

М.Ю. Барбашин

СТОЛКНОВЕНИЕ ТРАДИЦИОНАЛИЗМА И ПОСТМОДЕРНА В СОВРЕМЕННЫХ ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИХ ПРОЦЕССАХ ТРАНЗИТИВНОГО ОБЩЕСТВА

Анализируется двойственный характер современных этнополитических процессов, традиционалистское и адаптационное измерение которых испытывает на себе воздействие со стороны господствующей в современном обществе культуры постмодерна. Автор рассматривает основные теории и направления постмодерна и модернизации и приходит к выводу о бесперспективности традиционалистских реакций по этническому возрождению и необходимости развития этнокультурной специфики с учетом современных вызовов.

Ключевые слова: современные этнополитические процессы, традиционализм, модернизация, культура постмодерна, гражданское общество

Key words: contemporary ethnic political processes, traditionalism, modernization, postmodern culture, civil society

Межэтническая и социальная неоднородность регионов транзитивного общества, переживающих трансформационные и модернизационные процессы, часто вызывает в кругах правящих элит стремление провести институциональные реформы. Ради искусственного внедрения новых, «обезличенных» правил бихевиоральной адаптационной системы, которую в настоящее время принято называть «гражданским обществом», проводится форсированная унификация обычаев и культурных норм традиционных народов и этнических общностей. В этом смысле модернизация рассматривается как примерный аналог «хирургического» инструмента, нацеленного на то, чтобы перестроить мир по образу и подобию западных стран. Перефразируя М. Бахтина, можно сказать, что такая модернизация игнорирует настоящее настоящего и прошлое прошедшего, стремясь создать эффект «первозданного присутствия» (Bhabba, Homi 1991: 1). Это приводит к этнической и культурной локализации и внутренним конфликтам в традиционном социуме, для элиминации которых необходим прежде всего социологический анализ специфики современных этнополитических процессов.

Как и многие другие понятия современных социальных наук, термин «модернизация» был заимствован из области гуманитарной литературы начала XX в. По своему происхождению он тесно связан с другим часто встречающимся в социальных работах понятием — «модернити», или несколько по-другому, «модернизм», и примерно с того же времени эти понятия подвергаются жесткой критике со стороны традиционалистов и сторонников цивилизационной парадигмы в изучении истории. Надо отметить, что в своей основе подобная критика слабо связана с реальными социально-экономическими процессами (и тем более с этнополитическими), а представляет собой скорее воздействие психологической неопределенности повседневной жизни через «оппозицию к доминирующей культуре». И хотя английские словари фиксируют первое появление понятия «современность» еще в 1627 г., даже сейчас мало кто из традиционалистов высказал бы несогласие с В. Шекспиром, для которого слово «современный» было синонимом «банального» или даже «обыденного» (Schmidt 1968: 732). Сложно сказать, в чем причины столь тотального и нигилистического отношения. Но вызваны они не только литературными и культурными трендами эпохи Просвещения. Желание «избавиться» от современности появилось гораздо раньше: возможно, в начальные периоды средних веков, просто в эпоху В. Шекспира оно было впервые совершенно конкретно зафиксировано.

Невозможность точной временной фиксации начала противостояния по линии традиционализм/модернизация не меняет самой сути традиционалистского отношения к современности. Ее временный и неустойчивый характер (Baudelaire... 1964), на который часто указывают критики, подразумевает постоянное противопоставление с «золотым веком» прошлого. «Современность, — говорил М. Монтень, — может быть более развитой, чем античность, но не нужно на этот счет гордиться, поскольку не сделано ничего героического, чтобы оказаться там, где мы сейчас, высокая позиция ... это следствие скорее естественного закона, а не личного достоинства и усилий» (Trenchmann 1927: 545). Однако, занимаясь «отрицанием современности» (Fabrian 1991), традиционалистское сознание не проводит четких различий между модернизацией и постмодернизмом, рассматривая их как один временной и социальный период, разрушающий «вечные ценности». Все многообразие вариаций современного постмодернизма (Jencks 1977), включая такие направления, как «палеомодернизм» и «неомодернизм» (Kermode 1971: 39–70), воспринимается как продолжение нигилистической практики отрицания прошлого, которая частично основана на незнании традиций, а частично — на привычке жить в измененном мире.

Что же касается связи постмодернизма и модернити, то практически все исследователи соглашаются с тем, что постмодернизм приводит к «болезням прогресса» (Эмиль Золя), а «переход от модернизма к постмодернизму сопровождался появлением “массового общества”, в котором такие традиционные центры авторитета, как семья, теряют свою связывающую силу по отношению к человеческим существам, у которых пассивность становится обычным социальным отношением, а человек трансформируется в потре-

бителя, выступая таким же массовым продуктом, как товары, развлечения и ценности, которые он поглощает» (Howe 1959: 420–421).

Но является ли постмодернизм отказом от «модернити» и желанием избавиться от наследия модернизма, а значит, и отказом от апокалиптической традиции (по меньшей мере, в литературе и искусстве) или, как заметил один испанский писатель, все характеристики постмодерна можно обнаружить уже в описаниях «позднего модернизма»? Надо отметить, что в социологии литературы модернизм традиционно рассматривается как влияние, освобождающее от воздействия прошлого: «То, что можно назвать модернизмом, — это, безусловно, сильное желание личностной оригинальности» (Davison 1966: 72–73). Несколько по-другому на этот вопрос попытался ответить Лесли Фидлер в своем провокационном эссе «Новые мутанты» («The New Mutants»), где он подверг анализу такие современные течения (среди прочих), как «постмодернизм», «постфрейдизм», «постгуманизм» и «постпротестантизм» (Fiedler 1965: 379–400). Однако постмодернизм — это не просто изменение (пусть даже в форме мутации), это прежде всего отрицание предшествующей эпохи. Поэтому, даже соглашаясь с версией «мутационности», по-прежнему непонятно, что же произошло со «старыми мутантами»? Иначе говоря, «мутационность» сама по себе предполагает изменения и появление некоторых новых черт, и поэтому двойное указание на «новизну» происходящих процессов («новые мутанты») взаимно аннигилирует их.

Тем самым «двойное отрицание» постмодернизма — т. е. отрицание как самого постмодернизма, так и модернистских основ, на которых он покоился, — неизбежно возвращает нас к традиционализму, что в политических формах проявляется в расцвете авторитарных форм «неосредневековья». Подобную «феодализацию жизни» можно наблюдать не только на современном Кавказе (в частности, в Дагестане и Ингушетии), но и, к примеру, в Средней Азии. Адаптацией социальной системы на снижение роли русского культурного влияния послужила архаизация обыденной и повседневной жизни, а также ревитализация «отживших» социальных институтов вплоть до рабовладения, многоженства и кровной мести. В этом отношении традиционалистская риторика обречена повторять «себя по кругу».

Самые радикальные призывы и «непримиримые» требования прекрасно «вписываются» в уже существующие правила политической игры, поскольку они хорошо воплощают в себе ожидания постмодернизма. Так, планы строительства парка аттракционов в современной Чечне можно рассматривать как классический постмодернистский проект, с его упором на «новую восприимчивость», «мгновенность доступа» и предпочтение менее требовательного искусства (Greenberg 1980: 14) более требовательному. Однако инициаторами этого проекта (по крайней мере с чеченской стороны) выступают (и выступали) люди, которые позиционируют себя как традиционалистов. Так, в частности, в свое время это был один из предвыборных проектов Шамиля Басаева. Но и возможное разрушение аквапарка можно рассматривать как одно из стремлений и проявлений постмодернизма, с его стремлениями к аномальности и зрелищам, с его постоянным ожиданием краха и катас-

трофы, с его гедонистическим предчувствием расплаты, преодолевающим сомнения в том, что этот момент может наступить.

Еще более неопределенная ситуация складывается с использованием технологических новинок. Отчаянно критикуя Америку, антиглобалисты и традиционалисты тем не менее вынуждены адаптироваться к виртуальной сфере, порталам и электронной почте, а также Интернету — главному достижению американской науки и военно-технического комплекса. Это напоминает мне известную историю с демонстрациями в Индии, посвященными борьбе против засилья английского языка. Так вот, все плакаты были написаны на английском. С одной стороны, конечно, надо развивать свои собственные национальные языки и диалекты. Однако чтобы получить максимальную поддержку от «внешней аудитории», освещение в СМИ и реакцию со стороны властей приходится играть по сложившимся в обществе правилам. Подобная ситуация в определенной степени загоняет сторонников традиционализма в тупик логического парадокса. Неважно, выступают они «за» или «против», соглашаются или не соглашаются, и даже критика не имеет практически никакого значения, поскольку отрицание постмодернизма — это тоже постмодернизм. Последний не позволяет четко локализовать «врага»: он выступает как некая безликая глобальная «корпорация», в которой каждый занимается своими повседневными функциями, а «зло» в ней — это просто неизбежный структурный побочный дефект. Как пишет Кэрол Брекенридж: «Современность теперь одновременна и интерактивна повсюду» (Breckenridge 1995: 2). Пытаясь бороться со своим врагом его же оружием, традиционалисты только увеличивают его силу, а иначе нужно приносить в жертву социально-экономическую эффективность.

Конечно, в приведенном выше примере вполне можно отказаться от использования Интернета и создания информационных порталов и сайтов. Но ситуация здесь схожа с ситуацией в области моды — отказываясь следовать моде, человек причиняет ущерб только самому себе, но никак не конкретным направлениям в искусстве или дизайне.

Помимо приверженности к абстрактным и универсальным ценностям, люди, живущие в любом социуме, вынуждены учитывать реальные вызовы внешнего мира, на которые приходится искать ответы. Способность удачно адаптироваться к любым актуальным вызовам свидетельствует о значительном потенциале выживаемости постмодерна как современного идеологического состояния. Постмодернизм не восприимчив к угрозам в свой адрес, даже если это угрозы радикальные и террористические. Самые непримиримые замечания становятся еще одним вариантом перманентно присутствующей в обществе структурной критики, из которой постмодернизм давно уже научился извлекать свою пользу. Просто увеличивая число альтернативных проектов, постмодернизм инкрементально снижает ценность не только каждого последующего добавления в «копилку критики», но и всех предыдущих высказанных вариантов и мнений в целом. Тем самым постмодернизм действует одновременно в направлении контроля и прошлого, и будущего. Любой альтернативный проект — это еще один проект. Антиглобалисты или

традиционалисты — просто некоторая группа, которая что-то критикует, но которая, с точки зрения своих стратегических и структурных интересов, заинтересована в дальнейшей глобализации, поскольку это своеобразная «питательная» среда ее деятельности и социального выживания. Постмодернизм — это проект бесконечного перебора мутационных вариантов социального развития. Однако альтернативность проектов ни в коем случае не означает их равенства.

Постмодернизм «растворяет» своих врагов до такой степени, что уже становится непонятно, кто с кем борется и у кого какие цели, — просто раздвигая до бесконечности рамки приемлемости и предлагая каждому занять свою нишу. В результате всякая попытка критики становится совершенно бессмысленной. Постмодернизм в значительной степени не только подменяет ответы на экзистенциальные вопросы, он даже не пытается сделать вид и притвориться в поисках, поскольку заданные вопросы уже воспринимаются как варианты ответов. Заставляя конкурировать различные проекты между собой, постмодернизм таким образом создает «цивилизацию витрины», предполагающую неизбежную ламинальность социального содержания и символической формы. Витрина — это поиск ускользающего отражения (в контексте чуждого оформления). Это всегда мгновенный взгляд, заинтригованный самим существованием витрины. Это искусственность, подавляемая своей избыточностью. Витрина — это всегда отражение и самого любопытствующего и внутреннего убранства, специально выставленного, чтобы вызвать любопытство. Внутренняя ценность проекта фактически не анализируется, отчасти из-за мнений, что сделать это невозможно, отчасти из-за нехватки времени на тщательный и подробный анализ. Таким образом, соперничество переводится в русло состязания внешних образов и имиджей, и здесь постмодернизм имеет серьезные преимущества перед своими оппонентами, обещая больше благ победителям и неприятностей — проигравшим.

Пожалуй, единственную серьезную угрозу постмодернизм испытывает со стороны ограниченности ресурсов на поддержание своего существования, что может несколько изменить его игровой характер и заставить выбирать не любой альтернативный проект, а только максимально эффективный в привлечении ресурсов, как внешних, так и внутренних. Постмодернизм — это ковариативность ложных парадоксов. Но даже такие парадоксы могут существовать лишь постольку, поскольку для их поддержания имеются ресурсы. Новые социальные проекты* требуют больше изымаемых из общества ресурсов, приводя к структурной неэффективности системы в целом. Отчасти эта неэффективность перекрывается виртуальными технологиями (называемыми «PR-менеджментом»), отчасти — чрезмерным истощением природных, общественных и человеческих возможностей. Принятие модернизации как проекта социального развития требует в обществе высокого уровня социального благосостояния. Однако и в этой сфере Запад владеет по

* К примеру, в русле продвижения гендерного равенства в традиционных социумах — что довольно популярно сейчас в Грузии и Азербайджане.

меньшей мере длительной исторической инициативой, подавляющей волю и стремления других культур и этнических групп.

Подобные логические парадоксы с их невозможностью четкого разрешения переходят из области культуры в социальную и политическую сферы, блокируя любые значимые структурные изменения. Современные традиционалистские попытки адаптироваться к глобальным вызовам носят постмодернистский характер, выступая в роли «гипотетических контркультур»*, которые должны бороться с такими же экологическими, эйкуменистическими, религиозными, феминистскими и прочими вариациями за право быть услышанными хотя бы отчасти. В лучшем случае они могут обрести несколько черт традиционности, несколько особенностей, специфическую «традиционную оболочку», что не только допускается в соответствии с постмодернистскими канонами, а прямо-таки поощряется. Тем самым вырваться из замкнутого круга не удастся. Подобный «психологический капкан» является одной из главных причин роста радикальных настроений. «Этот кризис — культурный. Кризис антисистемных движений, сомнение в основной стратегии приводит к сомнению в основных предпосылках идеологии универсализма» (Hopkins et al. 1996: 179–180). Для многих традиционалистов такая ситуация является нетерпимой: похоже на то, что для сохранения социальной конкурентоспособности и целостности общества придется добровольно отказаться от значительного количества тех самых элементов национальной специфики, за которые уже столь долгое время идет ожесточенная борьба.

Постмодернистская система меняет также и внешнего «врага». Раньше социальные критики утверждали, что авторитарные (или империалистические) политические системы мешают народам развивать собственный язык и культуру посредством жестких правовых и социальных запретов. В глобальном мире запреты уже бессмысленны. Просто возникает некоторый внешний вызов — и невозможность адаптироваться к нему подходящим и приемлемым способом приводит к добровольному отказу от былых культурных иллюзий. Возрастает сильное внутреннее напряжение, которое проявляется в радикальных и враждебных действиях по отношению к существующему строю, чуждость которого для внутреннего самосознания традиционалистов все время увеличивается. Но даже радикальность не дает выхода, поскольку не позволяет почувствовать свою «особость», свое цивилизационное отличие от Запада. К тому же, если «постгуманизм» — это то же самое, что и «антигуманизм» (хотя это отнюдь не очевидно), значит, должно быть верно и обратное утверждение. В таком случае отказ от гуманизма рассматривается просто как более высокая стадия развития гуманистических процессов. Поэтому варианты техногенных катастроф, разрабатываемые радикальными сторонниками традиционализма (в частности, ваххабизма или, как его иногда называют в Соединенных Штатах, — «бенладенизма»), в действительности абсолютно точно соответствуют уже существующим моделям, описанным, например, в голливудских фильмах.

* Обсуждение этого вопроса см. (Валлерстайн 2003).

Нужно при этом заметить, что вызовы постмодернизма приходят не только в виде обезличенных парадоксов. Они также являются продуктом социальной рекламы и целенаправленного идеологического воздействия. Они во многом основываются на ложной идентификации «модернизации» с «развитием» и «постмодерна» с «богатством», что, в свою очередь, порождает постоянную относительную депривацию и «революцию притязаний» со стороны маргинальных слоев. И это тоже вызов для элит постмодерна: нужно ли объяснять инкорпорированным народам, что «мир Макдоналдса» (Benjamin 1996) — это иллюзия и красивая картинка, принцип немедленности — т. е. немедленного доступа, немедленного воздействия, мгновенной красоты — действовать может только на Западе, а «одной из наших главных ошибок [было] связывание “модернизации” ... с процветанием» (Subrahmanyan 1998: 100) (но делать этого не хочется), либо просто постараться увеличить потребление у социальных аутсайдеров (а это сделать невозможно)? Ведь как пишут некоторые историки, главным дефицитом в доиндустриальных экономиках была не земля и не другие виды сырья, а энергия (Malanima 2001: 51–68). Причем одно из определений модернизации даже гласит, что это изменение «соотношения неживых и живых источников энергии» (Levy 1972). Так вот, что делать, если соотношение в потреблении энергии не в пользу традиционных народов?

Беспокойство вызывает и то обстоятельство, что традиционные общества сразу переходят к постмодерну, не завершая период модерна (в частности, индустриального и политического развития и создания социальной инфраструктуры). Тем самым они ослабляют социальный иммунитет своего общества, поэтому процесс культурного и экономического перехода всегда связан со значительными адаптационными трудностями. Как однажды заметил Дж. Гэлбрейт, «рынком восхищаются только те, кто ни разу не побывал в его жестких объятиях» (Гэлбрейт 1976). Тех людей, у которых есть личный опыт неудачного взаимодействия с западной цивилизацией, уже практически невозможно убедить в ее позитивных ценностях. Свой отрицательный опыт они передают следующим поколениям. Со временем подобное отношение кристаллизуется, и в результате «отношения Центр – Периферия становятся уже не географическими, а социальными» (Hoogvelt 1997: 450). Пока же, принимая переходные страны в «клуб конвергенции» (Jones 1997: 131–153) и демонстрируя невозможность их дальнейшего постиндустриального развития, постмодерн провоцирует «танец постколониального привидения» (Л. Хендерсон) в форме национализма и сопротивления универсалистской культуры.

Что же такое постмодерн? На мой взгляд, наилучшее определение дает Гарри Левин в одном из своих эссе «Что являлось модернизмом?»:

«... [Я] бы сказал, что мы дети гуманизма и просвещения. ... В одном отношении, определение и изолирование сил неразумного являлось триумфом интеллекта, а в другом — подкрепляло антиинтеллектуальное затаенное чувство, которое, когда оно выходит на поверхность, я бы предпочел называть постмодерном» (Levin 1966: 271).

В этом определении отчетливо видны общие корни и модерна, и постмодерна, что создает дополнительные трудности для традиционалистов. Сложившуюся ситуацию можно в определенном смысле сравнить с распределенным в некоторых российских интеллектуальных кругах черно-белым отношением к истории России, особенно к советскому периоду. Но «отрицание во имя отрицания» не только привело в конечном счете к распаду социальной ткани общества и государства, по существу используются точно такие же революционные методы, как и в отрицаемом прошлом, — полное разрушение старого общества и создание нового. Вряд ли можно надеяться на иной результат. Что и происходит в реальности на постсоветском пространстве: «неудавшиеся транзиции», которые обычно являются поводом для «фрустрации интеллектуалов» (Arrighi 1999), вынуждают их переходить в лагерь традиционалистов.

Необходимо признать, что «модернизационная трансмиссия» неоднородна и в различной степени затрагивает отдельные страны и регионы незападного пути развития. Если же рассматривать саму модернизационную оболочку, а не предпосылки потенциальной институциональной адаптации, лежащие в ее основании, то отношение к модернизации можно достаточно условно разделить на несколько направлений. Поскольку большая часть социальных исследователей принадлежит западному миру, то стало естественным рассматривать модернизацию как продукт европоцентризма (в социальной мысли — это так называемый «экспешионизм»). И хотя некоторые ученые считают происходящие процессы благом для общества (пусть хотя бы в долговременной перспективе, если не в краткосрочной), а другие, напротив, критикуют по моральным соображениям высшую миссию дарования «прогресса» и просвещения «отсталым варварам» (Abdel-Malek 1981), которые «пребывают во мраке», в целом большая часть исследователей европоцентристской школы полагают, что модернизация в современном виде — это продукт XX в., и «для 80 процентов человечества Средние века внезапно закончились в 1950-х» (Hobsbawm 1998: 288).

Оппоненты данного подхода, выдвинув концепции «ранней современности» или «множества современностей» (Eisentadt, Wolfgang 1998: 1–18) (рассматривая «современность» как спорное и плюралистическое понятие), напротив, считают, что «ранний модерн» относится к средним векам и не только в Европе, но и по отношению к Китаю и другим азиатским странам, а «ранняя современность» начинается почти сразу же за упадком античности (Levine 2000). Поэтому, несмотря на то что никто не собирается отрицать связь современности с капиталистическим развитием и колониальной властью (Alam 1999), поиск «иной современности» (Lash 1999) должен включать «другие современности» (Rofel 1999), отличные от западной. Отсюда в исследованиях макроисторической социологии делается вывод, что индустриальная революция не была внезапным разрывом с прошлым или результатом внезапного прорыва европейской науки (Goldstone 2002). Данный вывод становится особенно очевидным, если провести анализ экономического развития Китая (Brook 1999: 157).

Какое воздействие модернизационные механизмы оказывают на этнополитические процессы? Функционализм, начиная от работ Э. Дюркгейма (Дюркгейм 1980), указывает, что модернизация может привести к снижению этнической и социальной однородности общества, что в свою очередь создаст у сторонников традиционализма «ощущение разрушенной первоначальной чистоты» (Said 1994). Подчеркивая функциональный характер «экзистенциальности ностальгии», ряд исследователей полагают, что «существование системы основных ценностей основывается на фундаментальной потребности, которой обладают люди для того, чтобы встраиваться в то, что превосходит и преобразует их реальное личное существование. У них существует потребность поддерживать связь с символом порядка, который в своих измерениях превосходит их собственные тела и занимает более важное место в структуре их реальности, чем в рутине повседневной жизни» (Shils 1975: 7).

Однако в методологическом отношении функционалисты совершают по крайней мере три аналитические ошибки. Во-первых, функционалистское мышление — это система с замкнутой (или даже предвзятой) аргументацией. «Аналитик заключает, что нормы носят функциональный характер и отказывается рассматривать примеры жестоких пубертатных ритуалов или другие причудливые обычаи ... Во-вторых, ... социологи и антропологи функционального направления редко четко определяют, каким образом оценивать, является ли норма функциональной для группы или нет. Некоторые социальные действия могут приносить пользу одним членам группы, но вредить другим... В-третьих, ... первые функционалисты часто рассматривали человеческую группу как единый организм, “здоровье” которого можно исследовать» (Mnookin 1979: 93–94).

Социальный аспект модернизации, как определяет Д. Растоу «социальную мобилизацию» Карла Дойча (Deutsch 1966), — еще один важный фактор, влияющий на этнические процессы. «Мобилизация» — т. е. узнавание о национальности, стала возможной с ростом коммуникационных сетей, связывающих городские и сельские районы (Rustow 1968) и создающих из разрозненных этнических групп единую национальность. Занимаясь социологической интерпретацией этого процесса, Р. Сеннетт подробно останавливается на одной из важнейших традиционалистских реакций — «ориентированности на прошлое»: «Язык сторонников этнического возрождения напоминает язык служителей музея: они говорят о консерватизме, сохранении, реставрации. Сторонники этнического возрождения говорят так, словно они абсолютно убеждены, что этничность умирает» (Sennett 1999: 14–15). Подобное осознание может использоваться для создания новых политических значений (Schleifman 1998). «Затем прошлое становится стандартом, по которому измеряются предполагаемые неудачи нынешнего поколения и современного сообщества» (Smith 1996: 450). Таким образом, временные интервалы ревалоризируются (Alonso 1994: 379–405), создавая иерархию прошлого, настоящего и будущего, в которой отдельный момент в истории становится «единственным источником и началом всего хорошего во все последующие времена» (Bakhtin 1996: 13).

Насколько эффективны подобные стратегии? В какой-то степени они несут компенсирующий характер, пытаясь адаптироваться к постмодерну с помощью мнимой психологической протяженности, поскольку «каждый раз, когда общество оказывается в кризисе, оно инстинктивно поворачивает свой взгляд на прошлое и ищет там знак» (Paz 1979: 153). Разумеется, такую традиционалистскую стратегию нельзя считать продуктом рационального выбора, но люди и не являются разумными марионетками, которые целенаправленно и непреклонно двигаются к заранее известным и поставленным целям. Традиционное общество стоит перед ошеломительным вызовом, и именно от него самого зависит, удастся ли сохранить разнообразие «садов культуры» (Fabian 1983). Задача эта не является легкой. Она требует принятия рациональных и критических аргументов, а также упор на развитие «застывших форм» национального самосознания, которые сейчас можно увидеть разве что в этнографических музеях и частных коллекциях. Это сложная задача. Но, как говорил Гете, «традицию нельзя унаследовать — ее нужно заслужить».

Литература

- Валлерстайн И. После либерализма. Екатеринбург, 2003.
- Гэлбрейт Дж. Экономические теории и цели общества. М., 1976.
- Дюркгейм Э. Социология и теория познания: Хрестоматия по истории психологии. М., 1980.
- Abdel-Malek A. *Civilizations and Social Theory*. Albany: State University of New York Press, 1981.
- Alam J. *India — Living with Modernity*. New Delhi: New Delhi University Press, 1999.
- Alonso A.M. *The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism and Ethnicity* // *Annual Review of Anthropology*. 1994. Vol. 23.
- Arrighi G. *Globalization and Historical Macrosociology* // *Sociology for the Twenty-First Century* / Ed. by J.L. Lughod. Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- Bakhtin M. *Discourse in the Novel* // *The Dialogic Imagination* / Ed. by M. Holquist. Austin: University of Texas Press, 1996.
- Baudelaire as a Literary Critic: *Selected Essays* / Intro and trans. by L.B. Hylsop, F.E. Hylsop. University Park, Penn.: The Pennsylvania State University Press, 1964.
- Benjamin B. *Jihad vs. McWorld*. New York: Ballantine Books, 1996.
- Bhabha H.K. *Nation and Narration*. New York: Routledge, 1991.
- Brook T. *Capitalism and the Writing of Modern History in China* // *China and Capitalism: Genealogies of Sinological Knowledge* / Ed. by T. Brook, G. Blue. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Consuming Modernity: Public Culture in a South Asian World* / Ed. by C.A. Breckenridge. Minneapolis: Minneapolis University Press, 1995.
- Davison N. J. *Concept of Modernism in Hispanic Criticism*. London: Verso, 1966.
- Deutsch K.W. *Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationality*. 2nd ed. Cambridge: MIT Press, 1966.
- Eisentadt Sh., Wolfgang S. *Introduction: Paths to Early Modernities — A Comparative View* // *Daedalus*. 1998. Vol. 127.

- Fabian J. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press, 1983.
- Fabrian J. *Postmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Durham University Press, 1991.
- Fiedler L. *The Collected Essays*. Vol. II. London: Verso, 1965.
- Goldstone J.A. *Efflorescence and Economic Growth in World History: Rethinking the "Rise of the West" and the Industrial Revolution* // *Journal of World History*. 2002. Vol. 13. No 2.
- Greenberg C. *The Notion of Post-Modern*. Sydney: Bloxham and Chambers, 1980.
- Hobsbawm E. *The Age of Extremes*. New York: Vintage Books, 1998.
- Hoogvelt A. *Globalization and the Postcolonial World: the New Political Economy of Development*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1997.
- Hopkins T. et al. *The Age of Transition: Trajectory of the World-System, 1945–2025*. London: Zed, 1996.
- Howe I. *Mass Society and Postmodern Fiction* // *Partisan Review*. 1959. Vol. 26.
- Jencks Ch. *The Language of Post-Modern Architecture*. New York: Rizzoli, 1977.
- Jones Ch. *Convergence Revisited* // *Journal of Economic Growth*. 1997. N 2.
- Kermode F. *The Modern* // *Modern Essays*. London: Collins; Fontana Books, 1971.
- Lash S. *Another Modernity*. London: London University Press, 1999.
- Levin H. *Refractions*. New York: Oxford University Press, 1966.
- Levine D. *At the Dawn of Modernity*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000.
- Levy M. *Modernization: Latecomers and Survivors*. New York: New York University Press, 1972.
- Malanima P. *The Energy Basis for Early Modern Growth, 1650–1820* // *Early Modern Capitalism* / Ed. P. Malanima Matron Park. London: Routledge, 2001.
- Mnookin R.H., Lewis K. *Bargaining in the Shadow of the Law: The Case of Divorce* // *Yale Law Journal*. 1979. Vol. 88.
- Paz O. *Reflections: Mexico and the United States* // *The New Yorker*. 1979. 17 sept.
- Rofel L. *Other Modernities: Gendered Yearnings in China After Socialism*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- Russia at a Crossroads: *History, Memory and Political Practice* / Ed. by N. Schleifman. London: London University Press, 1998.
- Rustow D. *A Nation* // *International Encyclopedia of the Social Sciences*. Vol. II / Ed. by D. Sills. Chicago: University of Chicago Press, 1968.
- Said E.W. *Representations of the Intellectual*. New York: Pantheon, 1994.
- Schmidt A. *Shakespeare Lexicon*. 3rd ed. New York: New York University Press, 1968.
- Sennett R. *Growth and Failure: The New Political Economy and its Culture* // *Spaces of Culture: City, National, World* / Ed. by M. Featherstone, S. Lash. London: Sage, 1999.
- Shils E. *Center and Periphery: Essays in Microsociology*. Chicago: University of Chicago Press, 1975.
- Smith A. *Culture, Community and Territory: The Politics of Ethnicity and Nationalism* // *International Affairs*. 1996. Vol. 72. N 3.
- Subrahmanyam S. *Hearing Voices: Vignettes of Early Modernity in South Asia, 1400–1750* // *Daedalus*. 1998. N 127.
- Trenchmann E.L. *Essays of Montaigne, Trans.* London: Oxford University Press, 1927. Vol. P. 545.