

КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ РЕСУРСЫ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО АНАЛИЗА В ИЗУЧЕНИИ ПОСТСОВЕТСКИХ ТРАНСФОРМАЦИЙ В РОССИИ

В статье рассматриваются теоретические и методологические основания современного социологического цивилизационного анализа, которые формируют альтернативную перспективу изучения российских постсоветских трансформаций. Этот подход стремится преодолеть эвристическую ограниченность нормативного подхода к модернизации с идеей универсальности характеристик современного общества и детерминистско-редукционистских моделей модернизации российского общества. В статье делаются предварительные замечания о перспективах применения цивилизационного анализа. Ключевыми факторами социальных трансформаций и процессов модернизации в указанный период признаются взаимодействия с западным модерном, попытки адаптации западных культурно-институциональных структур и их рецепция в разных сферах современного российского общества. Эти отношения предлагаются анализировать как «межцивилизационные взаимодействия», контакты и реакции разных исторически сложившихся «цивилизационных комплексов» и проектов модерна. Аналитическое преимущество такого подхода заключается в выявлении неявных культурных паттернов, «структур сознания» и институциональных условий, которые определили оригинальную интерпретацию, отбор и модификацию западных культурных и институциональных заимствований. Особую роль в динамике модернизации и трансформации играет наследие советского проекта модерна и различные, порой конфликтующие между собой трактовки западных идей и институциональных форм.

Ключевые слова: цивилизационный анализ, модернизация, современность, межцивилизационные взаимодействия, цивилизационная идентичность.

В XX в. российское общество дважды пережило смену проектов социального (пере)устройства. В этих проектах прослеживались разные сценарии: отказ от прежней и формирование новой идеологии и институциональной конфигурации, частичная реставрация, возврат к ранее отвергнутым идеям и институтам и импортирование новых, ранее запрещенных, культурных идей и институциональных моделей. Сложные отношения и взаимодействия с капи-

Прозорова Юлия Александровна — кандидат социологических наук, старший научный сотрудник сектора истории российской социологии Социологического института РАН (Санкт-Петербург) (yulia.prozorova@gmail.com)

Prozorova Yulia — Senior staff researcher, Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences, St.Petersburg, Russia (yulia.prozorova@gmail.com)

талистическим Западом во многом определяли модели переустройства и траектории преобразований в российском обществе. Проект строительства нового коммунистического общества через реализацию идейных максим западного учения марксизма при фанатичном отрицании институтов и ценностей западных капиталистических обществ и отождествлении «западного» с «чуждым» и «враждебным» завершилось распадом советской системы и декларацией «возвращения к цивилизации» с признанием прежде отвергаемых институтов и идей. Постсоветское переустройство российского общества через адаптацию культурно-институциональных форм западного модерна — либеральной идеологии, принципов демократии в политическом процессе, капиталистической экономики, свободного рынка и т. д. — определялось как цивилизационный переход и новый этап модернизации. «Модернизация» стала доминирующим концептом как в описании динамики и определении направления посткоммунистических трансформаций, так и в научном осмыслении произошедших перемен. В политическом дискурсе идея «модернизации» утвердилась как символ и интенция долгосрочных реформаторских инициатив российского правительства, обозначающих принадлежность современной России к когорте развитых цивилизованных западных обществ.

В социологическом дискурсе теория модернизации стала главной «зонтичной» концепцией, объединяющей модели, по-разному интерпретирующие трансформационные процессы, значение западных образцов в институциональном оформлении социетальной системы посткоммунистической России и перспективы их адаптации. Однако предложенные концептуальные модели российской модернизации, как и альтернативные им теории — институциональной дивергенции (модифицированные версии теорий азиатского способа производства и патримониализма), капиталистической миросистемы и локальных цивилизаций, — оказались неспособными объяснить противоречивость процессов социальных изменений в российской обществе, игнорируя не вписывающиеся в теоретические схемы аспекты российской действительности или утверждая ее эклектичный характер (Браславский 2010). В данной статье предлагается расширить «традиционный» теоретический репертуар исследований постсоветских трансформаций, дополнив его цивилизационно-аналитической перспективой. В центре внимания статьи находятся концептуальные ресурсы и методологические принципы современного социологического цивилизационного анализа, формирующие альтернативный подход к изучению взаимодействий российского общества с западным модерном в постсоветский период и особенностей адаптации западных культурно-институциональных форм в современной России.

Теоретические модели постсоветских трансформаций в России: от универсальной модернизации к множественным модерностям

Классическая теория модернизации рассматривает модернизацию как универсальный линейно-эволюционный процесс и способ осуществления институциональных преобразований в развивающихся странах. Переход от традиционного к современному обществу означает обретение обществом особого институционального профиля и культурных характеристик. Модель современного

общества представляет собой унифицированный набор институтов, впервые сформировавшихся и реализованных в Западной Европе и Северной Америке. Именно западные общества и их институциональная конфигурация признаются прообразом и репрезентацией «модерного (модернизированного)» общества.

В теориях конвергенции, «посткоммунистического транзита» и в современных версиях теории модернизации утвердился европоцентристский образ современного общества и модернизации как процесса вестернизации незападных обществ через диффузию западноевропейских институтов и ценностей. Этот комплекс концептуальных положений об универсальном значении европейских инноваций созвучен идеям М. Вебера о европейском генезисе феномена рационализации, которая породила «современный рациональный капитализм» с его специфическим институциональным комплексом и обрела «универсальную значимость и ценность» (Weber 1930: 13).

Асинхронность российских трансформаций модернизации на Западе и незрелый характер институтов современного общества в России явились основанием пересмотра теории модернизации и выделения моделей, описывающих особый российский опыт модернизации. Одними из ключевых проблем, объяснение которых предлагают разные версии теории модернизации, являются специфика адаптации западных институциональных моделей в российском обществе и акторы, влияющие на их модификацию и особый режим функционирования в России. Эмпирические отклонения от «идеального типа» современного общества, возникшие в ходе адаптации западных институтов, стимулировали разработку альтернативных теоретических моделей, призванных учитывать и объяснять индивидуальный опыт модернизирующихся обществ. Так, в отношении посткоммунистического российского общества выделяются три модели модернизации — «догоняющей модернизации», «конвергенции» и «рецидивирующей модернизации». В качестве альтернативных теоретических моделей выделяются модели «институциональной дивергенции», «дискретных/ локальных цивилизаций», миросистемная модель (подробнее см.: Браславский 2010). Анализ указанных моделей позволяет сделать следующие выводы.

Во-первых, данные модели предусматривают предопределенный, инвариантный, безальтернативный сценарий цивилизационного развития, социальной эволюции и модернизации российского общества, обусловленный либо «эффектом колеи» (зависимостью от предшествующего развития), либо цивилизационной идентичностью, либо генетической принадлежностью к определенному социетальному типу. Альтернативные теоретические концепции признают билинейность социетальной эволюции (модель институциональной дивергенции) или плюральность цивилизационных траекторий (модель дискретных цивилизаций). Согласно этим концепциям, современное российское общество (а) относится к «восточному» / «азиатскому» цивилизационному типу (в бинарной модели цивилизационной идентичности «восточное» vs. «западное») с «генетической» «этакратической» институциональной конфигурацией (Шкаратан 2004); (б) представляет собой особую цивилизацию, развитие которой определяет ее уникальный культурный комплекс или «код»; (в) является социоэкономической системой, чья периферийная позиция в глобальной ка-

питалистической системе (мир-системная модель) обуславливает ее специфику и модернизационную динамику. Таким образом, эти концепции так же утверждают неизменность и предопределенность паттерна социальных изменений российского общества.

Как отмечает Р.Г. Браславский (2010: 27), «теоретические модели, задающие каждому типу общества или цивилизации жесткий, в высшей степени когерентный или гомогенный структурный профиль, институциональную матрицу или культурный код, оказываются аисторичными, неспособными репрезентировать процессы социальных изменений в разнообразии и противоречивом единстве их культурных и институциональных характеристик». Данные модели реализуют методологическую установку на построение всеохватывающих типологий и генерализаций, которая противопоставлена принципу «историзации» и подходу, ориентированному на изучение разнообразия. Однако для социальных наук осмысление различий является более сложной и перспективной задачей, чем производство обобщений (Arjomand 2011: 327).

Также следует отметить, что модели вестернизирующей модернизации, как и теории, утверждающие особый цивилизационный вектор развития России, подразумевают лишь два взаимоисключающих сценария для российского общества — «открытости» западной либеральной демократии или социетальной «закрытости» ввиду национальной самобытности и самодостаточности. Каждый из этих подходов задает аналитически ограниченную рамку понимания модернизации в России, неспособную охватить ее внутреннюю сложность, которая включает «переплетение и дифференциацию опытов открытости и закрытости и рост напряжения между этими двумя взаимоисключающими стремлениями» (Блоккер 2009).

Во-вторых, указанные модели носят редуционистский и одномерный линейно-детерминистский характер, согласно которому модернизационные процессы определяются либо исторически сложившимся институциональным профилем / «институциональной матрицей», либо совокупностью культурных кодов, либо положением в капиталистической миросистеме. Однако критика культурного и институционального детерминизма и инвариантности паттернов социальных изменений не подразумевает игнорирования роли традиций и исторического опыта. Напротив, одна из претензий, предъявляемых к классической теории модернизации, заключалась в том, что она не учитывает креативный эффект традиций, которые определяют индивидуальный облик новых структур и полиморфизм современности, рассматривая их как консервативное препятствие, ограничивающее модернизационную динамику. В-третьих, описанные модели, за исключением мир-системной теории, сосредоточены преимущественно на эндогенных факторах модернизации. Они задают слишком узкую рамку понимания взаимодействий России и Запада, ограничивая их переносом, копированием и адаптацией элементов западного модерна. Успешность модернизации оценивается с точки зрения идентичности новых институтов и ценностей их западным образцам, при этом игнорируются комплексный характер исторических взаимодействий, неоднозначность их последствий и возможность возникновения альтернативных культурных интерпретаций

и организационных форм. Вместе с тем особый интерес в изучении постсоветских трансформаций представляют интерсоциетальные и межцивилизационные взаимодействия и их последствия, анализируемые не с точки зрения диффузии западных институтов и ценностей и их односторонней рецепции, а с позиции возникающих противоречий, альтернативных трактовок, вариаций, опыта, в контексте которых формируются новые культурно-институциональные образования. Согласно этой аналитической перспективе, «незавершенность», «фрагментированность» российской модернизации и ее несоответствие «идеальному» западному образцу следует рассматривать не в терминах девиации, отклонения от универсальной нормативной модели модернизации или реализации «особого пути», а как порождение в ходе взаимодействия с западным модерном альтернативных интерпретаций и вариантов адаптируемых культурных смыслов и институтов.

Подобная установка предполагает смещение теоретико-методологической перспективы и отказ от теорий, утверждающих инвариантность модернизационного сценария конкретного общества и безальтернативность траектории вхождения в «универсальный» модерн, в пользу более гибких подходов, в которых допускается идея исторической контингентности, а модернность понимается как «глобальная, но неоднородная, изменяющаяся, вариативная социоисторическая реальность, выраженная в разнообразных культурных и институциональных формах» (Браславский 2010: 29).

Новое понимание модерности по сути отвергает идею вторичности множественных культурных и институциональных форм по отношению к западной версии модерна. В то же время нельзя недооценивать роль интерактивного фактора в возникновении «множественных модерностей», в частности, взаимодействий незападных и экс-коммунистических обществ с западным вариантом современного общества. Таким образом, понятие взаимодействия оказывается необходимым для понимания истоков поливариантной конституции современности, ее «множественных» форм и программ.

Отказ от нормативного подхода, представлений об универсальности характеристик современного общества и предопределенности сценария модернизации российского общества позволяет реализоваться исследованию, чувствительному к историческому опыту и контексту. Понятие взаимодействия, не ограниченное представлениями о диффузии и репликации западных инноваций, оказывается более перспективным в аналитическом смысле. Оно оставляет открытой возможность взаимных интерсоциетальных влияний, не игнорирует их сложный характер и позволяет фиксировать противоречивые реакции обществ на новые институциональные и культурные формы, обусловленные как долгосрочными локальными культурно-институциональными паттернами и традициями, так и текущим историческим контекстом взаимодействия.

Основные положения программы цивилизационного анализа

Цивилизационный анализ является одной из социологических перспектив, которые оформились в результате критической реакции на европоцентристскую унитарную концепцию модернизации, детерминистские и редуционистские

теоретические объяснения. Становлению этой социологической перспективы способствовала теоретическая и методологическая реконфигурация в социальных науках, ознаменованная следующими «поворотами»: «цивилизационным» (возвращение цивилизационной проблематики в сферу социологического анализа и критика эволюционистских концепций социальных изменений); «историческим» (развитие сравнительно-исторической социологии, которая обозначила необходимость новой концептуализации разнообразия социокультурных образований и их динамики); «культурным» (развитие культуроориентированных подходов, критика структурно-институционального и культурного детерминизма и артикуляция принципа «автономии культуры»).

Цивилизационный анализ стал своего рода проекцией обновленной повестки современной социологии, представив альтернативный социологический подход к пониманию социальных изменений, онтологических оснований общества, глобальной истории и модерности. Современный цивилизационный анализ не является однородной перспективой, скорее, он представляет собой конгломерат подходов, разделяющих общие методологические принципы. В данной статье основное внимание будет уделено взглядам Ш. Эйзенштадта, Б. Нельсона и Й. Арнасона, работы которых формируют оригинальную теоретическую программу цивилизационного анализа как самостоятельной перспективы в сравнительно-исторической социологии.

Поскольку целью статьи является рассмотрение концептуальных ресурсов цивилизационного анализа, актуальных в исследовании постсоветских трансформаций, следует обозначить критические установки этой перспективы, позволяющие соотнести ее с методологическими принципами уже рассмотренных моделей модернизации российского общества и альтернативных им теорий.

Представители цивилизационного анализа критикуют и признают неудовлетворительными как линейно-эволюционистские телеологические подходы, которые утверждают универсальный характер и / или конвергенционный сценарий социальных изменений, приводящих к культурно-институциональному единообразию современных обществ, так и подходы, отмечающие многообразие цивилизационных образований, неизменность траекторий их развития и изменений, детерминированных устойчивыми институциональными или культурными характеристиками.

Данная перспектива признает множественность цивилизационных паттернов, которые понимаются как продолжительные во времени и протяженные в пространстве культурно-институциональные комплексы, порожденные различными конфигурациями «культурных ориентаций», представлений, «культурных онтологий» и сопряженных с ними институциональных форм. Принципиально важными положениями являются признание креативности культуры и традиций, отказ от структурно-институционального (теория институциональной дивергенции) или культурного (теории локальных цивилизаций) детерминизма в пользу принципа «культурной автономии». Культура рассматривается не в узкой функционалистской перспективе сохранения и социального порядка, а как символическая структура, обладающая двойным эффектом, — способностью к поддержанию порядка и его трансформации (Arnason 2006a: 232). При

этом отмечается «парадокс культуры», дуальность ее статуса — как семантического измерения основных социальных сфер (политической, экономической, правовой и т. д.), организованных вокруг общих культурных ориентаций и смыслов, и как особого домена, в котором происходит производство, трансформация, концептуальное оформление и кодификация смыслов, проецируемых в институциональных образованиях (Arnason 2010: 70). В данном контексте традиции понимаются не только как механизм, определяющий преемственность, историческую протяженность цивилизационных констелляций, но как фактор формирования новых институциональных образований в условиях внутренних противоречий и в ситуациях межцивилизационных взаимодействий.

Соперничество элит и конкуренция культурно-интерпретативных рамок способствуют изменениям культурных ориентаций и связанных с ними проектов институционально-организационного устройства. Культурное интерпретативное измерение всегда остается открытым для альтернативных толкований вследствие своей имманентной неопределенности. Историческая и цивилизационные динамики обусловлены постоянным конфликтом интерпретаций в условиях принципиальной множественности концепций социокультурного порядка и форм организации, «реконструкцией [...] культурных символов, моделей видения мира, идущих параллельно с изменениями моделей поведения индивидов, структуры, государственной власти и т. д.» (Эйзенштадт 1997: 19).

«Культурная программа» (Эйзенштадт) / «культурная проблематика» (Арнасон) модерности обозначают лишь универсальные дилеммы, но не способы их разрешения. Ключевыми «проблематиками» модерности, которые впервые были артикулированы и получили культурное и институциональное решение в Западной Европе, являются: возрастающая рефлексивность, связанная с концепцией активного действия, эмансипации и автономности индивида в овладении природой, управлении и трансформации социального порядка; представление о неопределенности онтологических принципов и оснований социального и политического порядков; концепция недетерминированного будущего, открытого для различных сценариев онтологической реальности; приоритет разума и рациональности и т. д. (Eisenstadt 1998: 139; 2003). Возрастающий уровень автономии тесно связан с неопределенностью и возникновением вокруг общих культурных оснований взаимоисключающих и конфликтующих интерпретаций и ориентаций («антиномий модерности»): индивидуалистических и коллективистских, тотализирующих и плюральных, рационалистических и антирационалистических (Arnason 2006a: 233), которые проецируются в разных программах политического и институционального устройства (Eisenstadt 1998). Таким образом, не только традиции и «эффект колее», но противостояние различных интерпретаций и разнообразие локальных реакций цивилизационных паттернов на глобальные дилеммы и взаимодействия современности создают основания «множественности модерностей».

Особую роль в формировании множественных паттернов модерности играет цивилизационная динамика Западной Европы, в различной степени оказавшая влияние на другие цивилизационные комплексы и относящиеся к ним современные общества, которые демонстрируют черты сходства и конвергенции.

«[...] модернизационные изменения в обществах, принадлежащих другим важнейшим цивилизационным комплексам Евразии, были инспирированы или усилены западными влияниями, но в то же время обусловлены их собственным социокультурным наследием, которое отразилось в оригинальных паттернах модерности. [...] технологическая, социальная и культурная динамика экспансии Запада деформировала основные структуры и цивилизационные идентичности незападных цивилизаций, однако не воспрепятствовала продолжающемуся и взаимоопределяющему взаимодействию между фрагментированными традициями и меняющимися группировками сил трансформации» (Arnason 2007).

Цивилизационный анализ подчеркивает важность исторического подхода к пониманию контекста и динамики культурно-институциональных трансформаций, в котором центральное место занимает идея креативности действия и методологический принцип «исторической контингентности», противопоставленные аисторическим типологическим и эволюционистским подходам.

Ключевыми факторами модернизации и социетальных трансформаций, в том числе в посткоммунистических обществах, являются взаимодействия современных обществ с западным цивилизационным комплексом и западной версией модерна, которая исторически достигла наибольшего распространения (вследствие колонизации, имперского расширения, военных завоеваний, экономического доминирования и т. д.).

Понятия «цивилизационный комплекс» и «межцивилизационные взаимодействия» в современном цивилизационном анализе

В цивилизационном анализе под «цивилизацией» понимается «культурно-институциональный комплекс», формирующийся вокруг основных культурных ориентаций и установок, историческими примерами которых являются мировые религии с идеей «осевого» прорыва — представлением о фундаментальной схизме между секулярной и трансцендентной реальностями — и более поздней культурной «программой» / «проблематикой» модерности. Несколько иной подход к «цивилизационному комплексу» представлен в работах Бенжамина Нельсона, в которых он трактуется как «парадигмальные культурные паттерны», которые через экспрессивные и инструментальные формы участвуют в формировании обществ или социетальных комплексов. Нельсон рассматривает феномен цивилизации как «культурное наследие», которое конституирует общее пространство двух и более обществ, обладающих определенной близостью. Цивилизационные комплексы представляют собой ключевые культурные конфигурации, морфологию которых *обычно* составляют следующие элементы: общность языка; наивысший уровень технологии; паттерны взаимодействия, включающие юридические правила и концепции; принятые как данность «структуры сознания», включающие культурное мировоззрение, логику, ключевые представления о трансцендентном, категории и образы опыта, себя, времени, начала и конца; фундаментальные каноны, управляющие матрицами решений в области мнения и действия (Nelson 1973: 82). Последние имеют особое значение, составляя «системы логических оснований», находящихся

в центре упорядочения социальных процессов — структуры объяснений, обоснований, процедуры, определяющие условия и основания того, что считается истинным, законным, добродетельным (Huff 1974: 88).

Особое внимание в подходе Нельсона уделяется «структурам сознания», историческим ментальным формациям и репрезентациям, образующим три типа структур (сакрально-магическая, вера и рациональная), из которых «рациональная» знаменует европейский «прорыв» к модерну. Как отмечал Нельсон, «чтобы понять становление ранних культур модерна, необходимо иметь представление о том, как формировалось сознание эпохи раннего модерна, а следовательно, как изменялись центральные парадигмы и реструктурировались осевые* институты в обществе» (Nelson 1981: 70).

Нельсон развивал плюралистический подход к цивилизациям. Они имеют различную «геометрию», но представляют собой «культурные предпосылки относительно устойчивых образований различного рода, составляющих паттерны взаимосвязанных элементов». Эти паттерны определяют культурные онтологии, эпистемологии, логику, системы управления, социополитические формы, материальные и символические технологии (Nelson 1973: 90). Концепция Нельсона имеет интегративный характер, поскольку охватывает как макроуровень культурных онтологий, институциональных концепций, «высший уровень категорий, составляющих структуры сознания», так и микроуровень ситуаций, на котором эти феномены проецируются в индивидуальном опыте (Nielsen 2004: 122).

Идеи Эйзенштадта и Нельсона нашли отражение в программе цивилизационного анализа Й. Арнасона, в которой основными измерениями «цивилизационных комплексов» предстают культура, политика (власть) и экономика. Культурные артикуляции мира, интерпретативные ориентации, конфигурации смыслов и способность конституировать и структурировать социальные арены занимают центральное положение в концепции этого социолога. Более специальной задачей является изучение проекций «культурных проблематик», роли «истории идей и ментальностей» в проблематизации существующих правил и практик в политической и экономической сферах и их роль в возникновении альтернативных концепций социетального устройства.

Подходы этих социологов к культурно-цивилизационным институциональным комплексам представляют важный теоретический ресурс для понимания модернизационных процессов и трансформаций в постсоветский период. Он фокусирует анализ на цивилизационном комплексе и особенностях историче-

* В отличие от подходов К. Ясперса и Ш. Эйзенштадта, «осевой поворот» в концепции Б. Нельсона датируется периодом XII–XIII вв. и связан с формированием особого европейского цивилизационного комплекса и модерна. В этот период в Западной Европе, отчасти в результате взаимодействий с Византией и исламским миром, происходит поворот к всеобъемлющей рационализации, универалистским структурам, новой логике действий и мышления, появляется естественная теология, формируется научный дискурс, новые юридические категории и практики, создаются свободные ассоциации — университеты и профессиональные копорации.

ского социокультурного опыта российского общества, которые оказывают влияние на восприятие западных институциональных моделей и культурных идей.

Цивилизационные комплексы, объединяющие несколько обществ, возникают благодаря «интернационализации» / «универсализации» отдельных культурных феноменов. Однако перспективы «интернационализации» и причины «различного коэффициента распространения» отдельных цивилизационных структур (Durkheim, Mauss 1971: 812) за пределы первичных комплексов остаются открытым эмпирическим вопросом.

Следует отметить, что формирование западного цивилизационного комплекса было сопряжено с интерцивилизационными отношениями (Nelson 1981: 99; Arnason 2006б). Распространение культурно-институциональных форм западной цивилизации не может рассматриваться как следствие универсальной эволюционной логики или в рамках упрощенных сценариев линейной модернизации или конвергенции, как и рецепция этих форм другими обществами — в рамках транзитологических моделей. Данные объяснения игнорируют противоречивый характер и непредсказуемые последствия межцивилизационных контактов, а также резистентную способность обществ противостоять отдельным заимствованиям, что определяет разнообразие и обозначает границы отдельных цивилизаций (Mauss 2004 [1930]: 29).

Одним из важнейших направлений в цивилизационном анализе является изучение «*межцивилизационных взаимодействий*», исторического опыта, форм, динамики и последствий контактов и отношений между разными цивилизационными комплексами. В исследованиях межцивилизационных контактов основное внимание Нельсон уделил взаимодействию структур сознания, однако «межцивилизационные взаимодействия» можно понимать в широком смысле как контакты между разными цивилизационными комплексами и отношения между различными элементами этих конфигураций, их взаимные влияния и реакции. Такие взаимодействия влекут за собой заимствования новых идей, «креативный синтез», который порождает культурные структуры, трансформирующие будущий цивилизационный ландшафт (Nielsen 2004: 120).

Межцивилизационные интеракции инспирируют *интрацивилизационные взаимодействия*, которые включают реакции цивилизационных структур на меняющиеся исторические условия и столкновения вокруг их понимания. Это приводит к «постоянным напряжениям и поляризации внутри цивилизаций и нередко к образованию движений, оппозиционных по отношению к доминирующим институционализированным вариантам данной цивилизации» (Nielsen 2004: 123). Арнасон говорит о «внутрицивилизационных схизмах», возникающих, когда различные толкования общих культурных оснований цивилизационного комплекса приводят к масштабным конфликтам и борьбе на уровне институтов и властных структур, способных породить альтернативные цивилизационные модели (Arnason 2006б: 50).

Распространение модерности связано с цивилизационными структурами модернизирующихся обществ. Как отмечает Арнасон, «модерность предстает трансцивилизационной реальностью, которая зависит от цивилизационных оснований и способствует рекомпозиции цивилизационных элементов» (Arna-

son 2007). При этом контакт с западной версией современного общества, которая исторически получила наибольшее распространение и обрела статус референтной модели для других обществ, является важнейшей формой «межцивилизационных взаимодействий» современности. Взаимодействия Запада с остальным миром следует рассматривать не с позиций вестернизации или диффузии навыков, технологий или образа жизни, а как «глобальную проекцию проблематики, которая остается открытой для конфликтных интерпретаций в ее исходном западном контексте и допускает более или менее оригинальные альтернативные трактовки в незападной среде» (Arnason 2006б: 51–52).

Межцивилизационные взаимодействия модернизирующихся обществ с Западом предлагается анализировать как отношения цивилизационных структур этих обществ с западным цивилизационным комплексом и версией модерна. Модернизационная динамика связана как с внешними контактами цивилизационных комплексов, так и с внутренними реакциями исторически сложившихся структур и традиций этих обществ на западные заимствования и их интерпретациями.

Цивилизационно-аналитическая перспектива в изучении постсоветских трансформаций: предварительные замечания

Возможности применения теоретико-методологических установок цивилизационного анализа в изучении постсоветских трансформаций и модернизации в России уже отмечались рядом отечественных социологов (Браславский 2010; Масловский 2012). Следует упомянуть попытки западных исследователей применить цивилизационный подход в осмыслении отдельных аспектов исторического опыта и характеристик (структур сознания) российского общества (Nielsen 1989; 2004: 126), а также использовать теорию множественных модерностей в изучении советского опыта как особого проекта модерна (Arnason 1993; 2000).

Важнейшим фактором социетальных трансформаций российского общества в посткоммунистический период являются отношения и контакты России с Западом и западным модерном. Теоретические положения цивилизационного анализа, понятия «цивилизационный комплекс» и «межцивилизационные взаимодействия» определяют исследовательскую перспективу, в которой изменения указанного периода рассматриваются через призму взаимодействия разных цивилизационных комплексов и рецепции западных культурных смыслов и институциональных форм в разных сферах российского общества с его собственной цивилизационной конфигурацией. Аналитическое преимущество такого подхода заключается в выявлении неявных культурных паттернов и институциональных условий, которые способствовали оригинальной селекции и интерпретации западных культурных и институциональных заимствований, произошедших в России после 1991 г.

В исторической перспективе наиболее значительными по своим последствиям формами межцивилизационных взаимодействий явились распространение религиозных учений, имперские завоевания и колонизация, торговые отношения и обмен, которые, безусловно, сопровождались конфликтами и со-

противлением. Среди хронологически близких форм следует отметить опыт вестернизации, финансово-экономическую интеграцию и торгово-коммерческие отношения, интеллектуально-научную кооперацию, контакты в сфере образования и т. д.

Накануне распада СССР и в первые годы новой постсоветской реальности господствовали представления об унитарности и универсальности западного проекта современного общества. В конце 1980-х гг. на фоне политики перестройки, концепции «общеевропейского дома» и «нового политического мышления» на первый план вышел дискурс о включении страны в общемировой цивилизационный процесс и «разворачивании к цивилизации» через модернизацию по западному образцу (Прозорова 2012).

Интенсивность взаимодействий России с Западом после распада СССР особенно очевидна на фоне советского периода с его «закрытостью»*, особым видением модерна, проектом построения советского коммунистического общества и идеологическим противостоянием западному миру. Последующие трансформации были инспирированы стремлением интегрировать западные институциональные модели и идеи в российскую постсоветскую действительность, которое доминировало в политическом дискурсе и на уровне политических решений элит. Демонстрировалась «предельная открытость» западным формам — либеральной идеологии, капиталистической экономике, свободному рынку, демократическим политическим институтам.

Анализ российских постсоветских трансформаций и траекторий развития как последствий межцивилизационных контактов должен учитывать опыт коммунистического периода. Идеологическое, институциональное и структурно-организационное наследие советского проекта модерна играет значительную роль в динамике постсоветского взаимодействия с западным модерном и определяет специфику формирующихся в современной России программ культурно-институционального устройства. Вместе с тем сам советский проект оформился под воздействием долговременных исторически сложившихся культурных и институциональных традиций российского общества. Поэтому ключевыми факторами оригинального отбора, интерпретаций и форматирования западных культурно-институциональных образцов являются влияние и взаимодействия на уровне цивилизационных комплексов.

Примерами декларируемых принципиальных новаций постсоветского периода вследствие взаимодействия с Западом являются рыночные экономические институты, демократическая политическая система, либеральная идеология, которые, однако, обрели в постсоветском контексте особую форму и интерпретацию. Отмеченные институциональные новации необходимо рассматривать в более широком контексте культурных заимствований, поскольку важнейшие взаимодействия России и Запада происходят в плоскости структур сознания. Среди последних можно отметить:

* Согласно П. Блоккеру (Блоккер 2009), тоталитарный проект коммунизма был попыткой реализации полной закрытости, которая имела идеологическое, культурное, политическое и экономическое измерения.

- новые категории и понятия в экономическом, культурном, политическом и правовом доменах;
- либеральное мировоззрение, связанное с концептами «гражданское общество», «права человека», «верховенство закона» и т. д.;
- представления об индивидуальной автономии, самостоятельности и инициативности, защите и уважении индивидуальных интересов и прав;
- ассоциальные ориентации, не тождественные «коммунализму»;
- идейный плюрализм в противовес идеологической ортодоксии советского периода;
- прагматическая индивидуально-ориентированная логика действий;
- новая экономическая этика и рациональность, отличные как от связанной с религиозными представлениями дореволюционной хозяйственной этики (Коваль 1994; Buss 1989b), так и этики и рациональности советского периода, основанных на коллективистских ориентациях, концепции «советского человека», идее тотального планирования и лишенного личной заинтересованности труда;
- принципы взаимодействия, основанные на индивидуалистической этике, универсальности формальных правил и юридических процедур и т. д.

Основания реакции на западный модерн и формы адаптации новаций постсоветского периода предлагается анализировать через призму цивилизационных структур российского общества. В данной статье отметим лишь некоторые особенности исторической культурно-институциональной конфигурации России.

Важнейшей исторической составляющей культурного измерения российского цивилизационного комплекса является православное христианство. Определяемые религиозными идеями картина и образы мира и «культурная онтология» тесно связаны с практиками, «жизненным поведением» и институциональными формами. Мировоззрение ортодоксального христианства и релевантные ему «структуры сознания» нашли отражение в концепциях мирского социального устройства и государственного управления, образах власти и элиты (Коваль 1995; Buss 1989), хозяйственно-экономической этике (Коваль 1994; 2003) и т. д. Эти культурные представления и ориентации, наряду с другими, способствовали формированию конфигурации, обладающей следующими характеристиками: патримониально-бюрократическое государственное устройство, централизация и монополизация власти; «политический капитализм» (Buss 1989a) и отношения «власть-собственность»; низкий уровень рационализации административно-бюрократической и экономической деятельности, связанной с политическим фаворитизмом, недостаток предпринимательской инициативности (Buss 1989a); доминирование «материальной» рационализации управления и отправления правосудия (Вебер 1994: 70); социальная трансформация «сверху» как инициатива власти; «патримониальные» и «общинные» ориентации в социальной структуре и институтах (а не «ассоциальные», как в Западной Европе), слабая институционализация и распространенность свободных юридически автономных ассоциаций, профессиональных корпораций и статусной солидарности (Nielsen 1989: 494, 499; Buss 1989a); имперская идео-

логия и мессианская концепция защиты православного мира; низкий уровень универсализации права, принцип «неформальная справедливость выше всякого формального закона» (Коваль 1995: 139) и др.

Культурные паттерны, структуры сознания и институциональные формы, возникающие в контексте религиозных концепций, сохраняют значимость на протяжении длительного периода. Несмотря на политику радикального атеизма советского периода, влияние этих структур обнаруживается в атеистической идеологии коммунизма как «политической религии» (Масловский 2013: 84) и в советском «сакральном государстве»*.

Советский опыт создания коммунистического общества также отражает непрерывность некоторых традиционных дореволюционных «домодерновых российских образцов» (Арнасон 2013: 58), в частности, российского традиционного комплекса государства, церкви и общества, который отразился в сталинско-ленинской марксистской доктрине, централизованном бюрократическом правлении и строгом социальном контроле (Nielsen 1989: 514). Советский проект модерности обладал следующими характеристиками: соединение «сверхинтеграции» и «ультрадифференциации»; комбинация контроля и мобилизации как логика институциональной динамики; три «взаимосвязанных принципа организации»: партия-государство, командная экономика и идеологическая ортодоксия; интеграция политической и экономической власти; имперская трансформация и революция «сверху» как стратегии государственного строительства; «культ плана» как способ социальной мобилизации и «миф о научном мировоззрении» как обоснование планирования; идеологическая модель, претендующая на обладание универсальной, исключительной и окончательной истиной и видение особой миссии советского проекта (Арнасон 2011; 2013); патримониально-бюрократический характер управления (Масловский 2013); собственность как функция власти, доминирование отношений «власть-собственность» (Шкаратан 2004: 50–51); доминирование «коммунализма» и коллективистских представлений над индивидуалистическими установками.

Постсоветские межцивилизационные взаимодействия России с Западом выявляют противоречия и конфликты между структурами разных цивилизационных комплексов. Отметим некоторые напряжения и противоречивые отношения между: пониманием индивидуализма и «ассоциативности» в западной концепции либерализма и коллективистскими репрезентациями, российской идеологией «общины», «собора» и «коллектива»; западной концепцией и практиками «гражданского общества» и характерными для дореволюционной России и идеологического наследия советского периода патри-

* Согласно Н.А. Бердяеву, «сакральный» характер советского государства определяют строгий догматизм системы, статус «сакрального писания» текстов Маркса, Энгельса, Ленина, Сталина, деление мира на верующих-верных и неверующих-неверных; иерархически организованная коммунистическая «церковь»; перенесение совести на «собор» — высший орган коммунистической партии; религиозный тоталитаризм и фанатизм верующих, «мессианизм» социализма и представление об истине, доступной партии и т. д. (Коваль 1995: 153).

мониальными институтами и представлениями об отношениях индивида и государства; западным «универсализмом» и российским «коммунализмом»; демократической децентрализацией, принципом «развоплощения власти» и характерными для России персонификацией и сакрализацией власти, «вертикаль» политических решений и ограниченностью гражданского участия; западным типом управления и организации, в которых доминируют целесообразность, формальные правила и нормы как основания действий и традиционно низким уровнем универсализации права, иррациональностью и неформальными конвенциями, которые характеризуют функционирование постсоветских институтов, и т. д.

Рассматривая цивилизационный комплекс России, невозможно не упомянуть имперский опыт и образы, которые являются важной частью коллективной идентичности и определяют специфику внешних связей и «символический дизайн» современной России.

Наука как институт и форма дискурса является одним из примеров заимствования, произошедшего в результате межцивилизационных контактов с Западом. Исследования генезиса и функционирования феномена современной науки демонстрируют, что она возникла в рамках западноевропейской цивилизационной конфигурации во многом вследствие рационализации, средневекового развития и универсализации права и появления юридически автономных свободных ассоциаций и профессиональных корпораций, первыми из которых стали университеты (Nelson 1981; Huff 2003). Именно независимость интеллектуального дискурса и автономия научного сообщества являются *sine qua non* интеллектуальной динамики и научного развития в долговременной перспективе (Huff 2003; см. также интервью с Т. Хаффом в этом номере). Однако развитие науки в России обрело особые черты — зависимость науки от власти, отсутствие независимого научного дискурса и автономного сообщества, которое самостоятельно регламентирует свою деятельность. Особенно эти черты проявились в советский период в форме крайней идеологизации и изоляции науки. В постсоветский период рецидивом этой патерналистской тенденции можно считать реформу РАН, инициированную правительством Д.А. Медведева в 2013 г., которая предполагает превращение ведущей научной организации в России в подчиненную и управляемую ненаучной бюрократией структуру.

Наряду с цивилизационными структурами основанием социальных, политических и экономических преобразований и формирования особого культурно-институционального профиля российского общества в постсоветский период является социетальное самопонимание и рефлексия, представленные разными дискурсами, концепциями социального устройства современной России и интерпретациями западных культурно-институциональных форм. Теория множественных модерностей признает многообразие интерпретаций качеством, характерным для самой конституции модерности с ее внутренней амбивалентностью, не допускающей однозначных и универсальных ответов на ключевые проблематики современности. Конфликтующие позиции и версии политического, социального и экономического устройства возникают ввиду собственных внутренних

противоречий развития и коллективной идентичности (например, позиции западников и славянофилов) и вследствие реакции на западный модерн.

Анализ постсоветского политического дискурса последнего десятилетия демонстрирует значительный идеологический разворот в сторону традиционализма и консерватизма. Особенно он очевиден на фоне доминирующих в первой половине 1990-х гг. представлений о европейской цивилизационной идентичности России и вестернизационной траектории модернизации. С начала 2000-х гг. отмечаются изменения в понимании цивилизационной идентичности, характера и целей модернизации.

В статье В.В. Путина «Россия на рубеже тысячелетий» (1999) цивилизационным отличием России от США и Англии, где «либеральные ценности имеют глубокие исторические традиции», признается традиционно важная роль государства, «тяготение к коллективным формам жизнедеятельности», доминирование коллективизма над индивидуализмом, укорененность патерналистских ориентаций. Формула цивилизационной идентичности предлагает объединение общего и специфического, принятие универсального (западного), но отстаивание самобытного (национального). Эту концепцию идентичности Путин (Путин 1999) определяет как новую «российскую идею», которая «родится как сплав, как органичное соединение универсальных, общечеловеческих ценностей с исконными российскими ценностями, выдержавшими испытание временем».

Новый идеологический регистр дискурса власти отличает антизападная риторика, акцентирование особой уникальной цивилизационной идентичности России, возвращение к идее «особого пути», «русского мира» и т. д. В этом дискурсивном контексте, а также на фоне апологии советского опыта, возрастающей роли православия и влияния Русской Православной Церкви артикулируется новая интерпретация современных институтов и идей, которые прежде воспринимались преимущественно в западной трактовке. Примером является концепция «суверенной демократии», которая утверждает национальную специфику российской модели и акцентирует самостоятельность и независимый характер российского варианта демократии. «Суверен-демократический проект относится к числу допускающих будущее, и не какое-нибудь, но отчетливо национальное» (Сурков 2006). Таким образом, формируется альтернативное понимание образцов и моделей западного модерна, акцентируется значение национальных традиций в реализации западного либерально-демократического проекта.

Традиционалистский и националистический поворот в государственной идеологии, политике и «двойное возвращение» национализма и религии симптоматичны для «критики амбициозных нарративов либерализма и европеизма» (Блоккер 2009), формирования альтернативных программ модернизации и свидетельствуют о тенденции к большей закрытости общества западному модерну. Взаимодействия с Западом обретают более ограниченный и ревизионистский характер, инспирируемый имперскими ориентациями, противопоставлением национального — западному и усилением риторики враждебного внешнего окружения, угрожающего традиционным ценностям и самобытности России (Путин 2013).

Литература

- Арнасон Й. П. Коммунизм и модерн // Социологический журнал, 2011, 1, с. 10–31.
- Арнасон Й. П. Советская модель как форма глобализации // Неприкосновенный запас, 2013, 4, с. 53–76.
- Блоккер П. Сталкиваясь с модернизацией: открытость и закрытость другой Европы (пер. с англ. А. Маркова) // Новое литературное обозрение, 2009, 100. [http://magazines.russ.ru/nlo/2009/100/po3-pr.html]. Дата доступа 14.12.2013.
- Браславский П. Г. Социологические модели современного российского общества: от глобальной модернизации к глобальной модерности // Петербургская социология сегодня: Сб. научных трудов Социологического института РАН. СПб.: Нестор-История, 2010. С. 7–29.
- Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий. Попытка сравнительного исследования в области социологии религии // Избранное. Образ Общества. М.: Юрист, 1994. С. 43–77.
- Масловский М. В. Цивилизационный анализ в современной исторической социологии и российские политические трансформации // Мир России, 2012, 3, с. 119–132.
- Масловский М. В. Харизма разума, изобретенная традиция и советская модель модерна // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре, 2013, 4, с. 77–87.
- Коваль Т. Б. Этика труда православия // Общественные науки и современность. 1994, 6, с. 55–70.
- Коваль Т. Б. Элита и нравственность (религиоведческие заметки) // Мир России, 1995, 3–4, с. 131–157.
- Коваль Т. Б. Личность и собственность. Христианство и другие религии мира // Мир России, 2003, 2, с. 3–45.
- Прозорова Ю. А. Political Discourse of Civilizational Identity in Russia: Perestroika and Post-Soviet Period, *Zhurnal Sotsiologii i sotsialnoy antropologii*, 2012, XVI (6), pp. 131–146.
- Путин В. В. Россия на рубеже тысячелетий // Новая газета. 1999. 30 Декабря. [http://www.ng.ru/politics/1999-12-30/4_millennium.html]. Дата доступа 07.03.2014.
- Путин В. В. Послание Президента Федеральному Собранию. 12 декабря 2013. [http://www.kremlin.ru/news/19825]. Дата доступа 21.03.2014.
- Сурков В. Ю. Национализация будущего // Эксперт, 2006, 43. [http://expert.ru/expert/2006/43/nacionalizaciya_buduschego/] Дата доступа 12.10.2013.
- Шкаратан О. И. Этакратизм и российская социетальная система // Общественные науки и современность, 2004, 4, с. 49–62.
- Эйзенштадт Ш. Цивилизационные измерения социальных изменений. Структура и история // Цивилизации. Вып. 4. М.: МАЛП, 1997.
- Arjomand S.A. Axial Civilizations, Multiple Modernities, and Islam, *Journal of Classical Sociology*, 2011, 11(3), pp. 327–335.
- Arnason J.P. *The Future that Failed. Origins and Destinies of the Soviet model*. London: Routledge, 1993.
- Arnason J.P. Communism and modernity, *Daedalus*, 2000, 129(1), pp. 61–90.
- Arnason J.P. Civilizational Patterns and Civilizing Processes, *International Sociology*, 2001, 16(3), pp. 387–405.
- Arnason J.P. Civilizational Analysis, Social Theory and Comparative History, in: *Handbook of Contemporary European Social Theory*, ed. by G. Delanty. London; New York: Routledge, 2006a, pp. 230–241.

Arnason J.P. Understanding Intercivilizational Encounters, *Thesis Eleven*, 2006b., 86(1), pp. 39–53.

Arnason J.P. Civilizational Analysis as a Paradigm in the Making, in: *Encyclopedia of Life Support Systems (EOLSS)*, Developed under the Auspices of the UNESCO. Paris: Eolss Publishers, France. 2007. Режим доступа: <http://www.eolss.net/Sample-Chapters/C04/E6-97-01-00.pdf>

Arnason J.P. The Cultural Turn and the Civilizational Approach, *European Journal of Social Theory*, 2010, 13(1), pp. 67–82.

Buss A. The Economic Ethics of Russian-Orthodox Christianity: Part I, *International Sociology*, 1989a, 4(3), pp. 235–258.

Buss A. The Economic Ethics of Russian-Orthodox Christianity: Part II, *International Sociology*, 1989b, 4(4), pp. 447–472.

Durkheim E., Mauss M. Note on the Notion of Civilization, *Social Research*, 1971, 38(4), pp. 808–813.

Eisenstadt S. N. Modernity and the Construction of Collective Identities, *International Journal of Comparative Sociology*, 1998, 39(1), pp. 138–158.

Eisenstadt S.N. The Civilizational Dimension in Sociological Analysis, in: *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*. Briel Academic Pub., 2003, pp. 33–56.

Huff T.E. Is a Theory of Sociocultural Process Possible without Reference to “Civilizational Complexes”?, *Sociological Analysis*, 1974, 35(2), pp. 85-94.

Huff T.E. *The Rise of Early Modern Science Islam, China, and the West*. Second Edition. Cambridge University Press, 2003 [1993].

Mauss M. Civilizational Forms [1930], in: Arjomand S.A., Tiryakian E.A. (eds.), *Rethinking Civilizational Analysis*. London: Sage Publications, 2004, pp. 21–29.

Nelson B. Civilizational Complexes and Intercivilizational Encounters, *Sociological Analysis*, 1973, 34(2), pp. 79–105.

Nelson B. *On the Roads to Modernity: Conscience, Science, and Civilizations*. Totowa (N.J.): Rowman and Littlefield, 1981.

Nielsen D.A. Sects, Churches and Economic Transformations in Russia and Western Europe, *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 1989, 2(4), pp. 493–522.

Nielsen D.A. Rationalization, Transformations of Consciousness and Intercivilizational Encounters. Reflections on Benjamin Nelson’s Sociology of Civilizations, in: Arjomand S.A., Tiryakian E.A. (eds.), *Rethinking Civilizational Analysis*. London: Sage Publications, 2004, pp. 119–131.

Weber M. Author’s Introduction, in: *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. by T. Parsons. New-York: Scribner, 1930, pp.13–31.