

ДИАЛЕКТИКА ГЛОБАЛИЗАЦИИ И МОДЕРНИЗАЦИИ В ИСТОРИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ

В.Б. ВЛАСОВА

К вопросу о философско-историческом анализе глобализации и модернизации

«Historia magistra vitae», — говаривали древние римляне, что означает, что история учит жизни. Возможно, именно этот интеллектуальный посыл позволил им в течение целого тысячелетия оставаться самой могущественной державой, которая подчинила себе почти весь западный мир. Мы же сегодня склонны пренебрегать этой мудростью, и потому вынуждены согласиться с трагически-горестным выводом Ницше о том, что уроки истории не впрок. Это утверждение не следует, конечно, понимать буквально. Речь идет лишь о критике заблуждения, доставшегося в наследство еще от эпохи Просвещения тем самонадеянным историкам XIX в., которых философ иронично называл «монументалистами». Таковую аттестацию они получили за оптимистический (в стиле вольтеровского доктора Панглоса) взгляд на единственно возможный, как они считали, путь человечества от прошлого к будущему. Источником их убежденности была вера в человека как совершенное существо, творящее современную историю¹.

Средоточие историзма подобного типа, который, собственно, и подвергся осмеянию со стороны Ницше, проявилось в итоге в модернистском подходе к изучению любой культуры, отождествлявшем развитие последней с неизбежным восхождением к предзаданному идеалу, абсолюту и т.п.² Однако в наше время глобальных потрясений, которые ставят на грань выживания само человеческое общество, мы понимаем, что история — это альтернативный процесс, в котором ничего не предопределено, потому что слишком многое задается произвольным (поскольку не всегда ответственным) выбором тех, кто ее создает. Ведь ответственность, характеризующая подлинно свободный выбор, зависит, в первую очередь, от более или менее удачного осмысления уже прожитой мировым сообществом жизни, причем не только ее успехов, но и ошибок. Именно в связи с осознанием этой обусловленности формировалась на протяжении всего XX в. особая методологическая позиция, наиболее ярко и последовательно представленная в работах таких крупных современных философов культуры, как Хосе Ортега-и-Гассет или Юрген Хабермас³.

С одной стороны, выразители этой позиции возражают против взгляда на поступательное движение общества как на автоматический процесс. А с другой стороны, они считают необходимым для развития культуры наличие прочного ядра укорененной в истории системы

гуманистических ценностей в качестве критерия культурологической деятельности. В результате история оказывается цельным и осмысленным, но «незавершенным проектом», поскольку суть деятельности ее субъекта — не покорение некой «вершины» исторического движения, реализующей весь его смысл, а освоение бесконечного «горного массива», где каждая из вершин есть предмет самостоятельного интереса⁴. Задача же историка состоит не только в том, чтобы проследить сам факт восхождения на каждую одиноко возвышающуюся «гору», а и в том, чтобы зафиксировать пройденные пути, т.е. обеспечить сравнительный анализ состоявшихся достижений или провалов культуры, объяснить их причины и следствия и сделать выводы, которые мы и называем уроками истории.

Обобщая сказанное, можно убедиться, что существуют два и весьма серьезных основания для невнимания людей (а среди них и ответственных за принятие решений в государственном и мировом масштабе) к истории как наставнице жизни. Первое из них заключается в простом непонимании важности опыта прошлого: оно уже ушло и не вернется в том виде, в каком существовало вчера — значит, в нем нет прямых рецептов деятельности в условиях наступившего сегодня⁵. Второе основание имеет более сложный и опосредованный характер. Речь идет о классическом модернизме Гегеля, о постмодернистской к нему оппозиции, которая представляет историю культуры всего лишь как механическую сумму событий и фактов, а также о «здоровом консерватизме» Ортеги и Хабермаса. Правда, на первый взгляд, странно было бы обвинять Гегеля в недооценке историко-культурного опыта, так как именно он открыл историзм как объективный стержень любого научного исследования. Но ведь сущность историзма в модернистской методологии сводится, в конце концов, к признанию фатальности в истории мировой культуры, а изучение причин исторических событий лишь оправдывает их неизбежность, но не позволяет что-либо изменить в будущем: люди лишь персонифицируют судьбу.

Для преодоления негативов, порожденных проанализированной эпистемологической ситуацией, необходимо четко разграничить содержание работы историка и процесса философского размышления по поводу опыта прошлых поколений. Задача историка состоит в том, чтобы проследить и объяснить подлинные причинно-следственные связи уже состоявшегося прошлого, которое не подлежит изменению, как бы нам этого ни хотелось: представлявшая его живая жизнь исчезла. Но она оставила более или менее глубокий след в памяти потомков, войдя в состав общекультурного (и материального, и духовного) наследия. А это и есть самое важное для будущих свершений, поскольку, структурируя унаследованный опыт прежнего культуротворчества, историк дает нам шанс обрести «скрижали», на которых записаны

уроки его науки. Оценка в свете этих уроков возможностей и перспектив культуротворчества — это уже дело философа.

Выявление необходимости указанного профессионального различения функций — отнюдь не откровение нашего времени. Она осознавалась специалистами еще в середине XIX — начале XX вв. Однако методологическая сущность решений этой проблемы — в целом или в частностях — менялась в зависимости от тех или иных особенностей культурно-исторической практики на разных этапах ее развития. И сегодня это снова наполняется своеобразными, свойственными только текущему моменту акцентами. При этом важно отметить, что прошлое все же остается всегда некой диалектически противоречивой «субстанцией», включающей в себя взаимодействие свободного выбора субъекта исторического движения и реализуемых в нем объективных закономерностей. Исходя из такой преамбулы, предлагаемая статья, соединившая философский и научно-исторический подходы к актуализации истолкования прошлой культуры, имеет целью выявить значение модернизационной практики ее субъектов. В центре авторских интересов оказываются события взаимопроникновения различных этно-ментальных структур и вытекающие отсюда единые культуротворческие детерминации.

Истоки и смысл современного толкования глобализации и модернизации

В связи со сформулированной исследовательской задачей нужно подчеркнуть два обстоятельства. Во-первых, сегодня все более ощущается потребность в расширенной трактовке самого явления охватываемого категорией «глобализация». В отличие от ее трактовки в качестве чисто экономического, а потому исключительно современного феномена, которая все еще широко распространена (особенно в СМИ), в настоящей статье в центре внимания находится исследование общекультурного его содержания⁶. Соответственно значительно раздвигаются временные рамки его существования. До сих пор мало кто занимался событийным аспектом взаимодействия глобализации и модернизации как таковым. Во-вторых, тот методологический аспект, который избран для изучения истории глобализации в нашем случае, необходимо включает в себя и разработку подходов к выяснению сущности и закономерностей функционирования явления модернизации. Авторская позиция в этом вопросе во многом отличается от общепринятой. Модернизация и глобализация понимаются обычно в качестве параллельно протекающих процессов одного логического порядка. Возможен другой взгляд, выявляющий взаимозависимость, которая обеспечивает соответствие целей и средств общественного прогресса.

Исторической иллюстрацией модернизации духовных ценностей в качестве одного из средств осуществления глобализационных

тенденций в культуре может служить «рационализация» в средневековой Европе христианской веры в ее самой первой, восходящей непосредственно к Иисусу форме. При этом нужно учесть, что термин «рационализация» в пределах модернизации применяется в данном случае не только и даже не столько в значении простого «осовременивания» воспроизводимых ценностных установок, сколько в связи с потребностью приспособить эти установки к иной ментальной среде их функционирования⁷ и т.д.

Рожденная на колониальных «задворках» религия, вначале воспринятая Римом враждебно, проявила удивительную стойкость к репрессиям и волю к самосохранению как раз благодаря своему идеологическому содержанию. Надежда на будущее Царство Небесное, где «последние станут первыми», призыв к терпению и жертвенности во имя любви и всепрощения; отказ от этнических разногласий перед лицом единственного Господа, который к тому же в одной из ипостасей есть человек; оправдание смирения и покорности властям — все это по разным причинам весьма привлекало и простых людей, включая рабов, и власть имущих, ответственных за упрочение империи.

Признание христианства государственной религией Римской империи на всей ее территории во многом служило цели сохранения единства и процветания. С одной стороны, простые римляне, разочаровавшиеся из-за перерождения древнейших демократических порядков и последовавшей за этим формализации языческих культов, нуждались в новых святынях и иных сакральных источниках добродетели. А с другой стороны, римская элита, имевшая доступ к широкому эллинистическому образованию и развращенная имперским могуществом, богатством и славой, склонялась к безбожию, которое в те времена также часто было чревато порочным моральным сознанием. В результате перед римским государством вполне объективно встала задача, опираясь на свой собственный исторически сложившийся менталитет, соединить его с новыми, христианскими ценностями, а затем под их эгидой объединить (или, как сказали бы мы сегодня, глобализовать) в едином духовном пространстве все покоренные народы.

И такая возможность существовала реально, поскольку христианская религия, как уже было выяснено, обладала всеми необходимыми для решения указанной задачи характеристиками. Тем не менее в описанной выше культурной ситуации существовал момент, который серьезно препятствовал ее решению. Дело в том, что христианская религия была прямой духовной наследницей иудаизма, обремененного всеми особенностями восточного мистицизма, которые она усугубила еще и собственными, не подлежащими рациональному осмыслению сюжетами (непорочное зачатие, Троица и т.п.). В то же время известно,

что собственно римская ментальность унаследовала от своих культурных предков именно рациональное отношение к миру, так что совмещение этих ориентаций вряд ли представлялось возможным. Однако выход снова был найден. Он заключался в переориентации общественного сознания не в отношении содержания конкретных догм или символов веры и уж, тем более, не в отношении конкретных священных сюжетов, а в изменении аргументации самой возможности веры в необъяснимое.

Такая работа была по силам лишь «отцам церкви», которые, обладая римской ментальностью, были убеждены в ее совместимости с восточным мистицизмом. И первым из таких энтузиастов выступил Тертуллиан (II – III в. н.э.), выдвинувший постулат абсолютной веры, опирающейся на «чистое сердце», открытое, по словам Иисуса Христа, Богу. Тезис Тертуллиана звучал следующим образом: «Верую, ибо абсурдно». Здесь уже мы обнаруживаем тесную связь рационализма (ответ на вопрос, почему я верую) и мистицизма (ибо необъяснимо). Но такая позиция оказалась недостаточной. Через полтора столетия этот тезис «уточняет» Святой Августин: «Верую и понимаю». Другими словами, по его мнению, вера в ее мистическом варианте – не самоцель. Она лишь помогает разуму понять смысл тайны. Следующий серьезный шаг в «рационализации» христианского мировосприятия был предпринят почти через 600 лет Ансельмом Кентерберрийским, который фактически переворачивает с ног на голову тезис Святого Августина, ибо заявляет: «Верую, когда понимаю». В его интерпретации *ratio* уже выходит на первый план, ибо без него невозможна и вера, хотя именно обоснование возможности веры заботит его так же, как и его предшественников.

Однако окончательным следствием такого воззрения оказывается потребность в науке о вере. В роли систематизатора такой науки выступает Фома Аквинский (XIII в.). Он толкует человеческий разум как силу, способную понять самого Бога – надо только изучать его творение, т.е. мир вокруг нас. По сути дела, здесь уже наука, формально оставаясь «служанкой теологии», выходит на собственный путь развития, ни в коем случае не порывая все же с христианским мировоззрением. Отсюда вытекают следующие выводы, подтверждающие принятую в данном исследовании теоретико-методологическую позицию. В средневековой европейской культуре была с успехом проведена огромная духовная работа, обеспечившая возможность сращения кардинально отличных друг от друга ментальных данностей, что означало ее глобализацию под религиозным знаменем. Средством реализации последней послужила здесь не унификация отношения к вере, а *органичное слияние* специфики рациональных установок европейского мышления с мистическим статусом первохристианской концепции. Это, по сути дела, и есть процесс модернизации, правда,

пока только духовного производства, вызвавший в конце концов и опирающийся на протестантские религиозные реакции модернизацию способа общественного производства в целом и ставшую предметом исследовательского интереса Макса Вебера.

Эта тема уже представлена автором в предыдущих публикациях⁸. Далее обратимся к анализу конкретно-исторического материала, рассмотрение которого позволяет выявить реальные объективные предпосылки возникновения парадигмы, внутри которой концептуализируются сегодня понятия глобализации и модернизации. И начнем с истории научных воззрений, открывших сами эти явления в их непосредственной исторической данности.

Как известно, впервые категорию модернизации ввел в оборот социологической науки М. Вебер. В отличие от К. Маркса, исследовавшего в «Капитале» экономические основания и перспективы капитализма, в центр своих интересов Вебер ставил ментальные стимулы его становления, вытекавшие из европейского культуротворчества эпохи Реформации⁹. Определяющим в этом процессе фактором Вебер считал отказ от традиционного механизма регуляции и переход к рационально-целевым установкам деятельности¹⁰. Образовавшийся в результате контраст между Западом и Востоком, где традиция оставалась универсальным регулятором общественной жизни во всех ее сферах, и разделил, по мнению Вебера, человечество в соответствии с принадлежностью к современному или традиционному типу общества. Такой подход был серьезным шагом вперед, ориентировавшим социологию на признание новой парадигмы, не перечеркивавшей в то же время марксистскую позицию, а существенно обогатившей ее¹¹. Правда, в конечном итоге, веберовская точка зрения оказалась несвободной от некоторых методологических просчетов. Было в чем упрекнуть и К. Маркса, в частности, в невольной фатализации исторического прогресса, противоречившей его собственному признанию свободы выбора субъекта общественного развития. В обоих случаях мы имеем дело с более или менее явным влиянием модернистской парадигмы.

Не умаляя заслуги М. Вебера как первооткрывателя роли традиционной регуляции общественного производства, стоит все же отметить, что, опираясь в основном на социологический ракурс исследования, он недооценил социально-философский аспект, который особенно плодотворно сказался в теоретическом и практическом освоении сегодняшней глобализирующей культуры. Дело в том, что, будучи не только регулятором деятельности, но и одним из способов социальной связи людей в пространстве и во времени, традиция, как выяснилось позже, сама способна развиваться в этом качестве¹². Однако, вслед за Вебером, специалисты в изучении этой проблематики стали отождествлять современность преимущественно с инновационной

реальностью, а традицию — с тормозом прогресса. Соответственно модернизация идентифицировалась обычно с «догоняющей» моделью осовременивания стран с более или менее древней, самобытной культурой в направлении «вестернизации» экономики, политики, технологий, социальных отношений, а иногда и искусства или религии и т.д. Окончательную четкость подобные воззрения приобрели, вписавшись в «унификационную» формулу глобализации. Последняя представляла единую мировую культуру как механическую сумму воспроизведенных «под кальку» схем развития каждой из ее составляющих независимо от культурных корней и пройденного прежде исторического пути. При этом предполагалось, что традиция полностью вытесняется рационально-целевым отношением к миру.

В начале XX в. культуротворческая практика человечества, на первый взгляд, подтверждала эту модернистскую концепцию, по крайней мере, в тех ее областях, которые В.С. Библер называл «монологическими компонентами» культуры¹³. Во второй половине прошлого столетия, когда проблематика глобализации вышла на передний план, теоретики и практики, занимавшиеся модернизационными движениями разного толка, по-прежнему вдохновлялись этой, казалось бы, счастливо найденной и верной идеей. Но очень скоро обнаружилось, что целый ряд быстро развивающихся государств (в частности, на Дальнем Востоке) не укладываются в рамки подобных, чисто модернистских прогнозов. Весьма эффективно модернизируясь в общецивилизационном плане, они сохраняли в неприкосновенности традиционную основу своей ментальности, так что принципиальное разделение на «современные» и «традиционные» общества здесь не сбавывало, поскольку в данном случае традиция и рациональность успешно сотрудничали.

Традиция — механизм модернизационных преобразований

В методологическом контексте такая историческая «флуктуация» легко объяснима, если критически взглянуть на предпринятое Вебером типологическое разделение общества на «современное» и «традиционное». Конечно, речь идет не о перечислении тех или иных «недостатков» веберовской концепции модернизации, опирающейся на противопоставление традиционных и рационально-целевых установок в реализации культурологической деятельности. Необходимо *конструктивная* критика, констатирующая, главным образом, объективно-историческую ограниченность такой методологической позиции в той мере, в какой она была результатом осмысления модернизационной и глобализационной практики в ее зачаточном состоянии, т.е. при переходе европейской культуры от Средневековья к Новому Времени. И прежде всего в этой связи следовало бы пересмотреть веберовское понимание традиции — ее сути, закономерностей функционирования и развития.

Как уже было замечено выше, традиция в качестве механизма преемственности культуры развивается со временем, приспосабливаясь к объективным потребностям общественного производства. Более того, она остается живым стимулом движения последнего, а не оплотом эпигонства, губящего творчество, т.е. оказывается способом не только преемственности, но и развития культуры¹⁴. И первое, что следует подчеркнуть, традиция – это не норма, как часто представляет ее обыденное сознание, а способ функционирования норм. Именно так трактовал эту категорию и сам М. Вебер. Другое дело, что в его интерпретации традиционный способ замыкался на сакральности (или на авторитарности иного рода) воспроизводимых образцов. Это влекло за собой, по мнению Вебера, его несовместимость с рационально-целевой регуляцией общественной жизни.

На самом деле, по мере становления и укрепления капиталистических отношений, традиционный механизм регуляции производства принимает новые формы функционирования, связанные именно с рациональным подходом к укоренившимся установкам действия, который и выступает теперь критерием отбора уже готовых и сохраняющих свои культурные потенции образцов¹⁵. В тех же случаях, когда готовые образцы не эффективны, возникает задача перетолковать (в соотношении с насущной необходимостью) их содержание в рамках неизменных (и только до тех пор, пока это возможно) культурно-текстовых форм. В качестве исторической иллюстрации обратимся к 10 Моисеевым заповедям. Изначально они предназначались исключительно для освободившихся из египетского плена евреев. Главная цель создания этого «морального кодекса» была в том, чтобы превратить толпу утративших свои культурные корни рабов в единый этнос, противостоящий другим народам, опираясь на уникальную для той эпохи монотеистическую веру, на основе которой Моисей задумал построить самостоятельное иудейское теократическое государство.

Большинство из этих Заповедей воспроизводится и в наше время, в частности, христианами, выступающими прямыми духовными наследниками ветхозаветной традиции. При этом цели христианской религиозной практики кардинально противоположны замыслу Моисея с его идеей богоизбранности потомков Израиля. Христос провозглашает: «Нет ни эллина, ни иудея», ибо его задача – объединение всего человечества под знаком любви и всепрощения, равенства всех людей перед лицом Бога. Мало этого. Моисеевы заповеди стали основой современных нам нравственных ценностей даже у атеистов, которые вовсе чужды религиозному сознанию. Такая метаморфоза могла совершиться только при том условии, что культурно-текстовая форма этих традиционных установок допускала многозначность их ценностного содержания. А именно так всегда и обстоят дела с теми традиционными нормами, которые способны развиваться в ходе

их интерпретации и тем самым сохранять свой статус регулятора деятельности хотя и нового, современного, рационализированного типа.

Характерно, что в такой ситуации традиция перестает быть универсальным способом преемственности и развития культуры, а значит, и универсальным регулятором общественной жизни в целом. Тем более это справедливо в отношении общественного производства как такового. Например, традиционный механизм преемственности опыта и регуляции деятельности не работает в сфере материального производства в его современной индустриальной форме. В тех же областях культуры, которые мы называем духовным производством (религия, мораль, искусство, философия и т.д.) традиция сохраняет свои приоритеты. Но это обстоятельство отнюдь не мешает функционированию в этой сфере культуротворчества других нетрадиционных, точнее, вне­традиционных способов ориентации. Таковы, скажем, научная деятельность, в том числе и производство технологий, рационализаторская деятельность в инженерной практике и т.п. Завершая изложение методологических замечаний, возвратимся, собственно, к историческим данным современного глобального развития. Хотелось бы еще раз напомнить, что кардинальные перемены объективных обстоятельств существования человечества к середине XX в. потребовали новой оценки роли традиции в духовной практике, задающей его ментальные характеристики.

Культурная ситуация в контексте современных глобализационных процессов

Немаловажную роль в описанном повороте культурных реалий сыграли произошедшие в прошлом веке эпохальные события, судьбоносное значение которых проявилось в большой или меньшей актуализации глобализационных посылов не только в региональных (как это было в античной и средневековой истории), но и в планетарных масштабах. Такому ходу культурно-исторического развития способствовали, конечно, две мировые войны, обрушившиеся на человечество с промежутком всего в четверть века, которые привели к серьезным изменениям в системе ценностных ориентаций. Существенное влияние на трансформацию менталитета отдельных народов, а также на их глобализующее сближение оказала победа большевиков в российской революции и Гражданской войне. Их утопические идеалы стали ядром кристаллизации новой системы ценностей, которая противопоставила себя частично дискредитированной предшествующим культурным опытом так называемой буржуазной идеологии.

Развал колониальной системы, а в конечном счете и распад Советского Союза на самостоятельные, формально не зависящие друг

от друга государства, с одной стороны, породили антиглобализационные векторы в осуществлении социального прогресса. Но с другой стороны, это была, так сказать, спонтанная, субъективная реакция абстрактного отрицания прошлого в условиях аксиологического кризиса. Правда, для такой реакции существовали и другие, более глубокие причины, воплощенные в потребности самостоятельного творческого участия в мировой истории; свободного выбора системы ценностных ориентаций, вытекающих из исторически сложившегося менталитета отдельных народов. И, тем не менее, центростремительные тенденции в мировой культуре продолжают сохраняться наряду с центробежными. Дело в том, что в дополнение к экономическим, политическим и идеологическим потребностям, инициировавшим глобализационные процессы прежде, резко выросла и стала предметом осознанной заботы общественности совокупность специфических задач социокультурной практики — экологических, антитеррористических, демографических и т.п., которые могут быть решены только соединенными усилиями человечества. Взаимозависимость и взаимоопределенность этих задач вызвали к жизни и средства превращения механической суммы культурных достижений разрозненных стран мира в органическое целое, в некий, если можно так выразиться, интеграл, который гарантируется в своей целостности определенными модернизационными мерами. На протяжении последних 100—120 лет такие меры обеспечивала и обеспечивает, прежде всего, научно-техническая революция. Ведь благодаря последним изобретениям в сфере информационного и коммуникативного обеспечения весь мир превращается, по сути дела, в подобие античного полиса, где каждый желающий имеет возможность высказаться, обосновать свое мнение, быть услышанным, внести свой оригинальный вклад в решение глобальных проблем. В итоге к последней трети XX в. эта проблема была окончательно отрефлексирована в общественном сознании в его научных и повседневно-бытовых формах. А в самом начале третьего тысячелетия она стала злободневной как никогда¹⁶.

Итак, даже из приведенного выше более чем краткого анализа культурной ситуации в текущей истории можно вывести следующие методологические заключения. Во-первых, подлинная глобализация, по крайней мере в современных исторических обстоятельствах не может быть сведена к чисто унификационному феномену, поскольку весь смысл той глобализации, которая действительно необходима и исторически оправдана современными интересами человечества, состоит в обретении возможностей для такого (в данном случае культурного) «спора», в котором, собственно, и рождается истина. Другими словами, формулировка, обсуждение и эффективное решение поставленных современной мировой практикой проблем может состояться в том случае, если в этот процесс внесут свой творческий

вклад разные по накопленному историческому опыту и по своей культурной специфике участники, обязательно сохраняя свою самобытность, подобно тому, как при исполнении симфонического произведения каждый инструмент в оркестре сохраняет свой собственный уникальный голос.

Во-вторых, модернизация — это не просто осовременивание в погоне за чужими удачами или за чисто механическим воспроизведением чужого культурного опыта. Сегодня модернизация — это такое осовременивание развивающейся культуры, которое, с одной стороны, делает доступным для нее равноправное творческое участие в обсуждении глобальных (а иногда, попутно, и собственных) задач, соблюдая и адекватно осознаваемые общие интересы, и веками складывавшиеся духовные ценности своего народа, а с другой стороны, это развитие уникальных потенций родной культуры в ходе ее приобщения к успехам современной цивилизации. И все же само это приобщение только тогда эффективно, когда оно ориентируется не на застывшие трафареты, клише и другие, не требующие творческого истолкования продукты нынешней культуры, а главным образом на обогащение новыми творческими смыслами — смыслами, рождающимися из своеобразного видения содержания уже признанных в том или ином выражении мировым сообществом результатов общечеловеческого культуротворчества. Тем самым (и только при таких условиях) любая из существующих на Земле культур может, сохраняя свою неповторимую многозначность, служить всеобщей пользе прогресса.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ «Если монументалистское изображение прошлого господствует над остальными способами исторического описания, то есть над антикварным и критическим, то... значительные отделы прошлого предаются забвению и пренебрежению и образуют как бы серый, однообразный поток, среди которого высятся, как острова, отдельные разукрашенные факты» (*Ницше Ф.* О пользе и вреде истории для жизни // *Ницше Ф.* Соч. В 2 т. Т. I. — М.: Мысль, 1990. С. 172).

² Критическая оценка этой парадигмы содержится также и в трудах современных постмодернистов (см.: *Benjamin W.* Über den Begriff der Geschichte // *Ges. Schriften.* Bd. I. 2. S. 701; *Gehlen A.* Über Kulturelle Kristallisation // *Studien zur Anthropologie und Sociologie.* — Neuwied, 1963. S. 321).

³ См.: *Ortega y Gasset J.* Man and Crisis. — N. Y., 1958; *Ortega y Gasset J.* Toward a philosophy of History. — N. Y., 1941; *Habermas J.* Der philosophische Diskurs der Moderne. — Frankfurt am Mein, 1985.

⁴ *Хабермас Ю.* Модерн — незавершенный проект // Вопросы философии. 1992. № 4. С. 49.

⁵ Особенно очевидно это в последние 10 — 15 лет. Иначе как можно объяснить снисходительную беспечность человечества в отношении растущей консолидации профашистских сил разного толка или вновь возникающей на наших глазах угрозы холодной войны между Западом и Россией и т.д.?

⁶ См., например: *Гусейнов А.А., Николаичев Б.О., Смирнов А.В.* Консолидация и модернизация России. — М.: Канон+ РООИ Реабилитация, 2014; *Федотова В.Г.* Модернизация и культура // Знание. Понимание. Умение. 2012. № 4; Культура имеет значение. Каким образом ценности способствуют общественному про-

грессу / под ред. Л. Харрисона, С. Хантингтона. – М.: Московская школа политических исследований, 2002.

⁷ Правда, само христианство давало основание для рефлексивной оценки поведения верующего, ибо Христос оставил ему свободу выбора. Однако критерием этого выбора он полагал вполне эмоциональные стимулы – благочестие, которое зиждилось на любви к Богу и к ближнему, на доверии к сакральному авторитету. В конечном счете рефлексивность христиан лишь облегчала решение поставленной временем задачи, но не отменяла его необходимости.

⁸ См.: *Власова В.Б.* О роли традиции в процессах модернизации современного российского общества сегодня // Социальные знания и социальные изменения / отв. ред. В.Г. Федотова. – М.: ИФ РАН, 2001; *Власова В.Б.* Глобализация и российская культура // Модернизация и глобализация: образы России в XXI веке / отв. ред. В.Г. Федотова. – М.: ИФ РАН, 2002.

⁹ См.: *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // *Вебер М.* Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. С. 61 – 273.

¹⁰ Эта трактовка понятия традиции воспроизведена Ю.А. Левадой в «Философской энциклопедии» (см.: Философская энциклопедия. Т. 3. – М.: Советская энциклопедия, 1970. С. 253). И хотя она скорее социологическая, чем философская, в ней представлены особенности традиции, которые актуальны для рассмотрения проблем глобализации и модернизации в их конкретно-историческом измерении.

¹¹ См. подробнее: *Власова В.Б.* Значение концепций К. Маркса и М. Вебера для понимания модернизации сегодня // Социально-философский анализ модернизации: теории, модели, опыт / отв. ред. В.Г. Федотова. – М.: ИФ РАН, 2013. С. 57 – 69.

¹² Более подробно об этом см.: *Власова В.Б.* Исторические типы отношения общества к традиции // Философские науки. 1984. № 5. С. 153 – 156.

¹³ См.: *Библер В.С.* Культура. Диалог культур. (Опыт определения) // Вопросы философии. 1989. № 6. С. 31 – 43.

¹⁴ *Власова В.Б.* Традиция в мире духовных ценностей. Рукопись, депонированная в ИНИОН. – М., 1983.

¹⁵ Этот факт связан с тем, что при капитализме «личные связи», выступавшие прежде фундаментом социальной деятельности, сменяются «вещными» связями. А так как традиция есть один из способов социальной связи, она также воспроизводит «вещную» зависимость между людьми, ориентируя их на разумную цель и эффективный результат деятельности, а не на авторитет (отца, предков и т.п.).

¹⁶ См.: *Федотова Н.Н.* Глобализация и изучение идентичности // Знание. Понимание. Умение. 2011. № 1. С. 72 – 80.

REFERENCES

Benjamin W. Über den Begriff der Geschichte. Ges. Schriften. Bd. I. Frankfurt a. M., 1991.

Bibler V.S. Kul'tura. Dialog kul'tur. (Opyt opredeleniya) // Voprosy filosofii. 1989. № 6.

Fedotova N.N. Globalizatsia i isuchenie identichnosti. Znanie. Ponimanie. Umenie. 2011. № 1. S. 72 – 80.

Fedotova V.G. Modernizatsiya i kul'tura. Znanie. Ponimanie. Umenie. 2012. No. 4.

Gehlen A. Über Kulturelle Kristallisation. Studien zur Anthropologie und Sociologie. Neuwied, 1963.

Guseynov A.A., Nikolaichev B.O., Smirnov A.V. Konsolidatsiya i modernizatsiya Rossii. Moskva: Kanon+ ROOI Reabilitatsiya, 2014.

Habermas J. Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt a.M., 1985.

Habermas J. Modern – nezavershenny proekt. Voprosy filosofii. 1992. No. 4.

Harrison L.E., Huntington S.P. (eds.) Kul'tura imeet znachenie. Kakim obrazom tsennosti sposobstvuyut obshchestvennomu progressu. Moskva: Moskovskaya shkola politicheskikh issledovaniy, 2002.

Korolev S.A. Pseudomorfizmy v istorii Rossii. Istoriya modernizatsii kak predmet sotsial'no-filosofskogo analiza. Sbornik nauchnykh statey. Pod. red. V.G. Fedotovoy i V.A. Kolpakova. Moskva: IF RAN, 2014.

Levada Yu.A. Traditsiya. Filosofskaya entsiklopediya. T. 3. Moskva: Sovetskaya entsiklopediya, 1970.

Nietzsche F. O pol'ze i vrede istorii dlya zhizni. *Nitsshhe F.* Sochineniya v 2 t. T. I. Moskva: Mysl', 1990.

Ortega y Gasset J. Man and Crisis. New York, 1958.

Ortega y Gasset J. Toward a philosophy of History. New York, 1941.

Veber M. Protestantskaya etika i dukh kapitalizma. *Veber M.* Izbrannye proizvedeniya. Moskva: Progress, 1990.

Vlasova V.B. Globalizatsiya i rossiyskaya kul'tura. Modernizatsiya i globalizatsiya: obrazy Rossii v XXI veke. Otv. red. V.G. Fedotova. Moskva: IF RAN, 2002.

Vlasova V.B. Istoricheskie tipy otnosheniya obshchestva k traditsii. Filosofskie nauki. 1984. No. 5.

Vlasova V.B. O roli traditsii v protsessakh modernizatsii sovremennogo rossiyskogo obshchestva segodnya. Sotsial'nye znaniya i sotsial'nye izmeneniya Otv. red. V.G. Fedotova. Moskva: IF RAN, 2001.

Vlasova V.B. Traditsiya v mire dukhovnykh tsennostey. Rukopis', deponirovannaya v INION. Moskva, 1983.

Vlasova V.B. Znachenie kontseptsiy K. Marksa i M. Vebera dlya ponimaniya modernizatsii segodnya. Sotsial'no-filosofskiy analiz modernizatsii: teorii, modeli, opyt. Otv. red. V.G. Fedotova. Moskva: IF RAN, 2013.

Аннотация

В статье дается философский анализ взаимодействия глобализации и модернизации в историческом контексте. Автор предлагает методологическое осмысление содержания этих понятий с учетом особенностей их развертывания в реальных ситуациях прошлого и настоящего. Процесс представлен как способ реализации глобализационной практики.

Ключевые слова: глобализация, модернизация, культуротворчество, традиция, этнокультурная самобытность, инновация, рациональность, исторический процесс, современность.

Summary

The current article gives a philosophical analysis of the interaction of globalization and modernization in the historical context. The author proposes a methodological understanding of the contents of these concepts, taking into account the characteristics of their deployment in real-world situations of the past and present. The process is presented as a way to implement the practice of globalization.

Keywords: globalization, modernization, cultural creativity, tradition, ethno-cultural identity, innovation, rationality, historical process, the present.