
ТЕОРИЯ

РАЗНЫЕ ВЗГЛЯДЫ НА СОВРЕМЕННОСТЬ: О СУЩНОСТИ ВОСТОЧНОАЗИАТСКОЙ МОДЕЛИ СОВРЕМЕННОСТИ

Ту Вэймин

директор Института перспективных гуманитарных исследований
Пекинского университета, профессор Гарвардского
и Пекинского университетов. Председатель Оргкомитета
XXIV Всемирного философского конгресса.
E-mail: iahts@pku.edu.cn; wtu@fas.harvard.edu

Подъем конфуцианской Восточной Азии наводит на мысль, что, несмотря на глобальные тенденции, проявляющиеся преимущественно в экономической и геополитической сфере, культурные традиции продолжают оказывать мощное влияние на модернизационные процессы. Хотя модернизация возникла на Западе, восточноазиатская модернизация уже обрела культурные формы, настолько отличные от западноевропейских и североамериканских, что мы фактически уже имеем дело с формами, альтернативными западному модернизму. Задача, которая стоит перед нами в будущем, – это формирование глобального цивилизационного диалога как необходимого условия для мирного мироустройства. Наблюдаемое столкновение цивилизаций делает этот диалог жизненно важным.

Ключевые слова: конфуцианство, модернизация, цивилизационный диалог.

The rise of “Confucian” East Asia suggests that despite global trends defined primarily in economic and geopolitical terms, cultural traditions continue to exert powerful influences in the modernizing process. Although modernization originated from the West, East Asian modernization has already assumed cultural forms so significantly different from those in Western Europe and North America that, empirically, we must entertain alternatives to Western modernism. The challenge ahead is the need for global civilizational dialogue as a prerequisite for a peaceful world order. The perceived clash of civilizations makes the dialogue imperative.

Keywords: Confucianism, modernization, civilizational dialogue.

Современность – это исторический феномен и одновременно концептуальная структура. Идея о разных точках зрения на современность основывается на трех взаимосвязанных предпосылках: на длительном существовании традиций как активных факторов, определяющих модернизационный процесс, на важности незападных цивилизаций для самопонимания Запада и на глобальном значении локального знания.

В целях изучения экономической культуры и нравственного воспитания в Японии и четырех «малых драконах» (в Тайване, Южной Корее, Гонконге и Сингапуре) длительное влияние конфуцианских традиций на восточноазиатскую модель современности исследуется в рамках кросс-культурного и междисциплинарного подходов. Каждый географический регион имеет свои отличительные особенности, а узкодисциплинарные подходы (философский, религиозный, исторический, социологический, политический и антропологический) невероятно сложны, и их сочетание может дать весьма смутную картину. Междисциплинарные исследования показывают, что понимание риторики конфуцианской элиты и привычек людей, составляющих ядро нации и воспитанных согласно конфуцианским ценностям, является решающим для осмысления политической экономики и нравственной системы индустриальной Восточной Азии (Tu Wei-ming 1996).

Модернизация

Исторически термин «модернизация» стал использоваться вместо термина «вестернизация» в связи с признанием универсального значения модернизационного процесса. Хотя модернизационный процесс начался в Западной Европе, он настолько сильно изменил весь остальной мир, что уже невозможно ограничиться только узкой географической концепцией. С учетом темпорального аспекта концепции модернизации раскрываются скорее как разворачивающийся глобальный тренд, нежели как географически детерминированная движущая сила.

В научной среде концепция модернизации возникла относительно недавно. Впервые она была сформулирована в 1950-х гг. американскими социологами, в частности Талкоттом Парсонсом, который считал, что развернувшиеся в высокоразвитых обществах процессы (например, индустриализация и урбанизация) в конечном счете захлестнут весь мир. И хотя эти процессы можно назвать вестернизацией или американизацией, с точки зрения экуменизма «модернизация» является более подходящим и, возможно, более научным и нейтральным термином.

Любопытно, что китайский термин *xiandaihua*, обозначающий модернизацию, был придуман в 1930-х гг. (вероятно, под влиянием научных дискуссий в Японии) в рамках дебатов о стратегии развития, которые были организованы самой влиятельной в Китае газетой того времени *Shenbao*. В современной истории китайской научной мысли почвой для широкой дискуссии стали споры о приоритетах в трех ключевых направлениях развития. Если Китай стремится догнать империалистические державы (в том числе Японию), то чему он должен отдать предпочтение: сельскому хозяйству или промышленности, социализму или капитализму, китайской культуре или западному знанию [Lo Rongqu 1985]? Более того, предметное изучение китайского вопроса может помочь выяснить, применима ли концепция модернизации для незападных стран.

Впрочем, утверждение, что восточноазиатская модель современности соответствует современному западному самопониманию, строится на гипотетическом допущении, что если модернизационный процесс может принимать культурные формы, значительно отличающиеся от западноевропейских или североамериканских, то ни вестернизация, ни американизация не могут адекватно охарактеризовать данный феномен. Более того, восточноазиатские формы модернизации могут

помочь исследователям разработать более дифференцированную, эффективную и тонкую оценку современного Запада как сложной совокупности огромных возможностей, а не монолитной системы, идущей по единственному пути.

Если рассматривать модернизацию в контексте разнообразия цивилизаций, то мнение, будто весь остальной мир должен повторить опыт современного Запада, уже не кажется убедительным. На самом деле при тщательном изучении обнаруживается, что современный Запад демонстрирует конфликтные и спорные тенденции и далек от гармоничной модели развития. Различия в американском и европейском подходах к модернизации широко описаны и дают основания говорить о неоднородности современного Запада. Даже три примера западной модернизации – британской, французской и германской – настолько отличны друг от друга в некоторых фундаментальных характеристиках модернизационного процесса, что, по сути, их локальный опыт не поддается обобщению. Это ни в коем случае не отменяет того факта, что практически все формы локального опыта, которые могут быть обобщены и даже получить всемирное распространение, имеют западные корни.

Тем не менее сейчас мы переживаем переломный этап и должны преодолеть три распространенные, но устаревшие взаимоисключающие дихотомии: традиционное – современное, Запад – остальной мир и локальное – глобальное. Наши усилия по преодолению этих дихотомий будут иметь далекоидущие перспективы для развития комплексного понимания динамического взаимодействия между глобализацией и локализацией. Пример Восточной Азии очень важен для подобных исследований. Далее мы сконцентрируемся на конфуцианском гуманизме как главной системе ценностей, лежащих в основе восточноазиатской политической экономики. Начнем с исторического обзора.

Хотя гегельянская философия отражала серьезные перемены, отодвинувшие на задний план конфуцианство и другие духовные традиции незападных стран и приведшие к рассвету идеи Духа, распространенное в культурном Китае понимание конфуцианской морали как «феодалной» основано на строгом тезисе об исторической неизбежности, присущей также и гегельянскому мировоззрению. Ирония состоит в том, что Просвещение, как отражено в эпохальном кантианском вопросе «Что такое Просвещение?», фактически подтвердило, что культурные традиции за пределами Запада (в частности, в конфуцианском Китае) уже до этого сформировали упорядоченное общество и без религии откровения.

Как считают современные философы, например Юрген Хабермас, события конца XIX в., когда движущие силы современного Запада захватили мир в бурном стремлении к материальному прогрессу, определенно не были прямым результатом Просвещения. Напротив, «освобожденный Прометей», символизировавший неустанный поиск полного освобождения от прошлого и от абсолютной власти природы, серьезно препятствовал продвижению по пути рациональности, найденному в период Просвещения. Требование освободиться от всех оков власти и догм можно назвать, пожалуй, определяющей характеристикой философии Просвещения. Еще одной неотъемлемой составляющей образа мышления эпохи Просвещения было агрессивное отношение к природе. Для остального мира современный Запад, сформировавшийся под влиянием философии Просвещения, ассоциируется с завоеваниями, гегемонией, порабощением, а также с моделью процветания человека.

Гегель, Маркс и Вебер разделяли идею, что, несмотря на все его недостатки, современный Запад был единственной ареной развития прогресса, у которой мог учиться остальной мир. Получившие развитие идеи Духа, исторической неизбежности или «железной клетки» современности – все это было, главным образом, европейской проблематикой (*Problematik*). Конфуцианская Восточная Азия, исламский Ближний Восток, индуистская Индия и буддистская Юго-Восточная Азия оказались объектами этого процесса. В конечном счете в результате модернизации как процесса гомогенизации культурное многообразие должно было потерять влияние или даже смысл. Невозможно было себе представить, что конфуцианство или какие-то другие незападные духовные традиции могут оказывать определяющее влияние на модернизационные процессы. Движение от традиционного к современному было необратимым и неизбежным.

В глобальном контексте все идеи, которые большинство блестящих умов современного Запада считало очевидными истинами, оказались весьма ограниченными. Во всем остальном мире, в том числе в Западной Европе и Северной Америке, ожидаемого окончательного перехода от традиционного общества к современному так и не произошло. Как правило, традиции продолжают играть активную роль в формировании особых форм современности; кроме того, сам модернизационный процесс постоянно принимает разнообразные культурные формы, уходящие корнями в отдельные традиции. Самопониманию современного глобального сообщества больше соответствует осознание важности радикальных различий, характерное для XVIII в., нежели распространенное в XIX и большей части XX в. пренебрежение вызовами, стоящими перед западным мировоззрением. В отличие от распространенной в XIX–XX вв. идеи исключительности открытость, существовавшая в XVIII в., может стать хорошим примером диалога цивилизаций в XXI в.

Современный спор между «концом истории» [Fukuyama 1992] и «столкновением цивилизаций» [Huntington 1996] – только малая часть той проблематики, которую я хотел бы исследовать. Эйфория, вызванная триумфом капитализма, и ожидание, что либеральная политическая система взглядов будет заимствована повсеместно, довольно быстро закончится. Возникновение «глобальной деревни», которая в лучшем случае представляет собой воображаемое сообщество, воплощает различия, расслоение и открытую дискриминацию. Наивно надеяться, что экономическая глобализация приведет к равенству положений и возможностей. Мир еще никогда не был так разделен в плане благосостояния, власти и доступа к информации и знаниям. Социальное разделение на всех уровнях, начиная с семьи и заканчивая нацией, вызывает серьезную озабоченность во всем мире. Даже если весь мир поставит целью достижение идеала либеральной демократии, уверенность, что он автоматически станет единственным доминирующим дискурсом в международной политике, является лишь попыткой выдать желаемое за действительное.

Хотя концепция «столкновения цивилизаций» основывается на разумной идее о том, что культурный плюрализм есть естественная характеристика глобального мира, она тем не менее исходит из устаревшего представления об антагонизме между Западом и остальным миром. Даже если отбросить правдоподобное утверждение, будто только западные формы локального знания могут быть обобщены и даже получить всемирное распространение, тезис об исключительности Запада

легко обосновать. Если «столкновение цивилизаций» – это стратегия навязывания заветных западных ценностей, его цель в конечном счете сопоставима с «концом истории», за тем лишь исключением, что начальная стадия может оказаться изнуряющей для сторонников западной либеральной демократии.

В более широком смысле ни конец истории, ни столкновение цивилизаций не передают глубокую озабоченность современных западных мыслителей. Несмотря на все неясности, необходимо и желательно продолжать развивать идеи Просвещения на благо процветания человечества. Удачное, как это сейчас видится, сочетание коммуникативной рациональности Ю. Хабермаса и политического либерализма Дж. Роулса, возможно, самый многообещающий предвестник этого предприятия. Проблемы, с которыми столкнется новая философия мышления, огульно отнесенная к постмодернизму, очень трудны, но я не буду подробно останавливаться на этой теме. Здесь достаточно будет сказать, что экологическое сознание, понимание вопросов феминизма, религиозный плюрализм и общинная этика – все это обязательно предполагает центральную роль природы и духовной составляющей рефлексивности человека. Неспособность современных просветителей ответственно подойти к насущным проблемам и вопросу гармонии с природой как к базовым составляющим их философии – главный повод для них нестандартно отреагировать на постмодернистскую критику. Наблюдение за ситуацией – дело сообщества. Нам крайне необходимо сформировать глобальные представления об условиях жизни человека, что основано на нашей желании мыслить в понятиях глобального сообщества.

Из всех ценностей Просвещения, которые проповедовались в период Французской революции, братству – функциональному эквиваленту общины – современные политические теоретики уделяют меньше всего внимания. Конечно, современная политическая мысль не ограничивается интересом к взаимоотношениям между человеком и государством, который возник во времена Дж. Локка и его трактатов о правлении. В то же время очевидно, что в западном политическом дискурсе разные общины, в частности семья, задвинуты на задний план как малозначимые явления. Увлечение Георга Гегеля «гражданским обществом», которое он ставил выше семьи, но ниже государства, было вызвано главным образом динамичным развитием буржуазии и ярко выраженным феноменом урбанизации, угрожавшим всем традиционным сообществам. Это был скорее пророческий взгляд в будущее, нежели критический анализ значения общины. Предполагалось, что переход от общины (*Gemeinschaft*) к обществу (*Gesellschaft*) являлся определенным переломным состоянием, которое Макс Вебер называл «всеобщим братством» и считал устаревшим средневековым мифом, его невозможно реализовать в освобожденном от иллюзий современном светском обществе. Содружество наций должно предпринять активные усилия в сфере политики и морали, чтобы подняться над личными интересами и возродить космополитический дух взаимозависимости.

Возможно, в Северной Америке рост интереса к общине в последние десятилетия был вызван ощущением кризиса, осознанием того, что социальная дезинтеграция представляет серьезную угрозу благосостоянию республики. Однако локальные проблемы в США и Канаде, вызванные этническими и политическими конфликтами, наблюдаются едва ли не во всех промышленно развитых, если не сказать постмодернистских, странах первого мира. Представляется трудным раз-

решить конфликт между глобализационными трендами (в том числе в торговле, финансах, информационных системах, миграции, болезнях) и местными интересами, проявляющийся в этнической принадлежности, языке, стране, классе, возрасте и вере. Жестокая конфронтация в мире и воодушевляющие примеры урегулирования конфликтов вынуждают нас преодолеть эпистемологию «или – или» и постигать воображаемое мировое сообщество во всем разнообразии красок и оттенков значений. Пример восточноазиатской модели современности, рассматриваемый с точки зрения конфуцианства, может помочь нам выработать новый тип мышления.

Конфуцианский гуманизм

Возрождение конфуцианского учения как политической идеологии, интеллектуального дискурса, коммерческой этики, семейных ценностей или протестного духа в индустриальной Восточной Азии с начала 1960-х гг. и в социалистической Восточной Азии было результатом сочетания многих факторов. Несмотря на напряженность и конфликт на почве примордиальных связей (в частности, этнических, языковых, национально-культурных, а также жизненных установок), в Восточной Азии распространена модель интеграции на базе ценностей, значительно отличающихся от менталитета Возрождения на современном Западе.

Восточноазиатские ученые уже более века тщательно изучают западную систему познания. Японские чиновники-самураи изучают передовые западные научные, технологические и производственные разработки – голландцев, британцев, французов, немцев, в последнее время и американцев. Похожим образом китайские чиновники от науки, ученые «из корейских лесов» и вьетнамские интеллектуалы используют западные знания в строительстве собственных современных обществ. Ориентация на реальную, всеобъемлющую, даже абсолютную вестернизацию позволяет, исходя из личного опыта, провести кардинальные изменения в экономике, политике и обществе в соответствии с ведущими принципами современного пути развития.

Положительная идентификация с Западом и активное участие в фундаментальной реструктуризации собственного мира в соответствии с западной моделью – явление беспрецедентное в истории. Однако сознательные попытки Восточной Азии вытеснить собственные ценные духовные идеи ради массового культурного поглощения заставляют задействовать собственные паттерны для адаптации западных знаний. После окончания Второй мировой войны эта модель творческой адаптации позволяет получить стратегические возможности для новых обобщений.

Конфуцианская традиция, которая до этого была обособлена как отдаленное эхо феодального прошлого, навсегда ушла от своих имперских основ, но сохранила свои позиции в сельскохозяйственной экономике, семейно-ориентированной социальной структуре и патерналистской политике, претерпевших определенные трансформации. Конфуцианская политическая идеология эффективно работает в Японии и четырех азиатских «малых драконах». Ее влияние прослеживается в политических процессах в Китайской Народной Республике, Северной Корее и Вьетнаме. Когда граница между капиталистической и социалистической Восточной Азией начала постепенно исчезать, культурная форма, объединявшая эти системы, приобрела определенно конфуцианский характер.

Экономическая культура, семейные ценности и коммерческая этика в Восточной Азии и культурном Китае также стали формулироваться в терминах конфуцианства. Было бы упрощением объяснять этот феномен условиями постмодернизма. Даже если мы согласимся, что конфуцианская риторика есть не что иное, как дань прошлому, использование для описания отличительных черт восточноазиатской экономики, политики и общества таких терминов, как «сетевой капитализм», «мягкий авторитаризм», «коллективный дух», «система, основанная на консенсусе и родстве людей», говорит, среди прочего, о преобразующем потенциале конфуцианской традиции в восточноазиатской модели современности.

В частности, под влиянием конфуцианских традиций данная модель современности предлагает следующую четкую концепцию власти и лидерства:

- Руководящая роль власти в рыночной экономике не только желательна, но и необходима. Доктрина, которая объявляет правительство очевидным злом и утверждает, что рынок сам есть «невидимая рука», управляющая обществом, противоречит современному опыту, как западному, так и восточному. Власть, чуткая к народным нуждам, ответственная за благосостояние народа и несущая ответственность перед обществом, жизненно необходима для создания и поддержания порядка.

- Хотя закон – это важнейший необходимый минимум для обеспечения социальной сплоченности, «взаимосвязанная солидарность» может возникнуть только в результате внедрения неких ритуалов взаимодействия. Цивилизованная форма управления не может быть навязана силовыми методами. Обучение на примерах, достойных подражания, предполагает добровольное участие. Сам по себе закон не может вызвать чувство стыда, отвечающее за цивилизованное поведение. Именно ритуальные акты стимулируют людей жить согласно собственным стремлениям.

- Семья как главная ячейка общества – это место, где прививаются основные ценности. Диадические отношения внутри семьи в зависимости от возраста, пола, прав, статуса и иерархии обеспечивают очень богатое естественное окружение для получения знаний о том, каким должен быть человек. Принцип взаимного сотрудничества в виде двустороннего взаимодействия между людьми определяет все формы связей в семье. Возраст и пол, которые потенциально представляют собой две самые главные проблемы в ближайшем окружении, соединяются в непрерывном потоке личных переживаний и заботе о ближних.

- Гражданское общество не может развиваться в достаточной степени, так как это независимая надстройка над семьей и государством. Ее внутренняя сила основывается на активном взаимодействии семьи и государства. Представление о семье как о государстве в миниатюре и идеал государства как увеличенной модели семьи говорят о том, что стабильность семьи жизненно важна для политической организации, а также о том, что основополагающей функцией государства является обеспечение естественной сплоченности семьи. Гражданское общество обеспечивает формирование разнообразных посреднических культурных институтов, которые способствуют плодотворному симбиозу семьи и государства. Активное взаимодействие частной и общественной сфер открывает перед гражданским сообществом многочисленные и разнообразные возможности для процветания людей.

- Образование должно стать гражданской религией общества. Первостепенная задача образования – воспитание характера. Школа, цель которой – формиро-

вание полноценной личности, должна уделять особое внимание не только развитию умственных способностей, но и этическому воспитанию. Школа должна учить искусству накопления «социального капитала» через коммуникацию. Помимо получения знаний и умений школа должна благоприятствовать развитию культурных навыков и способности воспринимать духовные ценности.

- Поскольку самосовершенствование лежит в основе регулирования отношений в семье, управления государством и миром на земле, качество жизни отдельных обществ зависит от уровня самосовершенствования его членов. Общество, которое поощряет работу над собой как необходимое условие процветания человека, – это общество, в котором уважается добродетель как основа политического лидерства, взаимная поддержка – как совместный путь самореализации, ценность семьи – как естественное место становления человека, вежливость – как стандартная модель взаимодействия людей и образование – как процесс формирования характера.

Конфуцианство и модернизация

Было бы неверно думать, что эти социальные идеи полностью реализованы в Восточной Азии. В реальности в восточноазиатских обществах можно наблюдать модели поведения и отношений, абсолютно противоречащие характерным чертам конфуцианской модели современности. Сейчас в Восточной Азии, которая на протяжении десятилетий притеснялась империализмом и испытывала гнет колониализма, вовсю процветают, по крайней мере на первый взгляд, некоторые наиболее негативные элементы западной модернизации: эксплуатация, меркантилизм, потребительство, материализм, жадность, эгоизм и жесткая конкуренция. Тем не менее культурные последствия подъема конфуцианской Восточной Азии, первого незападного региона, переживающего модернизацию, будут масштабными.

Современный Запад, сформировавшийся на идеях Просвещения, задал миру первоначальный импульс для социальной трансформации. Исторические обстоятельства, которые стимулировали модернизационный процесс в Западной Европе и Северной Америке, не являются обязательными структурными компонентами современности. Безусловно, все ценности Просвещения – эффективная рациональность, свобода, правосознание, надлежащая правовая процедура, частная жизнь и индивидуализм – это общепринятые современные ценности, однако конфуцианский пример показывает, что «азиатские ценности», такие как сострадание, справедливость распределения, осознание долга, ритуал, переживание за общее дело, ориентация на группу, также относятся к общепринятым современным ценностям (о последних дискуссиях на эту тему см.: de Vary 1998). Западные ценности внедряются в восточноазиатскую модель современности, в то время как азиатские ценности могут оказаться важными и своевременными для американского образа жизни.

Если конфуцианская модель современности полностью опровергает строгое утверждение, что модернизация, по сути, есть вестернизация или американизация, означает ли это, что успехи Восточной Азии предвещают наступление «тихоокеанского века» и символизируют замену старой парадигмы на новую? Ответ определенно отрицательный. Идея о каком-то встречном движении Западной Европы и Северной Америки к Восточной Азии в поисках совета противоречит здравому смыслу. Несмотря на очевидную необходимость для Запада, и особенно для Соединенных Штатов, стать не только поучающей, но и обучающейся цивили-

лизацией, то, что предлагает восточноазиатская модель современности, скорее плюрализм, чем альтернативный монизм.

Успехи конфуцианской Восточной Азии, которая добилась практически полной модернизации и при этом избежала абсолютной вестернизации, ясно показывают, что модернизация допускает разные культурные формы. Соответственно можно предположить, что страны Юго-Восточной Азии могут прийти к модернизации собственным путем, избежав влияния как Запада, так и Восточной Азии. Сам факт, что конфуцианская Восточная Азия вдохновила модернизацию в Таиланде, Малайзии и Индонезии, говорит о том, что буддистские, исламские и, судя по всему, индуистские формы современности не только возможны, но и очень вероятны. Нет сомнений, что все малочисленные народы в других частях мира – Латинской Америке, Центральной Азии, Африке – имеют возможность развивать свои, альтернативные западной, формы модернизации.

Возможно, это очевидное умозаключение, сделанное с ориентацией на плюрализм, преждевременно. Любые признаки того, что это возможно и является исторической неизбежностью, похожи на попытку выдать желаемое за действительное. Не надо быть прагматичным реалистом, чтобы признать вероятность этого сценария. Если страны первого мира будут настаивать на своем праве «чрезмерного развития», промышленная Восточная Азия – стремиться к ускоренному росту, а КНР будет добиваться «четырёх модернизаций» любой ценой, каким будет мир через 50 лет? Восточноазиатская модель современности – это перспектива или кошмар? Кто знает...

Даже с учетом современного финансового кризиса экономический рост конфуцианской Восточной Азии (наиболее динамично развивающейся экономики за всю мировую историю) за последние 40 лет имеет широкие геополитические последствия. Перевоплощение Японии из послушного ученика, находящегося под опекой Америки, в самостоятельную, влиятельнейшую страну, оспаривающую американское экономическое превосходство, заставляет нас исследовать глобальное значение этого конкретного регионального опыта. Политика реформ и открытости, проводимая с 1979 г., стала стимулом для превращения Китая в могучую развивающуюся страну.

Несмотря на разрушение Берлинской стены и распад бывшего Советского Союза, ознаменовавшие конец международного коммунизма как тоталитарного эксперимента, социалистическая Восточная Азия (континентальный Китай, Северная Корея и, из культурных соображений, Вьетнам), кажется, перестраивается не на словах, а на деле. На фоне тысяч политических диссидентов на Западе и Всемирной сети в поддержку независимости Тибета фундаментальные отличия Китая повсеместно воспринимаются в американских СМИ как угроза. Кажется очевидным, что для Китая, на протяжении более ста лет притесняемого империалистическим Западом, месть может стать главным побудительным мотивом для реорганизации мирового порядка. Память о тихоокеанском театре Второй мировой войны и войне в Корее, не говоря уже о Вьетнамской войне, подкрепляет миф о «желтой опасности». Эмиграция благополучных китайцев из Юго-Восточной Азии, Тайваня, Гонконга в Северную Америку, Австралию и Новую Зеландию еще больше усиливает ощущение, что существует некий китайский замысел по реорганизации властных отношений в мировом сообществе.

Подъем конфуцианской Восточной Азии – Японии, четырех «малых драконов», континентального Китая, Вьетнама и, возможно, Северной Кореи – наводит на мысль, что, несмотря на глобальные тенденции, проявляющиеся преимущественно в экономической и геополитической сфере, культурные традиции продолжают оказывать мощное влияние на модернизационные процессы. Хотя модернизация возникла на Западе, восточноазиатская модернизация уже обрела культурные формы, настолько отличные от западноевропейских и североамериканских, что мы фактически уже имеем дело с формами, альтернативными западному модернизму. Однако это не означает, что западный модернизм размывается, а тем более заменяется восточноазиатским. Утверждение, что азиатские ценности в большей степени, чем западные ценности просвещения, соответствуют современной Азии, а также формирующемуся в XXI в. глобальному сообществу, не вполне верно, если не сказать абсолютно ошибочно. Задача, которая стоит перед нами в будущем, – это формирование глобального цивилизационного диалога как необходимого условия для мирного мироустройства. Наблюдаемое столкновение цивилизаций делает этот диалог жизненно важным.

Парадокс, однако, заключается в нашем желании и смелости осмыслить глубокие отличия как необходимую ступень на пути к самопониманию. Если Запад примет восточноазиатскую модель современности в качестве ориентира, это будет способствовать пониманию сильных и слабых сторон собственной модели применительно к остальному миру. Активный самоанализ позволит современному Западу понять, как древние связи, лежащие в основе конкретных существующих сообществ, способствовали формированию различных вариантов современного опыта.

Это огромный шаг на пути к настоящему информационному обмену между Западом и остальным миром, без которого базовое доверие и плодотворное межкультурное общение никогда не станет возможным. По сути, с точки зрения глобального сообщества противопоставление Запада и остального мира нецелесообразно и нежелательно. Практика показала, что это еще и нерационально. Запад как гегемон попытался занять господствующее положение в мире путем принуждения, остальной же мир проник на Запад в результате различных видов миграции: трудовой, финансовой, кадровой и религиозной. Настало время для межкультурного диалога, основанного на принципах взаимозависимости.

Перевод К. А. Уховой

Литература

Bary W. T. de. Asian Values and Human Rights: A Confucian Communitarian Perspective. Cambridge : Harvard University Press, 1998.

Fukuyama F. The End of History and the Last Man. New York : Free Press, 1992.

Huntington S. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. New York : Simon & Schuster, 1996.

Lo Rongqu (ed.). Xihua yu xiandaihua (Westernization and Modernization). Beijing : Beijing University Press, 1985.

Tu Wei-ming (ed.). Confucian Traditions in East Asian Modernity: Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini-Dragons. Cambridge : Harvard University Press, 1996.