходящий оригинал, т.е. западную модель, по своей жизнестойкости и продуктивности.

В поисках причин, способствовавших бурному развитию японской экономики, многие исследователи обнаружили сходства отдельных базовых элементов японской культуры с западной культурой. Начало такому подходу положил ученый К.Найто в 1941 г., который по аналогии с М.Вебером, проанализировавшим роль протестантизма в формировании капиталистического духа, пытался выявить роль этики буддийской школы “Дзёдо синсю” в модернизации Японии. В ней можно найти целый ряд наставлений вроде: “Бодрствуй и не уклоняйся от усердного труда утром и вечером”, “Будь умерен, избегай бесцельной роскоши”, “Будь усерден в делах своего дома”, “Не играй в азартные игры” и др., которые весьма напоминают наставления Б.Франклина в его знаменитом “Альманахе Бедного Ричарда”.

Во всех восточных религиях можно встретить доводы в пользу таких добродетелей, как трудолюбие, бережливость, прилежание, умеренность, преданность и т.д. Х.Накамура даже нашел соответствие западным, особенно протестантским идеям индустриализма, модернизма, трудовой этики, призвания и т.д. в учении дзэнского монаха С.Судзуки (1576-1655 гг.), который, в частности, считал, что всякое дело является испытанием веры, путем к просветлению и все профессии есть проявление Божественного Абсолюта. По его мнению, наилучший путь буддийской религиозной практики — это преданность человека земным делам, своему трудовому призванию (совсем как у М.Лютера — К.Г.) [Nakamura 1967: 7-9].

Но было бы явным упрощением свести феномен модернизации Японии, Китая, равно как и других стран Восточной и Южной Азии, к тем элементам их социокультурной матрицы, которые имеют свои аналоги в культуре и менталитете Запада. В самой базовой ткани общества и менталитета народов этих стран присутствуют те элементы, которые при соответствующих условиях готовы к воспроизводству ценностей и отношений рынка и политической демократии. Этим ценностям и отношениям отнюдь не противоречат и те базовые компоненты менталитета и традиций, которые принято считать чисто восточными.

Остановимся на некоторых из них. В отличие от иудео-христианской и исламской традиций, которые основываются на вере в единого трансцендентного бога, ценностные системы в японской и китайской традициях характеризуются преимущественной ориентацией на посюсторонние проблемы. К тому же, как конфуцианству, так и буддизму чужд монотеизм, что делает их, в сущности, открытыми вероисповедными системами. Большой интерес представляют данные исследования японского политолога Т.Исиды, по мнению которого особенность японской традиции в ипостасях, будь то японизированного буддизма или синтоизма, состоит в том, что вера в бессмертие государства породила у японцев самоотверженную преданность ему, доходящую до обожествления. Даже культ императора, вера в его божественность вытекали из убеждения в том, что он символизировал бессмертие государства [Ishida 1983: 31-37].

В культурной матрице многих восточных народов есть несколько начал, вступающих в диалог друг с другом. Характерно, что, например, в Китае один из минских императоров издал специальный эдикт, согласно которому Конфуций, Лао-цзы и Будда объявлялись покровителями Поднебесной. Основу китайской традиции составляет не только конфуцианство, но также легизм, даосизм, буддизм. Это стало в некотором роде фактором, способствовавшим утверждению в Китае терпимости к инаковерию. Примечательно также то, что в Индии и Китае не было религиозных войн, подобных тем, которые время от времени возникали в Европе. Поэтому невозможно себе представить китайский, индийский или японский аналоги инквизиции.

Что касается Японии, то для нее характерна особая форма культурного плюрализма, отличная от западных форм. Как писал профессор Осацкого университета Я.Масакадзу, “западный плюрализм с его полной интеграцией различных влившихся в него элементов можно сравнить с легированием металлов или с химическим соединением. В отличие от этого в Японии, элементы хотя и вступали в тесную связь друг с другом, но сохраняли все же свою самобытность, как это имеет место в ткани из смешанной пряжи” [Masakazu

1986: 38–46]. В западном культурном плюрализме гомогенные единицы или группы базируются на едином основании, например, на христианстве (хотя в этом последнем и выделяются различные направления). В Японии же, напротив, обнаруживается плюрализм гетерогенных единиц или групп, воззрения которых базируются на различных основаниях. Сущность японского плюрализма выражается в сочетании и сосуществовании различных вкусов, форм ментальности, обычаев, стилей жизни в одной и той же личности. Показательно, например, то, что многие японцы отправляют обряды, связанные с рождением ребенка или бракосочетанием, по синтоистскому ритуалу, хоронят согласно буддийским обрядам, в их повседневной жизни преобладает конфуцианская мораль, во многих японских семьях укоренились ценности и нормы христианской этики. Имеет место приверженность одних и тех же лиц двум или более религиозным верованиям. Здесь нередки семьи, в которых есть одновременно синтоистский, буддийский и даосский алтари. Японские религиозные организации носят всеохватный характер и допускают наличие разнородных членов. Считается, что у японцев синто выполняет роль интегрирующего начала, конфуцианство определяет житейскую мораль, а буддизм связывает с потусторонним миром.

В целом, в японский вариант человеческого фактора экономического развития вошли такие компоненты нравственного кредо конфуцианства как человеколюбие, чувство долга, уважение к старшим, преданность, соблюдение норм общественных, внутрисемейных и групповых отношений. Хрестоматийной истиной стало признание большинством специалистов в качестве важной особенности японской политической культуры приверженность японцев групповым, коллективистским и иерархическим нормам и ценностям. В отличие от западной модели демократии с ее подчеркиванием защиты индивидуума от давления общества и государства, японская модель делает акцент “на самоограничении личности, стремлении контролировать ее порывы, встраивать их в систему общественных и государственных интересов” [Демократия в Японии...1991: 21]. Фактор поражения во Второй мировой войне затронул поверхностные слои японского национального сознания, не подорвав в целом его базовые компоненты. То же самое верно и относительно влияния послевоенной экономической и политической модернизации Японии, демократизации ее политической системы.

В Японии синкретическое соединение морально-этического учения Конфуция и важнейших элементов синтоизма и буддизма составляет основу того феномена, который принято называть “японским духом”. Синтез “японского духа” с западным техническим гением по формуле “японский дух – западная техника” вылился в “японское чудо”, выдвинувшее Страну восходящего солнца на первые роли в мировой экономике.

В японской политике на общенациональном уровне сильны процедуры и механизмы согласования интересов и принятия решений, которые весьма напоминают корпоративистские. Это способствует укреплению тех сил, которые способны действовать скрыто, в обход выборных органов, используя неофициальные закулисные обсуждения и согласования, что, в свою очередь, придает японской демократии параметры корпоративной демократии. Более того, некоторые исследователи говорят о существовании “Джапан

инкорпорейтед”, основанной на необычной для западных стран системе тесных связей между корпорациями и государственной бюрократией.

Подобного рода национально-культурные особенности в качестве несущих опор модернизации характерны и для других народов Восточной Азии, вставших на путь модернизации. Так, считается, что корейцам не свойственно мыслить себя вне тех социальных коллективов, к которым они принадлежат. Они, как правило, соотносят свое поведение с интересами “своего” коллектива. Например, семья, в которой отношения более или менее жестко регулируются традиционными нормами, представляет собой важнейшую доминанту, определяющую поведение корейца в важнейших сферах жизни.

Наряду с семьей в качестве регулятора поведения корейца важную роль играют землячества, родственные и клановые связи, школьные, институтские и иные связи. Зачастую обнаруживается, что споры между различными социально-политическими группировками в Южной Корее базируются на противоречиях между различными регионами страны, в частности, между элитистскими группировками столицы и провинций. О.В.Давыдов и В.В.Михеев образно сравнивают политическую ситуацию в Южной Корее с айсбергом, “где надводная часть, выполненная в представительных институтах, конституционных принципах согласования интересов, имеет незначительный вес, зато подводная часть, которая составляет основную массу, как бы скрывает “неформальные”, но мощные механизмы, влияющие на итоговые решения: это, прежде всего, личные родственные связи, принцип землячества” [Давыдов, Михеев 1990].

Все это имеет мало общего с индивидуалистическими ценностями, установками и ориентациями, которые, как правило, ассоциируются с западной демократией. В целом, в Японии и некоторых других странах Восточной Азии достигнут своеобразный синтез традиции и современности. Модернизация осуществлена при сохранении важнейших традиционных начал в социокультурной и политико-культурной сфере. Здесь немаловажное значение сохраняют такие ценности как иерархия, долг, обязанность, консенсус, подчинение интересов личности интересам группы, приверженность принципам корпоративизма в отношениях между людьми в важнейших сферах общественной жизни. При решении конфликтов часто используются неформальные механизмы принятия решений в духе патернализма, сохраняются половозрастная дифференциация и неравенство в социальной и профессиональной иерархии. Подобных особенностей можно привести еще множество.

Поэтому не совсем корректно отождествлять демократию преимущественно или даже исключительно с западным пониманием индивидуальной свободы, прав человека, свободной конкуренции и т.д. Верно говорят, что признание факта появления человека в Африке не делает всех людей африканцами, а все человечество африканским. Точно так же приоритет евро-центристской цивилизации в деле создания важнейших атрибутов современной цивилизации не делает последнюю исключительно европейской или западной. Вспомним, что сам феномен цивилизации возник первоначально в Азии, но это не дает нам права говорить, что любая цивилизация — азиатская по сущности. Рано или поздно атрибуты и параметры, выработанные одной великой цивилизацией, так или иначе становились достоянием всего человечества, приобретали глобальный характер, разумеется, каждый раз в пределах



неварварской Ойкумены. Это особенно актуально в наши дни, когда процессы глобализации охватили почти все уголки земного шара.

\* \* \*

Культуры и цивилизации, продемонстрировавшие свою пригодность к истории, в самих себе черпают жизненные силы; в борьбе за утверждение собственной идентичности и выживание любая культура или цивилизация конкурирует с другими, как с сосуществующими, так и теми, которым они приходят на смену. Внутри любой культуры или цивилизации также происходит острая конкуренция между различными их компонентами, ценностями, нормами и т.д. Необходимо, чтобы в самой базовой ткани общества и его менталитета присутствовали те элементы, которые готовы к восприятию и воспроизводству ценностей, норм, установок демократии и рынка.

Как показал опыт Японии и новых индустриальных стран, такие ценности, нормы и установки не обязательно предполагают приоритет идей и принципов индивидуализма и личной свободы в сугубо западном их понимании. Модернизация в этих странах начиналась и осуществлялась не в условиях минимизации роли государства, как это было (во всяком случае, в теории) на Западе, а в условиях авторитарного режима или сохранения его элементов. Обнаружилось, что в ряде случаев не слабое государство (или “государство – ночной сторож”), а именно сильное государство является важнейшим эффективным фактором экономической модернизации. Именно такое государство способно действовать в качестве катализатора утверждения рыночных ценностей. Их успех во многом определился тем, что был найден необходимый баланс между рынком и государственным вмешательством.

156

С точки зрения экономической эффективности, преимущество рынка и экономического либерализма общепризнано. Но сами по себе они не могут справиться с конкретными специфическими социальными, демографическими, экономическими и иными проблемами, стоящими перед развивающимся миром. Многие новые индустриальные страны добились экономического прогресса в значительной мере благодаря протекционистской политике государства. Я.Накасонэ и его соавторы не без оснований отмечали, что “если бы Япония, например, не предприняла протекционистских мер, то американские компьютерные промышленники правили бы миром, не допуская фирмы других стран на монополизированный рынок” [Накасонэ и др. 1994: 190].

Для правильного понимания сущности демократии необходимо отказаться от характерного для нашей публицистики, да и определенной части исследователей отождествления демократии с либерализмом вообще и экономическим либерализмом в частности. Заслуга либерализма состоит в том, что он внес первоначальный главный вклад в формулирование и реализацию основных идей, ценностей и институтов современной западной политической системы, отождествляемой с демократией. В этом контексте либерализм представляет собой необходимое условие демократии. Поэтому и говорят о “либеральной демократии”, противопоставив различным формам псевдодемократии: социалистической, народной, тоталитарной и т.д.

Однако вместе с тем нельзя забывать, что демократия не сводится исключительно к либерализму. Она не есть результат реализации принципов,

установок ценностей какого-либо одного “изма”, в том числе и либерализма. В противном случае это было бы опять же не демократией, т.е. властью народа, или во всяком случае не большинства народа, а лишь части народа, придерживающейся либеральных принципов. Жизнеспособность и эффективность демократии в решающей степени обуславливалась тем, что, интегрируя в себя почти все жизнеспособные и показавшие свою эффективность идеи, нормы, принципы, она была открыта во всех направлениях — вправо, влево, в центр, в прошлое и настоящее. С этой точки зрения важный собственный вклад в формирование теории и политической системы демократии внесли и другие “измы”: консерватизм, социал-демократизм, марксизм и т.д. Что касается демократии на Востоке, то здесь демократические ценности и институты могут укорениться только адаптируясь к конкретным национально-культурным реалиям. Поскольку народ есть не некая арифметическая сумма всего множества отдельно взятых, атомистически понимаемых индивидов, а органическая совокупность множества социокультурных, этнических, конфессиональных, соседских и иных общностей, то демократию как власть большинства народа невозможно представить без этих последних.

Группа, коллектив, этнос, государство могут играть и играют незаменимую роль при создании условий для реализации прав и свобод отдельного человека. Более того, некоторые другие организационные формы социальной и экономической власти могут оказаться в значительно большей степени губительны для свободы личности, нежели группа, коллектив, государство. Здесь уместно напомнить А.де Токвиля, который предупреждал о возможности тирании демократических масс. На уровне общинных, коммунитарных, традиционалистских коллективов и структур действует внутренняя демократия, в них существуют эффективные коллективистские формы и методы принятия решений. Склонность подчинять личные интересы интересам коллектива может благоприятствовать достижению консенсуса, служить своеобразным гарантом законопослушания граждан.

При таком понимании гетерогенность общества, выражающаяся в существовании множества этнических, конфессиональных, родовых, клиентelistских и иных группировок, общностей и связей не обязательно может стать фактором, препятствующим принятию и утверждению демократических принципов. Их особенности вполне могут быть интегрированы в систему политических ценностей, ориентаций и норм, единую модель политической культуры, имеющей, естественно, свои особые субкультуры. В связи с этим интересным представляется тезис о том, что “Япония — это открытое общество весьма закрытых групп”.

Иначе говоря, политическая макроструктура в виде парламентской демократии, конституционализма, правового государства, многопартийности и других атрибутов классической демократии в ряде восточноазиатских стран создана или находится в процессе становления при сохранении групповых, коллективистских, солидаристских начал. Западные образцы государственности по-настоящему, так сказать, в первоизданном евро-центристском варианте не могут институционализироваться в странах, где господствуют так наз. органические социокультурные, политико-культурные, религиозные и т.д. традиции и формы ментальности. В то же время эти последние не могут

служить непреодолимым препятствием на пути утверждения здесь — на Востоке — институтов, ценностей и норм рынка и политической демократии или правового государства. Каждая страна, каждый народ выбирает и реализует собственный национальный тип политической организации, учитывающий национально-исторические традиции, обычаи, политико-культурные корни и т.д. Может быть, это и есть путь Востока?

Поэтому в свете происходящих там процессов можно утверждать, что Восток не просто пассивный объект вестернизации/модернизации, а активный субъект экономических, социокультурных и политических процессов всемирного масштаба. И было бы явным упрощением и преувеличением говорить о замене характерологических установок японской или южнокорейской социокультурной идентичности характерологическими установками евроцентристской техногенной цивилизации. Именно сохранение (в той или иной модифицированной форме) традиционных ценностей и ориентаций позволило Японии, Южной Корее и другим странам Восточной Азии освоить достижения техногенной цивилизации, модернизироваться экономически, сохранив многие черты своей традиционной культуры, идти не просто по пути вестернизации, а осуществлять модернизацию, сохраняя при этом собственную идентичность.

Важно учесть, что различия, специфичность, уникальность, особость не всегда и не обязательно означают отсталость от так называемых передовых культур, как не обязательно стремиться к тому, чтобы догнать или перегнать передовые народы. Иронизируя относительно попыток каждой эпохи быть судьей по отношению ко всему, что имело место в прошлом, Ф.Ницше писал: “В сущности, ни одна эпоха и ни одно поколение не имеют права считать себя судьями всех прежних эпох и поколений... В качестве судей вы должны стоять выше того, кого вы судите, тогда как, в сущности, вы лишь явились позже на историческую арену. Гости, которые приходят последними на званый обед, должны, по справедливости, получить последние места; а вы хотите получить первые!” [Ницше 1990: 197-198].

Во всемирно-историческом плане не совсем корректно делить историю на хорошие и плохие, светлые и темные периоды, на низшие и высшие ступени с точки зрения морально-нравственного совершенства и несовершенства народов. В этом смысле, по-видимому, был прав Н.С.Трубецкой, который говорил, что нет никакой “лестницы культур”. “Момент оценки, — полагал Трубецкой, — должен быть навсегда изгнан из этнологии и истории культуры, как и вообще из всех эволюционных наук, ибо оценка всегда основана на эгоцентризме. Нет высших и низших. Есть только похожие и непохожие. Объявлять похожих на нас высшими, а непохожих — низшими — произвольно, ненаучно, наивно, наконец, просто глупо” [Трубецкой 1920: 42].

Как правило, социальный прогресс отождествляется с ускорением темпов экономического роста и общественного развития, прямолинейного поступательного движения вперед и вверх. Однако, как показывает исторический опыт, ускоренное развитие — предпосылка раннего возмужания, старения и смерти. Древнеегипетская цивилизация исчезла с лица земли, просуществовав несколько тысячелетий. До сих пор сохранились китайская и индийская цивилизации (с большими и меньшими модификациями), воз-

никшие еще во времена, когда древнеегипетская цивилизация переживала не худшие периоды своей истории.

Раз возникнув, социальная система продолжает создавать условия для самосохранения и дальнейшей эволюции. Вместе с тем любая система, чтобы сохранить жизнеспособность, должна быть открыта для воздействия извне. Замыкаясь в самой себе, она обречена на бесплодие. Ее самосознание переходит в самолюбование, при поиске истины о себе и о мире она обращается к зеркалу, вместо того чтобы смотреть в окно. В этом смысле легенда о Нарциссе может быть применима в отношении целой цивилизации. Гарантия жизнестойкости евро-центристской цивилизации — то, что ей был чужд социально-исторический или культурный нарциссизм. На всех этапах своей истории она была открыта во всех направлениях, что служило важнейшим генератором витальной энергии.

Но этот тезис в равной мере применим и к Востоку в целом. Показательно, что Япония постоянно совершенствовала механизмы заимствования зарубежных, прежде всего американских и европейских передовых технологий. Японцы следуют принципу, согласно которому важна не столько способность создавать новые технологии, сколько способность их эффективного освоения и внедрения в производство. Обосновывая мысль о том, что Японии не следует опасаться “американизации или глобализации”, политолог М. Ёкибэ утверждал: “если мы возжелаем цепляться за нашу идентичность, захотим оставаться ‘японскими до мозга костей’, мы превратимся в жалких японцев, изолированных от мира. Народ станет жаловаться, что Японию снова обошли” [цит. по: Япония: собрание очерков... 2000: 48]. Другими словами, неотъемлемой японской традицией стало заимствование и усвоение зарубежного опыта.

Заимствуются, как правило, те атрибуты, которые во многом носят абстрактный, безличный, универсальный характер. Это делает их — без риска культурного или духовного закабаления — доступными для большинства, если не для всех народов и культур. Причем, они оказывают если не прямое, то, во всяком случае, подспудное влияние на социальные силы, пробуждая в них некие скрытые потенции, которые до поры до времени не проявляли готовности воспринимать и усваивать технологические новации. Как писал А. Уайтхед, “в обыденном сознании великая идея уподобляется призрачному океану, набегаящему на берега человеческой жизни волнами последовательных воплощений. Медленно, будто во сне, волны делают свое дело, подтачивая утесы окаменевших обычаев. Но седьмая волна несет революцию. И откликнулись все народы” [Уайтхед 1989: 409].

Пример стран Восточной Азии свидетельствует, что неудержимое распространение технологических достижений западного мира, к которым на Востоке в течение длительного периода проявляли устойчивую невосприимчивость, все же, в конечном счете, подвело их к “моменту истины”. Страны региона не только освоили новейшие технологии на высшей точке их развития, но и сами осуществили мощный прорыв в разработке и внедрении этих технологий. Другой вопрос: почему для большинства стран региона именно на 1980-е годы пришелся этот “момент истины”, или “час икс”? Но реальностью является то, что новые индустриальные страны, в буквальном смысле революционизировав теорию экономического прогресса, продемонстрировали все-

му миру способность перепрыгнуть индустриальную и постиндустриальную фазы и сразу погрузиться в информационную.

\* \* \*

Большой интерес представляет тот факт, что социальный и экономико-технологический прорыв сопровождается подлинной социокультурной и социально-психологической революцией, в ходе которой народы этого региона в значительной мере преодолели комплекс неполноценности в отношении Запада. Любопытно, что наиболее рьяные проводники этой революции — представители элит стран региона, получившие образование на Западе. Это, например, Ли Куан Ю, Гоу Чок Тон, К.Махбубани, Чан Хенг Чи, Томми Ко, Георг Йео, Билахари Каузикан. Они сыграли неопределимую роль в модернизации соответствующих стран. “Отныне, — писал К.Огура, — для Азии проблема состоит не в том, чтобы содействовать модернизации, а в том, чтобы понять, как следует решать во всемирном масштабе проблемы противоречий и конфликтов, с которыми связаны западноевропейская модернизация и индустриализация. Ключ к разрешению этих проблем вовсе не обязательно в руках западноевропейской цивилизации. Поэтому именно азиатское образование и азиатское понимание вещей, которыми обладает азиатская элита, приобретают сейчас первостепенную важность” [Огура 1994: 20].

Есть определенный комплекс идей, ценностей, принципов, которые в совокупности составляют так наз. “азиатскую модель”, или “азиатскую идею”, которая лежит в основе бурного экономического восхождения новых индустриальных стран. Мы являемся свидетелями возрождения азиатского самосознания, зримым показателем которого выступает использование самого понятия “Азия” в позитивном смысле. Здесь ключевым является слово “азиатское”, поскольку в данном случае речь идет не просто о какой-то конкретной национальной, а именно об азиатской модели. “Азиатизация Азии” — так японский журналист Й.Фунабаси красноречиво назвал статью, посвященную проблеме возрождения азиатского сознания. “Формирующееся азиатское мировоззрение, — писал он, — не есть взгляд, основанный на империалистических претензиях, идеологическом рвении, тоталитарной паранойе или супердержавной спеси... Азиатское сознание одухотворяется повседневным прагматизмом, социальным пробуждением процветающего среднего класса и искусством технократов, хотя все еще и характеризующихся привкусом антиколониалистского негодования, расизма и безразличия к гражданским свободам” [Foreign Affairs 1993: 5, 75].

Существует много версий относительно того, что именно понимать под азиатскими ценностями. Одной из попыток квалифицировать и систематизировать их стал исследовательский проект, разработанный под эгидой Азиатского исследовательского центра Мёрдокского университета (Австралия). Материалы, подготовленные в рамках проекта, опубликованы в специальном номере журнала “Пасифик ревью” [Special issue on Politics... 1996].

“Азиатские ценности” все настойчивее противопоставляются западным либеральным и социал-демократическим ценностям, идеям индивидуальной свободы и защиты прав человека. Родовое фундаментальное противоречие современного западного общества состоит скорее не в выборе, а в конфлик-

те между коллективным и частным интересами. Азиатская же идея строится на стремлении интегрировать их в единую систему. Причем, ее приверженцы склонны ставить под сомнение универсальность некоторых предлагаемых Западом ценностей, таких, например, как приоритет прав и свобод человека над всеми другими ценностями. Как утверждал Б.Каусикан, Бангкокская декларация, принятая азиатскими государствами в апреле 1993 г., провозглашает “явно выраженный азиатский взгляд” на права человека. Дж.Чан пишет об “азиатском вызове всеобщим правам человека”. Примечательно, что, признавая всеобщий характер прав человека, Бангкокская декларация вместе с тем подчеркивала, что они должны рассматриваться в контексте динамического и изменчивого процесса утверждения международных норм, памятуя о важности национальной и региональной специфики и различных исторических, культурных и религиозных традиций. Эти ценности в той или иной форме или сочетании лежат в основе идеологии целого ряда режимов, которые органически совмещают в себе вариант политического консерватизма, основанный на государственном регулировании, с рыночной экономикой. Это говорит о том, что гамлетовский вопрос “Быть или не быть?” у каждого народа или культурно-цивилизационного круга звучит по-своему.

Если первоначально преобладала концепция “японского чуда” или “японской модели”, то в последние годы она — равно как и вновь появившиеся идеи “китайской модели”, “модели новых индустриальных стран” и т.д. — становится частным случаем концепции “азиатизации”, “тихоокеанизации”, разумеется, в оценке отношений с остальным миром. Так, сингапурский исследователь К.Махбубани говорит о выдвигании “тихоокеанского импульса” на смену господствовавшему до сих пор “атлантическому импульсу”.

Почувствовав наступление своего “момента истины”, сторонники азиатской идеи на собственном опыте убедились, что способны делать почти все, если не все, причем не хуже, если не лучше, чем западные народы, и на равных конкурировать с ними в важнейших сферах жизни. Более того, многие политические деятели, политические обозреватели, ученые заговорили о формирующейся азиатской цивилизации, способной на равных конкурировать с западной цивилизацией. Так, министр информации и культуры Сингапура Дж.Йо подчеркивал, что в современный период “мягкого национализма” формируется четко обозначенная азиатская цивилизация, которая базируется на конфуцианстве, даосизме и буддизме Махаяна [Foreign Affairs 1993: 5, 78].

На этом фоне “азиатизации” наблюдается тенденция к возрождению или формированию национального самосознания народов региона, которое рядится в формы соответствующих вариантов национализма. Так, бывший президент Индонезии Сухарто выдвинул идею, ориентировавшую граждан своей страны на то, чтобы “быть индонезийцами”, а бывший президент Сингапура Ли Куан Ю проповедовал идеи “сингапурианства” (Singaporeanness).

\* \* \*

Но дает ли все сказанное основание для вывода, что на смену американскому веку приходит японский, китайский или восточноазиатский? Непредвзятый анализ намечающейся расстановки сил в рамках нового мирового сообщества позволяет заключить, что сама постановка вопроса в такой форме стра-

дает недопустимыми упрощенчеством и схематизацией, не учитывающими новые мировые реальности, которые невозможно объяснить в традиционных, уже фактически отживших свой век понятиях и категориях Pax Britannica, Pax Americana, двухполюсного или многополюсного миропорядка, феномена сверхдержавности и т.д.

Речь идет о том, что Восточная Азия уже стала или, во всяком случае, становится равновеликой Западу несущей конструкцией мирового сообщества, и эта его роль в обозримой перспективе будет неуклонно возрастать. Причем на самом Востоке фактически вызревают несколько центров (Китай, Япония, Индия и численно возрастающая группа более мелких, но весьма динамичных новых индустриальных стран), способных соперничать как между собой, так и с западными странами, в том числе и с США.

Отбрасывая досужие мысли о желтой или иной опасности для Запада, мы со всей серьезностью должны осознать, что индивидуалистическая парадигма, если полностью не исчерпала свои потенции, то во всяком случае потеряла свое бывшее преимущество над органической парадигмой. По-видимому, XXI столетие будет веком тех народов и культур, которые сумеют достичь оптимального синтеза индивидуалистического и солидаристского, западного и восточного начал.

*Демократия в Японии: опыт и уроки.* 1991. М.

Давыдов О., Михеев В. 1990. Сеульский пасьянс. — *Проблемы Дальнего Востока*, № 6.

Лебон Г. 1989. *Психология народов и масс.* М.

Накасонэ Я. и др. 1994. *После “холодной войны”.* М.

Ницше Ф. 1990. *Сочинения.* Т. 1. М.

Огура К. 1994. Ради реабилитации Азии. — *Япония о себе и мире*, № 5.

Соловьев В.С. 1989. *Сочинения в 2-х томах.* Т. 1, М.

Трубецкой Н. 1920. *Европа и человечество.* София.

Уайтхед А. 1989. *Избранные работы по философии.* М.

*Япония: собрание очерков “вслед за кистью” (дзуйхицу).* 2000. М.

Ясперс К. 1991. *Смысл и назначение истории.* М.

Buddhism. — *Monumenta Nipponica*, 1967, №1.

*Foreign Affairs*, 1993, vol. 72.

Ishida T. 1983. *Japanese Political Culture: Change and Continuity.* L.

Masakazu Y. 1986. *Pluralism in der Kultur. Japan und der Westen.* Fr.-a.-M.

Nakamura H. 1967. Suzuki Shosan, 1579-1655, and the Spirit in Japanese. — *Monumenta Nipponica*, №1.

Pipes D. 1983. *In the Path of God: Islam and Political Power.* N.Y.

Special issue on “Politics and economics in the twenty-first century: is there an Asian model?” 1996. — *The Pacific Review*, vol. 9, № 3.