

РОССИЯ И ВОСТОК

УДК 572

В. В. Бочаров

АФРИКА И РОССИЯ КАК СУБЪЕКТЫ КУЛЬТУРАЛЬНОГО РАЗВИТИЯ¹

Сегодня обществоведение практически утратило интерес к глобальным научным теориям (эволюционизм, функционализм, марксизм, теория модернизации и др.), сосредоточившись исключительно на эмпирическом изучении «повседневности». Все эти теории в той или иной мере придерживались эволюционной идеи, в рамках которой возникло понятие Цивилизации как венца общественного прогресса: Дикость — Варварство — Цивилизация (Э. Фергессон, Л. Морган). Цивилизация, «цивилизованные отношения» — это результат общественного развития. Она связывается сегодня с господством частной собственности в экономике, с демократическим режимом в политике и правами человека в юридической сфере.

Вряд ли тенденцию, получившую развитие в науке, можно объяснить наступившим «концом истории», который констатировал Ф. Фукуяма после краха СССР. По его мнению, эти события подтвердили, что в действительности «существует некоторая Универсальная История, ведущая в сторону либеральной демократии» [1]. По этой логике естественным образом исчез и сам предмет научного интереса, т.е. процесс общественной эволюции. Представляется, что известный тренд в мировой науке обусловлен причинами как раз обратного порядка, а именно: государства Востока, декларируя ценности либеральной демократии, не следуют им на практике. Даже в развитых странах этого региона государство продолжает доминировать в экономике, с большим трудом функционируют демократические институты, а в юридической сфере в реальности доминирует «теневое право» [2, с. 185–205; 3, с. 214–222].

Именно это, как представляется, и обусловило глубокий кризис идеи Универсальной Истории, а вместе с ней и эволюционистской парадигмы. В конце XX в. появилась «критическая теория», провозгласившая, что все построения западной науки о странах и народах Востока не реалистичны, а только конструируют западный миф о Востоке [4]. Отрицается сам факт существования «традиционного общества» (первобытного, примитивного), которое-де — «иллюзия», сконструированная антропологами. В ре-

¹ Работа выполнена при поддержке РГНФ (грант № 12-01-00207).

© В. В. Бочаров, 2012

ультате такие понятия, как «эволюция», «развитие», «прогресс», и вовсе объявлены «вне закона». Поэтому традиционное общество как привычный для социально-культурной антропологии объект исследования должен быть заменен Культурой [5]. Социально-культурная антропология вообще стала рассматриваться «как дисциплина, являющаяся ядром наук о культуре» [6, с. 47].

Культура же понимается как субстанция, не подверженная общим законам эволюции. Показательный пример демонстрирует В. Тишков в своем исследовании чеченской войны. Критикуя этнографов, предлагающих образ чеченского общества как «традиционного, иррационального, разделенного, статичного и непоколебимого», он пишет: «Мы имеем дело с феноменом антропологического и неокOLONиального по своей глубокой сути редукционизма, когда по разным причинам культурно отличный, но современный народ квалифицируется как “древний племенной этнос” или как “досовременная этническая нация”» [7, с. 508]. Иными словами, объект исследования идентифицируется как *современная* (и *уникальная*) культура, хотя этнографы фиксируют наличие в ней архаических институтов (рода, клана и др.), определявших некогда, как известно, и западный общественный субстрат. Наверное, подобное утверждение во многом продиктовано не только соображениями политической корректности: действительно, не факт что данный субстрат вообще когда-либо исчезнет на Востоке, во всяком случае, развитые страны, как отмечалось, дают весомые основания для подобного рода предположений. Поэтому речь должна идти о различных траекториях развития Востока и Запада, так как первый не остается неизменным, а «архаические» модели встраиваются в новый социокультурный контекст, играя в нем несвойственные ранее роли.

Отказ науки от объективистских концепций, соотносящихся преимущественно с парадигмой «общество», в пользу «культуры», не подверженной объективным законам развития, по сути ставит непреодолимую преграду на пути теоретического осмысления развития Востока. Уникализация объекта неизбежно влечет за собой персонализацию метода. В крайнем варианте это приводит к полному отождествлению субъекта (т. е. ученого) и объекта («объективация субъекта»), где эмоциональные переживания исследователя, погруженного в изучаемую культуру, объявляются критерием истины. Фактически наука замещается искусством как одним из способов познания объективной реальности. Эти тенденции в африканистике достаточно подробно разобраны в статье И. В. Следзевского [8, с. 5–18].

Действительно, не находя аналогий в других обществах, ученый при анализе тех или иных реалий неотвратимо прибегает к морально-этическим и нравственным оценкам конкретных персон, заменяя тем самым науку публицистикой. Например, П. И. Смирнову причины «катастрофического» положения России после развала СССР видятся «в аморальном поведении советской власти» [9, с. 257]. Б. Раушенбах увязывает причины «неудач» России по пути к цивилизации с тем, что «у власти в России всегда были плохие люди» [10].

Словом, на повестке дня создание эволюционной теории для Востока, так как применительно к нему существующий «эталон», построенный на «западном материале», не работает. Первоначально необходимо понять истоки современного понимания «культуры», которая претендует на то, чтобы стать ключевым понятием, заместив собой «общество», к которому как раз применимы универсальные законы развития. Во многом насыщение понятия «культура» современным смыслом произошло в процессе

изучения Африки и России, которые давали для этого весомый повод. В частности, историческая динамика данных регионов наиболее зримо демонстрирует несоответствие реального процесса классической эволюционной парадигме.

Понимание *культуры* в известном смысле восходит к представителю немецкого романтизма Й. Г. Гердеру (1744–1803), отождествлявшему культуру с «народным духом», данным этносу от рождения и неизменным. Впоследствии эта идея разрабатывалась немецкими антропологами во многом на африканском материале. Ф. Ратцель (1844–1904), яростный противник эволюционизма, в работе об африканских луках сформулировал теорию «культурных кругов» [11]. Однако наибольший вклад в разработку понятия «культура» внес африканист Л. Фробениус (1873–1938) [12]. Он воспринимал культуры как «живые организмы», которые рождаются и умирают. Пищей для «организмов» является хозяйственная деятельность — охота, рыболовство, скотоводство, земледелие. Культура рождается «от культуры, как клетка от клетки». Какова она будет, зависит от природных условий. Культуры *вечно неизменны*, начиная от ледникового периода. Л. Фробениус различал не только «анатомию» и «физиологию», но и «пол» культур. В Африке Л. Фробениус находил мужские и женские культуры, а впоследствии распространил гендерную оппозицию на весь мир, разделяя Восток и Запад. Восток — женская культура, с «пещерным чувством», неподвижностью, идеей судьбы. Запад — мужская, динамичная, с идеей личности и свободы. Каждая культура имеет свою душу «*пайдеума*» (от греч. воспитание).

Впоследствии тема «африканской души» зазвучала у африканской интеллигенции, прежде всего для обоснования отличного от Запада пути развития. Главным теоретиком этого направления стал Л. Сенгор (1906–2001), разработавший концепцию «негритюда». По Л. Сенгору, африканец связан с внешним миром «жизненными силами», в то время как европеец не имеет уже первородной связи с природой. А значит, европеец и африканец обладают различными способами познания: первый — дискурсивно-логическим, второй — эмоционально-партиципным. Черный африканец выражает себя через ритм. Он преобразует в свою ритмику все ритмические движения внешнего мира: сезонные циклы, смены дня и ночи и т. д. [13, с. 262]. Сенгор отмечает «возвышенную духовность негро-африканской цивилизации», Запад же антигуманен и бездуховен — таков продукт ума и дел белого человека. Африканец обладает «способностью видеть сверхъестественное в естественном, умением чувствовать трансцендентное» [14, с. 227–228]. Африка, по Сенгору, должна взять у Запада только ценности и технику. Африканцы не должны быть ассимилированными и в то же время обязаны заявить об оригинальности своей личности [15, р. 39; цит. по: 13, с. 259]. Л. Сенгор первым в конце 40-х годов ввел термин «африканский социализм», на котором строится концепция особого, «третьего пути» развития (в отличие от социализма и капитализма), отвечающего потребностям негро-африканской души. Многие африканские государства, освободившись от колониализма, взяли курс на построение «африканского социализма», суть которого заключена в ориентации на сохранение традиционных ценностей, присущих африканцам: природного единства и природного гуманизма, наследия предков, духа сотрудничества. В качестве базового традиционного института была выбрана африканская большая семья (уджамаа), которую предполагалось «распространить до масштабов государства и наций» при построении «справедливого, бесклассового общества» [16, с. 254–256].

Близкие по духу идеи получили широкое распространение в России начиная с середины XIX в. Например, славянофилы (И. В. Киреевский (1806–1856); А. С. Хомяков

(1804–1860); К. С. Аксаков (1817–1860)) также отвергали западный умственный рационализм, в котором видели причину политического радикализма, сопряженного с насилием. Они считали государство чуждым стране (общине), которая живет не государственными законами, а естественным (обычным) правом и властью авторитета. Русскую культуру, по их мнению, характеризует сочетание разума и веры, которое определяет естественное отношение русского человека к природе, обществу и миру [17]. Западному социальному индивидуализму славянофилы противопоставили идею «соборности» как «дисциплинарной матрицы» жизнедеятельности русского человека. Холодному расчетливому европейскому рассудку противопоставлялась естественность и цельность русской культуры, замешанная на любви сердца, вере и надежде [18].

Развитие России также виделось в опоре на общину с ее естественными демократическими институтами: сходами и традиционной справедливостью в соответствии с обычаями, совестью и внутренней истиной. Опираясь на соборность, Россия идет своей дорогой, которая приведет ее на Олимп человечества [18]. Жесткой критике подвергся Петр I, который своими реформами превратил «подданного в раба», а Россию «в свой домашний Запад». Славянофилы выступали за сохранение монархии, против революций [19].

Тема «русской души» была романтизирована литературой того периода, отчего в ней появилась мистическая «загадочность»: так, у А. С. Пушкина воспитанная на западных романах Татьяна Ларина «русская душою, сама не зная почему», а самым ярким выражением этой «загадочности» стали знаменитые строки Ф. И. Тютчева: «Умом Россию не понять, аршином общим не измерить...».

Библией славянофильства стала книга Н. Я. Данилевского «Россия и Европа» (1869). Н. Я. Данилевский предрекал упадок Запада, который пережил «апогей своего цивилизационного величия», и отдавал место мирового лидера в будущем России, которой следует избавиться от губительного «европейничанья» [20]. Более чем через полвека после Н. Я. Данилевского мысли о скором конце Запада, Культуры которого гибнут от Цивилизации, разовьет немецкий философ О. Шпенглер (1880–1936) в знаменитой книге «Закат Европы» (1922).

Впоследствии идею уникальности русской культуры развивали народники, которые либо также планировали на пути переустройства государства опираться на общину, соединив ее с интеллектуальными достижениями Запада (А. И. Герцен), либо ратовали за насильственное свержение монархии (Н. Г. Чернышевский), но опять же за некапиталистический путь развития, с сохранением, использованием и преобразованием коллективистских начал сельской общины в будущем социалистическом обществе. Во многом их идеи были реализованы большевиками.

Традицию продолжили евразийцы. Евразийство — идейное и общественно-политическое течение первой волны русской пореволюционной эмиграции, объединенное концепцией русской культуры как неевропейского феномена (Н. С. Трубецкой, П. Н. Савицкий, Г. В. Флоровский, Г. В. Вернадский, В. Н. Ильин). Считая, что русская культура обладает уникальным соединением западных и восточных черт, они также отрицали единую линию мирового развития, последовательно борясь с европеизмом. Идеи уникальности русской культуры и ее особого пути актуальны и для современной России [21–23].

Именно в Африке и России идеи мыслителей о культуре, с присущей ей «душой», легли в основу общественно-политической практики, которую можно идентифицировать

как научный эксперимент. Впервые теория и практика сошлись в Африке в колониальный период в процессе проведения политики *косвенного управления*, которая осуществлялась англичанами в 20-е — 30-е годы XX в. Она базировалась на функционализме, разработанном Б. Малиновским, а антропологи принимали непосредственное участие в ее проведении. Теория использовалась в прагматических целях, связанных с адаптацией традиционных институтов в системе колониального администрирования [24].

В основании этой теории лежал концепт «культура», под которой понимали сбалансированную устойчивую систему, все элементы (институты) которой выполняют присущие им функции. Антиэволюционистский характер проявлялся в отношении к понятию «пережиток», имевшему у эволюционистов негативную коннотацию. Здесь же утверждалось, что любое архаичное явление (идея или обряд) всегда позитивно, так как выполняет в культуре определенную функцию, благодаря чему культура всегда сохраняет свою интегральность, надо лишь определить, что это за функция. Допускалось развитие культуры, которое мыслилось как обретение традиционными институтами новых функций. Поэтому английские колонизаторы придавали им эти (колониальные) функции, стараясь таким образом вложить в старую форму новое содержание.

Французы же, проводя политику *прямого управления*, видели развитие африканских обществ на пути полной замены традиционных институтов европейскими. По факту они ориентировались на парадигму «общество», в соответствии с которой Африка должна в будущем превратиться в аналог Запада. Результаты эксперимента продемонстрировали: созданные англичанами «туземные» властные структуры утрачивали доверие африканцев, что в результате привело к краху колониального правления. Примечательно, что французы, как показывает анализ их колониальной практики, вопреки своей теории также были вынуждены опираться на африканские традиции, хотя, в отличие от англичан делали это неофициально [16]. Но их правление, как известно, также потерпело крах.

Новый интерес к эволюционной идее обнаружился в 60-е годы XX столетия (неоэволюционисты Дж. Стюарт, Л. Уайт, Р. Нэрролл). Это совпало с эпохой деколонизации, когда на политическую сцену вышли новые государства, заимствовавшие западный тип политического устройства. Неоэволюционизм воплотился в теории *модернизации*, предполагавшей, что освобождавшиеся от колониализма страны перейдут от «традиционного общества» к «индустриальному». Развитие виделось как разрешение основного для них конфликта между «традицией» и привнесенным Западом «модерном», который закончится победой последнего.

Советская же идеология предлагала африканским государствам иной путь, который, как утверждалось советскими теоретиками марксизма, был обкатан на примере СССР, — переход к социализму, минуя капиталистическую стадию. Естественно, методологической базой в обоих случаях служила идея Универсальной Истории, правда, в различной идеологической интерпретации.

Но вскоре Африка погрузилась в эпоху «революций» и «переворотов». Сам Л. Сенгор, писавший о природном единстве и гуманизме сенегальской нации, в 1968 г. в ранге президента страны вынужден был прибегнуть к репрессиям в ответ на выступления студентов. А в 1969 г. в Алжире во время Panaфриканского фестиваля культуры и искусства африканская интеллигенция единодушно отвергла негритюд как бесплодную и вредную концепцию, отвлекающую африканские народы от решения самых жгучих проблем [25, с. 99–100].

Уже в 70-х годах XX в. стало ясно, что государства Африки не спешили превращаться в западные демократии. Воспринятые ранее демократические модели (как правило, бывших метрополий) к этому времени в большинстве случаев превратились в однопартийные и военные авторитарные режимы, имевшие зачастую традиционно-архаическую форму, либо носили откровенно декоративный характер. Заговорили о новой волне традиционализации. В президенте страны, например, видели аналог вождя племени [16, с. 18–19]. Однако подобный подход не мог не вызывать протеста даже с точки зрения здравого смысла, которому нелегко поставить на одну доску архаического вождя и современного лидера африканского государства, получившего образование в престижном западном вузе.

Всплеск архаического авторитаризма объяснялся и «рукой Москвы», тем более, что политические декларации многих государств включали понятие «социализм» («африканский социализм»). В то же время было очевидно, что «демократические» режимы на самом деле мало чем отличались от «социалистических».

Крах СССР окончательно подорвал доверие к эволюционной идее. Теперь сама территория бывшего Союза, который, по мнению марксистских ученых, представлял собой венец общественной эволюции, стала напоминать африканский континент. Здесь также вместо ожидаемых демократий возникли либо архаические по форме авторитарные режимы (типа восточных деспотий), либо декоративные демократические модели. Впоследствии страны СНГ также настигла череда революций (Азербайджан, Таджикистан, Украина, Грузия, Кыргызстан), опять же преимущественно под либеральными лозунгами, но уже с известным по Африке результатом: воспроизводством авторитаризма в экономике и политике.

Сходства ситуаций на территории СССР и в Африке стали проявляться уже в конце «перестройки» [26, с. 73–79]. Позже они стали еще более очевидными, и их начали фиксировать отечественные ученые: «При всей иногда гигантской количественной разнице (степень индустриального развития, урбанизация, образование) можно зафиксировать поразительные совпадения экономико-политической проблематики, с которой сегодня вынуждены иметь дело страны СНГ и африканского континента» [27, с. 106].

Возникшие реалии стали также осмысливаться в рамках «традиционного общества». По мнению С. Г. Кара-Мурзы, например, Россия и сейчас представляет собой традиционное общество, не говоря уже о предшествующих периодах ее эволюции. Такой вывод делается на основании анализа поведения россиян, включающего «архаические» модели, например, стремление к сакрализации власти, уравнительному распределению ресурсов и др. [28, с. 22–25].

Действительно, после «перестройки» имел место бурный всплеск архаических форм сознания. То, что африканистам было известно из жизни государств Черного континента, неожиданно пышным цветом расцвело в «самой передовой стране мира». Начался настоящий оккультный бум: огромную популярность приобрели колдуньи, различного рода маги, прорицатели и т. д., причем не где-то в сельской глубинке, а в Москве и Петербурге. Знахари и целители вещали по центральным каналам ТВ. Политики также обещали сотворить «чудо», за 500 дней превратить государство в процветающий край с рыночной экономикой (Г. Явлинский), за 24 часа справиться с преступностью (В. Жириновский). Возникли своего рода секты, возглавляемые бывшими комсомольскими лидерами (например, «Белое братство» во главе с М. Цвигун (Марией-Дэви-Христос), которые нередко ставили перед собой политические цели. Не так

давно в российских СМИ серьезно обсуждался вопрос о том, возможно ли баллотироваться в президенты колдуну Г. Грабовому, прославившемуся обещанием воскресить детей Беслана, погибших во время известного террористического акта. Как выяснилось, многие из адептов его секты имели не только высшее образование, но и ученые степени.

По С. А. Ахизиеру, современное российское общество может рассматриваться и как «традиционное», и как «либеральное»: «Россия дает основания для обеих позиций», однако сейчас идет демодернизация российского общества, возврат к более архаичным формам, «восстановление архаических социальных структур... причем процессу “архаизации” подвержено большинство населения страны» [29, с. 35–40].

Вновь звучат идеи об уникальности и неизменности *культуры*, причем из уст государственных деятелей, занимающих ключевые позиции в моделировании политического процесса в России: «Для людей и их сообществ *культура* (курсив мой. — В. Б.) — это судьба. А судьба может складываться по-разному. И от нее, как известно, не уйдешь» [30]. По инициативе этого же автора, как утверждается, в отечественный политический словарь было введено понятие «суверенная демократия», которой следует Россия. Оно вроде бы не отрицает классических принципов «демократии», но в то же время «привязано» к русской культуре («народному духу»), от которой «не уйдешь». В результате новая конструкция лишь отдаленно напоминает оригинал.

Все чаще Африку сравнивают с Россией по степени коррумпированности (в мировом рейтинге коррумпированности стран РФ неизменно находится в окружении африканских государств), разрыву между бедными и богатыми, уровню преступности, роли личных отношений и частных служб безопасности, запустению мелких городов и сельской местности и т. д. [31]. По мнению В. Шляпентоха, все это может быть адекватно понято учеными только с помощью теоретической модели феодального общества [32]. Отнесение России к «традиционному обществу» (или «феодальному») выглядит еще более нелепым. Трудно отрицать, например, быстрое развитие товарно-денежных отношений, появление значительного социального слоя не только крупных, но средних и мелких предпринимателей. В разы выросло количество вузов и обучающихся в них студентов. Наконец, все еще актуальны российские достижения в космонавтике, машиностроении, военной технике. Все это с трудом укладывается в представления об «архаизирующемся» российском обществе.

Представляется, что к модели развития Востока следует подходить с другой системой координат. В свое время отец-основатель отечественной африканистики Д. А. Ольдерогге справедливо обратил внимание на проблему «колониального общества» как «особого типа социальной структуры» [33]. Думается, что именно ее разработка могла бы существенно изменить наши представления о характере этого развития.

Если в Африке «колониальное общество» возникло насильственным путем, в ходе военных захватов, то в России западная культура стала внедряться в «русский быт» «изнутри» Петром I. В результате именно «колониальное общество» определило вектор исторического развития России. А. Голднер, сравнивая структуру нашего государства с африканскими колониями, приходит к выводу, что в России «был внутренний колониализм» [34, р. 34]. Действительно, как и колонизаторы в Африке, российское государство стремилось к консервации традиционного общества, что существенно облегчало сбор налогов. Реформа 1861 г. также по сути дела была направлена на укрепление крестьянской общины путем придания ей административных функций.

Колониальное общество породило и тождественные идеологические концепции. Например, взгляды на проблему исторического развития России у «внутренних колонизаторов» складывались по той же схеме, что и у европейцев в Африке. Идеи славянофилов (народников, евразийцев) во многом сходны с английской политикой «косвенного управления», в то время как с точки зрения «западников» такое управление должно быть «прямым»: если первые выступали за использование институтов традиционного общества (или его элементов) в будущем государственном устройстве, то вторые считали необходимым внедрение западных аналогов. Культурная неоднородность российского общества начиная с XVIII в. также носит колониальный характер: так, представители правящего класса порой даже не знали языка своего народа.

Словом, колониальное общество складывается как результат взаимодействия Запада и Востока — «традиционного общества» и «современного». Вопрос, как трактовать это взаимодействие: теория модернизации, в рамках которой обычно рассматривалось развитие Востока, определяет традиционное общество как статичное, лишённое внутренней динамики. Поэтому считалось, что вектор исторического движения таких обществ целиком и полностью определяется представителями «цивилизации». Л. В. Поляков справедливо замечает, что, лишая «традиционное общество» всякой возможности развития, обесмысливают и сам процесс модернизации. «При таком взгляде процесс “модернизации” остаётся мистически-таинственным, поскольку сам переход от “традиционности” к “модерну” оказывается необъяснимым и неуловимым. Вернее, такое объяснение не выходит на уровень универсальной социально-философской теории, оставаясь сознательно и принципиально этноцентричным» [27, с.112].

Данная теория не в состоянии объяснить и причин революционизма Востока, который сегодня стал его устойчивой характеристикой. Проведя тщательный анализ одной такой «революции» (чеченской войны), В. А. Тишков пришел к выводу, что ни социальных, ни конфессиональных причин для такого развития событий попросту не существовало. Не обнаружил он и конфликта «традиции» и «модерна», которые в советский период мирно сосуществовали. Поэтому, в полном соответствии с выявленной нами выше закономерностью, причина сводится к конфликту отдельных личностей, к характеру взаимоотношений Б. Н. Ельцина и Дж. Дудаева [7, с. 48]. Причина развала СССР, как мы знаем, также нередко выводится из противоборства М. Горбачева и Б. Ельцина.

Не объясняют революций Востока и классические теории. Здесь не работают социально-классовые модели, подходившие для буржуазных революций Запада, восточные революции не возникают в результате борьбы элит, так как зачастую в революционном насилии принимает участие большинство населения страны. Нельзя объяснить их и «восстанием бедности против богатства»: еще классики экономической антропологии (К. Поланьи, М. Мосс) доказали, что «бедность» — понятие социокультурное, и сами «туземцы» себя бедными не считают. В Африке же белый человек в колониальный период вообще воспринимался простыми африканцами с сакральным пиететом [7, с. 172–219].

Поэтому очень часто причина этих революций выносится вообще вне социума, в котором они происходят, например усматривается в «руке Вашингтона». Нередко таким же образом объясняют и развал СССР, а особенно ярко подобный подход проявился в объяснении политологами последнего революционного подъема в Северной Африке и на Ближнем Востоке.

Принятие же концепции «колониального общества» предполагает, на наш взгляд, возврат к «традиционному обществу». Мы видели, что именно к данному понятию все чаще обращаются исследователи, пытаясь анализировать процессы в развивающихся государствах, включая Россию. Чувствуя, что именно здесь находится «точка опоры», социологи/политологи в своих теоретических конструкциях пользуются отрывочными, порой случайными, порой устаревшими сведениями об этих обществах (как правило, из работ Э. Дюркгейма или Л. Моргана). Это и понятно, так как они никогда не входили в сферу их интересов. В антропологии также не создано общей теории «традиционного общества», которая бы вскрывала его динамическую структуру, определяла бы его эволюционные интенции. В результате выводы делаются в рамках все той же теории модернизации.

В то же время богатый этнографический материал, собранный антропологами в XX в., дает основания полагать, что традиционное общество в Африке содержало фундаментальные противоречия, которые уравнивались традицией, находясь, таким образом, в состоянии *динамического равновесия*. При столкновении с Западом это равновесие было нарушено, и общество пришло в движение. Динамика колониального общества, таким образом, во многом определялась *заложенными в структуре традиционного общества противоречиями*, а не противоречиями между «традицией» и «модерном».

В частности, истоки современного восточного революционизма можно объяснить социально-возрастным конфликтом, заложенным в традиционном обществе. На африканских материалах доколониального периода видно, что если старшие вопреки традиции пытались продлить свое привилегированное положение и тем самым затормозить социальный рост молодежи, это приводило к «революциям» [35, с. 104–106]. В колониальный же период, под воздействием западной культуры, социально-возрастной конфликт трансформировался в конфликт между интеллигенцией и властью, разрешение которого привело к национально-освободительным революциям [36, р. 39–88].

После деколонизации этот конфликт переместился в сферу властной «вертикали», которая повсеместно на Востоке является главной интегрирующей силой: если правящий класс не уступает место молодежи, которая по праву (обычному праву) считает, что созрела для управления общественными делами (как это было в традиционном обществе), то происходит революционный взрыв. Заметим, что последние «арабские революции», получившие название «революции менеджеров», произошли как раз в тех странах, где правящий класс длительное время не обновлялся. Кстати, в Танзании Дж. Ньерере, авторитарный режим которого был одним из самых стабильных на континенте, периодически обращался к бюрократии с настоятельной просьбой уйти в отставку, ссылаясь на африканские доколониальные традиции. Но, в отличие от традиционных обществ, подобные революции осуществляют не «туземцы», а образованные люди с соответствующими лозунгами, адекватными западной политической культуре.

Революционизм России во многом имеет то же объяснение. Социально-возрастные напряжения, судя по историческим данным XIX в., существовали и в русской общине [37, с. 169–184]. После реформы 1861 г. резко возросло число «людей с дипломами» (т. е. интеллигенции), вышедших из низших слоев, которые видели обретение социальной полноценности в рамках госслужбы, доступ куда для большинства из них был ранее закрыт. Именно интеллигенция (как, собственно, и в Африке) совершила социалистическую революцию. В СССР в сталинский период обновление аппарата

осуществлялось посредством репрессий, когда физически уничтожались целые поколения бюрократии на всех уровнях иерархии. В результате «молодежь» удовлетворяла свои социальные амбиции. Однако подобный конфликт в рамках «вертикали» резко обострился в 80-е годы XX столетия. Эпоха «застоя» (18 лет правления Л. Брежнева), в течение которой правящий класс практически не обновлялся, привела к геронтократизации бюрократической системы, что создало тромбы в каналах, обеспечивавших социально-возрастную динамику, тем самым предопределив крах системы. Она взорвалась изнутри от чрезмерного напряжения, которое долгие годы испытывала вследствие неурегулированности социально-возрастных отношений. Любые другие причины не несли в себе фатальной неизбежности ее столь стремительного краха, о чем, в частности, писали западные советологи.

Однако революции на Востоке, в отличие от буржуазных революций Запада, хотя и производятся во многом под аналогичными лозунгами, в конечном счете завершаются «традиционализацией», т. е. возвратом к прежним по содержанию экономическим и социально-политическим способам бытия. Это, как правило, ведет к следующей революции с аналогичным результатом. Сегодня уже можно говорить о «революции» как о «традиции», присущей Востоку. Периодичность, по-видимому, зависит от способности верховной власти к обновлению «вертикали», что позволит своевременно устранить источник конфликта внутри нее.

В общем, сопоставление Африки и России дает четкое представление о существовании универсального эволюционного процесса, характерного для «колониального общества». Он коренным образом отличается от западного эквивалента, прежде всего ролями, которые в нем играют *культура* и *общество*. Это развитие можно назвать *культуральным*, в отличие от *социетального* — западного, так как его источником являются не внутренние изменения в самом обществе (*традиционном обществе*), прежде всего в отношениях собственности, как это имело место на Западе, а заимствованная у него *политико-правовая культура*. Последняя же, сформировавшись в обществе, где **конкуренция** обеспечивает его интегральность, не «усваивается» обществом, целостность которого определяется **иерархическим соподчинением**. В результате заимствованные политико-культурные формы в новом общественном контексте носят преимущественно имитативный характер.

В то же время заимствованные политико-культурные формы актуализируют противоречия, заложенные в самом обществе-реципиенте, что приводит к политическим катаклизмам, заканчивающимся восстановлением нарушенной иерархичности.

Культуры уникальны, что обусловлено климатическими, демографическими, хозяйственными факторами, а также традициями. Это относится и к западным культурам, чей политико-правовой характер обуславливает их относительную самостоятельность. На это указывал еще К. Маркс: «Современное общество, которое существует во всех цивилизованных странах, более или менее свободное от примеси средневековья, более или менее видоизмененное особенностями исторического развития каждой страны, более или менее развитое. Напротив того, “современное государство” меняется с каждой государственной границей. В Прусско-Германской Империи оно совершенно иное, чем в Швейцарии, в Англии совершенно иное, чем в Соединенных Штатах» [38, с. 6].

Африканские и российские культуры также уникальны, на чем справедливо настаивали и африканские, и русские мыслители. Но они также имеют, как мы видели,

много универсальных черт в «душевных организациях» («природное единство» — «соборность», «духовность» — «прагматический рационализм», эмоциональность — рациональность и т. д.), отражая единый для них традиционный общественный контекст. Именно их философы имели в виду, обосновывая отличный от Запада путь развития. Однако естественные эксперименты в общественно-политической практике показали, что традиционная культура не может служить базисом развития восточных обществ. Вместе с тем попытки внедрить в сознание носителей традиционных культур социально-индивидуалистические ценности также закачивались провалом. Эти культуры сохраняли свою идентичность, а заимствованные инновации (институты), основанные на социальном индивидуализме, начинали функционировать в соответствии с их приоритетами.

В общем, на вопрос: «Куда идет Восток?» пока нет однозначного ответа. Представляется, что вектор изучения *культурального развития* (развития Востока) лежит в выявлении механизмов воздействия конкурентной по содержанию западной культуры на *общество*, выстроенное по совсем иным лекалам.

Литература

1. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек [Электронный ресурс]. URL: <http://nizsche.ru/look/actual/fukuama> (дата обращения: 15.12.2011).
2. Бочаров В. В. Экономика Востока в антропологической перспективе // Введение в востоковедение. СПб.: Каро, 2011.
3. Бочаров В. В. Право на Востоке // Введение в востоковедение. СПб.: Каро, 2011.
4. Саид Э. В. Ориентализм: Западная концепция Востока. СПб.: Русский мир, 2006.
5. Kuper A. The invention of primitive society: Transformation of an illusion. London; New York: Routledge, 1988.
6. Адамопулос Д., Лоннер У. Дж. Культура и психология на распутье: историческая перспектива и теоретический анализ // Психология и культура / под. ред. Д. Мацумото. СПб.: Питер, 2003.
7. Тишков В. А. Общество в вооруженном конфликте (этнография чеченской войны). М.: Наука, 2001.
8. Следзевский И. В. Ускользящий объект исследования: познавательный кризис в африканистике // Восток. 2002. № 2.
9. Смирнов П. И. Социология личности. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2001.
10. Раушенбах Б. У нас власть плохих людей // Мир за неделю. 1999. №17. 18–25 декабря.
11. Ratzel F. Die afrikanischen Bogen, ihre Verbreitung und Verwandtschaft (Abhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften). Leipzig: S. Hirzel, 1891.
12. Frobenius L. Der Ursprung der afrikanischen Kulturen. Vol. I: Afrikanische Kultur. Berlin: Gebr. Bourntraeger, 1898.
13. Корнеев М. Я. Метафизика, эстетика и компаративистика Леопольда Седара Сенгора // Размышления о философии на перекрестке второго и третьего тысячелетий: сборник к 75-летию профессора М. Я. Корнеева. (Сер. «Мыслители». Вып. 11.) СПб.: С.-Петербургское философское общество, 2002.
14. Летнев А. Б. Общественная жизнь в Западной Африке (1918–1939). М.: Современник, 1983.
15. Senghor L. S. Liberte I. Negritude et humanisme. Paris, 1964.
16. Бочаров В. В. Власть. Традиции. Управление. Попытка этноисторического анализа политических культур современных государств Тропической Африки. М.: Наука, 1992.
17. Куреевский И. В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979.

18. *Хомяков А. С.* О старом и новом: статьи и очерки. М.: Современник, 1988.
19. *Аксаков К. С.* Записка о внутреннем состоянии России // Ранние славянофилы. М., 1910.
20. *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. М.: Книга, 1991.
21. *Дугин А.* Философия традиционализма. М.: Арктогея-центр, 2002.
22. *Дугин А.* Основы евразийства. М.: Арктогея-центр, 2002.
23. *Дугин А.* Проект «Евразия». М.: ЭКСМО, 2004.
24. *Ольдерогге Д. А., Потехин И. И.* Функциональная школа в этнографии на службе британского империализма // Англо-американская этнография на службе империализма: сб. статей. Труды Института этнографии. Т. XII. М.: АН СССР, 1951.
25. *Шабаетов Б. А.* Из прошлого в будущее. М.: Наука, 1984.
26. *Бочаров В. В.* «Африканский синдром» в общественно-политических процессах СНГ // Африка: культура и общество. М.: Институт Африки, 1994.
27. *Поляков Л. В.* Кризисы российской политической модернизации // Куда идет Россия? Общее и особенное в современном развитии. Московская высшая школа социальных и экономических наук. М.: Аспект-пресс, 1997.
28. *Кара-Мурза С. Г.* Россия как традиционное общество // Куда идет Россия? Общее и особенное в современном развитии. Московская высшая школа социальных и экономических наук. М.: Аспект-пресс, 1997.
29. *Ахизьер С. А.* Общее и особенное в динамике российского общества // Куда идет Россия? Общее и особенное в современном развитии. Московская высшая школа социальных и экономических наук. М.: Аспект-пресс, 1997.
30. *Сурков В. Ю.* Русская политическая культура. Взгляд из утопии. Июнь 2007 г. [Электронный ресурс]. URL: www.edinoros.ru (дата обращения: 05.03.2011).
31. *Гостев А.* Модернизация по-черному: африканские сценарии для России // Сноб. 2010 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.snob.ru/selected/entry/11563> (дата обращения: 12.02.2012).
32. *Шляпентох В.* Современная Россия как феодальное общество. Новый ракурс постсоветской эры. М.: Столица-Принт, 2008.
33. *Ольдерогге Д. А.* Колониальное общество — этап в этническом развитии народов Африки // Проблемы населения и хозяйства стран Африки. Л., 1973.
34. *Gouldner A. W.* Stalinism. A study of internal colonialism // Telos. N34 (Winter 1978).
35. *Бочаров В. В.* Истоки власти // Антропология власти. Хрестоматия по политической антропологии: в 2 т. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. Т. 1.
36. *Altricham R.* Kenya's opportunity. London: Faber and Faber Limited, 1955
37. *Бочаров В. В.* Интеллигенция и насилие. Антропологический аспект // Антропология насилия. СПб.: Наука, 2001.
38. *Маркс К.* Соч. 2-е изд. Т. 19.

Статья поступила в редакцию 14 марта 2012 г.