



**НООСФЕРНЫЙ ПРОЕКТ  
СОЦИОПРИРОДНОЙ ЭВОЛЮЦИИ:  
ПОИСК АЛГОРИТМОВ УСТОЙЧИВОСТИ**

**коллективная монография**

**Донецк 2014**

УДК [130.2+316.423.2+504]:008

ББК 87+20.1

Н 81

*Рекомендовано к печати ученым советом ГВУЗ «Донецкий национальный технический университет» (протокол № 5 от 23. 05. 2014 г.)*

**Рецензенты:**

*доктор философских наук, профессор Адуло Т.И.* (Институт философии НАН Беларуси)

*доктор социологических наук, профессор Кононов И.Ф.* (Луганский национальный университет имени Тараса Шевченко)

*доктор философских наук, профессор Стеклова И.В.* (Саратовский государственный технический университет)

**Н 81 Ноосферный проект социоприродной эволюции: поиск алгоритмов устойчивости (коллективная монография) [текст] / Отв. ред. проф. Д.Е. Муза. – Донецк: ДонНТУ, Технопарк ДонНТУ УНИТЕХ, 2014. – 288 с.**

**ISBN 978-966-8248-54-2**

Монография посвящена уяснению мировоззренческих, методологических и праксиологических аспектов реализации ноосферного проекта социоприродной эволюции, предложенного академиком В.И. Вернадским и заметно востребованного современным научным сообществом и практикой в качестве парадигмального основания цивилизационных исследований. Особое внимание уделено рефлексии неустойчивости современного мира, избравшего мегатренд глобализации как единственный и безальтернативный путь развития, а также артикуляции и описанию алгоритмов его устойчивого существования, выстроенных на ноосферных допущениях. Транскрипция и интерпретация этой проблематики связываются авторами с человеком ноосферного типа и соответствующим ноосферным этосом, роль которых в глобальных процессах будет только возрастать.

Книга рассчитана на специалистов в области глобальных исследований, социальной философии и социологии, философской антропологии и этики, а также может быть полезна всем, кто интересуется тенденциями развития глобального мира, его ноосферной перспективой.

УДК [130.2+316.423.2+504]:008

ББК 87+20.1

**ISBN 978-966-8248-54-2**

© Алексеева Л.А., Байдаров Е.У., Гиза А.В., Гончаров В.В., Зеленков А.И., Ищенко А.Н., Лазарев Ф.В., Муза Д.Е., Шилин К.И.

## ВВЕДЕНИЕ

Для современного мира, а значит, для массового сознания наиболее важен вопрос о принципах организации жизни на основе сочетания инновационного и стабилизационного принципов, их разумного баланса. Стремительно нарастающие противоречия между экологией, социумом и доминирующей неолиберальной экономикой, а также между развитыми и развивающимися странами говорят в пользу объективной значимости *идеи устойчивого развития*, её институциональной и ценностной представленности в структуре современного миропонимания.

В общем и целом, нарастание социоприродных и интересоциальных противоречий ставит человечество (в особенности его мыслящую часть) перед необходимостью разработки моделей сбалансированного развития. Тем более, когда речь идет о т.н. *fair play* с природой и своим социальным окружением, которые не могут вести страны, представители западного сообщества с его окончательным «одичавшим капиталом» (У. Бек).

Однако следует напомнить, что сама эта идея возникла в рамках глобалистики в виде рефлексии на отрицательную социальную и экологическую динамику планеты еще в начале 70-х гг. XX столетия. Сегодня, в веке XXI, она напрямую связана с проблемой выживания человечества, ведь масштаб и характер глобальных изменений, сопровождающийся нарастанием отрицательных эффектов в био-, социо- и антропосфере заметно возрос и стал во многом угрожающим. Поэтому не только в декларативных, но и в теоретических разработках устойчивое развитие выступает как стабильное социально-экономическое развитие, «не разрушающее своей природной основы, т.е. как безопасное социоприродное развитие» [1, с. 249].

Вместе с тем, в рамках самой глобалистики существует известный скепсис, связанный с моделями неустойчивого развития, которые ранее представляли идеологические системы эпохи модерна (либерализм и коммунизм), так или иначе форсировавшие наступление «светлого будущего». Правда, эта форсирование осуществлялась по-разному. В первом случае, власть над природой и над социумом реализовывалась в режимах инструментального покорения природы (Ф. Бэкон) и формально-юридического освобождения социума (просветители, Кант, Гегель, позитивисты). Во втором она была задана более сдержанной экспансией социума в природу, равно как и генерацией более-менее адекватных социальных связей (русские космисты). Собственно этот посыл, а именно, о различении разнокачественных понятий знания и нравственности (с учетом их взаимосвязи), возникших в ходе реализации двух вариантов проектов модерна, зафиксировал академик Н.Н. Моисеев [2, с. 18 – 19].

Он предлагает при этом развернутую коэволюционную парадигму развития биосферы и человечества, как реальную, так и альтернативную.

Но самое интересное состоит в том, что в интеллектуальном поле русского космизма был создан оригинальный ноосферный проект социоприродной эволюции, который заметно (качественно) отличается от соответствующих наработок «западной» и «восточной» научных школ. Речь идет о том, что принципы, методы и подходы *русской ноосферной философско-научной школы* несходны с названными своим видением большинства (если не всех) глобальных процессов, глобальных систем и глобальных проблем. Между тем это видение предполагает сопряжение веры, знания, понимания и умения в перспективе *Жизни как космопланетарного феномена*, которому присуща функция борьбы с энтропией [3, с. 41] (выделено мной – Д.М.).

Причем, сегодня доказано, что данная школа представлена гораздо более широким кругом имен, чем принято думать – Н.Ф. Федорова, Н.А. Умова, С.А. Подолинского, Д.И. Менделеева, К.Э. Циолковского, Н.И. Лобачевского, К.И. Тимирязева, А.Л. Чижевского, Л.Н. Гумилева, Р.О. Бартини, П.Г. Кузнецова, и, разумеется, академика В.И. Вернадского [там же]. Более того, есть основания говорить о В.И. Вернадском и Л.Н. Гумилеве как интеллектуальных вершинах XX века, как наиболее ярких выразителях мировоззренческого и методологического ноосферного универсализма [4].

К сожалению, его ноосферным интуициям, вменившим принцип устойчивости, не суждено было сбыться, поскольку западная часть человечества избрала прагматико-волюнтаристский канал эволюции в качестве основного. Поэтому и нынешний этап истории омрачен экстенсивно-интенсивным развертываем глобализации, которая основывается на одномерных неолиберальных постулатах, а значит, грозит стать еще одним испытанием на прочность всей геобиосоциальной системы планеты.

В этом отношении можно прислушаться к мнению Д. Медоуза (представителя западной научной глобалистики), в юбилейный для его знаменитого доклада «Пределы роста» год, разразившегося еще более скептическими оценками и выводами. Так, основной смысл его интервью, данного в МГУ им. М.В. Ломоносова и РАН [5], можно представить следующим образом: несмотря на большую технологическую оснащенность государства и регионы мира стали намного более уязвимыми по отношению к различным внутренним и внешним потрясениям. Здесь красноречивый пример – недавняя техногенная авария в Японии на атомной станции Фукусима. Да и вообще, по мнению Медоуза, самоподдерживающаяся система вряд ли когда-нибудь будет создана человечеством.

Тем не менее, в рамках отечественной ноосферологической школы заданы иные мировоззренческие и методологические акценты, реализация которых (в т.ч. в системе образования) способна изменить направленность и характер процессов социоприродной эволюции. Речь идет не просто об очередном методологическом повороте в научных исследованиях, но о тотальной смене парадигмы развития, которая была гениально обозначена В.И. Вернадским и другими представителями названной научной школы.

В общем виде здесь подразумевается не только корректное развитие ноосферологии, а именно использование категорий «ноосфера» и «устойчивое развитие» в нормативном ключе, но и уяснение их взаимосвязи в рамках описания форм и механизмов глобальной эволюции. Тем не менее, они, если следовать аналитическим результатам «измерения ноосферности», должны отражать пройденный пик максимальной устойчивости, по крайней мере для США как метрополии существующей миро-системы [6, с. 196]. Но с другой стороны, они должны учитывать состояние всей миросистемы, способной – как теперь оказывается – к методичной самодеструкции.

В этом случае главной интригой происходящего видится несогласованность алгоритмов развития с алгоритмами устойчивости. Но если первые достаточно точно продуманы теоретически<sup>1</sup> и сегодня уже инструментализированы<sup>2</sup>, то вторые только нащупываются, в т.ч. в рамках создания систематической теории ноосферного (глобального) управления.

---

<sup>1</sup> Здесь нужно сослаться на работу академика Н.Н. Моисеева «Алгоритмы развития», в которой показаны тренды современной цивилизации, и среди них такое важнейшее свойство материи, как способность «обзаводится интеллектом и общественными формами организации». Но сам интеллект и общественные формы памяти заняты производством «искусственного», т.е. материальных систем, чье бытие отличается парадоксальностью. Последняя выражается в амбивалентной природе самого разума (он создает человеку новые трудности, но и сам изобретает способы их преодоления) [7, с. 133]. Однако сами эти трудности имеют *внутрисоциальный* (достижения цивилизации, техники, технологии, культуры, порожденные трудом и разумом, присваиваются различными группами людей по-разному, создавая источник неравенства и неудовлетворенности) [там же, с. 135] и *интерсоциальный* характер (реально существующий социокультурный плюрализм сталкивается с унификацией) [7, с. 136]. Но самое важное, что развитие культуры и духовного мира подчиняется, согласно Н.Н. Моисееву, действию закона дивергенции, т.е. они, в своем развитии, следуют по пути обнаружения устойчивости [7, с. 137], хотя и не всегда достигают таковой, в т.ч., за счет сбоя во взаимоотношениях с природой.

<sup>2</sup> В том числе, в виде искусственных интеллектуальных систем.

Кроме того, в рамках нооглобалистики (а именно к этому жанру склоняются авторы настоящего коллективного исследования) вполне резонен вопрос о соотношении концептов «ноосфера» («ноосферогенез», «ноосферное развитие») и «устойчивое развитие». Причем, речь идет не только о логическом их согласовании, но и прояснении их мировоззренческого, методологического и антрополого-аксиологического содержания.

Но как показывает состояние этого вопроса, прояснение фактуры их соотношения пока не имеет законченной формулы<sup>3</sup>. Расшифровке данной идеи посвящена необозримая литература, но, как правило, дающая целый спектр вариаций этих понятий.

Если взять систематический срез затрагиваемой проблемы, который проделан академиком А.И. Субетто, то можно увидеть реальный разброс в таком понимании, где ноосфера есть:

1) понятие, отражающее ноосферогенез (Большой Биосферный взрыв и Большой Социосферный Взрыв), начавшийся с момента появления человека на Земле;

2) понятие, указывающее на закономерный этап в глобальной эволюции Земли и Биосферы – ноосферный этап, связанный с пониманием логики глобальной эволюции В.И. Вернадским;

3) понятие, фиксирующее промежуточный итог перехода биосферы в новое (ноосферное) состояние под воздействием «взрыва» научного творчества XX века;

4) понятие, связанное с торжеством (царством) разума, оказывающего решающее воздействие на биосферные процессы;

5) понятие, применимое к сфере будущего гармонического состояния био- и социосферы;

6) понятие, выработанное для описания и фиксации планетаризации человечества и человеческой мысли, или ноосферной глобализации;

7) понятие, применимое к кооперации стран и народов с сохранением и развитием разнообразия биосферы и бытия человечества;

8) понятие, регистрирующее единство биосферы и автотрофного человечества [9, с. 182 – 191].

Примечательно, что сам А.И. Субетто предлагает ещё один вариант экспликации данного понятия, подразумевающий единство человеческо-

---

<sup>3</sup> Так, обсуждение указанных проблем на межгосударственной конференции «Научное наследие В.И. Вернадского в контексте глобальных проблем цивилизации» показало, что логика перехода современной цивилизации к устойчивому развитию не так самоочевидна, поскольку она подразумевает экспликацию связи устойчивого развития с законами глобальной системы «природа – общество – человек». См.: [8].

го коллективного разума (человечества) и биосферы, но которое только грядет (ноосферное будущее) [там же, с. 191 – 193]<sup>4</sup>.

Так заданное смысловое поле нацеливает как на воспроизведение логики ноосферогенеза, так и на понимание структурно-динамических характеристик эволюции биосферы и человечества, взятых в фокусе стабильности (гармонии). Но с другой стороны, нынешние процессы планетаризации человечества, имеющие квази- и/или антиноосферный характер, заставляют подвергать их тщательному анализу и оценке. Речь, разумеется, идет не только о сворачивании большинства установок Просвещения, в том числе реализованных в социальных проектах, но и стремительном свертывании биосферы под воздействием антропогенных (техногенных) факторов.

Именно поэтому замысел этой коллективной работы приурочен к разъяснению содержания и сути ноосферного проекта социоприродной эволюции, главным операциональным моментом которой видится устойчивость. Предлагаемая монография как раз и нацелена на изучение и презентацию ряда вопросов общемировоззренческого, методологического и праксиологического характера, которые обсуждаются профессиональными философами, как раз и представляющими славянско-евразийскую научно-философскую ноосферную школу, куда входят исследователи из Украины, России, Беларуси и Казахстана.

*Цель настоящего текста – очертить наиболее важные алгоритмы социоприродной устойчивости, разрабатываемые и внедряемые ноосферным разумом, равно как и показать девиантные (по отношению к оптимальному вектору ноосферогенеза) тренды развития, инспирируемые интеллектом, утратившим биосферно-ноосферную систему координат. По мнению авторов, эти алгоритмы могут и должны быть замкнуты на человека ноосферного типа (homo noosphericus-a), чей разум, сердце и воля нацелены на создание вселенской гармонии. Напротив, сейчас как никогда ранее понятно, что без необходимого преодоления (изживания) в рамках современной антропосоциетальной эволюции модели «западоида» и «западоидности» как таковой. Именно поэтому особый акцент в предлагаемой работе сделан на позитивном антропологическом сюжете, с которым связан ноосферный прорыв XXI века.*

---

<sup>4</sup> Так, российские авторы, представители школы универсального эволюционизма – А.Л. Романович и А.Д. Урсул считают, что не биосфера должна перейти в ноосферу, но эту функцию перехода должна осуществить социосфера, сопрягающая гео-, био- и ноосферные процессы в одно целое. И только став ноосферой (сферой разума), она может сохранить биосферу в устойчивом виде [10, с. 380 – 387].

Обращение к этой проблематике является важным пунктом в реализации научной темы кафедры философии ГВУЗ «Донецкий национальный технический университет» – Н 20-11 «Ноосферология и устойчивое развитие: социально-философский аспект». Собственно данная монография есть итоговая работа, но выполненная с привлечением зарубежных коллег. Кроме того, эта работа является продолжением культурно-образовательного проекта «Донбасс – Крым», возникшего в 2006 году. В его реализацию были вовлечены философы Донецка и Симферополя, результатом реализации которого стали монографии: «Цивилизация: от локального к глобальному Граду» (2008) и «Образование как планетное явление» (2011).

Следует также подчеркнуть, что авторы, привлеченные в предлагаемое коллективное исследование, реализовали своё видение ноосферного проекта социоприродной эволюции, рассмотренного в фокусе алгоритмов общепланетарной устойчивости в таких разделах (подразделах):

**Раздел 1. Мировоззренческие основания, концептуальные и методологические презумпции «ноосферного проекта»** подготовлен: к. филос. н., проф. Алексеевой Л.А. и д. филос. н., проф. Музой Д.Е. (Донецк, Украина) – § 1.1; д. филос. н., проф. Музой Д.Е. (Донецк, Украина) – § 1.2; к. филос. н., доцентом, с. н. с. Байдаровым Е.У. (Астана, Казахстан) – § 1.3.

**Раздел 2. Глобализация: феномен ноосферы?** подготовлен д. филос. н., проф. Музой Д.Е. (Донецк, Украина) – § 2.1; д. филос. н., проф. Зеленковым А.И. (Минск, Беларусь) – § 2.2; к. филос. н., доц. Гончаровым В.В. (Донецк, Украина) – § 2.3.

**Раздел 3. Диалоговая парадигма в международных отношениях, как выражение принципа ноосферной кооперации человечества** подготовлен д. филос. н., проф. Музой Д.Е. (Донецк, Украина) – § 3.1; ст. преподавателем Ищенко А.Н. (Донецк, Украина) – § 3.2.

**Раздел 4. Homo hoosphericus и его ноосферный этос** подготовлен д. соц. н., проф., с. н. с. Шилиным К.И. (Москва, Россия) – § 4.1; к. филос. н., доц. Гижей А.В. (Донецк, Украина) – § 4.2; д. филос. н., проф. Лазаревым Ф.В. (Симферополь, Украина) – § 4.3.

**Введение и заключение** написано д. филос. н., проф. Музой Д.Е. (Донецк, Украина).

### Литература

1. Ильин И.В., Урсул А.Д., Урсул Т.А. Глобальный эволюционизм: Идеи, проблемы, гипотезы / И.В. Ильин, А.Д. Урсул, Т.А. Урсул. – М.: Изд-во Московского университета, 2012. – 616 с.

2. Моисеев Н.Н. Человек и ноосфера / Н.Н. Моисеев. – М.: Мол. гвардия, 1990. – 351 [1] с., ил.

3. Кузнецов О.Л., Большаков Б.Е. Русский космизм, глобальный кризис, устойчивое развитие / О.Л. Кузнецов, Б.Е. Большаков // В.И. Вернадский и ноосферная парадигма развития общества, науки, культуры, образования и экономики в XX веке : коллективная монография / Под науч. ред. А.И. Субетто и В.А. Шамахова. В 3-х томах. – СПб.: Астерион, 2013. – Том 1. – С. 38 – 65.

4. Владимир Иванович Вернадский и Лев Николаевич Гумилев: Великий Синтез творческих наследий (коллективная научная монография). – Кострома: КГУ им. Н.А. Некрасова, 2012. – 662 с.

5. Медоуз Д. Мировая система находится далеко за пределами роста / Д. Медоуз // Эксперт. – № 16 (799) от 23 апреля 2012 года // Режим доступа: <http://expert/2012/16/malo-ne-pokazhetsya>

6. Боков В.А. Парабола ноосферы или пределы роста / В.А. Боков // Ноосферология: наука, образование, практика / Под общ. редакцией д.ф.н. О.А. Габриеляна. – Симферополь: Издательство «Феникс», 2008. – С. 186 – 209.

7. Моисеев Н.Н. Алгоритмы развития / Н.Н. Моисеев. – М.: Наука, 1987. – 304 с. – (Серия «Академические чтения»).

8. Межгосударственная конференция «Научное наследие В.И. Вернадского в контексте глобальных проблем цивилизации», 23-25 мая 2001 г. Доклады. – М.: Издательский дом «Ноосфера», 2001. – 468 с.

9. Субетто А.И. Ноосферное смысловедение / Под научн. ред. проф., д.ф.н. Л.А. Зеленова. – Кострома: КГУ им. Н.А. Некрасова, 2012. – 260 с.

10. Романович А.Л., Урсул А.Д. Устойчивое будущее (глобализация, безопасность, ноосферогенез) / А.Л. Романович, А.Д. Урсул. – М.: Изд. группа «Жизнь», 2006. – 511 с.

В предлагаемой монографии, несмотря на различие в мыслеформах и стилях изложения, просматривается единство замысла и композиции. Вместе с тем, материал глубокоуважаемого профессора Шилина К.И. здесь публикуется в авторской редакции.

# РАЗДЕЛ 1. МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ, КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕЗУМПЦИИ «НООСФЕРНОГО ПРОЕКТА»

## § 1.1. В.И. Вернадский: у истоков принципа устойчивого развития

Свои научно-мировоззренческие и философско-методологические обобщения академик В.И. Вернадский, как известно, сформулировал в ряде работ: незавершенной рукописи «Живое вещество» (рубеж 20-х, но опубликованной в 1978 году!), «Очерках геохимии» (1924) и «Биосфере» (1926). Кроме того, в 30-е и 40-е годы им были подготовлены и опубликованы статьи, позже составившие сборник «Биогеохимические очерки» (1940). Сюда же нужно отнести и его главную работу, или «книгу жизни» – «Химическое строение биосферы и её окружения», вышедшую посмертно в 1965 году. Вместе с тем нельзя обойти вниманием незавершенный и опубликованный значительно позже трактат «Размышления натуралиста: Пространство и время в неживой и живой природе» (1975). Наконец, следует назвать и такой фундаментальный его текст как «Наука как планетное явление» (1977), также претендовавшей на статус «Книги жизни».

Данная историографическая ремарка вообще нужна в качестве основания для выработки предваряющего представления о форме и самом характере проблемы устойчивости биологических и социальных систем, над которой размышлял великий натуралист, философ и общественный деятель.

Ниже, в свете поставленной во введении к данной работе цели, мы постараемся предпринять краткий обзор взглядов Владимира Ивановича Вернадского по вопросу изменчивости и устойчивости, точнее мировоззренческих аспектах логики эволюции. Естественно, что данный вопрос будет сопряжен с его ноосферным проектом, с акцентуацией внимания на возрастающей роли регулятивного фактора в космопланетарной эволюционной схеме.

Вырабатывая такой общий взгляд, охватывающий космически-биосферную, антропологическую и социальную эволюцию, академик В.И. Вернадский пришел к выводу: организованность всей системы, её структурированность и общий вектор развития зависят от продуктивности научного разума [1, с. 433 – 438]. Научный разум выступает в роли силы, придающей биосфере новый формат и качество ноосферы (от греч.

νόος – разум). По его мнению, состояние человеческого разума, культуры и морали в настоящий момент является решающим фактором общей эволюции. Отсюда общую схему отстаиваемой им точки зрения на космо-гео-био-социоэволюцию можно представить в виде: *природа – человек – социум – научный разум (ноосфера)* [2, с. 25].

Разумеется, все блоки этой схемы нуждаются в особой научно-мировоззренческой дешифровке. Ниже мы остановимся только на крайних моментах (природе и ноосфере) этой схемы<sup>5</sup>, в то время как в других разделах монографии будут предложены варианты прочтения содержания остальных компонентов.

Итак, нужно вспомнить некоторые аксиоматические положения учения о биосфере. Вещество биосферы, согласно В.И. Вернадскому, состоит из семи разнообразных, но генетически и структурно взаимосвязанных частей:

- «живого вещества»;
- биогенного вещества;
- косного вещества»;
- биокосного вещества;
- радиоактивного вещества;
- рассеянных атомов;
- вещества космического происхождения [3, с. 51 – 52].

Тем не менее, академик Вернадский предположил, что живое вещество биосферы способно выполнять и биогеохимические функции жизни, формирующие, – что предельно важно, – среду для существования живого. Речь идет о газовой (организмы), кислородной (хлорофильные растения), окислительной (бактерии, автотрофы), кальциевой (водоросли, бактерии), восстановительной (бактерии), концентрационной (животные и растения) функциях, о разрушении органических соединений (грибы, бактерии), восстановительном разложении (бактерии), процессах метаболизма и дыхания. В результате их совместного осуществления происходит образование различных соединений (карбонатов, сульфидов, фосфатов, соединений азота, марганца, железа и проч.). Кроме того, правомочно говорить о частичном или полном восстановлении ранее утра-

---

<sup>5</sup> Во-первых, которая задана самим ученым: «Биосфера, как показывает название, теснейшим образом связана с формой планеты, и эмпирически давно, без углубления в логический анализ понятий, научная мысль и научная работа стала на эту точку зрения» [3, с. 98]. Во-вторых, появление ноосферы как «нового геологического явления на нашей планете» обязано человеку, который «может и должен перестраивать своим трудом и мыслью область своей жизни, перестраивать коренным образом по сравнению с тем, что было раньше» [4, с. 509].

ченных химических форм, воссоздание из, казалось бы, разрушенного органического вещества.

В таком случае важен *вопрос об устойчивости* всей этой планетарной конструкции, но с учетом её вовлеченности в сверхмасштабные космические процессы<sup>6</sup>. Ответ на него мы можем обнаружить в нескольких работах ученого, причем, как в прямой форме, так и контекстуальной.

Для В.И. Вернадского то, что принято называть круговоротом веществ в природе, определяется биогеохимическим единством (несмотря на то, что Лик Земли «различен закономерно» [3, с. 56]). Сама же мозаичность биосферы отражает геохимическое и геофизическое разнообразие Лица Земли (горы, равнины, океаны, реки, озера и т.д.). Но биосфера как целостность, и это её основной отличительный признак, участвует «во всех процессах живого вещества». И далее самое важное: «Отсюда следует, что субстрат, на котором вещество живет, может принадлежать, в сущности, к различным геологическим оболочкам, но от них оторван, и попав в новые условия, должен поэтому считаться веществом биосферы, а не той геологической оболочки, к которой он принадлежал раньше. Это явление наблюдается в биосфере по крайней мере для четырех ниже её лежащих геологических оболочек: стратосферы, верхней и нижней метаморфических оболочек и гранитной оболочки [3, с. 71 – 72].

Вместе с тем «живое вещество» неравномерно распределено на территории планеты. Его масса в биосфере оценивается примерно в  $2,4 \times 10^{18}$  т., из которых подавляющая часть находится на суше. Однако, основная идея Вернадского, которая, как нам представляется, может служить фундаментом концепции устойчивого развития, касается организованности биосферы. Последняя есть не что иное, как *биохимическая организованность живого вещества*, существующая в виде равновесия, «подвижного, все время колеблющегося в историческом и геологическом времени около точно выражаемого среднего». В свою очередь, смещения и колебания этого среднего (значения) происходят в геологическом, а не историческом времени, т.е. в круговых глобальных процессах: «Этот обмен в ходе времени выражается в закономерно меняющемся, непрерывно стремящемся к устойчивости равновесием... Так неотделимо и неразрывно биосфера на всем протяжении геологического времени связана с живым заселяющим её веществом» [1, с. 306] (курсив – В.В., подчеркнуто нами – Л.А., Д.М.).

---

<sup>6</sup> Для иллюстрации этого положения сошлемся на В.И. Вернадского: «И газовый обмен с другими планетами, и проникающая небесные пространства космическая пыль не являются безразличными с точки зрения геохимической истории живого вещества» [5, с. 48].

Между прочим, развивая это представление, академик Н.В. Тимофеев-Ресовский показал, что *большой биологический круговорот в биосфере* имеет: 1) энергетический вход; 2) собственно биологический круговорот биосферы; 3) выход из биологического круговорота в геологию [6, с. 55]. Он же предложил программу, которая, во-первых, корректирует КПД растительного мира на энергетическом входе, т.е. повышает производительность Земли в 2 раза; во-вторых, более адекватно оценивает биогеоэкологические круговороты, в сумме составляющие общий круговорот веществ в биосфере; в-третьих, даёт методику по созданию заслона деградации вещества, выходящего из большого круговорота биосферы [там же, с. 55 – 59]<sup>7</sup>. Такая программа просто необходима, поскольку «люди без биосферы или с плохо работающей биосферой не смогут вообще существовать на Земле» [там же, с. 60]. Заметим, что эти положения вполне стыкуются с идеями В.И. Вернадского, выраженными им в «Биосфере», в частности, выраженными в понятиях «пустоты жизни» и «гущения жизни», а также в «правильной» ритмике функционирования биосферы [7, с. 140 – 173].

Вообще, такая постановка вопроса пока не стала общим достоянием современных нам хозяйствующих и политических субъектов, уповающих на рост технологической мощи, капитала и иллюзорного благополучия. В этой связи интересно обратить внимание на идеи американского биолога Б. Коммонера, изучавшего позднее индустриальное общество на примере США и пытавшегося аргументировано доказать, что главная причина деградации окружающей среды лежит в резкой трансформации характера производства после второй мировой войны.

В этой связи нужно подчеркнуть, что долгое время вообще не осознавалась «истинная цена» прогресса, выраженная в деградации» природного окружения. Ведь «экономическая система, основанная на частном обмене, просто не в состоянии постичь того, что главные социальные издержки производства – это деградация окружающей среды» [8, с. 99]. Такой радикальный вывод подкреплен следующими соображениями: при разработке новых технологий, к примеру, в США периода 40 – 70-х вообще не принимались в расчет возможные издержки природы (избыточное тепло, вредные газы, смеси и проч.). Но процесс производства новых технологий, инициируемый частными предпринимателями и корпорациями, бурно развивался, а значит, рос «скрытый долг природе».

---

<sup>7</sup> Там же, с. 55 – 59. В последнем случае речь идет о сапропеле, т.е. органическом веществе, образующем вследствие распада одних организмов и их минерализации до неорганических солей. Однако под воздействием техники и технологий, т.е. суммарного загрязнения биосферы, его образование становится проблематичным.

С другой стороны, «прогрессивно» растущий потребительский спрос при капитализме также подстегивает увеличение этого долга, причем, намеренно игнорируемого огромными массами населения, привыкшими к увеличивающемуся комфорту.

Эти обстоятельства, между прочим, не заметили деятели «Римского клуба», указывает Б. Коммонер, хотя именно они пытаются выразить движущую силу мировой динамики. В таком случае человечество и, прежде всего, западная его часть во главе с США, стоит перед необходимостью *уплаты долга природе*, который должен быть оплачен «надежной монетой экономической и социальной справедливости» [там же, с. 95]. В этой ситуации понятно также и то, что именно на научную и техническую общественность ложится нелегкая функция информирования общества о том, чтобы сделать правильный выбор из возможных решений социальных проблем, которые, несомненно, являются глобальными.

У самого американского ученого на этот счет есть вполне содержательная (эффективная) рецептура. Он полагает, что здесь своё слово должна сказать наука экология как наука о домоводстве в планетарном масштабе. Она опирается на ряд обобщений, вытекающих из знаний человечества об экосфере. Речь идёт о четырех законах экологии, по-видимому, инвариантных – с точки зрения обеспечения устойчивости – для любого аспекта деятельности, будь-то планетарной, региональной или локальной.

Первый гласит: *всё связано со всем*. Проще говоря, этот закон призывает признать колоссальную сеть связей в экосфере: между различными живыми организмами, между популяциями, видами, а также между отдельными организмами и их физико-химическим окружением [9, с. 23]. К примеру, действие этого закона можно видеть в цепочке: рыба – органические отбросы – разлагающиеся бактерии – неорганические продукты – водоросли – рыба. Поведению экосистем свойственна самокомпенсация до определенного порогового уровня её возмущения. Но под влиянием возрастающих внешних перегрузок (а именно таково суммарное техногенное давление) она может разбалансироваться. Кроме того, Коммонер справедливо полагает, что экологическая сеть подобна усилителю: небольшой сдвиг в одном месте может вызвать отдаленные, значительные и долговременные последствия.

Второй закон имеет формулу: *всё должно куда-то деваться*. Иначе говоря, *в природе не существует такой вещи, как «мусор»*. Экологические траектории таковы, что экскременты и отбросы одних организмов служат пищей для других. Но одна из главных причин кризиса окружающей среды состоит в том, что «огромные количества веществ извле-

ченных из земли, преобразованы в новые соединения и рассеяны в окружающей среде без учета того факта, что «всё куда-то девается» [9, с. 28].

Третий закон нацеливает на то, что *природа знает лучше*. К сожалению, мировоззрение западного человека и его технологии опираются на пагубную идею «улучшения природы» или её радикального исправления. На самом деле, «любое крупное антропогенное изменение природной системы вредно для неё». Или: «искусственное введение органических веществ, не существующих в природе, а созданных человеком и, тем не менее, участвующих в живой системе, скорее всего, принесет вред» [там же, с. 29, 30].

Наконец, четвертый закон объединяет в себе три предыдущих закона и имеет ярко выраженную этико-экологическую нагрузку: *ничто не дается даром*. Как и в экономике, так и в экологии всякая вещь чего-то стоит. Отсюда вывод: все, что было и будет извлечено из глобальной экосистемы (для нужд человечества), должно быть ей возмещено! [там же, с. 31 – 32].

Преступное непонимание или игнорирование этих законов, в т.ч. современной экономической наукой и практикой, и есть тот фактор, который фиксируют многие исследователи, но который, что важно понять, оглядываясь назад, предвосхищал В.И. Вернадский.

Переходя к рассмотрению категории ноосферы нужно отметить, что её обоснование включает в себя два момента. Их выражение находим в переписке академика В.И. Вернадского с Б.Л. Личковым: 1) он считает, что «образование ноосферы вне воли людей и не может быть остановлено *человеческой историей*: оно следствие неизбежно полного заселения планеты» [10, с. 40] (курсив – В.В.); 2) но главный социальный катаклизм XX века – Вторая мировая война – мотивировал ученого определить, какая из идеологически фундированных социально-политических систем может «остановить», а какая продолжить становление ноосферы.

Обращаясь к его письмам, находим, что во время отступления Красной армии из Киева Вернадский писал Личкову: «Дорогой Борис Леонидович, тяжело переживаю с Вами взятие Киева... Но я смотрю вперед с большим спокойствием. Не только теоретически (ноосфера). Немцы пытаются силой создать начинающийся век науки насильственным поворотом хода истории вспять» [11, с. 70]. Но этот оптимизм великого ученого имел корни в представлении о неизбежном торжестве научного разума, плюс коррелирующим с ним глобальным социальным проектом – марксизмом. В отношении последнего Вернадский был весьма определен: «Я мало знаю Маркса, но думаю, что ноосфера всецело будет созвучна его основным выводам» [10, с. 40].

Такая экспозиция позволяет перейти к некоторой детализации проблемы устойчивости в её социальном измерении. Поэтому наш тезис состоит в том, что вопросы устойчивости общественной жизни постоянно были в фокусе внимания В.И. Вернадского. Устойчивость страны, отраженную в зеркале реалий своего времени он, прежде всего, связывал с прогрессом науки и научного знания, которые, по его мнению, оказывают все возрастающее влияние на все области жизни, на все стороны человеческого существования.

Однако вспомним, что само развитие науки в России в XX веке осуществлялось в условиях возрастающей неустойчивости общества и государственной власти, осложнялось социальными катаклизмами (революции, войны), распространением настроений упадничества, пессимизма, мировоззренческих и идейных разногласий в общественном сознании.

Не случайно, поэтому мы встречаем его сентенцию о *«неустойчивом положении, могущем вызвать огромные несчастья, но далеко не крушения мировой цивилизации нашего времени»* [1, с. 339] (выделено нами – Л.А., Д.М.). Речь у Вернадского идет и об опыте 1914 – 1918 гг., и последовавших революционных социальных катаклизмах в России, о становлении фашизма в Германии и т.д. Разумеется, и о противоположной тенденции, точнее об оптимизме, связанном с ноосферогенезом и торжеством Разума.

Кроме того, остро переживая последствия социальных потрясений начала века (первая русская революция 1905 г., японская война), В.И. Вернадский в статье «Разгром» (1911 г.) попытался определить стабилизирующий фактор общественной жизни «в наш век беспощадной мировой борьбы за государственное существование» [12, с. 178]. В частности он пишет: «В пылу партийных страстей, мелких расчетов и интриг забывается значение для страны этих элементов неполитических (высшая школа и научные учреждения жизни, необходимость устойчивости ее мирового существования)» [там же, с. 178]. И хоть мысль об «устойчивости мирового существования» не разрабатывалась Вернадским специально, тем не менее, он нередко обращается к ней в своих работах, дневниках и публицистических статьях, пытаясь понять ее, в том числе, и через противоположность.

Стремясь выявить основные причины «неустойчивости» России, В.И. Вернадский указывал, прежде всего, на отсутствие должного внимания к науке, заботы о ней со стороны государства. Оценивая государственную политику в отношении науки, Владимир Иванович заключает: «Страна, которая не работает самостоятельно в области научной мысли, которая только усваивает образование – чужую работу – есть страна мертвая» [13, с. 165]. Сам он, как известно, принимал самое активное

участие в создании научных школ, университетов (в т.ч. Таврического), а также Украинской Академии наук, желая сделать Россию живой и действенной страной.

Среди других причин отставания России Вернадский называет невежество и аморализм народа. И далее следует объяснение: «Если преодоление первого не дало государства – монархии, то второго не дали духовные и умственные вожжи. В этом грех интеллигенции» [14, с. 244]. Невежество, неграмотность народа стали заметным тормозом на пути успешного продвижения в направлении устойчивого мирового существования. Решение этой проблемы Вернадский связывал с развитием *сферы образования*. И в этом отношении ученый осуществил масштабную теоретическую и практическую деятельность, поддерживая не только традиционные формы образования, но и способствуя созданию новых учебных заведений, соответствующих запросам жизни и конкретного времени.

В качестве важного основания *«устойчивости мирового существования»* Вернадский указывает на религию, укоряя при этом русскую интеллигенцию за безразличие к одному из величайших проявлений духовной жизни человека. Он «понимал, – подчеркивает Л.С. Леонова, – что общество нуждается в благородных целях и идеалах, и считал, что провозглашаемые религией ценности могут способствовать духовному обогащению человека, общества» [15, с. 287]. Именно поэтому он сам, будучи индифферентным к вопросам веры, тем не менее, отстаивал идею о свободе религиозной жизни в стране.

В итоге, наука, образование и религия – в тесном взаимодействии с обществом и государством – образуют институциональный каркас социальной устойчивости. Но в то же время наука выступает в роли генератора инноваций не только в сфере знания, но также в самой социальности.

Итак, мы сумели убедиться в том, что в научно-теоретическом, публицистическом и эпистолярном наследии В.И. Вернадского содержатся вполне конкретные представления об устойчивости и неустойчивости геологических, биологических и социальных систем. Разумеется, они могут и должны быть адекватно осмыслены в контексте ноосферной перспективы, которая, как нам представляется, может получить сознательно-проективный статус.

### Литература

1. Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление / В.И. Вернадский // Вернадский В.И. О науке.– Дубна: «Феникс», 1997. – Т. 1. – С. 303 – 545.
2. Муза Д.Е. Глобалистика: Учебное пособие / Д.Е. Муза. – Донецк: Изд-во «Ноулидж» (донецкое отделение), 2012. – 310 с.

3. Вернадский В.И. Химическое строение биосферы и её окружения / В.И. Вернадский. – Изд. 2-е. – М.: Наука, 1987. – 339 с.
4. Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере / В.И. Вернадский // Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. – М.: Наука, 1988. – С. 503 – 512.
5. Вернадский В.И. Живое вещество / В.И. Вернадский // Вернадский В.И. Живое вещество и биосфера. – М.: Наука, 1994. – С. 19 – 316.
6. Тимофеев-Ресовский Н.В. Биосфера и человечество / Н.В. Тимофеев-Ресовский // Тюрюканов А.Н., Федоров В.М., Тимофеев-Ресовский Н.В.: Биосферные раздумья. – М.: б.и., 1996. – С. 52 – 60.
7. Вернадский В.И. Биосфера / В.И. Вернадский // Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. – М.: Рольф, 2002. – С. 32 – 182.
8. Коммонер Б. Технология прибыли / Б. Коммонер. Пер. с англ. Л. И. Кураковой. Науч. ред., предисл. и коммент. М. Я. Лемешева. – М.: Мысль, 1976. – 112 с.
9. Коммонер Б. Замыкающийся круг. Природа, человек, технология / Б. Коммонер. – Л.: Гидрометеиздат, 1974. – 280 с.
10. В.И. Вернадский – Б.Л. Личкову (Москва, 1 ноября 1940 г.) // Переписка В.И. Вернадского с Б.Л. Личковым (1940 – 1944). – М.: Наука, 1980. – С. 38 – 41.
11. В.И. Вернадский – Б.Л. Личкову (Боровое, 8 октября 1941 г.) // Переписка В.И. Вернадского с Б.Л. Личковым (1940 – 1944). – М.: Наука, 1980. – С. 70 – 71.
12. Вернадский В.И. Разгром / В.И. Вернадский // Вернадский В.И. О науке. – СПб.: Изд-во РХГИ, 2002. – Том II. Научная деятельность. Научное образование. – С. 177 – 181.
13. Вернадский В.И. Перед грозой / В.И. Вернадский // Вернадский В.И. О науке. – СПб.: Изд-во РХГИ, 2002. – Том II. Научная деятельность. Научное образование. – С. 164 – 167.
14. Аксенов Г.П. Вернадский / Г.П. Аксенов. – М.: Соратник, 1994 – 544 с.
15. Леонова Л.С. «Я не могу уйти в одну науку...». Общественно-политические взгляды Вернадского / Л.С. Леонова. – СПб.: Алетейя, 2000. – 400 с.

## **§ 1.2. Теоретико-методологические основания и мировоззренческие импликации принципа устойчивого развития**

Правилом хорошего тона в современном обществе является апелляция к термину «устойчивое развитие», который прошел путь от операционального средства – к нормативному [1]. Тем не менее, заданный Римским клубом в своем первом докладе акцент (концепция «нулевого роста») и последующие разработки в направлении стабилизации параметров мирового развития, вышли на утверждение Международной комиссией по окружающей среде и развитию (комиссия Г.Х. Брутланд) этого ключевого концепта. Далее, он был нормативизирован на Саммитах в Рио-1992, Йоханнесбурге-2002 (Рио+10) и Рио-2012 (Рио+20).

На этих мировых форумах были приняты и предложены для реализации документы о сотрудничестве в 150 отраслях науки и производства, а также практические рекомендации по институционализации принципа устойчивого развития для стран-участниц. Однако время показало другое: правоту принятых в Рио-де-Жанейро деклараций и отсутствие практических шагов по их реализации.

Сейчас же, после Саммита Рио+20 внимание к предложенной учеными перспективе ещё более актуализируется, поскольку мировые тенденции не сулят человечеству и биосфере позитивной динамики, а многое из того, что было создано в теоретическом и правовом аспектах, так и не нашло своего применения.

Напротив, сейчас всё заметнее внимание к «Большой биосферной войне» (А.М. Буровский, С.П. Якуцени), или войне за «вмещающее пространство» как таковое. Причем, «Экология в современном мире – основная мотивация войны, мотивация агрессии с целью захвата биосферных ресурсов для «золотого миллиарда» [2, с. 442]. И с этим пунктом вряд ли можно не согласиться.

В этой ситуации сложившееся мировое разделение труда, атомный, биотехнологический и цифровой разрывы между Западом и не-Западом только усугубляют общую ситуацию. В свою очередь, ставка техницистски ориентированных стран (увлеченных Западом, его прометеевым проектом модерна) на небиотическое регулирование естественной окружающей среды, себя не только не оправдала, но напротив, вполне дискредитировала [3, с. 264 – 267].

Отсюда вполне естественно возникает ряд вопросов, как теоретического, так и мировоззренческого плана, тесно соотнесенных с преодолением существующего ценностного релятивизма в отношении жизненных

форм, а также с обоснованием новых перспектив в истолковании стремительно расширяющейся, но часто иллюзорной деятельности человека.

Ниже я постараюсь обрисовать специфику некоторых из них, и высказать несколько соображений относительно искомой формулы динамического равновесия в гео-био-социо-техносфере. Для этого, нужно ещё раз обратиться к опорному понятию современных глобальных исследований – понятию устойчивого развития (УР), предвосхищенное в научных исследованиях академика В.И. Вернадского.

Интуитивно понятно, что данное понятие указывает на сознательное сохранение естественных условий жизни при направленном осуществлении обществом тех или иных проектов. Но это обиходное представление нуждается в серьезной концептуальной развертке с подчеркнутым методологическим обоснованием. И нужно заметить, что в этом направлении уже осуществлен важный шаг, дающий ключ к пониманию содержания и смысла *sustainable development*. Но на этом пути есть и известный скепсис: так, немецкий философ и социолог Г. Бехманн считает, что идея устойчивого развития циркулирует между наукой и политикой, в сфере знания и в сфере практики, пока не образуя однозначного концепта [4, с. 140 – 142].

Действительно, в мире наблюдается различная трактовка данного понятия (и лежащего в его основе принципа): в США и в Западной Европе оно означает сохранение уровня и темпов экономического развития, плюс обеспечение высокого уровня доходов граждан (нередко за счет ресурсов других стран и народов). В странах Центральной Европы оно соотносится с принципом стабилизации прав населения (в т.ч., экологических), повышением уровня социальной защищенности. Для России и некоторых государств СНГ данная идея связывается с надеждой на улучшение уровня жизни, с отсутствием социальных, техногенных и природных катаклизмов. В странах Азии, прежде всего в Китае и Индии идея устойчивого развития имплицитна религиозно-этическим доктринам, но пересматривается и дополняется в связи с активной модернизацией этого региона.

В качестве иллюстрации приведу следующий пример. В диалоге с ректором НГТУ («КПИ») М.З. Згуровским известный мыслитель, писатель и общественный деятель Д. Икеда утверждал: «Одно из особенностей учения буддизма махаяны – его определение Чистой Земли Будды и Мира страданий и несвободы (Мира Саха)... Позднее учение Будды – раскрывает подлинную суть этих двух понятий как отражение внутреннего мира человека. В сутре о Вималакрити читаем: «В поисках Чистой Земли Будды вам следует созерцать ваш внутренний мир и потрудится сделать его чистым и свободным. Чистота души человека закономерно прольется

во внешний мир, превращая его же в Землю Будды» [5, с. 142]. Но этот мировоззренчески-практический контекст неожиданно расширяется, о чем свидетельствует заявление Икеды: «Мы полностью в ответе за нашу планету, за наших собратьев по земле. Мы – их часть. Человечество, которое, по Вернадскому, теперь приобрело новую геологическую силу, должно стремиться приобрести высокую культуру и оценить важность духовных качеств людей – как решающий фактор улучшения или ухудшения среды своего обитания» [там же, с. 143].

Между прочим, с этими доводами о регулятивной стороне человеческого сознания в полной мере согласился М.З. Згуровский: «Могу констатировать, что основные положения изложенной вами концепции в полной мере перекликаются с основными постулатами и определениями научной методологии под названием «системный анализ», которому я посвятил уже третье десятилетие своей профессиональной деятельности в науке и образовании... Человечество как часть живого вещества, по Вернадскому, неразрывно связано с материально-энергетическими процессами определенной геологической оболочки земли – ее биосферой. Оно физически не может быть независимым от нее ни на минуту» [там же, с. 145].

Такая постановка вопроса в общем и целом верна, но спрашивается: какая из вышеперечисленных версий понимания принципа наиболее конструктивна, и какая, если следовать в русле идеи гипотетичности предложенного комиссией Брутланд концепта, может быть проверена с надлежащей научной и практической точностью?

Конечно, принцип УР требует уточнения с позиции практической востребованности в реальной жизни, но он же требует вполне определенной проверки. В данном случае применимость правила верификации, если следовать логико-методологической аналитике научного знания, связана, с одной стороны, частичностью зондирования любых научных абстракций, а с другой, их идеализированным характером [6, с. 32]. Но эти трудности все же не должны быть препятствием для всеобъемлющей рефлексии искомой человечеством устойчивости, тем более что в научный и обыденный язык входит его противопонятие.

В этой связи нужно кратко остановиться на содержании понятия «неустойчивое» (хаотическое) развитие. Например, у известного российского ученого-экономиста и политического деятеля Х.А. Барлыбаева высказано соображение о том, что в мире имеет место система общей неустойчивости, элементами которой являются:

- военно-политическая неустойчивость;
- социальная неустойчивость;
- демографическая неустойчивость;
- финансово-экономическая неустойчивость;

- межцивилизационная неустойчивость;
- морально-нравственная неустойчивость;
- ненадежная личная безопасность человека [7, с. 152].

Между тем, эти элементы представляют системные, хотя и имманентные конфигурации динамики мирового целого. И отнюдь не пустым является вопрос о том, в каком отношении находятся и могут находиться тенденции устойчивости и неустойчивости. Разумеется, у классической, неклассической и постнеклассической науки, равно как и у религиозных традиций мира будут разные ответы на него. Но здесь нас должна заботить практическая сторона дела, поскольку форумы в Стокгольме (1972), Рио-де-Жанейро (1992) и Йоханнесбурге (2002) и опять Рио-де-Жанейро (2012) очертили мировоззренческие и идеологические приоритеты УР.

Именно практическая сторона дела, как считают сейчас многие эксперты, может положить конец бесконечному теоретизированию и ввести усилия всего мирового сообщества в нужное русло. В частности, в русло так называемого «третьего пути цивилизации»<sup>8</sup>. Но эти, во многом умозрительные конструкции, уступают более предметным вариантам развития ситуации и её аналитики.

Нужно заметить, что в той же Германии принцип устойчивого развития получил предметно-практическую интерпретацию. Она касается как «узких», так и «широких» аспектов представления об устойчивом развитии в современном информационном обществе.

Во-первых, речь идет об *«экологически чистой» трактовке* и соответствующих социальных практиках, в которых ценность природы не

---

<sup>8</sup> По ходу хочу обратить внимание на сентенции современных авторов, претендующих на системное освещение рассматриваемой проблемы. Так, С.И. Валянский и Д.В. Калужный пишут: «Естественно, что один из вариантов поведения – ничего не делать. Природа сама выведет нас на новый уровень жизни; ситуация достаточно устойчива, хотя конец будет неприятным. Пройдя через эпидемии, войны и природные катастрофы, человечество постепенно окажется в том состоянии, которое удовлетворит природу. Правда, в этом случае возможен и нулевой вариант, когда никого из людей не останется... Другой вариант: можно добровольно отказаться от всех завоеваний цивилизации и выйти на уровень жизни народов Севера и бушменов Африки. Это устойчивое состояние. Но мы понимаем, что оно вряд ли приемлемо для большинства...» И далее: «Современные технологии позволяют указать третий путь, основу которого составляет идея экожиля. И не просто дома, а также поселения, страны, всей Земли. Проект «Экодом» – это новая философия построения новой жизни, когда человек получает достойные условия существования и в то же время кардинально снижает свое негативное воздействие на природную среду» [8, с. 387 – 388, 390].

подвергается сомнению, а технологии и социальность могут быть поставлены под вопрос; во-вторых, об «экологически умеренной» трактовке, при которой человек все же оставляет за собой право последнего слова; в-третьих, о трактовке «баланса», в соответствии с которой общественные и экологические проблемы рассматриваются как взаимосвязанные, причем, природа и деятельность человека не должны противоречить друг другу; в-четвертых, о представлении «трех основ», т.е., о лежащих в основе всех сегодняшних процессов на планете Земля трех величин – экологии, социума и экономики; в-пятых, об идее «четырех основ», которая включает в себя помимо упомянутых экологии, социума и экономики такую величину, как *сфера культуры* [9, с. 359 – 360] (курсив мой – Д.М.).

При этом сотрудник Римского клуба Томас Шауер, предлагающий эту версию, настаивает на культурной устойчивости, что вообще подразумевает «сохранение мирового культурного разнообразия» [там же, с. 359]. Думается, что сама по себе эта идея верна, но она требует иной методологической акцентуации. На мой взгляд, здесь можно говорить о том, что культурный аспект «четырёхосновной» версии является наиболее фундаментальным, поскольку он связан не только с идеалами, ценностями и нормами той или иной культуры, но и вполне определенными установками культурного сознания, которые требуют – как никогда ранее в человеческой истории – своей объективации.

Подкрепить этот тезис можно ссылкой на один из индексов ООН, указывающих на количественные и качественные характеристики жителей планеты. Речь идет об *индексе счастливой планеты* (Happy Planet Index), учитывающий удовлетворенность жизнью и ее продолжительностью, с одной стороны, и степень экологического воздействия плюс экономического благосостояния той или иной страны. Если же присмотреться к табличным данным, то окажется, что наиболее счастливыми на планете Земля являются жители архипелага Вануату (68,2). Нынешний лидер глобальной экономики Китай занимает тридцать первое место с индексом = 56,0. Великобритания занимает сто восьмое место с показателем 40,3, США – сто пятидесятое с 28,8, а Украина – сто семьдесят шестое с индексом 22,2 (!) [10, с. 258].

При этом экспертные оценки включают в себя и представление о «разумном идеале» счастья, который выражается расчетной величиной 83,5 (!). Однако первый парадокс состоит в том, что до разумного идеала не достигает ни одна страна мира, а второй в том, что наиболее развитые в технологическом состоянии страны все дальше и дальше удаляются от реальности счастливой жизни.

Тем не менее, заявленный тезис о презумпциях того или иного культурного сознания можно развить, опираясь на концепцию известно-

го российского культуролога Г.В. Гачева. Имеется в виду его фундаментальная разработка национальных образов мира, включающих в себя триаду: «Логос – Психея – Космос», или «Космо-Психо-Логос». Иначе говоря, единство мышления, склада психики и национальной природы, реализованные и реализуемые в истории различными народами, здесь представляют важнейшее поле для анализа и оценки.

Однако у каждого народа свой неповторимый образ мира, образ действия, образ себя самого и других этносов. При этом, в набор основных элементов всей конструкции входят: иерархия стихий; иерархия чувств, интра- и экстравертированность; диада труда и жизни; диада истории и эволюции; причинность и целеполагание [11, с. 27]. Но самое, пожалуй, важное соображение Гачева касается того обстоятельства, что национальные культуры имеют различные логосные формулы раскрытия этих элементов, которые находятся в амплитуде от генерации фигур баланса до генерации перманентных антиномий. Например, во французской культуре имеет место тяготение к балансу структурообразующих начал, в то время как в германской – к антиномичности.

Именно этот пункт, как мне думается, может пролить свет на состояние и перспективы регионо- и мироустройства по принципу устойчивого развития, т.е. подтвердить способность или неспособность этносов к образованию антропосоциоприродного гомеостазиса, с включенностью в него позитивной «механики» развития. В т.ч., в перспективе рассмотрения бытия в форме глобализации или глобальной «кризис-матрешки» (А.И. Фурсов).

Итак, посыл Г.Д. Гачева можно использовать в ракурсе экспликации наиболее неустойчивых культурных миров (или тяготеющих к неустойчивости как норме), равно как и наиболее стабильных и предсказуемых. К примеру, национальный образ Англии – это «Небогиан» или остров=корабль=самосделанный человек (self-made man) [12, с. 439]. В доказательство неопределенности этой антропологическо-деятельностной модели следует ряд аргументов: в «Небогиане» как силовом поле конституируется и остров, и корабль, но конституирует их самосделанный человек. Процедуры же подчеркнутой ургийности земной тверди и техники здесь носят опытно-экспериментальный характер. Но главная интрига – в уповании на силу, которая непременно должна быть «впрессована», «вдавлена», «впечатана» в мировые процессы, независимо от того, нужны ли им эти паттерны [там же, с. 444 – 447].

Но эта преобразовательная интенция не просто усиливается в культуре Северной Америки, но и становится имманентно деструктивной. Цитирую того же Г.Д. Гачева в связи с космо-психо-логикой «янки»: «А в американстве – начинаю нечто трагическое предчувствовать: ИКАРЫ!

Дерзкие! Юные! Переделать мир и Божий замысел и Природу – на основе своего человеческого разума!». И далее холодный душ: «А оно ведь – слепое, узкое, по частям видит и понимает!» [12, с. 463]. Конечно, подобный аргумент может показаться отнюдь не научным, он, дескать, заимствован из области критики практического разума. Но этическую рефлексию и И. Кант не отменял, не говоря уже о сегодняшних метрах одноименного дискурса.

Здесь можно сослаться на исследование К.М. Майер-Абиха, в котором рассматривается тупиковость подобной антропологической ситуации, с имманентными ей установками сознания. В нем, в частности, констатируется: «модерный человек склонен к убеждению о том, что он лучше, нежели природа» [13, с. 50]. Но этот тезис ложен не только потому, что он опирается на эгоцентризм, или же не выдерживает критики под напором nepотизма, национализма и различных видов универсализма (как религиозного, так и светского). Его ложность в полной мере выявляется на фоне принципа «восстания на защиту природы»: «целью этого восстания является справедливость в целом, или мир с природой как согласование части с целым в мировом универсуме» [там же, с. 103]. При этом природа понимается расширительно: как структура биосоциальной эволюции, имеющая глобальный характер.

Тем не менее, нуждаются в конкретизации сами эти мировоззренческо-ценностные установки. В свое время Г. Бейтсон прямо заявил об эволюционном тупике западной цивилизации, взявшей в качестве мировоззренческих ориентиров такие идеи и ценности как: а) *мы против окружающей среды*; б) *мы против других людей*; в) *значущая сила – индивидуум*; г) *мы можем в одностороннем порядке контролировать окружающую среду*; д) *границы нашей среды обитания могут бесконечно расширяться*; е) *здоровый смысл – в экономическом детерминизме*; ж) *технология даст нам всё* [14, с. 458]. Если попытаться произвести обобщение, то нужно признать: в своей совокупности эти идеи представляют страшную разрушительную силу, направленную как вовне, на природу и на другие, не-западные типы обществ, так и внутрь, собственно на институты и ценности западного общества и человека.

Но здесь, как мне кажется, сокрыта одна из главных тайн антропосоциальной эволюции, в которой уже нет места выверенным этико-аксиологическим регулятивам, всегда составлявшим ядро всякой культуры. Она, между прочим, касается идеи о том, что «ведущая ось антропогенеза прошла через Запад», поскольку «всё, что было давно известно в других местах, приняло окончательное человеческое значение, лишь войдя в систему европейских идей и европейской деятельности» [15, с. 170]. Под «всё» имеется в виду не только образ жизни, но и техника,

экономика и культура, направляемые сознательной *real politics* и приведшие к нынешнему результату.

И вопрос нельзя редуцировать только к технологическому доминированию и соответствующей системе управления техносферой. Речь идет о разработанной профессором Кудриным Б.И. системной версии техноэволюции, в рамках которой реализованы представления. Существует иллюзия (тиражируемая массовым сознанием и профессионалами СМИ) о том, что человек творит техносферу, следуя своим прагматическим целям. Однако сам того не замечая, он творит техносферу по её же вполне объективным законам. Вводя понятие технетики, которое включает в себя: 1) технику; 2) технологии; 3) материалы; 4) продукцию; 5) отходы [16, с. 182 – 186], ученый настаивает на том, что техноэволюция как таковая реализуется там и тогда, где и когда осуществима документальная запись информации. Иначе говоря, проект изделия, оформленный в чертежах, схемах, спецификациях и т.д. реализуется в процессе вещественно-энергетического воспроизведения проекта (плана). Проще говоря, техноэволюция получает свое символическое упорядочение и контроль, а значит и устойчивость<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Но спрашивается: откуда тогда теория общества риска, инспирированная Чернобыльской трагедией? Отвечая на этот вопрос, во-первых, этот сюжет хотелось бы увязать с разрабатываемой с 80-х гг. XX ст. немецким социологом, профессором Мюнхенского университета У. Бекем аксиоматикой концепции «общества риска». Согласно Беку, современные риски, а именно: технологические риски, обусловленные стремлением к обогащению, бедностью некоторых государств и риски, связанные с угрозой применения оружия массового поражения невидимы, нелокализуемы (ни по происхождению, ни по последствиям), непредсказуемы, а значит, говорить об их предотвращении просто не приходится. Кроме того, фактическая глобализация риска осуществляется из-за стирания границ и легкого проникновения риска в сердцевину любого современного государства и общества: риски несут «социальный эффект бумеранга» [17, с. 43]. Речь не только о Чернобыле, башнях-близнецах Всемирного торгового центра и Фукусиме, но и о рецепциях риска обществами, пребывающими в режиме «спектакля», «информационной революции», и, конечно же, «потребления». Т.е., обществах, чье бытие основано на педалировании технологического фактора в угоду игровым сценариям и информационному насыщению, прибыли и развлечениям. Во-вторых, У. Бек показал, что современные риски уравнивают все профили, какой бы самоустраивающийся камуфляж они не имели. При этом понятно, что риски распределены между современными обществами неравномерно, поскольку лишь часть из них презентуют постиндустриализм, в то время как остальные – отсталые, переходные и гибридные формы. Но общность страха перед глобальной катастрофой, согласно немецкому автору, должна породить совершенно новую межгосударственную конфигурацию с разработкой и проведением субполитики. Последняя есть не только звено между кате-

Между тем, на этом документальном (образно-категориальном) основании членится и история развития техники (вплоть до наших дней): а) эпоха предтехники; б) эпоха Ньютона-Максвелла; в) эпоха Эйнштейна-Бора – Венера... [16, с. 190]. Внутри же техноэволюции постоянно происходит информационный отбор<sup>10</sup>, который векторизован в направ-

---

гориями «политики» и «неполитики», но сфера, которая может сократить пропасть между растущими социальными изменениями и процедурами их легитимации [18, с. 141].

Но эта субполитика (на деле – трансполитика) должна реализовываться как система мер на наднациональном (надгосударственном), сетевом уровне. Однако «сигналы» снизу, т.е. из сетевого сообщества, и традиционное управление «сверху» приобретают ещё одно, синергетическое измерение. Об этом говорят события в Тунисе и Египте, Ливии и Сирии, наконец, Украине, т.е. обществах, далеких от социальных профилей «общества знаний», «общества потребления» и даже «общества спектакля». Тем не менее, события, как считается, инспирированные сайтом WikiLeaks и Э. Сноуденом, стали выражением этой синергии. На очереди, очевидно, и сами западные общества, логика развития которых недалеко от новых точек бифуркации и образования ранее неизвестных каналов социальной эволюции и формообразования.

Но эти соображения были далее развиты У. Бекком в работе, посвященной конституированию новой всемирно-политической экономики – «Власти и её оппонентам в эпоху глобализма». В ней, говоря о наступившем «втором модерне» с его «неожиданными последствиями», он заострил внимание на «неуверенности» современных нам наук и технологий, которые усиливают и без того растущую «всеобщую неуверенность». Более того, «вместо того чтобы гасить политический огонь, они (наука и технологии – Д.М.) подливают масла в пламя этических, экологических и политических контроверз» (!) [19, с. 152].

Разумеется, так поставленный вопрос побуждает нас к поиску соответствующего ответа, который бы содержал указание на то, как преодолеть ситуацию «сознательного незнания», благодаря которой «мировое общество риска» вообще реализует свои трансформации.

Если под рисками понимать вполне определенные «социальные конструкции», складывающиеся из таких ключевых элементов как знание экспертов, культурные оценки и символы, то мы неминуемо придем к инженерным программам и тем социальным ожиданиям, которые с ними связываются. Например, к остро вставшей проблеме добычи сланцевого газа в Украине, проблеме, представленной в исключительно розовом свете. В т.ч., в виду завышенных политических оценок этого проекта, равно как и исполнителей такового – компаний Shell и Chevron. Но на самом деле проблема куда шире и значительнее.

<sup>10</sup> Но в ценологической теории мы встречаемся с очень любопытным наблюдением, говорящим о том, что современная постнеклассическая картина мира, в т.ч. инженерная, характеризуется такими пунктами: 1) не существует системы показателей, адекватно описывающих ценоз, что требует от субъекта, принимающего решения, создания «собственной» системы, которая кластерно или иным методом

лении оптимальных (с точки зрения техники? политики? экономики?) решений. Тем самым можно говорить об особой фрактальности, образуемой технетикой. Конечно, ответ на поставленный вопрос о техническом и нетехническом, точнее о погруженности эволюционирующих технических систем в глобальный социокультурный процесс, требует своего системного представления. В т.ч., потому, что техноценозы взаимодействуют с процессами становления биоценозов, а также ценозов, связанных с культурой и социальностью.

Но это взаимодействие, как сейчас стало понятно, не в пользу жизни. Напротив, дарвинизм, по-прежнему лежащий в основе эволюционных представлений, содержит в себе конкретную и ценностно нагруженную идею: прогрессивное развитие возможно только за счет страдания и смерти [21, с. 252]. Зловещие очертания этой идеи просматриваются не только в теории (Докинз, Сингер, Уилсон), но и в реальной практике создания «динамического хаоса» по всему миру. Именно поэтому все чаще можно слышать голоса в пользу не-дарвиновских взглядов, а именно, системной, экосистемной, коэволюционной, эпигенетической и диатропической концепциях, где просматривается установка на гуманизацию эволюции, приданию её ходу более взвешенного, духовного измерения, стыкуемого как с космопланетарными, так и атропосоциентальными процессами.

В поддержку этого можно привести и ряд аргументов. Один из них, высказанный В.А. Кутыревым, состоит о том, что представления В.И. Вернадского о ноосфере были ценностными, соединившими в себе знание и мечты. Но реальность оказалось куда более прозаичной, чем то, что грезились великому русскому ученому: сциентизм и техницизм, глобализация и трансгуманизм, жизнь без морали и эстетики – вот те сюжеты, которые «отменяют» ноосферу. Или же утверждают её в виде экспериментов «чистого» научного разума. Отсюда идея «радикального консервативного поворота», способного обеспечить подлинно ценностное управление развитием ноосферы [22, с. 126 – 127]<sup>11</sup>.

---

находит «родственные» ценозы; 2) совпадение основных или иных показателей не говорит об идентичности двух ценозов: необходимо ранжирование по нескольким параметрам для объективации оценки состояния ценоза и траектории его развития; 3) время для ценозов необратимо, бифуркационно однонаправлено и феноменологично, а пространство «нужномерно» [20, с. 12].

<sup>11</sup> Как нельзя лучше в пользу этого довода говорит и разброс мнений о семантической нагрузке термина *sustainable development*. Оно, как следует из аналитики А.П. Федотова, варьируется в масштабе от «долговременного развития» (фр.), «продолжительного развития» (нем., яп.) и «прочного развития» (норв.) – до «устойчивого развития» (русс., шв.) и «заслуживающего поддержки развития»

Другой аргумент связан с этически нагруженным человеческим (научным) разумом, чей удел, как считал В.И. Вернадский (см. статью «Научное творчество и моральные ценности» (1918)), определять доминанты ноосферного строительства, а именно, непосредственно конституировать процесс и результаты научной работы, и осуществлять их проекцию на социум. Так, научная работа как цель жизни должна быть подчинена таким императивам: 1) *жизнь имеет ценность как искание истины*; 2) *жизнь имеет значение как облегчение страданий окружающих, служение ближнему*; 3) *жизнь имеет значение как проявление нравственного закона справедливости* [24]. В усилении этого аргумента нужна и поэтическая строка:

Чей ты разум человеческий?

Чему служишь, что ты любишь?

Ты сам по себе, или величие мира

Через тебя себя познающего?

Неужели деньги и сиюминутная выгода –

Весь твой масштаб и твой же Конец?

Неужели ты рожден Эволюцией,

Чтобы служить Власти денег, а значит,

Власти Зла?

Нет! Нет! – И Нет!

Ты – Разум Вселенной и Разум Любви!

Ты – Разум Справедливости и

Разум кооперации!

Ты – Разум Ноосферный, потому,

Что служишь Гармонии Земли и Мира!

Ты – Разум всей Жизни на Земле

и Жизни в Космосе!

Ты – Разум Духа и разум одухотворенный!

Ты – Разум Добра, – и в этом качестве

За тобой Великое Будущее! [25, с. 6].

Но если это так, то спрашивается: какова же реальная альтернатива западному пробабилистскому пути в «светлое будущее» (пути прогресса, обернувшегося, как теперь известно, регрессом) или в «вечное настоящее» (пути закрепления сложившихся ассиметричных отношений между

---

(ит.) [23, с. 106]. Но именно последние значения несут подчеркнутую аксиологическую нагрузку, внося ценностные связи в экологическую, социальную и экономическую сферы.

техногенной цивилизацией и ее социо-природным окружением)? **Думается, что «да»**, поскольку евразийский цивилизационно-исторический опыт прямо говорит об этом.

И здесь мне хотелось бы сослаться мнение двух авторитетных ученых – Л.Н. Гумилева и уже упомянутого Г.Д. Гачева. Так, «последний евразиец» Л.Н. Гумилев показал, что Евразия – это огромный и географически неоднородный континент, вместивший за многовековую историю большое количество «частных» этнических историй. Они, между прочим, заметно разнятся в вопросе освоения этносами ландшафта Евразии: русские осваивали поймы речных долин, финно-угорские народы – водораздельные пространства, тюрки и монголы – степную полосу, палеоазиаты – тундру. Тем не менее, рассматривая историю освоения этого континента, Гумилев находит в ней несколько вариантов его объединения, всегда более выгодного, чем разъединение. Прежде всего, в рамках вопроса о биосферно-социальной устойчивости.

Тем не менее, всякое объединение, тем не менее, предполагает выработку ключевой доминанты. Согласно Гумилеву, объединителями Евразии поначалу выступили кочевники-гунны, потом тюрки, создавшие свой каганат от Желтого до Черного морей. Третья попытка принадлежала монголам, которыми руководил Чингис Хан и его последователи. Четвертая попытка объединения выпала на долю самих русских племен, с которой они справились как никто до них: Евразия приобрела свои собственные очертания: от Карпат – до Тихого океана, от Памира – до Северного Ледовитого океана. Но эта грандиозная историческая задача была осуществлена в два этапа и развивалась в пределах двух «попыток» рождения русского суперэтноса. По Гумилеву, в отечественной истории дважды возрастал уровень (пиковые значения) пассионарного напряжения: в киево-русский период, с XI по XIII ст., включая историю падения Новгорода в XV веке, и в период Московского царства, который растянулся до наших дней [26, с. 252 – 253]. Если эта гипотеза правдоподобна, то естественен вопрос о том, что же могло служить основанием интеграции этносов в суперэтнос и стабилизации отношений с «вмещающим ландшафтом», которая развернулась на просторах Евразии?

При создании российской («евразийской») империи в её составе оказались русские и финно-угорские племена, тюркский этнос и монголы. Принцип их объединения – соборность, предполагающий универсальную перспективу: «Евразийские народы строили общую государственность, исходя из принципа первичности прав каждого народа на определенный образ жизни» [там же, с. 255]. Но образ жизни,

нужно подчеркнуть, санкционированный православием, позволил развить «положительную комплиментарность» всех племен, вошедших в «тело» суперэтноса.

Здесь следует вспомнить, что под комплиментарностью (положительной или отрицательной) ученым подразумевалось ощущение подсознательной взаимной симпатии (антипатии) членов этнических коллективов, определяющее деление на «своих» и «чужих». Явление комплиментарности лежит в основе этнического разделения людей, так как появлению любого этноса предшествует образование групп людей (консорций), объединенных взаимной симпатией, позволяющей этим людям поддерживать постоянные, и притом тесные взаимоотношения и вырабатывать общую линию поведения.

В доказательство этого положения можно опереться на концепцию Г.С. Гачева, который в специальном исследовании показал, что евразийский космос кочевника, земледельца и горца не имел имманентных противоречий. «Виной» здесь была все та же мировоззренчески-этическая доминанта: «Так сложилось веками, что русский человек свыкся трудиться не столько движимый своей охотой к зажиточности (он привык довольствоваться малым, как и свойственно мудрому: Сократу, Декарту, Ивану – дураку), но исполняя наряд организующей воли Державы» [14, с. 342]. Сама же «Держава» – суть культурно-исторических притязаний культурно-исторических практики народов, их фронтального ценностного отношения к мировым процессам.

Поэтому, думается вопрос о верификации принципа устойчивого развития в полной мере зависит от понимания действительности базисных ценностей, среди которых жизненный процесс, взятый в аспекте отсутствия всевозможных искусственных проектов и искажений, выступает наиболее значимым критерием происходящего. Думается, что именно такое культурно-аксиологическое алгоритмирование и является наиболее эффективным в деле реализации ноосферного проекта социоприродной эволюции.

### Литература

1. Вебер А.Б. Устойчивое развитие / А.Б. Вебер, В.И. Данилов-Данильян, А.Д. Урсул // Глобалистика: Энциклопедия / Гл. ред. И.И. Мазур, А.Н. Чумаков; Центр научных и прикладных программ «Диалог». – М.: ОАО Издательство «Радуга», 2003. – С. 1058 – 1068.
2. Буровский А.М. Политическая экология / А.М. Буровский, С.П. Якуцени. – Красноярск: ООО Издательство «Андрей Буровский», 2010. – 460 с.

3. Данилов-Данильян В.И., Лосев К.С. Глобальный экологический вызов: теоретический анализ и возможные сценарии // В.И. Данилов-Данильян, К.С. Лосев / Грани глобализации: Трудные вопросы современного развития. – М.: Альпина Паблишер, 2003. – С. 249 – 288.

4. Бехманн Г. Современное общество: общество риска, информационное общество, общество знаний / Г. Бехманн. – 2-е изд. – М.: Логос, 2011. – 248 с.

5. Икеда Д., Згуровский М. Япония и Украина – разные судьбы, общие надежды. Диалоги / Д. Икеда, М. Згуровский. – К.: Издательский дом «Град», 2011. – 304 с.

6. Лебедев С.А. Верификация / С.А. Лебедев // Лебедев С.А. Философия науки: Словарь основных терминов. – М.: Академический проект, 2004. – С. 31 – 32.

7. Барлыбаев А.Х. Человек. Глобализация. Устойчивое развитие: Монография / А.Х. Барлыбаев.– М.: Изд-во РАГС, 2007. – 320 с.

8. Валянский С.И., Калужный Д.В. Третий путь цивилизации, или спасет ли Россия мир? / С.И. Валянский, Д.В. Калужный. – М.: Изд-во ЭКСМО, 2002. – 480 с.

9. Шауер Т. Информационные технологии и проблемы устойчивого развития / Т. Шауер // Социально-экономические проблемы информационного общества / Под. ред. д.э.н., проф. Л.Г. Мельника. – Сумы: ИТД «Университетская книга», 2005. – С. 358 – 380.

10. Устойчивое развитие: теория, методология, практика: учебник / под ред. проф. Л.Г.Мельника. – Сумы: Университетская книга, 2009. – 1216 с.

11. Гачев Г.Д. Космо-Психо-Логос: Национальные образы мира / Г.Д. Гачев. – М.: Академический проект, 2007. – 511 с. – (Технологии культуры).

12. Гачев Г.Д. Ментальности народов мира / Г.Д. Гачев. – М.: Изд-во Эксмо, 2003. – 544 с.

13. Маер-Абіх К.М. Повстання на захист природи. Від докiлля до спiльностiту / К.М. Маер-Абіх. – К.: Лiбра, 2004. – 196 с.

14. Бейтсон Г. Корни экологического кризиса / Г.Бейтсон // Бейтсон Г. Экология разума. Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии / Пер. С англ. – М.: Смысл, 2000. – С. 454 – 459.

15. Тейяр де Шарден П. Феномен человека / П. Тейяр де Шарден; [Пер. с фр. Н.А. Садовского; Предисл. и комм. Б.А. Старостина]. – М.: Главная редакция изданий для зарубежных стран издательства «Наука», 1987. – 240 с.

16. Кудрин Б.И. Классика технических ценозов. Общая и прикладная ценология / Б.И. Кудрин. – Томск: Томский государственный университет – Центр системных исследований, 2006. – 220 с.
17. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну / У.Бек / Пер. с нем. В. Сидельника и Н. Федоровой. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 384 с.
18. Beck U. Vynalézání politiky. K teorii reflexivní modernizace / U. Beck. – Praha: Sociologické nakladatelství, 2007. – 273 s.
19. Бек У. Власть и её оппоненты в эпоху глобализма. Новая всемирно-историческая экономия / У. Бек / Пер. с нем. А.Б. Григорьева, В.Д. Сидельника. – М.: Прогресс-Традиция; Изд. дом «Территория будущего», 2007. – 464 с.
20. Кудрин Б.И. Философия технетики: основания постнеклассической философии техники / Б.И. Кудрин. – М.: Технетика, 2007. – 196 с.
21. Лапшин М.В. Биологическая эволюция и человеческие ценности / М.В. Лапшин // Эволюция Земли, жизни, общества, разума / Отв. ред. Л.Е. Гринин, А.В. Коротаев, А.В. Марков. – Волгоград: Учитель, 2013. – С. 240 – 254.
22. Кутырев В.А. Вернадский и искажение реальностью (его) великодушных идей / В.А. Кутырев // Философские идеи В.И. Вернадского и современность. Сборник научных статей и материалов конференции, посвященной 150-летию В.И. Вернадского. (Москва, 25 – 26 марта 2013 г., Институт философии РАН). – М.: ИФ РАН – Технетика, 2013. – С. 125 – 127.
23. Федотов А.П. Глобалистика: Начала науки о современном мире: Курс лекций / А.П. Федотов. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Аспект Пресс, 2002. – 224 с.
24. Муза Д.Е. В.И. Вернадский об этических доминантах ноосферогенеза / Д.Е. Муза // Глобалистика -2013: Материалы III Международного научного конгресса; Москва, МГУ им. М.В. Ломоносова, 23 – 25 октября 2013 г.: Тезисы докладов. – М.: МАКС Пресс, 2013. – С. 88 – 90.
25. Субетто А.И. Гимны ученого-ноосферолога / А.И. Субетто. – СПб.: Астерион, 2013. – 16 с.
26. Гумилев Л.Н. От Руси – до России: Очерки этнической истории / Л.Н. Гумилев. – СПб.: Юна, 1992. – 272 с.
27. Гачев Г.Д. Национальные образы мира. Евразия – космос кочевника, земледельца и горца / Г.Д. Гачев. – М.: Институт ДИ-ДИК, 1999. – 368 с.

### § 1.3. Единство знания и веры в контексте ноосферогенеза и диалога восточных и западных концептов в эпоху глобализации

#### Введение

*«Знание и вера – Адам и Ева человеческого сознания.  
Узнавая и веря, наращивая разум и душу,  
существо становилось человеком»  
(О. Сулейменов).*

*«Есть Бог, есть Мир, они живут вовек,  
А жизнь людей мгновенна и убога,  
Но всё в себя вмещает человек,  
Который любит Мир и верит в Бога»  
(Н. Гумилев).*

*«И какое мне дело, до холодного "Бога нет",  
если Ты, Боже, еси»  
(С. Франк).*

*«Способность к мышлению и вера  
столь врожденны человеку, как рука и нога.  
Вера есть особенное преимущество человека перед животными.  
Неужели человек не сумеет сохранить своего преимущества перед ними?  
... Пытаться научным путём решать вопросы, подлежащие вере...  
чистое безумие» (К. Бэр).*

*«Я чувствую, что вне рационализования  
я глубоко религиозный человек» (В.И. Вернадский).*

Проблема единства знания и веры, включает в себя целый комплекс проблем: индивидуального и общественного сознания, истины и заблуждения, рассудка и разума, интуитивного и дискурсивного. Сюда же примыкают вопросы о соотношении свободы и необходимости, чувства и воли, нравственного и эстетического, морали и истины, личности и общества, мира и цивилизации, прогрессивного и регрессивного и т.д.

Как мы видим, единство знания и веры, всегда сопутствовало в становлении человеческого общества и всей цивилизации в целом. И это не случайно, так как *знание и вера – альфа и омега человеческой деятельности*, где *Вера – есть шаг к духовному самосовершенствованию*.

В то же время в гуманитарных науках, как правило, взаимосвязь религиозных и научных учений рассматривается как противостояние *«веры и знания»*. При этом чаще всего не проводится различие веры (как не вполне аргументированного рационально-эмпирическими способами знания) и знания (как аргументированного таковыми). Знаний, принятых на веру, в науке много – это постулаты и аксиомы, а также такие понятия как – *«бесконечность»*, *«вечность»* и т.д.

Кроме этого, и это надо иметь в виду, академическая наука и религиозные учения сходятся только в зоне фундаментальных проблем: происхождение Вселенной, жизни и человека, онтология свободы воли и морали. Следует строго различать смысл понятий *«вера»* и *«религиозная вера»*, а также научное знание и знание в религиозных учениях.

Учитывая увеличение масштабов данной проблемы в рамках современных процессов глобализации, можно без преувеличения сказать, что мы переживаем сегодня период радикального антропологического переворота, когда прогресс науки и всевозрастающая явная угроза человечеству со стороны сил бессознательного побуждает сознание как изнутри, так и снаружи, к непрерывному самоанализу и расширению [1].

Есть ли выход из тупикового положения? Такой выход уже давно провозглашен наиболее мудрыми и дальновидными мыслителями Востока и Запада. Нужно всего лишь объединить интуитивное и научное знание, уравнять в правах на критерий «истинности» то, что получено в результате озарения или транса, то, что выявил точный эксперимент или логическое построение.

### **1.3.1. Единство веры и знания в ноосферном развитии социума**

Сегодня в эпоху глобализации намечаются две важнейшие тенденции: глубокая потребность в духовно-нравственном обновлении в ракурсе общечеловеческих ценностей, в системе которых вера занимает ключевую позицию, и, в то же время, потребность в разумном, рациональном обустройстве общества, в социальной онтологии, ориентированной на знание. Две извечные общечеловеческие ценности – *знание* и *вера* – обретают, таким образом, особую значимость, обнаруживая при этом множество неоднозначных возможностей для интерпретаций в поисках истины.

«Знание и вера в многообразии их соотношений, – как отмечает, известная казахстанская исследовательница Грета Соловьева, – составляют ядро мировоззрения, системы ценностей и цивилизационной идентичности. Формирование в наше время реальной структуры диалога, толерантности и взаимопонимания как единственной альтернативы си-

ловым методам воздействия предполагает, прежде всего, прояснение предельных оснований бытия человека в мире, первосмыслов и первопринципов. Договоренности на политическом уровне, политический консенсус подразумевают метафизическое вопрошание, согласование на глубинном уровне онтологических и аксиологических параметров. Это и есть вопрос о соотношении знания и веры, возможности выяснения общего основания диалога и, в то же время, сохранения неустранимых различий, нетождественности, несоизмеримости» [2, с. 3].

Естественно напрашивается вопрос: *Чем знание отличается от веры?*

Знание – это то, что твердо установлено, обосновано экспериментально. Точное знание человек научился получать совсем недавно. Большая часть наших представлений вероятны, то есть, основаны на той или иной степени уверенности. Сама наша жизнь – вероятностный процесс (прошлое, будущее).

Вера – система постулатов, принимаемых как данность без экспериментальных доказательств их истинности.

Из веры вырастает РЕЛИГИЯ, из знания – НАУКА. Принято противопоставлять веру – знанию, религию – науке. Это неверно, так как для этого нет достаточных оснований [3]. Как вера содержит элементы знания, так и знание не обходится без веры. Приступая к изучению внешнего мира, мы в школе учим таблицу умножения путём механического запоминания, и верим, что  $2 \times 2 = 4$ , а не 6 или 12. В реальности ВЕРА и ЗНАНИЕ – ЕДИНЫ: вера оценивается знанием, а знание оценивается верой. Если мы не верим в ортодоксальную эволюционную теорию Дарвина, то это не оттого, что у нас другая вера, а оттого, что наши знания не позволяют нам её принять. Тот, кто признаёт ортодоксальный дарвинизм, верит в него, пытаясь обосновать свою веру знаниями, да только той их частью, которая ему выгодна, игнорируя при этом ту часть знаний, которая или прямо противоречит ортодоксальной точке зрения или не находит в ней объяснений. Кроме того, всякое знание (наука) выводит свои положения из недоказанных начал, а, следовательно, обосновано верой. Иными словами, вера науке не противостоит [4].

С самого своего рождения на земле, человек словно маятник, колеблется между верой и знанием, впадая то в одну, то в другую крайность и забывая, что истина очень часто лежит где-то посередине. И в действительности, будучи связаны бесчисленными нитями вера и знание едва ли могут быть отделены друг от друга, разве что условно.

Как отмечают авторы научного сборника «Поругание разума»: «...Характер господствующей философии зависит от характера господствующей веры. Где она и не происходит из неё непосредственно, где даже является её противоречием, философия все-таки рождается из того

особенного настроения разума, которое сообщено ему особенным характером веры. Тот же смысл, которым человек понимал божественное, служит ему и к разумению истины вообще» [5].

В религии, в вере, заложены высокие нравственные принципы, без которых наука зачастую вырождается в псевдонауку. Верующий учёный не будет лгать, не будет извращать истину во имя неких корыстных целей. Вера отвращает его от подобных аморальных поступков. Безрелигиозность, воинствующее безбожие, атеизм ведёт в конечном итоге к аморализму, просочившемуся в современную науку, порождает безнравственное отношение к науке.

Вера освящает науку, поскольку даёт научным исследованиям ту свободу и «святость» (М. В. Ломоносов), тот факел, что указуют учёному путь к истине. Именно в единстве науки и веры кристаллизуется центральная проблема нашего времени.

Этому, безусловно, способствовала та мировоззренческая атмосфера, которая сложилась на основе единства науки и религии.

Выдающийся русский философ XX столетия академик Алексей Ухтомский (1875-1942) отмечал в этой связи: «Откуда общепринятое теперь различие... «знания» (науки) и «веры» (религии)? Оно, очевидно, – случайного (исторического) происхождения, не заключается в самих понятиях: ведь всякое знание – психологически есть «верование», а «верование» в истории всегда было высшим откровением, чистым знанием действительности» [6].

Действительно, сегодня «религия поднимается на такие высоты и спускается в такие глубины души, куда наука не может за ней следовать» (В.И. Вернадский). Утрачивая роль сакрального знания, религия, наконец, становится верой в подлинном смысле этого слова.

Таким образом, единство знания и веры, их взаимосвязь являются кардинальной проблемой человеческой мысли, философии, психологии, культурологии и теологии. Она рассматривалась всеми выдающимися философами прошлого и современности – Тертуллианом, Аврелием Августином, аль-Фараби, Газали, Авиценной, Фомой Аквинским, Декартом, Беркли, Кантом, Ясперсом, Хабермасом и др. Универсальность и веры и разума для человека взаимосвязаны, так как лежат в основе жизнетворения человека [7]. Разум основан на вере, а вера основана на разуме.

Однако мы не должны забывать, что вера – особое внутреннее состояние и действие человека в условиях неопределенности, предполагающее наличие цели, которую человек активно желает и делает все необходимое для ее реализации. Множество действий человек совершает на основе веры и надежды. Религиозная вера, как правило, иррациональна (от абсурдной до примирительной). Религия авторитарна, требует

подчинения. Отношения науки и религии, конечно, не сводятся к взаимному конфликту. Многие ученые были верующими, что не мешало им делать выдающиеся открытия. Все чаще ученые говорят о существовании другого, информационно гораздо более емкого мира – Мира высшей реальности, тенью которого (в платоновском смысле) и является наша Вселенная. Человек существо творческое, а значит – свободное. В его жизни всегда будут вера, надежда, любовь, а значит и религия, и философия.

В настоящее время развитие научного знания происходит не в классическом, а скорее в постнеклассическом варианте. В таких условиях необходимо говорить о смене научных парадигм. К одному из важнейших аспектов рассмотрения новой научной парадигмы относится ноосферное знание, принципы которого были выдвинуты представителями русского космизма и, в частности, Владимиром Ивановичем Вернадским (1863-1945).

В.И. Вернадский считал, что научная мысль – такое же закономерное неизбежное, естественное явление, возникшее в ходе эволюции живого вещества, как и человеческий разум, и развивается она все в том же полярном векторе времени и не может ни повернуть вспять, ни совсем остановиться, тая в себе потенцию развития фактически безграничного. Мы отмечаем, как наука сильно и глубоко активизирует изменение биосферы Земли, она изменяет ситуации жизни, геологические движения, энергетику земного шара. Значит, научная мысль является природным явлением. «В переживаемой нами момент создания новой геологической силы, научной мысли, резко возрастает влияние живого общества в эволюции биосферы. Биосфера, перерабатываясь научной мыслью *Homo Sapiens*, переходит в свое новое состояние – ноосферу. Необходимо подчеркнуть неразрывную связь создания ноосферы с ростом научной мысли, являющейся первой необходимой предпосылкой этого создания, ноосфера может создаваться только при этом условии» [8, с. 333].

Безусловно, появление разума и итога его деятельности – науки – главнейший факт в формировании планеты. Научная деятельность сейчас приобрела такие черты, как стремительный темп, масштаб, глубину изысканий, мощность проводимых реорганизаций. Однако сегодня в моде пессимистическое отношение к возможностям науки и ее будущему. Это не случайно, поскольку научное знание переживает состояние глубокого кризиса и перестройки. Признаки этого кризиса наблюдались и в первой половине XX века, однако В.И. Вернадский оставался оптимистом и в отношении будущего человечества, и в отношении роли и места науки в этом будущем, связывая свой оптимизм со становлением ноосферы, охватывающей все человечество как единое целое. Он считал, что «страхи о возможности крушения цивилизации (в росте и в устойчи-

ности ноосферы) лишены основания» [8, с. 340] и что «реальная обстановка в наше бурное и кровавое время не может дать развиваться и победить силам варваризации. Все страхи и рассуждения обывателей, а также некоторых представителей гуманитарных и философских дисциплин о возможности гибели цивилизации связаны с недооценкой силы и глубины геологических процессов, каким является происходящий ныне, нами переживаемый, переход биосферы в ноосферу» [8, с. 342].

По мнению В.И. Вернадского, зачатки научного познания появились задолго до появления наук, как независимой формы людского сознания и деятельности. «Наука, – писал он, – есть создание жизни... Наука есть проявление действия – это характерная черта научной мысли. Научная мысль, творчество, знание идут в гуще жизни, с которой они непрерывно связаны. И самим существованием они пробуждают в среде жизни активные проявления, которые сами по себе являются не только распространителями научного знания, но и создают его бесчисленные формы выявления, вызывают бесчисленный крупный и мелкий источник роста научного знания» [8, с. 345].

Согласно теории В.И. Вернадского, человек, охватив научной мыслью всю планету, стремится двигаться в направлении постижения Божественных законов. В центре внимания В.И. Вернадского – биосфера и ноосфера Земли. Биосфера как совокупная оболочка Земли пронизана жизнью (сфера жизни), закономерно под воздействием деятельности человеческого общества переходит в ноосферу – новое состояние биосферы, которое несет в себе результаты человеческого труда. В.И. Вернадский исходит из того, что человек «составляет неизбежное проявление большого природного процесса, закономерно длящегося в течение, по крайней мере, двух миллиардов лет» [8, с. 313].

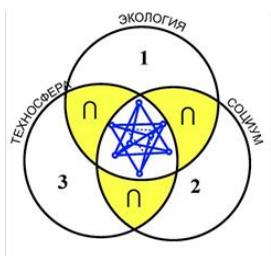
Таким образом, прорыв научной мысли был подготовлен всем прошлым биосферы и имеет эволюционные корни.

Ноосферное знание представляет собой своеобразную триаду, состоящую из взаимосвязанных между собой сфер: экосфера (экология), социум и техносфера. Однако сегодня экология (экосфера), изначально гармоническая составляющая, предназначенная для обеспечения условий обитания социума и техносферы, в результате нарушения норм Единого закона, начинает выступать и против социума, и против техносферы.

При этом социум как совокупность индивидуумов, призванных жить в единстве с экосферой и техносферой противопоставляет себя и той и другой сфере. Человечество уже осознало опасность экологической катастрофы. Но опасность уничтожения социума является более страшной. Эта опасность невидима и она проявляется уже в полной мере. Все большее число людей на своем личном опыте видят, что любое

социально значимое дело трансформируется в свою противоположность. Массовое применение двойных стандартов приводит к зомбированию сознания и подсознания индивидуумов, слоев и групп общества в интересах господствующего меньшинства.

Техносфера, изначальное предназначение которой должно служить цели создания комфортных условий существования для социума, создавать условия для гармонических сбалансированных взаимоотношений между экосферой и социумом, формируя жесткую единую триаду устойчивых взаимоотношений, трансформируется в техносферу, противопоставляющую себя и экосфере, и социуму, и индивидууму. Но самое страшное, пожалуй, заключается в том, что техника становится, наряду со средствами СМИ, все более и более страшным орудием зомбирования сознания людей, зомбируя тем самым и подсознание социума в угоду ограниченной кучке олигархов [9, с. 56].



*Рис. 1. Цветок ноосферного разума*

Сегодня в рамках современной философско-антропологической проблематики научный разум часто критикуется как неполный, частичный, неадекватный задаче постижения бытия в его целостности, а значит, его следует дополнить философским и моральным сознанием. Актуализируя вопрос о необходимости понимания человеческой рациональности, которая вбирает в себя иррациональные моменты как свои составляющие, мы замечаем, что незавершенность, нелинейность, спонтанность, проективность, коммуникативность, диалогичность современного знания задает элемент новизны традиционной проблеме соотношения веры и знания. В рамках постнеклассической науки такой элемент психологической активности человека как вера осознается как неявная предпосылка познавательного процесса в целом.

Новое понимание рациональности привело сегодня к новой трактовке соотношения с иррациональностью, изменению соотношения веры и знания в контексте постнеклассической науки. Как следствие, особенностью современного научного и философского познания является уси-

ление интереса к основаниям и предпосылкам знания. Это проявляется в стремлении осмыслить диалектику рефлексивного (рационального) и дорефлексивного в научном знании. Результатом данной тенденции явилось обнаружение новых или почти ранее не фиксируемых нигде компонентов знания, которые носят в основном интуитивный и дологический характер.

Содержание понятия «ноосферное знание» в когнитивной практике постнеклассической науки раскрывается посредством таких понятий как: нелинейность, спонтанность, проектность, «духовность». Проектный характер знания состоит в незавершенности, становлении, постоянном изменении, в том, что современное знание не может быть четко определено, зафиксировано с помощью методов классической и неклассической науки (опыт, эксперимент).

Важным свойством современного знания, задающим его специфику, является и огромный поток информации. В постиндустриальном обществе информационный поток не только усиливается, но и виртуализуется. Большая часть информации, которую мы получаем, уменьшает возможность ее верификации. Как следствие, адекватное, критическое суждение человека о мире затрудняется из-за избытка информации. Информационное давление на человека мешает и процессу его самоопределения, как в познавательном, так и в нравственном отношении. Проблематичным становится и духовное становление личности, которое предполагает самостоятельное принятие решений, ответственность за свои поступки. Как отмечает член-корреспондент РАН П.П. Гайденко: «Чем более усложняется наш мир, тем более упрощается, примитивизируется наша духовная и эмоциональная жизнь» [10, с. 190].

В связи с данной угрозой актуализируется поиск нового способа познания окружающей реальности, который предполагает сохранение и развитие духовной составляющей в человеке. Имеется в виду такая характеристика современного концепта знания, как установка на «духовное разумение». В данном случае подразумевается необходимость осознания как своего единства с природой, так и установка на коэволюционное развитие, сосуществование с миром, включение в процесс познания такой характеристики человека как «духовность». Нелинейность определяется как возможность существования более одного решения при одинаковых условиях. Данное понятие указывает на существование множества путей развития системы, когда выбор одного из них осуществляется спонтанно.

Как мы видим, сам концепт знания в постнеклассической науке претерпевает серьезные изменения. Знание характеризуется в новых когнитивных практиках (диалоговая, эволюционная эпистемология) как

интерпретация, адекватная деятельность. Соответственно знание начинает носить проективный, коммуникативный, интерпретативный, конструктивный характер, не может быть окончательно зафиксировано, определено [11].

В данной ситуации роль дорефлексивных, личностных, интуитивных элементов не только усиливается в процессе познания объектов постнеклассической науки, но и сами иррациональные моменты начинают позиционироваться иначе, как еще не рационализированные элементы знания. Важно отметить, что в рамках постнеклассической науки такой элемент психологической активности человека как вера теперь осознается как неявная предпосылка познавательного процесса в целом.

Тем не менее, диалог между богословием и естественными науками постепенно становится одним из приоритетных направлений деятельности мировой науки, как это и было в прошлые времена, но, разумеется, уже в совершенно другом историческом контексте. Однако слова, сказанные В.И. Вернадским еще в ту далекую эпоху, как мы видим, не теряют своей актуальности и сегодня: «Не говоря уже о неизбежном и постоянно наблюдаемом питании науки идеями и понятиями, возникшими как в области религии, так и в области философии, – питании, требующем *одновременной* работы в этих различных областях сознания, необходимо обратить внимание еще на обратный процесс, проходящий через всю духовную историю человечества. Рост науки неизбежно вызывает в свою очередь необычайное расширение границ философского и религиозного сознания человеческого духа: религия и философия, восприняв достигнутые <...> данные, все дальше и дальше расширяют глубокие тайники человеческого сознания» [12, с. 214].

Вера есть состояние духа (или, как теперь сказали бы, состояние сознания), при котором окружающий мир – мир ошибок и боли, мир смерти и тления – видится преображенным. Однако это видение преображенного мира никоим образом не отменяет трезвое видение мира таким, каков он есть сейчас.

Стремление к синтезу разных видов знания, причем именно к синтезу, облеченному в рациональные термины, характерно для античности и средневековья. Важнейшая черта современного мира – сосуществование в сознании индивида или в сознании человеческой культуры разных парадигм, которые на логическом, рациональном уровне не сводимы вместе и не сочетаются друг с другом.

Логическая неснимаемость противоречия отнюдь не означает, что оно не может быть снято на ином уровне. Есть логика, а есть музыка с ее над-логическими сочетаниями тем и мелодий внутри симфонии. Сосуществование разных парадигм в рамках единой культуры или единой лично-

сти возможно не посредством логического синтеза, а в отношениях диалога, полифонии, вызова, логически не снимаемого противоречия [13].

Да, вера есть *вызов* обыденной картине мира (и заодно научной картине мира). Однако вызов веры не оспаривает ни истинность научных гипотез, ни истинность обыденного здравого смысла, он всего лишь говорит: эти гипотезы, этот здравый смысл – не есть последняя истина.

Библия учит: *Приобретай мудрость, приобретай разум: не забывай этого* (Притч 4:5). Один из «отцов церкви» Григорий Богослов писал: «Полагаю же, что всякий имеющий ум, признает первым для нас благом ученость, и не только сию благороднейшую и нашу ученость, которая, презирая все украшения и плодovitость речи, емлется за единое спасение и за красоту *умосозерцаемую*, но и ученость внешнюю, которою многие из христиан, по худому разумению, гнушаются, как злохудождной, опасной и удаляющей от Бога. <...> В науках мы заимствовали исследования и умозрения, но отринули все то, что ведет к демонам, к заблуждению и во глубину погибели. Мы извлекали из них полезное даже для самого благочестия, чрез худшее научившись лучшему, и немощь их обратив в твердость нашего учения. Посему не должно унижать ученость, как рассуждают о сем некоторые, а, напротив того, надобно признать глупыми и невеждами тех, которые, держась такого мнения, желали бы всех видеть подобными себе, чтобы в общем недостатке скрыть свой собственный недостаток и избежать обличения в невежестве» (Слово 43) [14].

«Наука может являться одним из средств познания Бога (Рим. 1. 19-20)». Поэтому в эпоху глобализации *философия* в силу её универсального понятийного языка и неограниченного тематического потенциала должна сыграть центральную роль в процессе диалога между различными конфессиями и мировоззренческими позициями, как религиозными, так и секулярными. Все мировоззренческие учения, будь то религиозные или секулярные, неизбежно оформляют изложение своих позиций в философских терминах и апеллируют к философским аргументам. В отличие от научного познания, которое не претендует на решение предельных вопросов бытия и построение универсальной картины мира, философия специально занимается выяснением этих вопросов и часто выстраивает всеохватывающие мировоззренческие системы.

При этом необходимо отдавать себе отчет в том, что отношения веры и философии не могут подменить собой отношения веры и науки. Вопрос о том, можно ли считать саму философию «наукой», – это уже философский вопрос по своей природе, поскольку сами критерии научности определяются не столько самой наукой, сколько *философией науки*, столь активно развивающейся в последнее время. Но нельзя не

учесть тот факт, что именно философия предоставляет концептуальные возможности для диалога между позицией религиозной веры и позицией научного познания, и именно философские аргументы оказываются наиболее внятными обеим сторонам этого диалога.

Основная ошибка в противопоставлении науки и веры заключается в том, что в этой оппозиции веру представляют как бессознательную доверчивость и прямой антоним любого познания. Следуя этой ошибке, противники веры автоматически обвиняют всех верующих людей, включая верующих ученых, в интеллектуальной недостаточности. Между тем, вера – это не смутное чувство, противоположное ясному разуму, а целокупная активная установка сознания, в котором соучаствуют все свойства человеческой личности, это проявление силы, а не слабости.

Как таковая вера является необходимым источником познания значительно чаще, чем рефлексивная обработка непосредственных эмпирических данных. Любой человек в несравнимо большей степени верит в любую информацию об окружающем мире, чем проверяет её истинность, потому что удостоверяться в истинности каждой новой информации физически невозможно. Более того, человек верит не просто в отдельно взятые факты, но в целые закономерности между ними, и на основании этих закономерностей верит во всё новые и новые факты, которым нет конца.

Количество принятой на веру информации о мире столь велико, что ни один человек не в состоянии вспомнить даже малую часть того, во что ему постоянно приходится верить, и в этом смысле все люди – верующие, включая самых скептических ученых, которые даже в своей «научной картине мира» очень многое принимают на веру, ссылаясь на авторитетные академические конвенции своего времени. В такой ситуации недооценивать значение веры как источника познания, а тем более пренебрежительно относиться к вере – нечестно и неразумно. По меньшей мере, следует признать перманентную зависимость человека от вынужденной веры в постоянно приходящую информацию, подобно тому, как слепые путники доверяют случайным прохожим.

Таким образом, вера как таковая является одним из способов познания, и на практике этот способ себя очень часто оправдывает. Фундаментальную роль веры в процессе познания отмечал ещё один из первых апологетов Церкви, св. епископ Феофил Антиохийский (ум.180): *«Или не знаешь, что во всех делах предшествует вера?»* («Три книги к Автолику», 1, 8).

Отрицание веры её оппонентами может быть объяснимо не столько недоверием к самой вере как способу познания, сколько недоверием к конкретному предмету веры, о котором идет речь, в данном случае – о

Господе Боге. Такие оппоненты веры готовы верить самой разной сомнительной информации и отдавать себе в этом отчет, но они отказываются верить именно в Бога. Эксклюзивность этого неверия они достаточно основательно объясняют тем, что поскольку существование Бога как Творца и Господа всего мира нельзя сравнить с существованием любой другой вещи, в чем они абсолютно правы, то в доказательство этого существования им нужен более убедительный аргумент, чем простая вера [15].

Вместе с этим стоит напомнить, что данные рационального и эмпирического познания нередко оказываются ложными, причем речь идет не только об обычном опыте и рассудительности, а о целых научных теориях, где всё должно быть просчитано и проверено

Да, есть реальность, которая может и должна быть постигнута только чистым разумом. Но также есть и реальность, которая может и должна быть постигнута только непосредственным чувственным опытом. И есть реальность, которая может и должна быть постигнута *только верой*, как ведущим способом познания, при том, что и разум, и опыт, и воля соучаствуют в этом постижении, и именно такой реальностью является сам Бог.

Постижение Бога только такой, *осознанной верой* необходимо не только потому, что Он в Своей сущности трансцендентен тварному миру. Здесь можно вспомнить Канта, признавшего, что для того, чтобы помыслить существование трансцендентного Господа, он должен был отграничить знание, как сферу спекулятивного разума, чтобы освободить место вере, понимаемой не просто как бессознательная доверчивость, а как практический разум. Однако не только трансцендентность Бога требует от человека Его познания верой, но и то, что Он – Личность, познание которой означает её личное *признание*, личное *доверие* и личную *верность*. Отсюда библейское представление о том, что праведный *верою жив будет* (Авв 2:4, Рим 1:17), поскольку всё, что мы можем принести Богу в подарок, это наша *вера*.

Разумеется, сама вера без дел мертва (Иак 2:17), потому что искренне верующий человек должен жить в соответствии с верой, что только подчеркивает её волевой характер. Такая вера является не просто теоретическим согласием с тем, что Бог есть, подобно тому, как есть какая-то вещь, – такая вера предполагает общение и сотрудничество с Ним, поскольку Он Личность, которая всегда рядом. Такая вера предполагает понимание Того, в Кого ты веришь, а Его понимание, в свою очередь, предполагает веру. Поэтому Блаженный Августин говорил: «*Понимаю, чтобы верить и верую, чтобы понимать*» («Проповеди», 43). Таким образом, общеобязательное и нормативное знание о Боге теряет

всякий смысл, когда на его место приходит личная вера каждого. Теряют смысл и любые попытки доказательства бытия или небытия Бога.

В течение последних столетий современная наука, неуклонно захватывала области, которые долгие века служили уделом только философии и религии. Однако по справедливому замечанию Олжаса Сулейменова: «Мы сегодня не научились отличать упрямство энтузиазма от упорства нестандартной мысли, без которой любые науки, особенно гуманитарные, превращаются в веру. Религия – первичное знание человека о себе и мироздании, установившееся на уровне библейских (библейских, коранических и пр.) открытий и канонизированное в том доисторическом состоянии. Наука же – это бесконечный процесс узнавания, она и есть вечный двигатель, работающий на энергии инакомыслия» [16, с. 138].

Можем ли мы сегодня в эпоху расширяющейся глобализации рассуждать и философствовать в чисто академической манере, углубляясь в теоретический дискурс и оставляя за пределами внимания бушующий страстями и нерешенными проблемами мир? Боль и страдание, по словам современных философов, входят в самую ткань понятийного мышления. Мысль должна быть восприимчивой к страданиям миллионов. А XXI век уже принес страшные природные и социальные катаклизмы. В первой четверти нового тысячелетия, мы должны помнить слова Карла Ясперса: «XXI век будет веком гуманитарных наук или его не будет вовсе», так как напряжение, драматизм человеческого бытия нарастают с каждым днем.

Обычно выделяют два направления, два блока таких возрастающих противоречий: отношение человека к природе, экологический кризис, и отношения людей друг к другу, социальные конфликты. Наш первый тезис заключается в том, чтобы связать воедино эти два контекста. Ибо все, что происходит между людьми, отзывается в универсуме. Идея целостности мира человеческой культуры и мира природы была обоснована в концепции Тейяра де Шардена. Он доказал, что эволюция представляет собой, в первую очередь, психическую трансформацию, поскольку сознание есть «субстанция и кровь развивающейся жизни». Геогенез и биогенез есть, по сути, психогенез. И на определенном этапе развития наступает эра ноогенеза: вокруг земли образуется новая оболочка, ноосфера. Мыслящий пласт разворачивается вне биосферы и над ней. Поэтому человек – не просто член в ряду эволюции. Возникновение рефлексии – фундаментальное событие в жизни всей Земли: она, по словам Т. де Шардена, «меняет кожу», обретает душу» [17, с. 142].

Научное доказательство этого революционного тезиса было дано именно в концепции В.И. Вернадского. Ноосфера обволакивает земной шар как «мыслящая», идеальная оболочка. Человек не просто «присут-

ствует», «осваивает» окружающий мир, его мысль и его деятельность приобретают космический смысл. Человек и Земля – едины, представляя особый структурный элемент космоса.

Сегодня задачи и функции Ноосферного Разума в контексте единства знания и веры видятся в развитии научной стратегии, геоментальной функции, в понимании. В качестве философского метода отвечающего запросам современности, предлагается рассмотреть диалектику с такими ее первоочередными принципами, как холизм, эволюция и нелинейность. В этих принципах раскрывается практический срез Планетарного разума, связанный с целостным и многомерным пониманием и решением проблем, а также прогнозированием развития.

Современный менталитет социума сводит разум к совокупности категорий, в которые насильственно втискивается реальность: все, что не умещается в эти категории, объявляется иррациональным. В действительности же разум подобен взгляду, который устремлен на реальность и жадно впитывает ее, отмечает ее связи и внутреннюю взаимозависимость, рассуждает о ней, проникает вглубь нее, переходя от одной вещи к другой, сохраняя их в памяти и стремясь охватить все. Посредством разума человек подступает к реальности. Разум есть то, что делает каждого из нас человеком, «... то, что объединяет людей, то, что позволяет человеку почувствовать свою связь с миром и с другими людьми, то, благодаря чему Платон и Аристотель представили миру свои воззрения. Разум и интеллект дают единственный путь познания мира, хотя это познание слишком относительно, чтобы привести к конечным истинам...» (М. Хатами) [18, с. 53].

Для глобального сознания, видимо, вполне справедливы слова Хосе Ортеги-и-Гассета, что не только важно, но и нужно, чтобы отдельные части социального целого совпадали в своих стремлениях и идеалах. Важно и нужно, чтобы каждая группа не забывала об остальных и в определенной мере разделяла их жизнь. Это ставит нас перед проблемой формирования новой парадигмы жизнедеятельности – глобальной парадигмы, которая затрагивает все стороны жизнедеятельности человечества. Эта парадигма раскрывает гармонический смысл принципиально нового типа жизнедеятельности.

Следуя за учением В.И. Вернадского и П. Тейяра де Шардена, сегодня надо добавить, что ноосфера – это не только сфера разума, но и *со-знания*, совокупного знания, совместного знания. Это приближает нас к *о-со-знанию* единой картины мира [9, с. 59].

Новая парадигма уже изначально содержит план творения нового типа жизнедеятельности, направленного на воспитание человека, с но-

вым измерением сознания. Это главнейшая задача философской глобалистики, главнейшая задача всей существующей системы образования.

Таким образом, в контексте единства знания и веры в ноосферном развитии социума, глобалистика должна внести свой вклад в методологию построения Ноосферного Разума, которая начинает приобретать уже реалистические очертания. Философский глобализм здесь выливается уже в социальную геополитику (глобализацию), направленную на формирование Ноосферного Разума, не когда-нибудь в будущем, а уже сегодня, ибо эта социальная геополитика несет в себе реальные, а не утопические формы построения нового общества [19, с. 245].

### **1.3.2. Запад – Восток: диалог восточных и западных концептов в эпоху глобализации**

Запад и Восток, Восток и Запад – это вечное противопоставление, попытка представить социально-экономическое и культурное развитие этих двух регионов мира совершенно противоположными благодаря наличию в них существенных различий в политическом устройстве, ценностных ориентациях и религиозных взглядах.

Представляя собой два противоположных типа мировоззрения, мироощущения, способа бытия в мире, Запад и Восток являют две противоположные типологические формы культуры: деятельностьную и созерцательную, интеллектуально-рационалистическую и образно-поэтическую, активно-прогрессивную и сдержанно-консервативную, прагматическую и экономическую [34].

Так, в целом ряде исторических исследований Восток или его какая-то часть представлялись то краем всеобщего благоденствия, учености и просвещенности, то акцентировалось в духе застоя, рабства и нищеты.

С другой стороны, сложившееся в XIX и XX вв. превосходство Запада в технико-экономическом и военно-стратегическом отношении, породило в умах определенного круга европейских интеллектуалов иллюзию «неполноценности» восточного мира, что дает им право приобщения «косного» Востока к благам цивилизации. Особенно неубедительно выступает представление отдельных западных, да и не только западных политиков, что восточный тип цивилизации, особенно мусульманский, при контактах с другими цивилизациями и культурами, обнаруживает имперские тенденции к другим социокультурным обществам.

На самом деле Восток и в древние времена, и сегодня не представлял и не представляет собой монолитное целое,двигающееся в одном эсхатологическом направлении. Поэтому, здесь необходимо такое научно-историческое понимание, которое в современных условиях утверждает цивилизованный подход, основанный на идеях «культурного плюрализ-

ма», на признании уважения ко всяким культурам и конфессиям, на необходимости отказа от всяких преимуществ той или иной культуры, а, следовательно, отрицания как европоцентризма, так и превосходства Востока. В оценке взаимоотношений Запада и Востока при полном уважении различных путей развития этих регионов должна доминировать концепция, согласно которой конечная дорога истории ведет к сближению, и, в конечном счете, к образованию единой мировой цивилизации [20].

Однако на протяжении всего последнего столетия (XX в.) отношения стран Запада и Востока носили как бы одномерный характер: бедные и отсталые народы Востока смотрели в сторону Запада, в поисках идей, моделей развития и руководства. Неудивительно, что на Западе, глубоко укоренилось убеждение, будто его миссия на Востоке, состоит в том, чтобы учить, руководить, повелевать.

Если говорить о понятиях «Запад» и «Восток» в философской концепции то, как правильно заметил А.Г. Косиченко: «Многое зависит от того, каким видит мир та или иная концепция, из какой онтологии она исходит» [20, с. 76]. Вместе с тем, Восток и Запад укоренены не в разных, а в одной и той же объективной онтологии. Это – онтология Универсума и Человека, Космоса и Макрокосмоса. Поэтому по своей универсальной сущности и Человек Востока, и Человек Запада один и тот же; равно один и тот же предстоит и тому и другому.

Возможно ли в контексте формирования ноосферного знания взаимопонимание культур в контексте единства знания и веры, относящихся к различным цивилизационным парадигмам? Следует ли при ответе на этот вопрос руководствоваться изучением логических параметров, лежащих в основании культурных матриц или сосредоточиться на нравственных, этических императивах, свойственных различным парадигмам? Именно с этих концептуальных позиций, как нам кажется, и следует приступить в изучении соотношения знания и веры, выражающего специфику мироотношения не только по оси Запад–Восток, но и в пределах западного и восточного дискурсов, где также намечаются многочисленные параллели и одновременно – несоизмеримости. Что есть знание и вера, каково соотношение этих феноменов в социокультурных контекстах и, в особенности, каким образом трансформируется такое соотношение, образующее ядро современной структуры диалога и взаимопонимания в современную эпоху [2, с. 4].

Долгое время считалось, что народы Востока не способны к духовному развитию, к осмысленности жизни. Это объяснялось влиянием мусульманской и буддийской религий, которые якобы отличаются от христианской тем, что вызывают в человеке фатализм, предопределенность. «Быть покорным ходу вещей, а не бороться с ним, где пассивность есть

плод победы веры над знанием, стремлением приспособиться к среде. Человеческой целью, таким образом, становились не жизнь – творчество, а выживание. Пассивность сознания – первопричина всех социальных зол, экономической и культурной отсталости и как итог, одна из основных причин поражений в пятисотлетней войне с Западом» [16, с. 140].

Начиная с 50-х гг. прошлого века берут начало многочисленные международные конференции, где главной была идея «синтеза» культур Востока и Запада, причем, основанием для подобного синтеза признавалась западная парадигма, к которой Восток должен был «подключиться», чтобы «впитать» в себя западные ценности. Но уже тогда раздавались возмущенные голоса протеста. Наиболее радикально выразил протест Дж. Сантаяна: «Вы говорите о «синтезе» восточной и западной философий. Но этого можно было бы достичь, только опустошив обе системы. С гуманистической точки зрения, как я полагаю, именно различие и несоизмеримость систем, прекрасных каждая по-своему, делают их интересными, а вовсе не компромисс между ними или их слияние» [21].

Это высказывание легло в основу исследований, отвечающих на вызовы современной эпохи, согласно которым, необходимым условием обретения единства и духовного согласия в человеческом сообществе может быть только бережное сохранение различий и национальных образов мира, где сущностное различие, уникальность и своеобразие культур проявляются в трактовке соотношения знания и веры, что подразумевает онтологический, гносеологический и аксиологический аспекты смысла человеческой истории, свободы и ответственности, любви и ненависти. Если на уровне логических матриц несоизмеримость может быть принципиально неустранимой, то в онтологическом и аксиологическом измерениях возможно отыскание общих архипелагов смысла и взаимопонимания.

Научное знание, следуя критериям веры, открывает пути к трансценденции, обнаруживает сакральность природы как большой Азбуки мира, которую призван прочитать человек, чтобы открыть Лик Перво-сущего. Таково понимание знания в учении аль-Фараби, для которого наука и рациональность – наиболее предпочтительный путь постижения Аллаха. И Мартин Хайдеггер поддерживает подобную позицию, считая, что в технике и науке человеку приоткрывается потаенное, и он получает возможность заглянуть в «окошко Бытия».

В эпоху глобализации существует асимметрия секулярного и религиозного образа мысли и жизни. Секулярный относится к публичной сфере, а религиозный – к выбору частного лица. Однако современный постсекуляризм ставит под вопрос универсальность секулярных принципов, усматривая в них лишь одну из возможных коммуникативных

систем. Поэтому современный мир с другим соотношением знания и веры в *публичной коммуникации* нуждается в иной по сравнению с прошлым столетием – коммуникативной и этической базе.

Наиболее значительным в смысле поиска новых типов отношения веры и разума, науки и религии в постсекулярную эру можно считать концепт коммуникативной рациональности Юргена Хабермаса. Он предлагает обществу идею о «вмешательстве», т.е. об активной жизненной позиции философа, не только обсуждающего самые злободневные проблемы дня, но и инициирующего совместные акции интеллектуалов, способствующие осуществлению их идей. Против разума субъектцентрированного он выдвигает разум коммуникативный, способный добиться желаемого согласия в плюральных, поликонфессиональных обществах. Первоначальный тезис Хабермаса гласил: трансцендентальная основа морали в поликультурных социумах отвергнута. Теперь необходимо применение метода совещания, аргументативной практики. Это и есть способ «вовлечения другого» в его инаковости, отказ от нивелировки и абсолютизации своей позиции, когда согласие достигается не на метафизическом, а на политическом уровне.

Однако Хабермас существенно трансформировал этот тезис в своей дискуссии с Йозефом Ратцингером (Бенедикт XVI), признав, что, несмотря на попытку вытеснения веры из коммуникативной практики, ориентированной только на рациональные аргументы, метафизическое, т.е. вера, по-прежнему формирует «предельные основы значимости для морально правильного и этически благого». Оба собеседника приходят к выводу, что в постсекулярном мире необходимо наладить «процесс взаимообучения» религии и науки, веры и знания, религиозных и светских ценностей [22].

В мультикультурном обществе следует вести речь о взаимодополняющем процессе обучения секулярных и религиозных ценностей, знания и веры, науки и религии, куда могли бы включиться и светские, и религиозные структуры, и атеисты, и верующие, причем, различных религиозных конфессий. Ведь сакральные смыслы обнаруживаются лишь тогда, когда возникает дискуссия о предельных концептах, что и является характеристикой постсекулярной эпохи.

Например, если мы сосредоточим наше внимание на особенностях онтологии и феноменологии веры в исламской философии, проанализируем онтологический статус знания на исламском Востоке, феноменальное единство веры и знания в суфийской концепции «Вахдат-аль-Вуджуд», то в центре исследовательского интереса окажется феномен «исламской рациональности» как органическое единство знания и веры. В такой постановке подчеркивается специфика исламского понимания основопола-

гающих проблем: отношения Бога и человека. Вера и знание встречаются в онтологическом пространстве, духовном поле притяжения к Перво-сущему, поскольку рациональность понимается не только в гносеологическом ключе. Скорее, это сам способ, каким человек вписывается в мир, изначально сотворенный Всевышним. Эту идею обосновал, прежде всего, Аристотель Востока – Абу Наср аль-Фараби.

Его рационализм был направлен на логическое, достоверное обоснование абсолютного Бытия. Мы можем видеть человека, каков он в действительности, – рассуждает аль-Фараби. Но можем видеть его отражение в воде или зеркале – оно уже не столь ясное и отчетливое, но туманное и расплывчатое. Наконец, можно видеть отражение отражения – и оно будет еще более смутным, расплывчатым. Видеть действительного человека – значит мыслить ясно, логически достоверно. А наблюдать его отражение, теряющееся в набегающей волне, или отражение отражения – значит, оперировать образами и символами, полагаясь не на логику и доказательство, но на воображение. Большинство людей, пишет аль-Фараби, не настолько образованны, чтобы познавать природу первых начал в понятиях, более доступными им кажутся образы и символы. «Те, кто верит в счастье, представленное в понятиях, и воспринимает начала как нечто, представленное в понятии, – это мудрецы; а те, у кого эти вещи существуют в душах, как представленные в воображении, кто принимает их и верит в них в том же [воображаемом] виде – это верующие» [23, с. 136].

В этом высказывании аль-Фараби не исключает себя из разряда «верующих». Он, исходя из целостности, различает внутри веры два основных подхода: разум, доказательство, логика; воображение, символы, образы. Первое – для людей просвещенных, мудрецов или философов. Второе – для широкой публики. Для аль-Фараби, следовательно, философия сближается с теологией: рациональное доказательство бытия Бога.

Позиция аль-Фараби наиболее ясно и рельефно выступает в сопоставлении с суфийской концепцией. Так, Ибн-Араби настаивает не на познании, а на постижении Аллаха. Чувственный опыт и основанный на нем разум – бессильны, когда речь заходит о Всевышнем. «Разум – тень Божья, Бог – солнце. Какую силу может иметь тень перед солнцем?» – вторит ему Руми. Разум великолепен и желателен до тех пор, пока он не приведет тебя к вратам Господа. Но едва ты достиг этих врат, оставь его, отдай себя в руки Всевышнего, теперь бесполезно спрашивать «как?» и «отчего?». Рациональное знание несовершенно сравнительно с «прямым» видением истины, которому способствует сам Бог.

Суфийская оппозиция рационализму аль-Фараби кажется вполне оправданной и закономерной. Можно ли, действительно, познать Творца

с помощью достоверных логических процедур и дискурсивных доказательств? *Во-первых*, человеческий разум – не такое уж «естественное» явление. Он, безусловно, причастен божественному Логосу, и разумная способность уже есть неопровержимое свидетельство сверхъестественного, сверхприродного.

*Во-вторых*, разум имеет множество ипостасей: аль-Фараби различает разум актуальный, деятельный, материальный, потенциальный, практический, теоретический, страдательный; Кант – теоретический и практический; Гегель – рассудок и разум; Бердяев – малый и большой разум. Главное различие – рассудок, увлеченный манией доказательства, и разум, объемлющий все способности души, выходящий за пределы упрямого догматизма рассудка к высшему универсальному знанию, совпадающему с верой. У аль-Фараби речь идет именно о таком божественном, полнокровном разуме, а не о сухом, истощенном логикой рассудке, ведь он говорит о разумной способности души. Его рационализм – не европейского образца, сформированного «правилами для руководства ума» Декарта. Он взращен на плодотворной ниве исламской духовности.

Мусульманская традиция теологической рациональности наиболее последовательно и ярко проявилась в лице аль-Газали, трактат которого «Воскрешение наук о вере» по богатству представленных в нем идей, касающихся проблемы знания, оценивается как не имеющий себе равных во всей мусульманской литературе.

Трактат открывается приписываемым пророку Мухаммеду речением, гласящим: «Стремление к знанию — обязанность каждого мусульманина». Далее аль-Газали дает свое понимание концепции «знания», где он говорит о существовании четырех определений «разума». *Во-первых*, это «качество, которым человек отличается от всех животных, с его помощью человек подготовлен к восприятию умозрительных наук и знаний, к овладению сложными мыслительными ремеслами». Способность к разумению, по словам аль-Газали, «так же соотносится со знанием, как глаз с видением, а Коран и Сунна так же соотносятся с этой способностью в её действии по открытию знаний, как свет солнца со зрением» [24, с. 92-93].

*Во-вторых*, «разум есть некоторые необходимые знания, такие, как знание возможности возможного и невозможности невозможного» [24, с. 93]. *В-третьих*, разумом называются знания, «которые черпаются из опыта... того, кто научен опытом и жизнью, называют разумным» [24, с. 94]. *В-четвертых*, разум — это способность познавать последствия действий, а отсюда и контроля за теми из них, которые ведут к «скоротечным наслаждениям». Суммируя в целом все четыре определения разума,

можно утверждать, что это дар, которым Аллах «осчастливил людей» [24, с. 94]. Именно посредством указанного дара люди и постигают знание.

Аль-Газали категоричен в своем утверждении: «...окончательным выводом, не подлежащим сомнению, является то, что... знание делится на Науку поведения и Науку откровения» [24, с. 89]. Речь, таким образом, идет исключительно о знании религиозных предписаний и догматики. Что же касается метафизических проблем, они не подлежат разумению. Скажем, человек «не обязан открыть... для себя с помощью рассмотрения, изучения и приведения доказательств» смысл основного коранического речения: «Нет бога, кроме Бога, и его Пророк – Мухаммед». По мнению аль-Газали, «достаточно, чтобы человек поверил в него, убедился в нем решительно, без колебаний, сомнений и душевного волнения, что может произойти лишь с помощью подражания и слушания, без изучения и приведения доказательств» [24, с. 89]. Не следует человеку размышлять и по поводу обрядовых предписаний, его обязанность — лишь знать о них и следовать им в своей повседневной жизни.

Согласно, аль-Газали, вера заложена в душах отроду. Люди же делятся на тех, кто «отстранился и забыл», и тех, кто «долго размышлял и вспомнил». В Коране же говорится: «Писание, ниспосланное тебе, благословенно, чтобы обдумали его знамения и припомнили обладатели рассудка» (Коран 38:28). Таким образом, речь идет не о каком ином знании, как о знании с точки зрения веры, в полном согласии с приписываемым Пророку изречением, что разумен тот, кто уверовал в Аллаха, поверил Его посланникам и поступал в покорности Ему.

Спустя почти тысячу лет, современный иранский философ, бывший Президент Исламской Республики Иран Мухаммад Хатами напишет о аль-Газали, что он «выступил против философии, сперва принеся мысли в жертву внешнему величию шариата, и, в конечном итоге, суфизмом утопил сильную жажду души, несовместимую ни с рациональной философией, ни с поверхностными догмами шариата» [25, с. 225].

В двадцатом веке, одном из самых трагических в истории человечества, характеризуемом как секулярный, вера была вытеснена в частную, приватную жизнь или вовсе бездумно отброшена. «Бог умер», — самоуверенно провозгласил Ницше. Но вслед за этой «смертью» последовала «смерть человека» (Фуко). Отпав от Бога, индивид ощутил экзистенциальный страх, ностальгию по безусловному, абсолютному, что сделало его существование абсурдным (Камю). Фундаментальное, онтологическое сомнение в возможности обретения смысла внесло в существование человека неизбывную тревогу, переходящую в отчаяние (Гиллих). Знание разорвало союз с верой и утратило свой нравственный смысл, наращивая интеллектуальную мощь вне императивов добра и

милосердия. Но и в этой секулярной эпохе вера не ушла из человеческой жизни, оставаясь средоточием человеческих устремлений, предельным интересом всех феноменов культуры – не только религии, но и науки, и искусства [2, с. 10].

В свою очередь Эдмунд Гуссерль в работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная философия» (1954), утверждает, что отказ от универсальности познавательного процесса и абсолютизация рационализма как принципа науки является формой выражения «жизненного кризиса европейского человечества». В итоге: разрушена «вера в «абсолютный» разум, из которого мир получает свой смысл, вера в смысл истории, в смысл человечества, в его свободу — в силу и способность человека придать своему индивидуальному и всеобщему человеческому бытию разумный смысл. Человек, теряя эту веру, перестает верить «в самого себя». Таким образом, причиной кризиса всей западной культуры является, по мысли Гуссерля, крушение веры в разум. Причины кризиса лежат глубоко в истории Европы. Гуссерль обнаруживает эти причины еще в эпоху Ренессанса, когда зарождалось и формировалось математическое естествознание Нового времени, с его методологизмом и массой технических достижений. Именно новое естествознание — могильщик разума [26].

Разрыв между верою и разумом осознавался как величайшая трагедия западноевропейского рационализма, заключающаяся не только в том, что разум объявляет о своей несогласии с верой, но и в том, что вера стала утверждать свою несовместимость с разумом (И.В. Киреевский). Несогласие веры с разумом, её противостояние разуму стало свидетельством того, что вера раздвоилась сама в себе, уклонившись от цельности и чистоты [27].

Модернизм, или мусульманское реформаторство, в лице самых знаменитых представителей: Дж. Афгани, М. Абдо, М. Икбала попыталось раскрыть в различных философских вариантах с применением исламских положений, разработать синтетическое мировоззрение, основанное на единстве ислама и исторической процессуальности; сбалансировать классическую исламскую парадигму с современным мировоззрением (научным, рациональным).

В отличие от традиционализма, мусульманский модернизм стремится и стремится к диалогу традиции и современности, считая, что, сохраняя исламский исток, единство веры и знания, необходимо выработать мировоззрение, релевантное современному миру. Поэтому модернисты предлагают реконструкцию «чистого» ислама как обновленной концепции, способной к открытому диалогу с другими типами мировоз-

зрений: христианским, буддистским, светским (либерально-демократическим) и т.д.

Такая позиция обнаруживает возможности диалога с христианским модернизмом: «диалектической теологией» Карла Барта и «теологией культуры» Пауля Тиллиха, «с интегральным гуманизмом» Жака Маритена и «христианским экзистенциализмом» Габриэля Марселя, а также с «диалогическим персонализмом» Мартина Бубера. Встреча исламских и христианских мыслителей способствовала восстановлению восточного концепта единства знания и веры в интенсивных дискуссиях о судьбах цивилизации, о переосмыслении типа западной рациональности.

Один из самых авторитетных современных теологов Запада, Пауль Тиллих солидаризуется в своем понимании веры со знаменитым исламским философом Мухаммадом Икбалом. Вера, утверждает Тиллих вслед за Икбалом [28], это – акт, в котором объединяются все части и функции души. Это – проявление предельного интереса и обещание его исполнения, акт всей личности. Не разум, как считал Платон, является «возничим» в колеснице человеческой души. «Человек способен творить, выходя за пределы разума, или разрушать, подчиняясь разуму» [29]. Мы не можем утверждать, что сущностная природа человека тождественна рациональному характеру его души. Центрированным актом внутренней жизни личности Тиллих признает веру, которая включает и одновременно трансцендирует и разум, и чувство, и волю, являясь центром самоотнесенности «Я». Тиллих анализирует скрытую силу веры в человеке и бесконечные значения того, на что вера указывает.

Одним из крупнейших представителей исламской философии, осмысливающим взаимосвязь веры и знания в постсекулярную эпоху, является Сейид Хусейн Наср. Концептуально его взгляды относят к «глобальному традиционализму», или «вечной философии». Современная эпоха характеризуется кризисом самого человека, считает Сейид Хусейн Наср, так как человек отошел в своем цивилизационном развитии от истины, подлинной веры, утратил самое главное в своем отношении к природе: понимание того, что она – сакральное творение. Ее познание представляет собой путь познания священного, и потому может рассматриваться как путь религиозного спасения. Священное отношение человека к природе, рассматриваемое сквозь призму открытия Бога в мире и внутри себя, содержится в понимании Насром единства науки и религии. Он считает необходимым преодолевать рационализм западного дискурса, выражаемый позицией господства и завоевания природы, вызвавший экологический кризис.

Сейид Хусейн Наср развивая ценностно-этическое отношение к знанию, в тоже время делает акцент не столько на его познавательных

возможностях, сколько на том, что исламская наука все свои усилия сосредоточивает на достижении того знания, которое могло бы привести к духовному совершенству всех, кто ею занимается. Знание в таком понимании культивировалось Пророком Мухаммедом и поэтому поиски знания рассматриваются в исламе как религиозный долг мусульманина («Ищите знания даже в Китае»). При этом серьезный диалог ислама с другими религиями становится необходимостью.

Таким образом, мы вслед за Мартином Хайдеггером, можем отметить, что: «Современная ситуация характеризуется близостью двух, казалось бы, взаимоисключающих явлений: планетарного технического производства и тайн бытия. Это, значит, остаться на почве Запада, сохранив его цивилизационные достижения и повернуться лицом к Востоку, к его освежающей духовной традиции» [30].

### Заключение

Единство знания и веры, науки и религии, идеалов должны стать, по мнению академика А. Ухтомского, образами будущей реальности. Принцип доминанты позволил А. Ухтомскому соединить вроде бы несоединимое, выдвинув категорию триады (разум, инстинкт, доминанта). При этом академик полагал, что наш человеческий разум – гордец, ибо противопоставляет себя бытию, а оно шире всех наших теорий и схем, и доминанты стоят между разумом и реальностью. Инстинкт же временами проявляется в качестве родового бессознательного, т.е. включает результаты тысячелетнего развития родового опыта. Доминанта также включает результаты традиции, т.е. сакральную компоненту, духовный опыт отцов, в конечном счете, для нас – веру предков, где: «Вера есть динамическое, по преимуществу деятельное состояние, постоянно растящее самого человека...» [6].

Как было отмечено выше ноосфера – это не только сфера разума, но и *со-знания*, совокупного знания, совместного знания, приближающая нас к *о-со-знанию* единой картины мира, построению Ноосферного Разума. В то же время, как отмечает казахстанский философ Александр Хамидов, «если учитывать те глобальные последствия, которые к XX столетию накопило одностороннее распорядительское отношение Человека к Природе, то вряд ли оправдано говорить о переходе Земли в Сферу Разума, Ноосферу. Скорее, это – переход в Сферу Неразумья, или тотального безумия (по-гречески – *paranoia*). Стало быть, человечество в результате многотысячелетней борьбы с Природой создало на планете не ноосферу, а *паранойесферу*. И значит, концепция ноосферы В.И. Вернадского играет в современном интеллектуально-духовном климате в лучшем случае отвлекающую роль: она маскирует, камуфлирует своей радужностью действительно мрачную экологическую ситуацию на планете. В худшем – оправ-

дывает ... деструктивное мироотношение земного человечества» [31, с. 172].

Тем не менее, необходимой предпосылкой сознательной ориентации в современном мире сегодня можно назвать три коренных вопроса Канта: «Что я могу знать?» («Критика чистого разума»), «Что я должен делать?» («Критика практического разума») и «На что я смею надеяться?» («Религия в пределах только разума») [32, с. 280]. Задаваться проблемой «Что я должен делать?» правомерно лишь тогда, когда найдешь сколько-нибудь убедительный ответ на вопрос «Что я могу знать?», ибо без понимания границ достоверного знания нельзя оценить самостоятельное значение долженствования и безусловного нравственного выбора. Еще более серьезной ошибкой будет превращение ответа на вопрос «На что я смею надеяться?» в условие для решения проблемы.

Откуда являются эти истины в качестве непреложных истин? Из уникальной кладовой – из подсознания. Отсюда следует, что научный и духовно-религиозный опыт должны быть объединены, синтезированы, на основе чего возникает новый виток знаний, свойственных человеку будущего – *«homo superus»*.

Возможно, эволюция разума уже завершена. Поэтому дальнейшее совершенствование человека, скорее всего, будет связано с развитием его духовной сферы. Для науки единственный выход из тупикового состояния видится в соединении науки и мистики, рационального и иррационального. Иными совами, в соединении западной и восточной систем мышления. Как отмечает профессор Джордж Маклин, руководитель Международного Совета по исследованию ценностей и философии католического университета в Вашингтоне: «... мир сегодня нуждается в единении западной технократической мысли и тонкой духовности Востока» [33].

Именно эта конвергенция может привести к формированию глобального планетарного знания (разума) как сущностной черты современной цивилизации.

Вера для всех, кто мыслит или пытается мыслить, есть вера в Разум, т.е. в некую развиваемую человеком в течение жизни способность оценивать и исследовать мир вокруг себя, какой бы сложности он ни был и каким бы непознаваемым ни казался. Действие Разума каждодневно тестируется практически всеми институтами общества. Можно сказать, что сегодняшняя постсекулярная ситуация в глобальном мировом сообществе характерна не возвратом к вере отцов, а прежде всего и тем, что Информация и Мнение подавили Веру и Разум [34].

Современная глобалистика цифрами и фактами предупреждает нас, что продолжение сложившейся тенденции развития современной технологической цивилизации в самом скором времени приведет в тупик, тотальной

катастрофе идей. Следовательно, для того чтобы выжить, необходимо в корне изменить систему приоритетов и ценностей, преодолеть синдром потребительской личности. Экологически и нравственно безответственно-го, потребительского человека следует признать типом, неспособным на длительное существование. Чтобы выжить на земле, новым поколениям предстоит пройти выучку не у потребительских обществ Запада, формирующих «мораль успеха» любой ценой, а выучку у «духовно-рафинированных» цивилизаций Востока с их главной идеей – о примате духовного совершенства [35, с. 16].

Для нас земля живущих в начале третьего тысячелетия синтез единства знания и веры в контексте идеи В.И. Вернадского о ноосфере должен стать основой для возделывания в нашем *Духовном* или *Тайном Саду* мира, где есть место всем формам мировоззрения и где наш разум выберет тот, который отвечает нашему духовному эсхатону как в строках великого мистика Ибн аль-Араби:

«О, чудо, сад в ярких цветах.  
Моё сердце вмещает все формы.  
Это луга для оленей и монастыри христианских монахов,  
Храмы с идолами и пилигримы Каабы,  
Скрижали Закона и писание Корана.  
Я исповедую религию Любви,  
И в каком бы направлении ни понесли её кони,  
Любовь – моя религия и моя вера» [36].

Сегодня вера *не мешает* (а порою способствует) научным исследованиям, а значит, она *совместима с наукой!* И не такое сейчас у нас время, что кто-то должен стыдиться своей веры. И возможно, акцент следует сделать на глубинные, вечные общечеловеческие ценности, что могло бы послужить той соломинкой, на которую многие уповают в надежде обрести душевную опору и которая помогла бы «глобальному человечеству» (А. Зиновьев) пережить тяжелые времена. Но, а для нас, современников многочисленных секулярных цивилизаций, где отношения с Богом признаны личным делом каждого отдельного гражданина, – необходимо найти тот единственный путь, как единственно возможного выхода из многочисленных кризисов, охвативших нашу планету.

Мы не должны забывать, что религия как зона культуры обладает мощнейшим аксиологическим потенциалом. Как форма сознания, религия ценностно окрашена и призвана ответить на смысложизненные вопросы. Именно поэтому, несмотря на все успехи науки в современных технократических обществах, религия продолжает мыслиться западными и восточ-

ными идеологиями как единственная сила, способная сплотить общество и дать покой мятущейся человеческой душе.

Таким образом, в век глобализации проблема единства знания и веры в контексте ноосферогенеза и становления нового человечества, приобретает одно из актуальнейших сфер познания бытия человеческой сущности, его рефлексии и индивидуальности. «Планетарное сознание как высшая форма развития национальных самосознаний должно объединить сынов Адама и Евы в один народ по имени *Homo Sapiens*. И такая нация должна образоваться в XXI веке. Иначе он станет последним в истории человеческой эволюции» [37]. Ибо, как замечает Олжас Сулейменов: «Сама жизнь против революционного принципа *«Или – Или»*: *«или религия, или наука!»*. Мы постепенно привыкаем к эволюционному *«И – И»*: *«и знания, и вера!»*» [38].

### Литература и комментарии

1. Нойманн Э. Происхождение и развитие сознания / Э. Нойман. – Пер. с англ. А.П. Хомик. – М.: Реал-Бук; К.: Ваклер, 1998. – 391 с.
2. Соловьева Г.Г. Знание и вера: многообразие культурных традиций // Аль-Фараби. – 2012. – № 2. – С. 3 – 14.
3. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки / П. Фейерабенд / Пер. с англ. и нем. Общ. ред. и авт. вступ. ст. И.С. Нарский. – М.: Прогресс, 1986. – 542 с.
4. Корочкин Л. И. О роли науки и роли религии в формировании мировоззренческой парадигмы. Экскурс в биологию / Л.И. Корочкин // Режим доступа: [http://razumru.ru/atheism/discus/tr\\_ko1.htm](http://razumru.ru/atheism/discus/tr_ko1.htm)
5. См.: Поругание разума. Экспансия шарлатанства и паранормальных верований в российскую культуру начала XXI века. – М.: РГО, 2001. – 120 с. – (Библиотека журнала "Здравый смысл")
6. См.: Ухтомский А. Доминанта / А. Ухтомский. – СПб, М., Минск: Питер, 2002. – 448 с.
7. Асадуллаев И., Илолов М. Первичность и универсальность веры и разума / И. Асадуллаев, М. Илолов // Режим доступа: <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1304910060>
8. Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление / В.И. Вернадский // Вернадский В.И. О науке. – Дубна: «Феникс», 1997. – Т.1. Научное знание. Научное творчество. Научная мысль. – С. 303 – 538.
9. Байдаров Е.У. Проблема разума в бытии человека и социума (в контексте глобализации) / Е.У. Байдаров // Адам элэмі – Мир человека. Философский и общественно-гуманитарный журнал. – 2008. – №4. – С. 55-62.

10. Гайденко П.П. Информация и знание / П.П. Гайденко // *Философия науки. Проблемы анализа знания.* – М.: ИФ РАН, 1997. – Вып. 3. – С. 185-192.
11. См.: Худяков Д.С. Концепт «знание» в контексте постнеклассической науки. Диссер. на соиск. ... к. филос. н. – 09.00.01: онтология и теория познания. – Томск, 2006. – 148 с.
12. Вернадский В.И. О научном мировоззрении / В.И. Вернадский // Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. – М.: Айрис-пресс, 2004. – С. 184-241.
13. Селезнев М.Г. Вера как вызов (тезисы о вере, науке и «научном креационизме») / М.Г. Селезнев // [Электронный ресурс] <http://www.bogoslov.ru/text/1939520.html> (Дата доступа: 9 сентября 2011 г.)
14. Святитель Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский. Собрание творений в 2-х томах.– Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994. – Т. 1. / Григорий Богослов // Режим доступа: [http://www.orthlib.ru/Gregory\\_Nazianzen/basil.html](http://www.orthlib.ru/Gregory_Nazianzen/basil.html)
15. Малер А.М. Вопрос о соотношении христианской веры и научного познания / А. Малер // [Электронный ресурс] <http://www.bogoslov.ru/text/1945142.html> (Дата доступа: 14 сентября 2011 г.).
16. Сулейменов О.О. Но людям я не лгал... / О.О. Сулейменов / Сост., отв. ред. С. Абдулло. – Алматы: Дайк-Пресс, 2006. – 146 с.
17. Шарден Тейяр де П. Феномен человека / П. Тейяр де Шарден. – М.: Наука, 1987. – 240 с.
18. См.: Хатами С.М. Диалог цивилизаций: путь взаимопонимания / С.М. Хатами. – Алматы: Дайк-пресс, 2002. – 464 с.
19. Байдаров Е.У. Философская глобалистика: проблемы и задачи / Е. У. Байдаров // *Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса* (Москва, 24-28 мая 2005 г.): В 5 т. Т.3. – М.: «Современные тетради», 2005. – 672 с.
20. Байдаров Е.У. Проблемы дихотомии «Запад-Восток», «Восток-Запад» в глобалистике / Е.У. Байдаров // *CREDO NEW. Теоретический журнал.* – 2007. – № 4. – С. 131 – 156.
20. Косиченко А.Г. Темы человека в контексте религиозного отношения к миру / А.Г. Косиченко // XIX Всемирный философский конгресс (Москва, 1993 г.). Доклады казахстанской делегации. – Алматы, 1993.
21. См.: Сравнительная философия: знание и вера в контексте диалога культур / отв. ред. М.Т. Степанянц / Институт философии РАН. – М.: Восточная литература, 2008. – 342 с.
22. См.: Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии / Ю. Хабермас, Й. Ратцингер. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – 112 с.

23. Аль-Фараби. Афоризмы государственного деятеля / Аль-Фараби // Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1973. – 400 с.

24. Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере. Избранные главы. – М.: Наука, 1980 // Цит. по: *Степанянец М.Т.* Вера и знание в мусульманской культуре // История философии. Запад-Россия-Восток. Книга первая. Философия древности и средневековья. – М.: Греко-латинский кабинет, 1995. – С. 429 – 441.

25. Хатами С.М. Традиция и мысль во власти авторитаризма / С.М. Хатами / Пер. с перс. Х. Вахриза. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 2001. – 287, [1] с.

26. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философии / Э. Гуссерль // Вопросы философии. – 1986. – № 3. – С. 101 – 117.

27. Воденко К.В. Религия и наука в европейской культуре: динамика соотношения когнитивных практик. Автореф. дисс. ... д. филос. н. – 09.00.14: философия религии и религиоведение. – Ростов-на-Дону, 2012. – 42 с.

28. М. Икбал подчеркивал, что: «... рационализировать веру, не значит признать превосходство философии над религией. Философия, несомненно, обладает правом судить религию, но то, что подлежит суждению, имеет такую природу, которая не поддается юрисдикции философии иначе, как на своих основаниях. Критикуя религию, философия не может оставлять религии подчиненное место. Религия не есть какое-то ведомственное дело, она является не просто мыслью, не просто чувством, не просто действием: она есть само выражение человека в целом. Таким образом, при оценке религии, философия должна признать ее центральное положение, поскольку нет другой альтернативы, кроме как считать религию чем-то фокусным в процессе рефлексивного синтеза». – Икбал Мухаммад. Реконструкция религиозной мысли в исламе / М. Икбал / Пер. с англ., предисл. и коммент. М.Т. Степанянец. – М.: Вост. литература, 2002. – 200 с. – (История восточной философии). – С. 26.

29. Тиллих П. Динамика веры / П. Тиллих // Тиллих П. Избранное: теология культуры / Пер. с англ. – М.: Юрист, 1995. – С. 132 – 215.

30. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге / М. Хайдеггер. – М.: Высшая школа, 1991. – 192 с.

31. Хамидов А.А. Человек перед лицом угрозы экологического Апокалипсиса: поиски альтернатив (Вместо заключения) // Отчуждение и проблемы экологии (на материале Казахстана). – Алматы: ИФиП, 2002. – С. 172.

32. Кант И. Логика / И. Кант // Кант И. Соч. в 8-ми тт. – М.: Чоро, 1994. – Т. 8. – 718 с.

33. Казахстанская правда. – 2007. – 24 мая.

34. Подорога В. Дехристианизация Европы вступила в решающую фазу / В. Подорога // Дружба Народов. – 2012. – № 4.

35. Аязбекова С.Ш. Восток на исходе XX века: художественная культура этноса в мире современности к понятию «бикультура» / С.Ш. Аязбекова // Адам элеме – Мир человека. – 1999. – № 2.

36. Мухйя ад-Дин Мухаммад ибн Али Ибн ал-Араби. Мекканские откровения» («ал-Футухат ал-маккийя») / Ибн Али Ибн ал-Араби Мухйя ад-Дин Мухаммад. – СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1995. – 288 с.

37. Сулейменов О. Мои взгляды не меняются / О. Сулейменов // Казахстанская правда. – 2006. – 16 мая.

38. Сулейменов О. Я из поколения верующих атеистов / О. Сулейменов // Дружба Народов. – 2012. – № 4.

## **РАЗДЕЛ 2. ГЛОБАЛИЗАЦИЯ: ФЕНОМЕН НООСФЕРЫ?**

### **§ 2.1. Глобализация как системная вестернизация мира: опыт исторической реконструкции**

В одном из своих интервью Ноам Хомски вспомнил один исторический эпизод, рассказанный блаженным Августином. К Александру Великому привели пирата, к которому тот обратился с вопросом: «Как ты смеешь досаждать нашим морям своим разбоем?». Пират парировал: «А как ты смеешь досаждать всему миру? У меня одно суденышко, поэтому меня называют пиратом. У тебя огромный флот, поэтому тебя называют великим царем. Но ты держишь в страхе весь мир. Мое пиратство – детские шалости по сравнению с твоим разбоем». И далее Хомски добавляет: «Вот так устроен мир. Властелину великой державы позволено терроризировать весь мир, а мелкого пирата считают большим злодеем и душегубом» [1, с. 8].

Конечно, можно игнорировать исторические параллели, но ниже следующий материал, в котором я постараюсь показать правоту этой сентенции, должен лишний раз позволить задуматься о глобальном мире и исторической роли в нём Запада. В т.ч. в разворачивании процессов и структур глобальной динамики, которая оказывается тупиковой во многих, если не во всех отношениях.

Любопытно, что эта тупиковость нащупывалась давно. Так, немецкий политолог и публицист Марион Грефин Дёнхофф в 90-е годы XX столетия подготовила и опубликовала «12 тезисов против вседозволенности». Если попытаться передать главное, сказанное ею, то оно кристаллизовано в следующем: «Безудержное стремление ко все новому, прогрессу, ко все большей свободе, удовлетворению постоянно растущих ожиданий разрушает любое общество и ведет в итоге к анархистским порядкам. В таких условиях гармония и стабильность невозможны». Напротив, «именно в современном мире с его многообразными соблазнами и привлекательными предложениями растет потребность в базовой моральной ориентации и системе обязывающих ценностей» [2, с. 225, 227]. Проще говоря, пути свободы в современном обществе должны быть выверены и обозначены предупреждающими и регулирующими знаками.

Но вопрос о природе данных феноменов чаще всего упирается в феномен глобализации, который даже интуитивно сложно отождествить

с ноосферным проектом социоприродной эволюции академика В.И. Вернадского. Поэтому ниже я попытаюсь развеять иллюзии, сопряженные с таким отождествлением, предложив вполне определенную транскрипцию феномена глобализации и указав на его реальный генезис.

Известно, что в настоящий момент, в социальных науках наиболее часто используется термин «глобализация», причем на правах некоторого упорядочивающего мыслительные процедуры (о современном мире) средства. Общим местом большинства содержательных дефиниций служит набор одновременно универсализирующих и релятивизирующих социетальные процессы признаков. Например, известная дихотомия: глобализация-как-гомогенизация и глобализация-как-гибридизация.

Как сложноустроенный, многоуровневый и многоаспектный процесс, глобализация стремится охватить различные социокультурные порядки, целые культурно-исторические пласты и разноликие социоформы. Их соотношение в рамках исторического целого, их позиционирование в отношении идеолого-волевого центра планетарных изменений, — западной цивилизации, имеет весьма неоднозначный характер. Сейчас признано, что глобализация может ставить, и ставит таки под сомнение прежний национально-культурный опыт, «зауживает» возможности автохтонных традиций с их нормативными принципами, порождает внутригосударственную (внутри- и межрегиональную) нестабильность и ведет к потере элементарной безопасности. Проще говоря, глобализация несет явную/ скрытую деструкцию прежним социоформам с их устоявшейся логикой групповой идентификации (самоописания и самопонимания), и что самое главное, она же выступает побудительным мотивом к поиску нового прозрачного и оправданного «образа себя», — в горизонте глобального смысла (смыслов). Но та же самая глобализация (по версии В. Рудометовфа и Р. Робертсона) оборачивается созданием предпосылок для возрождения местных культурных традиций, особенностей локализованного цивилизационного бытия, вплоть до социокультурных реакций с фундаменталистской спецификой. На этом же эмпирическом фундаменте С. Хантингтон выводит версию силового противостояния этнокультурных агломератов, логику «столкновения цивилизаций» как логику Истории XXI ст.

С другой стороны, глобализация как «самоочевидный факт жизни» (З. Бауман, В. Ветчи), как качественно иной (в сравнении с прежними фазисами истории) уровень взаимодействия культур, традиций, укладов жизни, наконец, цивилизационных образцов, предоставляет новые ракурсы рассмотрения «групповых смыслов» (С. Хантингтон), т.е. способы активного формирования и нормативного закрепления новых групповых идентичностей. То же касается индивидуальной идентичности, эпигенез

которой (Э. Эриксон), протекает в ризоморфной семантической вселенной. Уплотняющийся у нас на глазах мир до состояния «мирового общества» (У.Бек), предоставляет для самоопределения немало возможностей: от сугубо экономических и гражданских до культурно-символических и соматико-витальных. Трансгрессия субъекта становится общим правилом исторической экзистенции. Но если отдельному представителю вида homo её осуществлять несколько легче, то вопрос о культурно-исторических субъектах с их длинными циклами жизни (Ф. Бродель) требует своей актуализации. Отвечать на этот проблемосодержащий вопрос пытаются многие теоретики современного мира – К.-О. Апель, П. Бергер, Э. Валлерстайн, Ф. Джеймисон, Р. Дарендорф, П. Дракер, Э. Гидденс, С. Леш, М. Ваттимо, М. Кастельс, П. Козловски, Н. Луман, Дж. Томлинсон, Ф. Фукуяма, М. Фезерстоун, Ю. Хабермас, Э. Хобсбаум и мн. др. Общим местом их ответов служит констатация вхождения в «мегатренд» обществ (государств и цивилизаций), с различными социокультурными качествами: от этнокультурной архаики до субъектов с признаками постиндустриализма, в том числе, в перспективе модернизации и адаптации к образу постсовременности, к её техно-экономическими ритмам.

Тем самым, глобализация осознается через пространственную метафору: в виде «замыкания» локальных (единичное), сверхлокальных и региональных (особенное) культурно-исторических потоков – в единое транс-территориальное целое (общее). Формальная (количественно-таксономическая) фиксация этого факта, тем не менее, предоставляет обширнейший материал для построения развернутой теории того социального целого, сущностная архитектоника которого включает в себя миры, находящиеся на разных подступах к пост-современности, но являющихся при этом современными, в силу имеющихся альтернативных западному варианту глобализации сценариев [3].

Но фиксируемая многоликость глобализации порождает множественность подходов в её осмыслении. Отсюда – экономические, политические, военно-наступательные, технологические, информационно-культурные и экологические образы глобализации, не складывающиеся в единую семантическую вселенную.

Так, в современной мировой и отечественной литературе нет недостатка в расшифровке природы, структуры (уровней взаимодействия), состояния субъектности и унифицирующе-упорядочивающей направленности глобальных трансформаций. Тем не менее, ситуация «самопонимания» эпохи остается крайне противоречивой. Вполне очевидный факт отсутствия научной конвенциональности в видении базисных принципов и каналов ее развертывания объясняется (не в последнюю очередь) реально существующим в современной науке политеоретизмом,

наличием реально конкурирующих концептуальных и методологических программ (П. Фейерабенд). Данное обстоятельство ведет к различным фокусировкам процесса глобализации, несистематизированному описанию его не всегда когерентных параметров и их объективной оценки. Не в последнюю очередь подходы к предмету глобализации множатся по причине сугубо теоретического плана: до сих пор нет единого мнения о шкале отсчета этого процесса, а значит, отсутствует столь необходимый для социогуманитарных наук предпосылочный уровень рассмотрения, вообще, задающий перспективу истолкования любых объектов социогуманитарного профиля. Проще: исходя из «культурного a priori» (Ф.В. Лазарев), или «исторического a priori» (Т.И. Касавин).

Отсюда явствует реальный разброс мнений. Одни авторы, представляющие широкий спектр позиций от пост-марксизма – до постмодернизма, рефлексировавший происходящий макроисторический сдвиг, идут в направлении фиксации различных его аспектов. Так, предпочтение отдается общесистемной аналитике, т.е. проникновению в элементный уровень подсистем и связывающих их структурных нитей. Нередко освещаются отдельные аспекты глобализации, прежде всего, экономический, представляющийся некоторым теоретикам системообразующим. Затем акцентируют внимание на идеологии, практической политике и геополитических контурах процесса, информационных потоках, фракталах и образовании Internet-вселенной, реже, и значительно менее эффективно – на экологической и демографической динамике.

При этом ударения, которые делаются современными авторами на тех или иных частных параметрах процесса, почему-то дают право теориям низшего (в условиях отсутствия единой, «голографической» теории глобализации) уровня, автоматически сообщать ему мистифицированный характер<sup>12</sup>. Глобализацию во всех её измерениях – экономическом, политическом и культурном, требуют воспринимать как объективный, закономерный, имманентно вызревший в недрах Истории фазис социокультурной эволюции человечества. Однако, приписывание современной социоформе качественного нового состояния, принципиального структурирования социальной материи (неизвестных прежним эпохам) глобальными инструментами интеграции, регулирования и управления, оставляет открытыми вопросы о том, благодаря чему, кем и в каком направлении осуществляется этот процесс.

---

<sup>12</sup> Имеются в виду теории дисциплинарного уровня, основанные на экономической и технологической аксиоматике, но претендующие на холизм в понимании глобализации [4].

Ответ на эти мета-исторические вопросы может быть тройким: во-первых, опираясь на классическое понимание истории как изменений во времени [5, с. 230 – 255], *можно выстраивать концептуализацию глобализации во временной перспективе*. Отсюда – не только порожденная и обыгрываемая западной мыслью идея *modernity* и её модификаций – «поздняя современность», «постсовременность» или «новая современность», но и методологически с нею связанная идея модернизации. В классической социальной мысли идея модернизации корреспондировала с реальностью самого Запада и связывалась с переходом: от ценностной к целе-рациональности (М. Вебер); от механического к органическому типу социальной организации (Э. Дюркгейм); от сообщества к обществу (Ф. Тённис); от вечного прошлого к вечному настоящему (Г. Зиммель).

В современной мысли эта проблема подается на примере дифференцированного опыта не-западных социокультурных субъектов, рассматривающих для себя модернизационно-постмодернизационный опыт Запада как нормативный: 1) вестернизации без модернизации; 2) модернизация без вестернизации; 3) концепция догоняющего развития, равномерно соединяющая модернизацию и вестернизацию [6, с. 95 – 112]. Попытки сгладить крайности этих моделей, в т.ч. через дискурс зависимости, породили концепцию (Э. Гидденс) и практику «третьего пути» (Англия, Дания, Швеция, Франция, Нидерланды, Португалия, Испания, Италия, Новая Зеландия, Латинская Америка, Тайвань) [0, с. 345 – 364].

Но вспомним, что С. Хантингтон, детально изучивший опыт реальных модернизаций/вестернизаций в мире (Турция, Российская империя – СССР, Япония, Мексика) утверждает, «аргумент... что современное общество должно соответствовать единому типу – западному, что современная цивилизация – это западная цивилизация и что западная цивилизация есть современная цивилизация» является «совершенно ошибочной идентификацией» [6, с. 96]. Отсюда понятны реакции отторжения и реформизма при встрече с ценностями модернизации/вестернизации.

Во-вторых, *концептуализация глобализации ведется через пространственную метафору*, при помощи которой расшифровывают динамику интеграции экономических, политических и культурных пространств либо в каждом из процессов по отдельности, либо в контексте унитарного, имперского или мир-системного видения. Действительно, нельзя не согласиться с мнением, что «вектор времени, истончившись, постепенно вновь уступает лидерство изошренной пространственной топографии» [8, с. 132]. Но тезис о «геоэкономическом импульсе», который выстраивает – на основе новой концепции мирового разделения труда – новую трансгеографическую структуру с функцией «динамической стабилизации» мирового положения дел, нельзя признать доказан-

ным. В том числе, из-за неспособности глобальных экономических институтов, региональных объединений и наднациональных органов управления, т.е. новых субъектов, удерживать возникающие ситуации под контролем, а также, из-за отсутствия единой «политики глобализации» (неолиберальный, либерал-интернационалистский и институционально-реформаторский варианты), плюс сценариев альтерглобализации (протекционисты, радикалы, марксисты, феминистки, молодежные движения и т.д.).

В-третьих, существуют попытки *концептуального соединения временных и пространственных координат* современных реалий, что, естественно для исторических концептуализаций, ставит новую проблему – *проблему субъектности именно глобальных изменений*. Так, российский автор М.А. Чешков, проанализировавший состояние субъектов, «которые воспроизводят и осознают себя в глобальном масштабе», пришел к выводу о наличии пяти проектов мирового объединения на основе: 1) западных либерально-рыночных институтов и субъектов, транснациональных сил и межгосударственных объединений; 2) мировой гуманитарной интеллигенции, которая опирается на межгосударственные связи и религии; 3) межгосударственных объединений, усиленных отдельными глобальными институтами и мировыми религиями; 4) фундаменталистских течений мировых религий (Ислам) и межгосударственных сил; 5) части гуманитарной интеллигенции и мировых религий [9, с. 141]. При этом М.А. Чешков отталкивается от идеи равнозначных государств, нейтральных перед лицом Истории, но социокультурно качественно разнообразных.

На самом деле, установление этой равнозначности, равноположенности субъектов, при популярности фукуямовской версии финализма ещё больше обостряет проблему структуры и динамики глобальной истории. Как показал Й. Фридман, только версия «сильной глобализации» может привести к «гомогенізації локальних контекстів», т.е. ситуации, когда «суб'єкти, які перебувають у різних позиціях системи, мають схильність приписувати однакове значення однаковим глобалізованим об'єктам, образам, репрезентаціям тощо» [10, с. 117]. «Слабая глобализация», напротив, «тягнет за собою тільки те, що локальне асимілює глобальне в свій домен практикованого значення» [там же]. На этом фоне получает легитимность тезис о неравномерной гомогенизации локальных пространств глобальными институтами и ценностями. Поэтому, в продолжение дискуссии о глобализации немаловажно уяснение того положения, в соответствии с которым признание факта состоявшейся кристаллизации глобальных социокультурных факторов, системы ценностей и норм, флуктуация которых обязана поддерживать в устойчивом со-

стоянии «интегральный» (П.Сорокин) по своим признакам порядок социальных вещей, преждевременно.

Как нам кажется, концептуальная ясность при восприятии феномена глобализации требует учета, как минимум, трех методологических обстоятельств. Во-первых, действительно ли структурно-функционально и содержательно-телеологически можно отождествить то, что в научном обиходе получило маркеры «глобальная» и «универсальная» истории. Во-вторых, в тесной связи с первым обстоятельством, необходимо ответить на комплексный вопрос о том, где, когда и на каких основаниях замешивается тесто глобализации, из которого оформляется т.н. глобальная история. И, наконец, кто и в каких объемах в ней задействован на правах субъекта; все ли человечество вовлечено в глобальное историческое творчество, или История, несмотря на попытки (главным образом, – революционного) освобождения человечества, обречена сохранять онтологическое неравенство, т.е. воспроизводить определенный набор социоисторических и социокультурных дихотомий: «Восток» – «Запад», «субъект» и «объект» истории, «вселенское» и «автохтонное» («родное»), «господин» и «раб», «цивилизация» и «варварство», «традиция» и «современность», «свобода» и «необходимость», «суша» и «море», «центр» и «периферия» и т.д., и т.п.

Предварительный взгляд на обозначенные проблемные узлы будет взглядом мета-историческим, нацеленным на выявление характерных для исторического бытия динамических связей и отношений, порождаемых субъектами различного социально-онтологического профиля. Признание того обстоятельства, что культурно-исторический процесс – это сама субстанция Истории, а её определенность «завязана» на динамику культурно-цивилизационных форм, влечет за собой необходимость герменейки объективировавшихся в локальных мирах ценностей и институтов. Последние реализуют установку на утверждение: а) индивида; б) общественной тотальности; в) совокупного *homo socialis*. При этом важно разобраться в том, насколько эти разнокалиберные формы (как и сами формативные принципы) способны интегрироваться в общий для всего человечества социокультурный контекст. Далее, требуют уточнения факторы их внутриисторического становления, вплоть до способов взаимодействия с актуально-сущими социокультурными «проектами», в рамках всечеловеческой общности.

Неверно было бы полагать, что все до единого субъекты, сконструировавшие собственный «наилучший из возможных» мир, и как-то обжившие его, вдруг обнаружат почти полное совпадение его с мирами «других». Или захотят отказаться от своего, – в пользу мира «другого», полагаясь на процедуру сравнения, которая подсказывает путь «бегства

от себя»... Или еще более парадоксальный ракурс: историческое творчество западной цивилизации, прежде всего в эпоху Модерна, пролонгировало четкие целевые установки, для реализации которых требовалась добрая половина мира, а теперь, на «закате» Модерна, и весь мир целиком.

Совмещение пространственных и ценностно-целевых флуктуаций здесь очевидно: возрождающаяся геополитика требует «мыслить пространством», т.е. в терминах экономической или ресурсной географии, а История представляется как борьба за обладание ими [11]. Экстраполяция локальных внутрицивилизационных ценностей на мировые процессы, неминуемо ведет к пересечению с другими локальными ценностями и линиями бытия их носителей, но не обязательно к их «сращению» (А.Н. Уайтхед). Примечательно, что «сращение» чужеродных друг другу сущностей в единое целое, – в теории процесса Уайтхеда, – возможно в случае, если величины «актуального мира» осуществляют «реальное внутреннее конституирование», или когда дается «сатисфакция» на не слепое движение частей к объединяющему идеалу [12, с.297 и сл.]. А это условие, по большому счету, не выполняется на «Саммитах земли», ассамблеях ООН, экономических форумах «Большой восьмерки», стран-участниц ВТО, НАФТА, ОПЕК, культурных и религиозных мероприятиях общемирового масштаба. Оно не выполняется в силу наличия, пусть приглушенных ходом Модерна, но напоминающих о себе альтернативных потоков Истории.

Отметим, что прецедент Сорокина, как минимум, говорит о нивелирующем единстве «логики» прогресса, о «вторичном смесительном упрощении» (К.Н. Леонтьев), хотя целевая (проективная) функция социокультурного бытия, – в своем пределе, – должна вести к ценностному обогащению (а не упрощению или умалению) агентов истории при условии, что они сознательно (!) поддерживают глобализирующий вектор культурного развития. Уже нельзя оспорить тот факт, что модели культурогенерации западной цивилизации (повторимся: с опорой на свободы и права индивида, тотальность социума), опробованные на собственном этническом субстрате, а затем перенесенные на другие, слишком неравноценны с точки зрения актуальной бытийной полноты, не говоря об идеальных социо-антропологических критериях.

Критика (самокритика) западной версии истории, такими разными в своих мировоззренческо-теоретических предпочтениях авторами как О. Шпенглер, А. Вебер, Х. Ортега-и-Гассет, М. Хайдеггер, А.Дж. Тойнби, Г. Маркузе, Э. Фромм, А. Турен, Ж. Эллюль, М. Фуко, С. Вейль, Ж. Бодрийяр, Э. Калло, Д. Грей, Н. Хомски и мн. др., дает повод говорить о нетождественности оснований всемирной Истории и её варианта, предлагаемого западным сообществом всем остальным участникам на

уровне теории и культурно-политической практики. Важно то, что к самим западным интеллектуалам пришло понимание невозможности далее трактовать историю только европо- и западочентристки, линейно-детерминистски и финалистски (гегелевско-фукуямовская версия). В том числе, из-за деформации отношений к цивилизационным основаниям историчности, деформации, которую распознал в практике Запада Ф. Ницше, придав ей имя «нигилизм», а на уровне концепта «европейский нигилизм» – выразил М. Хайдеггер.

Симптоматично, что сам характер произошедших социокультурных изменений внутри западной цивилизации уже схвачен современной социальной теорией. Британский политический мыслитель К. Коукер по этому поводу замечает: «Гегелевское мировоззрение, по крайней мере, сослужило серьезную интеллектуальную службу. Оно определило исторические основы для обществ, которые его использовали. Оно снабдило западный мир целью и ощущением смысла. Сегодня у него нет ни того, ни другого» [13, с.241]. И далее, скромный рецепт выхода из такой внутриисторической, патовой по сути, ситуации: «Западу, вероятно, слишком поздно искать новую почву, на которой он может стоять, но западным державам не слишком поздно вступить в контакт с историей на других условиях» [там же, с.242]. На каких именно, – развернутый ответ на этот вопрос пока отсутствует. Причин здесь несколько, но, пожалуй, главные кроются в субъективной сфере, в сфере культурно-исторического сознания и самосознания Запада, по-прежнему не вмещающего в горизонты собственного опыта представлений о равноценности социокультурных практик «другого», по-прежнему не умеющего расценивать инокультурные ценности, за пределами гегелевско-марксистской и неолиберальной систем отсчета.

Думается, дело здесь в методично применяемой к материалу истории «бритве Оккама», использование которой дает возможность как теоретикам, так и политическим практикам элиминировать из Истории подозрительные культур-цивилизационные сущности, или, по крайней мере, объявлять их маргинальными по отношению к европео-атлантической оси. С другой стороны, рожденное в ходе переосмысления, если не сказать (по-куновски) революционного слома, классической, европоцентристской парадигмы Истории, ризомное видение культурно-исторического пространства дает картинку «стихии сингулярностей». Каждый предмет или процесс здесь принято рассматривать не как элемент единого универсума культуры, а как бесконечность точек, линий (не обязательно прямых), трещин, складок, разломов, пустот и т.д. «Снимки» реальности, осуществляемые теоретиками постмодернового мира, в принципе несовместимы в пределах «метанарратива». Да это и

не нужно, ведь децентрализованный мир – это мир без сущностей, мир, упивающийся собственным, «чистым становлением» (Ж. Делез). К нему неприменимы научные процедуры: верификации/фальсификации, логической доказательности, отнесения к ценностям. В лучшем случае, речь идет о герменейе исторических сингулярностей, их дисплейной компаративистике, в которой каждый имеет права на собственную интерпретацию происходящего, вплоть до игнорирования требования взаимосвязки и согласования с Историей.

В таком случае напрашивается предварительный вывод: а) либо перед нами условный синкретизм Истории, основания которого по содержанию (христианство и Просвещение) универсальны, но по форме его трансляции западным сообществом – проблематичны (тем более, в случае подмены аскриптивных сторон жизни – экономическими и технологическими отношениями); б) либо дисинкретизм, модель «разлетающейся вселенной» со множеством культурных практик, без сдерживающего их единого центра и методически осознаваемой цели. Таким образом, тотализирующие конструкции Истории, – с одной стороны, и атомизирующие деконструкции её, – с другой, составляют амплитуду современного историософского теоретизирования.

В связи с этим напрашивается: реальное культурно-историческое развитие человечества хотя и эмпирически дискретно (о чем свидетельствует трагический XX век), но его бытийная логика нуждается в постоянном внимании к основаниям историчности, к единым источникам социокультурных флуктуаций и самим флуктуациям, с их, чаще всего, неоднозначными результатами. Кроме того, эта логика, как показал еще А.Дж. Тойнби, включает в себя обязательный (промежуточный) момент универсализации культурного опыта участников процесса, опыта часто мучительного, но обогащающего всех и делающего желательным движение к целям духовно-возвышающего порядка. В противном случае, учительство (*Historia est magistra vitae*) человечества можно считать фикцией, а человека – действительно пост-историческим существом.

Для иллюстрации сказанного перейдем к развернутому представлению о становлении западной цивилизации, этой главной претендентке на глобальное лидерство. При этом нужно иметь в виду ряд предваряющих рассмотрение акцентов.

В свое время У. Мак-Нил стремился узаконить эту точку зрения, хотя в макроистории видел периодическую смену «лидирующих» цивилизаций: средиземноморских эллинистических (500 г. до н.э. – 200 г. н.э.), Индии (200 – 600 гг.), реинтегрированного исламом Среднего Востока (600 – 1000 гг.), Китая (1000 – 1500 гг.), Запада (1500 – ?) [14]. Но он же пророчил: в ожидаемом будущем «любое всемирное государство

будет империей Запада», и даже если «не-западному миру каким-то образом удалось получить полный контроль над мировым политико-военным правительством – он должен был бы снова вводить такие западные характерные особенности, как индустриализм, наука и общественное оправдание власти посредством её защиты с помощью той или иной политической веры» [там же, с. 1031].

Напротив, философско-историческая концепция А.С. Панарина опирается на идею мегациклизма, развернутую в представлении о завершении пятисотлетнего «западного мегацикла» и переходе исторической эстафеты к Востоку. Но современный этап истории имеет подчеркнутую формулу драмы: «ответы» акторов самонадеянному настоящему (Западу, торжествующему в мире после победы в «холодной войне»), будут выглядеть как «тираноборческий бунт будущего» против его монологической цивилизационной миссии. Этот взгляд подкреплен такими аргументами: во-первых, тезис о замене линейной версии истории циклической; во-вторых, тезис, касающийся несимметричной роли эндогенных и экзогенных факторов мирового развития: «если... каждая из земных цивилизаций обладает собственным типом времени и соответствующей исторической программой, то исторический процесс чрезвычайно усложняется: очередная встреча цивилизаций, их напряженный диалог ведут к резкому усложнению траектории развития человечества» [15, с. 14 – 15, 30].

Разумеется в этом споре исторического детерминизма и стохастичности, линейности и нелинейности, моно- и полилогизма возможна и более определенная позиция, проливающая свет на структурообразующую роль Запада в мировой истории. Отсюда намерение – предметно уяснить генезис и специфику лидерства западной цивилизации, а также акцентировать внимание на проблеме ответственности его, как субъекта истории за сбои и провалы в историческом движении, в которое вовлечены иные субъекты. Но, кроме того, показать микроуровневый масштаб генезиса и развития проблемы, вплоть до её нынешних манифестаций.

Итак, предлагаемая мною версия истоков и формы лидерства западной цивилизации связана со структурным пониманием становления её первого этапа, т.е., строительства «цивилизации модерна». Но ниже будет дано иное, чем у Э. Валлерстайна [16] расчленение этого фундамирующего не только для Запада, но и для всех цивилизаций, процесса и шлейфа его далекодейственных результатов.

Итак, нужно признать, что Запад в *первой фазе модерна* (1492 – 1640 гг.) осуществил:

– разнонаправленную географическую экспансию, завершившуюся объединением (стягиванием) мирового пространства вокруг возникших

и стремительно утверждавшихся и спорящих метрополий (Генуи, Венеции, Лиссабона и Амстердама) и их интересов;

– во многом спонтанную демографическую экспансию, выразившуюся в переселении неинституционализированных и маргинальных социальных элементов Европы на иные континенты;

– поначалу стихийную, затем управляемую экономическую экспансию, повлиявшую на формирование капитализма как «суммы привычек, способов, ухищрений, достижений» (Ф. Бродель), на институциональном уровне представленную не только «рынком», но также накоплением, формированием финансовых олигархий, бирж, различных форм кредита и т.д. [17, с. 146 – 160, 161 – 188, 189 – 217, 218 – 340, 343], вплоть до «бесконечного накопления» [17, с. 218 – 219].

– геополитическую экспансию, выразившуюся в захвате (аннексии) и освоении новых территорий для обеспечения собственного экономического процветания и политического доминирования «талласократических обществ».

Все эти действия, естественно, имели технологическую поддержку. Так, Ф. Бродель считал, что изобретение артиллерии (1420 г.), книгопечатания (1458 – 1459 гг.) и начало океанических плаваний (1430 г.) явились теми тремя техническими революциями, которые предопределили наступившую «асимметрию» мира [18, с. 410 – 457]. В свою очередь У. Мак-Нил, указавший на то, что порох, книгопечатание и компас – суть заимствованные Западом у Китая артефакты, построил свою аргументацию в этом вопросе на принципе коммерциализации войны. «Коммерциализация организованного применения насилия», т.е. влияние рыночных факторов на производство и сбыт вооружений, формирование и оснащение государственных и наемных армий (флота), стала отличительной чертой наступившей эпохи. Более того, период 1500 – 1900 гг., по У. Мак-Нилу, характеризует уникальность Европы в сфере активного взаимодействия европейских государств, квазигосударств и частных предпринимателей, которые породили гибкие формулы реагирования на новые «вызовы», как они несколькими столетиями спустя породили «гонку вооружений» (!) [19, с. 87 – 101, 101 – 124.]. Общий вывод американского историка ещё более откровенен: «согласившись, хоть скрепя сердце (при противодействии католической церкви ростовщичеству и коммерции внутри Европы – Д.М.), с принципом индивидуальной погони за прибылью, западноевропейские страны обеспечили себе господство над остальным миром» [там же, с. 139].

Итогом этих социокультурных метаморфоз можно считать принципиально новую, хотя и не устойчивую, конфигурацию мировых цивилизаций, в которой Запад недвусмысленно обозначил свои претензии на

лидерство. При этом генерация новых международных отношений никак не рефлексировалась со стороны ответственности за совершаемое, в частности, ликвидации иных версий исторического структурогенеза, а значит, и их субъектов.

Следующая, *вторая фаза модерна* (1640 – 1914 гг.), которая усилила и закрепила ранее достигнутое Западом преимущество в «осевании» (структурировании) истории. Она характеризуется созданием:

– разветвленной колониальной системы, смысл которой в жесткой и безальтернативной эксплуатации ранее открытых территорий и туземного населения;

– механизма принуждения (формы поддержания внутреннего порядка и государственной интервенции силами армии, полиции, фискальными органами), действующего в унисон с капитализмом, устанавливающим сферу эксплуатации и её границы [20, с. 43 – 46];

– определенного экономического порядка (иерархии способов производства, на вершине которой располагается капитализм, стремящийся к господству) и соответствующего такой системе международного разделения труда;

– финансовой инфраструктуры, способной расширяться и контролировать общую торговую конъюнктуру, отдельные национальные продукты и бюджет [21, с. 531 – 535];

– специфических «бизнес-циклов», возникших на основе индустриального прорыва (железнодорожные магистрали, океаническое судоходство, телеграф и т.п.) [22, с. 69 – 97];

– политико-правовых механизмов, узаконивавших доминирование государств, входящих в западную цивилизацию или её цивилизационную орбиту<sup>13</sup>.

Разумеется, осуществление этих мероприятий опиралось на весьма определенные основания и востребовало те ресурсы, которые были в состоянии обеспечить полноценный и долговременный успех западному

---

<sup>13</sup> согласно К. Шмитту, этот процесс начался в 1492 году и продлился вплоть до XX столетия. На первом этапе были выделены «глобальные линии»: 1) для миссионерской деятельности сильнейших христианских государств в Новом свете; 2) т.н. «линии дружбы» между католическо-протестантскими странами; 3) западного полушария. Затем происходит структурирование самой западной цивилизации с выделением в ней имперских тел «великих держав» – Великобритании, Франции, Германии, США, Японии. Наконец, в XX веке пространственный порядок земли начинает регулироваться международным правом (Лига Наций, ООН), который методично нарушают в 1-й и 2-й мировых войнах народы – представители западной цивилизации и её союзники [23, с. 73 – 164, 165 – 286, 287 – 476]).

сообществу. Формально, в рассматриваемый период, происходят научная и промышленная революции<sup>14</sup>, благодаря которым Запад резко уходит вперед в экономическом, социальном и культурном планах. Конечно, прядильная машина С. Кромптона (1780 г.), паровая машина Дж. Уатта (1785 г.), железная дорога (1814 г.), пароход Фултона (1819 г.), паровой трамвай в Лондоне (1830 г.), электромотор (1834 г.), телеграф (1954 г.), телефон (1860 г.) и т.д., являются фактами, иллюстрирующими радикальный процесс социокультурных изменений. Прежде всего – в сфере производства и экономики, затем в социальной и собственно культурной сфере. Так, по словам Л. Мамфорда, постепенно произошла «механизация Мамоны» [25, с. 357 – 366].

Между тем, «скачок» западной цивилизации из общества аграрного типа к стадии ранней и зрелой индустриализации сопровождался жесткой конкуренцией за право быть лидером (ядром) цивилизационного космоса. Сам этот процесс по большому историческому счету определялся установками протестантской (кальвинистской) этики, либеральными императивами, формализованными в теории общественного договора и конституциях ведущих государств того времени (США, Франция, Великобритания).

Но эти конкретизируя эти общеизвестные сентенции, хочу сделать одну важную методологическую ремарку. Думается, что стороны философского мировоззрения рассматриваемый процесс перехода может быть представлен идеями знаменитого трактата Г.В.Ф. Гегеля. Немецкий философ, как известно, полагал, что формообразования объективного духа совершаются в государственно-правовой плоскости, и в частности, его объективациях в виде органически целостной свободы (=свободе государственно организованного народа). Кроме этого, в фокусе его внимания находились межгосударственные отношения, конституировавшиеся на фоне весьма определенной, западнотриестской схематики всемирной истории<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> По мнению Дж. Бернала научная революция осуществлялась в три этапа: 1) возрожденческий (1440 – 1540); 2) этап первой буржуазной революции (1540 – 1650); 3) период стабилизации и зрелости (1650 – 1690) [24, с. 203 – 269]; в свою очередь, промышленная революция вначале заявила о себе в период с 1760 по 1830 г.г., а именно в виде энергетической, аграрной, текстильной и революции материалов; затем в период с 1830 по 1870 г.г. пришло время железных дорог, пароходов и телеграфа [там же, с. 288 – 309]

<sup>15</sup> Всемирная история как процесс в сознании свободы, хотя и представляет собой историю суверенных государств – в рамках восточного, греческого и римского, а также германского миров, – но выглядит как мировоззренческая «натяжка», поскольку «законы разумности» – «свобода собственности» и «свобода лич-

Но здесь интересен иной ход мысли Гегеля, размещенный в «Философии права», и очерчивающий сущность точек зрения «моральности» и «нравственности». В частности, моральность здесь артикулируется как точка зрения бесконечной (в себе и для себя) воли. Причем, самоопределение в моральности совершается в «чистом беспокойстве и деятельности», т.е. субъективно. Последнее не дает возможность зафиксировать моральное как противоположность неморальному, право – не-праву [27, с. 154 – 156]. Отсюда вопрос о том, каковы последствия (необходимые / случайные) самостоятельно действующей воли, и какова вменяемая ею самой вина, а значит, наказание, не может считаться удовлетворительно разрешенным. Хотя бы потому, что он связывается с психологическими категориями «умысел» и «намерение». Но тайной остается то, как в рамках этих категорий осуществляется скачок со ступени единичного – на ступень всеобщего. Например, Французская революция преподносится как необходимое событие с богатыми историческими обстоятельствами, а о вине тех или иных её деятелей нельзя судить внешним образом.

В свою очередь, нравственность – «есть идея свободы», субстанциально питающая индивидов в деле её реализации. На этом фоне ранние формы нравственности («вечная справедливость» или «в себе и для себя сущие Боги»), равные ступени особенного, сопоставляются с деяниями индивидов, которые способны не только к рефлексированию, но и полаганию совершенного государства и народа. Однако этот процесс, взятый в контексте манифестации свободы вплоть до её отливки в «абсолютную всеобщность» на Западе, а затем и по всему миру, так или иначе, должен подразумевать реакцию других народов. Причем, как позитивную, так и негативную. Но второй случай (с отрицательной обратной связью) куда более интересен для нашей темы, поскольку он выявляет несостоятельность либерально-субъективистски ориентированной политики западных держав<sup>16</sup>, оказавшихся неготовыми к управлению инициированными процессами. Прежде всего, за тот *min* ответственности, который был проявлен в указанных выше акциях. Несостоятельность такой позиции выдает и следующее: «Самосознание народов состоит существенно в том, чтобы созерцать себя в других народах» (!) [27, с. 200 – 208, 480].

---

ности» первым делом стали достоянием Запада. Точнее говоря, «абстракция либерализма» из Франции обошла кругом весь романский мир», и это несмотря на «религиозное рабство» некоторых народов. Из протестантских наций – Англия, реализуя партикулярные интересы своих граждан (в чем ей заметно помогла Реформация), тем не менее, взяла на себя смелость быть «миссионерами цивилизации во всем мире». – См. [26, с. 447 – 454].

<sup>16</sup> Гегель вообще указывает на государственные народы, как на субъекты исторического процесса.

Спрашивается: если эта решающая черта была реализована Западом, то отчего: 1) униженные и жестко эксплуатируемые народы не преподнесли созерцающему их западному разуму урок в виде привлечения к ответственности; 2) вскоре возникла общеевропейская распря (Grand war), захватившая весь остальной мир?

Разумеется, эти вопросы не носят риторический характер. Скорее наоборот, ведь дальнейшая история предоставила повод убедиться в их правильности.

Так, внутренняя борьба в западной цивилизации достигла своего апогея при столкновении интересов в 1914 – 1918 гг. Германии и Стран Антанты, – с одной стороны, Германии и России, – с другой. Но России, вставшей на путь частичной модернизации и вестернизации в эпоху Александра II, и пытавшейся реализовать отличный от западного модерна проект. Как мне удалось показать ранее [28], этот проект не мог быть реализован по причине препятствия ему со стороны, как противников, так и союзников (наивный блиц-криг, который вытекал из плана А. фон Шлиффена не был реализован, но в то же время «Меморандум» А. Гельфанда-Парвуса и «Программа» В. Вильсона возымели свое синергетическое действие). В конце концов, Россия была унижена и раздавлена «внутренним» (большевиками) и «внешним» (анггло-саксонской цивилизацией) «джокерами».

Тем не менее, в первой мировой войне, хотя и были победители и побежденные, всё же интрига вокруг доминирования Запада приобрела новый вид: с появлением на исторической арене СССР и стран социалистического лагеря наступает новая, *биполярная фаза в развитии мировой истории* (1917 – 1991 гг.). Она распадается на два этапа – до второй мировой войны и послевоенный период, отмеченный конкурентной борьбой двух систем – капиталистической и социалистической. Эту борьбу за глобальное лидерство СССР и соцлагерь проиграл, о чём свидетельствует факт крушения советской цивилизации и распад всей системы социализма.

При этом нужно отметить, что технический, социально-экономический и культурный подъем послевоенного СССР заставил западную цивилизацию значительно консолидироваться. Для этого была выработана: 1) политика сдерживания (Дж. Кеннан) глобальной советской экспансии; 2) наступательная политика, направленная на «разрушение идейно-психологического иммунитета населения» Советского Союза как контр-агента Запада в глобальной игре. Действительно, последовательная внутренняя и внешняя политика И. Сталина резко сократила «охотничью зону» западной цивилизации (А.А. Зиновьев). Поэтому были предприняты беспрецедентные меры по разрушению всей социалистической системы, на которую сейчас, во многом незаслуженно, возла-

гается историческая вина за 2-ю мировую войну и другие исторические катаклизмы. В этой связи, думается, полезно вспомнить о Резолюции Конгресса США от 17 июля 1949 года, впоследствии ставшей законом P.L. 86 – 90 «О порабощенных нациях». Здесь ставилась недвусмысленная цель: освободить жертвы «империалистической политики коммунистической России, приведшей с помощью прямой и косвенной агрессии, начиная с 1918 года, к созданию огромной империи, представляющей прямую угрозу безопасности Соединенных Штатов и всех народов мира» [цит. по: 29, с. 195].

Суть слов Резолюции станет понятной, если перейти к *нынешней фазе истории человечества* и его поводья – Запада (1991 г. – настоящее время). В основополагающем документе США как ядра западной цивилизации («Стратегия национальной безопасности США в XXI ст.» – 2002 г.), в котлой затронуты и внутренние, и мировые дела, говорится о предотвращении появления страны или группы стран, способных противостоять США в глобальном масштабе, а также противников, способных доминировать в ключевых регионах мира. Иначе говоря, после целенаправленного разрушения СССР, Югославии, несанкционированного вторжения в Афганистан и Ирак, торпедирование законных режимов Ливии, Сирии, а теперь – Украины, США оставляют за собой право (хотя это – прямая компетенция ООН!) определять взаимоотношения между государствами и народами. В терминах философии истории – задавать структуру, внутреннюю интригу и направленность исторического процесса.

При этом сам собой возникает вопрос о том, почему данную функцию должна выполнять западная цивилизация, ведь на её историческом счету практически весь объем глобальных проблем: от тотальной милитаризации мира – до явно выраженного негативного «экологического следа»?

Для понимания контурно намеченной пятисотлетней трансформации истории, т.е. перекомпоновки её структуры вокруг «оси» западной цивилизацией, необходимы содержательные средства. В них действительно нет недостатка, поскольку ранее предлагались различные подходы – социологические (Э. Дюркгейм, Ф. Тёнис, М. Вебер, Н. Элиас, Т. Парсонс), культурологические (Ф. Ницше, Х. Ортега-и-Гассет, К. Леви-Стросс), социально-психологические (Г. Лебон, К.-Г. Юнг, С. Московичи, Э. Фромм), экономические (К. Маркс, В. Зомбарт, Л. фон Мизес, К. Полањи) и философские (К. Леонтьев, Н. Бердяев, М. Хайдеггер, К. Ясперс, Ю. Хабермас). В большинстве своём они весьма ценны, но вопрос о порождающей и генерирующей именно такое положение дел «матрице», остается открытым.

Дело в том, что именно в этот период западная цивилизация меняет базисный для себя текст (христианский – на гуманистический, затем

протестантский, затем просвещенческий, сциентистский, наконец, постмодернистский), тем самым «взрывая» собственный социокультурный код; она несколько раз меняет своего лидера (М. Лютер, Ж. Кальвин, Людовик XIV, император Наполеон, королева Виктория, император Бисмарк, Гитлер, президенты США от В. Вильсона – до Б. Обамы); преформирует и изменяет форму и содержание своих базисных цивилизационных институтов – церкви, семьи, школы, науки, искусства; возводит на иной, не свойственный им уровень функционирования экономические и политические институты; наконец, создаёт принципиально новый тип человека – «западоида» (А.А. Зиновьев), с нетрадиционным образом мышления и действия.

К объяснению столь резкого исторического рывка Запада целесообразно привлечь общую гипотезу социальной психологии, которая даёт ключ к пониманию моделей поведения «западоида», проясняет структуру его потребностей и ценностных ориентаций. Речь идёт о теории социальных институтов А. Гелена – Х. Шельски, и теории архетипов К.Г. Юнга, приоткрывающих особенности институциональной деятельности и ментальных пластов сознания представителей различных народов и культур. Архетип, как известно, выступает тем базисным сценарием социального поведения, который скрыто мотивирует и направляет энергию человеческих коллективов в определенное смысловое русло. Архетип, как правило, неподотчетен разуму, и, несмотря на свою смысловую парадоксальность, может образовывать устойчивый альянс с инстинктами и сознанием людей. Согласно Юнгу, в архетипическую структуру могут входить разнообразие имперсональные символы, такие как «тело», «тень», «Дао», «пещера», «учитель» и т.д. Но это положение нуждается в корректировке, прежде всего в направлении выявления в коллективном бессознательном скрытых персональных архетипических сюжетов. По большому счету оба типа символов организуют массовое сознание, создавая для него не только координатно-смысловое поле деятельности, но задавая некоторые инвариантные сценарии или схемы поведения.

Здесь следует указать на то, что определенному этапу исторического развития всякого общества, в т.ч., западного, соответствует превалирующие архетипы. Так, периоду модерна коррелятивен персонифицированный архетип Фауста; периоду постмодерна – архетипы Эдипа и Нарцисса<sup>17</sup>.

В этой связи обращусь к идеям О.Шпенглера, а именно, к его пониманию «прасимвола» той культуры (цивилизации), которую он назвал

---

<sup>17</sup> Даже апелляция Г. Йонаса к архетипам Отца и ребенка здесь не могла ничего исправить. – См. напр. мою аналитику в: [30].

«фаустовской». Для неё «бесконечное пространство есть идеал, непрестанно *взыскуемый* западной душой в окружающем её мире» [22, с. 338] (курсив – О. Ш.). Далее О.Шпенглер даёт его, прасимвола, философско-историческое толкование: «фаустовская культура была в сильнейшей степени направлена на расширение, будь то политического, хозяйственного или духовного характера; она преодолевала все географически-материальные преграды; она стремилась без какой-либо практической цели, лишь ради самого символа, достичь Северного и Южного полюсов; наконец, она превратила земную поверхность в одну колониальную область и хозяйственную систему. То, чего от Мейстера Экхарта до Канта взыскали все мыслители – подчинить мир, «как явление», властным притязаниям познающего Я, – то же от Оттона Великого до Наполеона делали все вожди. Безграничное было *исконной* целью их честолюбия: мировая монархия великих Салических императоров и Штауфенов, планы Григория VII и Иннокентия III, империя испанских Габсбургов, «в которой не заходило солнце», и тот самый империализм, из-за которого сегодня (строки написаны в мае 1918 года – Д.М.) ведётся далеко не законченная мировая война». И далее: «Зрелища, вроде переселения в Америку – каждый сам по себе, на свой страх и риск и с глубокой потребностью остаться одному, – испанских конкистадоров, потока калифорнийских золотоискателей, неукротимого желания свободы, одиночества, безмерной самостоятельности, гигантское отрицание так или иначе ограниченного чувства родины – всё это есть нечто исключительно фаустовское. Такого не знает ни одна культура...» [31, с. 522, 523] (Курсив – О.Ш.). Другими словами, в архетипе «фаустовской души» присутствует и фиксируется интенция на глобальное господство, на покорение мира с последующим заполнением всего мирового пространства западными институтами и ценностями (военные контингенты, биржи, банки, капиталы, артефакты культуры и образ жизни и т.д.).

Тем самым, нужно признать, что отмеченный аспект даёт ключ к пониманию лидерства Запада как в плане претензий на глобальное лидерство вообще, включая реализацию властных отношений в созданной произвольно иерархической системе, так и того обстоятельства, что это лидерство не имеет универсальной этической санкции.

Конечно, можно не соглашаться с приведенной аргументацией немецкого философа О. Шпенглера, но приходится признать очевидное: «Во время европейской экспансии андская и мезоамериканская цивилизации были полностью уничтожены, индийская, исламская и африканская цивилизации покорены, а Китай, куда проникло европейское влияние, оказался в зависимости от него. Лишь русская, японская и эфиопская цивилизации смогли противостоять бешеной атаке Запада и под-

держат самостоятельное независимое существование» [32, с. 173]. Но самое главное заключается в том, что: прогрессирующая милитаризация мира; навязывание экономической модели, основанной на максимальной эксплуатации земли и человека; колониализм и связанная с ней депопуляция зависимых регионов планеты; подчеркнутый индивидуализм и культ наживы; отчуждение человека, вызванное бурным развитием и эксплуатацией технических средств; расизм, национализм и нативизм; принципиальная экологическая близорукость и безответственность за совершаемые в мире дела – это те факторы, которые характеризуют поступь западной цивилизации модерна, а вместе с ней, мировые проблемные ситуации.

Фактура последних, думается, связана с микроуровневыми (низовыми) структурами истории. Этот уровень риска как-то не принято тематизировать и обсуждать, однако именно здесь происходят самые потрясающие метаморфозы исторического процесса.

Выше я уже обращался к сюжету «западоида», но в данном контексте необходимо уточнение. Следует отдать должное А.А. Зиновьеву в том, что он эмпирически зафиксировал антропокод «западоида». Основными чертами «западоидности», по Зиновьеву, являются: практицизм, деловитость, расчетливость, способность к конкурентной борьбе, изобретательность, способность к риску, холодность, эмоциональная черствость, склонность к индивидуализму, повышенное чувство собственного достоинства, стремление к независимости и успеху в деле, склонность к добросовестности в деле, склонность к публичности и театральности, чувство превосходства над другими народами, склонность управлять другими, способность к самодисциплине и самоорганизации [33, с. 47]. Как видим, часть его черт – привлекательны, а часть – отталкивающи. Однако вторые явно перекрывают первые. И это не случайно!

Ведь смысл жизни «западоидов» в конечном счете сводится к двум пунктам: 1) добиваться максимально высокого жизненного уровня или хотя бы удержаться на достигнутом; 2) добиваться максимальной личной свободы, независимости от окружающих и личной защищенности [33, с. 356]. Но эти пункты внутренней организации, тем не менее, имеют и внешнюю проекцию. Западное общество в ходе своей эволюции выработало три суммарных мотива своего жизнеспроизводства и развития: 1) принудительно высокий жизненный стандарт большинства населения, для которого этот стандарт зависит от личных усилий; 2) стремление к фактической (а не только юридической) личной свободе, к независимости от окружающих граждан и к защищенности от жизненных невзгод; 3) стремление к покорению планеты как средству первых двух мотивов [там же, с. 313]. Естественно, что такой разворот проблемы дает шанс

связать внешний и внутренний активизм западной цивилизации, её приязания, компетентность в решении мировых и собственных проблем, а также ответственность.

Однако новый тип глобального господства, как считают интеллектуалы Запада, его военные и обыватели, очень привлекателен. О нем, в частности, неоднократно писал итальянский политолог и журналист Дж. Кьеза. Так, в своей последней книге «Глобальная матрица» он недвусмысленно написал: «Мысль о мировом господстве получила позитивное ускорение после теракта 11 сентября 2001 года в самом начале XXI века... Причем Обама придал гонке вооружений особое ускорение, внедря беспрецедентные коммуникационные стратегии. Они способны головокружительно быстро формировать отложенную память параллельно с таким же головокружительным ростом Всемирной паутины, социальных сетей, дисплеев и айфонов... Налицо очередной, более высокий уровень воздействия на массы средствами «мягкой силы» (soft power)... В роли лабораторных мышей выступаем все мы...» [34, с. 188].

Конечно, можно и далее сгущать краски (вспомнить скандал с Э. Сноуденом, или очередную революцию на Украине), но сказанное логично приводит к выводу: как субъект исторического процесса Запад себя полностью дискредитировал и на повестке дня вопрос об всемирном трибунале в отношении пятисотлетних его деяний.

Однако эти вопросы остаются риторическими, поскольку метафизическая виновность Западом мало осознана и оценена, а символы его жизни – Фауст, Эдип и Нарцисс по-прежнему легитимны и вызывают массовую поддержку не только на самом Западе, но и за его пределами. Тем не менее, эти литературные образы несут в себе однозначный ответ на вопрос о причастности злу (знание конечных причин бытия и «управление» ими, бого- и отцеубийство, эгоцентризм), который не кажется таким наивным в свете материальных и моральных издержек, порожденных более чем пятисотлетним лидерством западной цивилизации.

Тем не менее, этот вывод нуждается ещё в более жесткой редакции, а именно: перед нами феномен цивилизации глобального капитализма, который не только не укладывается в ноосферное русло эволюции человечества, но и выступает в качестве антиноосферного субъекта, подменяющего принципы и формы ноосферогенеза, гениально начертанные В.И. Вернадским. Более того, последовательно вносящего деструкцию в общее смысловое поле существования человечества, для которого христианство и Просвещение были основоположными проектами мироустройства.

## Литература

1. Хомски Н. Будет так, как скажешь ты! / Н. Хомски. – М.: КоЛибри, Азбука-Аттикус, 2013. – 256 с.
2. Дёнхофф М. Двенадцать тезисов против вседозволенности / М. Дёнхофф // Дёнхофф М. Границы свободы: пер. с нем. – М.: Междунар. отношения, 2001. – С. 225 – 230.
3. Эйзенштадт Ш.Н. Множество современностей в эпоху глобализации / Ш.Н. Эйзенштадт // Российский исторический журнал. – 1998. – Т.1. – № 4. – С. 349 – 364.
4. Делягин М.Г. Мировой кризис: общая теория глобализации. Курс лекций / М.Г. Делягин. – 3-е изд., перераб и доп. – М.: ИНФРА-М, 2003. – 768 с.
5. Ракитов А.И. Историческое познание: Системно-гносеологический подход / А.И. Ракитов. – М.: Политиздат, 1982. – 303 с.
6. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон / Пер. с англ. Т. Велимеева, Ю.Новикова. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 603, [5] с.
7. Федотова В.Г. Хорошее общество / В.Г. Федотова. – М.: Прогресс-Традиция, 2006. – 544 с.
8. Неклесса А.И. Конец цивилизации, или зигзаг истории / А.И. Неклесса // Глобальное сообщество: Картография современного мира. Рук. проекта, сост. и отв. ред. А.И. Неклесса. – М.: Вост. лит., 2002. – С. 109 – 142.
9. Чешков М.А. Развивающийся мир и посттоталитарная Россия: Новые конфигурации мирового пространства/ М.А. Чешков. – М.: Наука; Вост. лит., 1994. – 172 с.
10. Фрідман Й. Глобальна система, глобалізація та параметри модерності / Й. Фрідман // Глобальні модерності / За ред. М. Фезестоуна, С. Леша, Р. Робертсона; Пер. з англ. Т. Цимбала. – К.: Ніка-Центр, 2008. – С. 106 – 134.
11. Бжезинский З. Великая шахматная доска. Господство Америки и его геостратегические императивы/ З.Бжезинский. – М.: Международные отношения, 1999. – 256 с.
12. Уайтхед А.Н. Процесс и реальность / А.Н. Уайтхед // Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии: Пер. англ. / Сост. И.Т. Касавин. Общ. ред. и вступ. ст. М.А. Кисселя. – М.: Прогресс, 1990. – С. 272 – 388.
13. Коукер К. Сумерки Запада / К. Коукер. – М.: Московская школа политических исследований, 2000. – 272 с.
14. Мак-Нил У. Восхождение Запада: История человеческого сообщества / У. Мак-Нил. – К.: Ника-Центр; М.: Скарлайт, 2004. – 1064 с.
15. Панарин А.С. Россия в циклах мировой истории / А.С. Панарин. – М.: Изд-во МГУ, 1999. – 288 с.

16. Валлерстайн И. Рождение и будущая кончина миросистемы: концептуальная основа сравнительного анализа / И. Валлерстайн // Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. – СПб.: Изд-во «Университетская книга», 2001. – С. 19 – 62.

17. Арриги Дж. Долгий двадцатый век: Деньги, власть и истоки нашего времени / Дж. Арриги. – М.: Изд. дом «Территория будущего», 2006. – 472 с.

18. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV – XVIII в.в. / Ф.Бродель. – М.: Прогресс, 1986. – Том 1. Структуры повседневности: возможное и невозможное. – 622 с.

19. Мак-Нил У. В погоне за мощью. Технология, вооруженная сила и общество в IX – XX веках / У. Мак-Нил. – М.: Изд. дом «Территория будущего», 2008. – 456 с.

20. Тилли Ч. Принуждение, капитал и европейские государства. 990 – 1992 гг. / Ч. Тилли. – М.: Изд. дом «Территория будущего», 2009. – 360 с.

21. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV – XVIII в.в. / Ф. Бродель. – М.: Прогресс, 1988. – Том 2. Игры обмена. – 632 с.

22. Хобсбаум Э. Век капитала. 1848 – 1875 г.г. / Э. Хобсбаум. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1999. – 480 с.

23. Шмитт К. Номос земли в праве народов *jus publicum europaeum* / К. Шмитт. – СПб.: Владимир Даль, 2008. – 670 с.

24. Бернал Дж. Наука в истории общества / Дж.Бернал. – М.: Изд-во иностранной литературы, 1956. – 735 с.

25. Мамфорд Л. Миф машины. Техника и развитие человечества / Л.Мамфорд. – М.: Логос, 2001. – 388 с.

26. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории / Г.В.Ф. Гегель. Пер. с нем. А.М. Водена. – СПб.: «Наука», 1993. – 479 с.

27. Гегель Г.В.Ф. Философия права / Г.В.Ф. Гегель. Пер. с нем.: Ред. и сост. Д.А. Керимов и В.С. Нерсесянц. Авт. вступ. ст. и примеч. В.С. Нерсесянц. – М.: Мысль, 1990. – 524 [2] с., 1 л. портр. – (Филос. наследие).

28. Муза Д.Е. Россия в Первой мировой войне: попытка синергетической интерпретации / Д.Е. Муза // Россия и Великая война: Опыт и перспективы осмысления роли Первой мировой войны в России и за рубежом: Материалы Международной научной конференции. Москва, 8 декабря 2010 г. – М.: Издательство Московского университета, 2011. – С. 118 – 124.

29. Нарочницкая Н.А. Великие войны XX столетия. За что и с кем мы воевали / Н.А. Нарочницкая. – М.: Айрис-Пресс, 2007. – 232 с.

30. Муза Д.Е. К вопросу об онтологических основаниях этики в эпоху «пост-» // Академия знаний : [научный журнал / под ред. Лазарева Ф.В.] – Симферополь: МАДН, 2010. – № 4. – С.14 – 19.

31. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер. – М.: Мысль, 1993. – Т.1. Гештальт и действительность. – 663, [1] с.

32. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – М.: ООО «Изд-во АСТ», 2003. – 603, [5] с.

33. Зиновьев А.А. Запад. Феномен западнизма / А.А. Зиновьев. – М.: Центрполиграф, 1995. – 461 с.

34. Къеза Дж. Глобальная матрица / Дж. Къеза, П. Кабрас. – М.: ИД «Трибуна», 2012. – 256 с.

## **§ 2.2. Парадоксы глобализации и приоритеты социокультурного развития современной Беларуси**

Проблема определения важнейших приоритетов развития современного белорусского общества не может быть решена без осмысления исторического вызова, который сегодня стоит перед страной, без анализа основных параметров социокультурного развития современных обществ постиндустриального типа. Неадекватное понимание сути этого вызова, ошибочное определение параметров социокультурного развития может порождать иллюзорные и утопические проекты, которые, хотя в определенный период и могут мобилизовать массы, но затем неизбежно приводят их к разочарованию. Эти проекты, как правило, стимулируют выбор наиболее неблагоприятных и трудных для страны и народа сценариев развития.

Происходящие перемены в Республике Беларусь выпали на особый период истории человечества, когда нарастающие глобальные кризисы поставили вопрос о поиске новых путей социодинамики. Выбор стратегии развития одновременно выступает как цивилизационный выбор Беларуси. Он предполагает понимание целей развития и связан с кардинальными вопросами: куда идет страна, к какому из вероятных сценариев будущего ведут современные реформы, во имя чего большинство граждан переживает сегодняшние трудности. Ответы, хотя бы предварительные, на эти вопросы очерчивают контуры тех подходов, на которых может сформироваться новая интегративная модель развития Беларуси в XXI веке. Современное состояние белорусского общества характеризуется сложной конфигурацией социальных и экономических проблем, которые отчетливо репрезентируют его транзитивный статус, указывают на необходимость фронтальной модернизации важнейших и смыслообразующих механизмов социокультурного развития. Наиболее острой и

актуальной проблемой, безусловно, является насущная необходимость системной трансформации экономики республики с целью придания ей современного динамического характера, способности реализовать свои конкурентные возможности, органично интегрируясь в сложившуюся систему международного разделения труда.

Однако сегодня уже очевидно, что перспективы успешной экономической динамики с необходимостью предполагают решение ряда серьезных задач в сфере социокультурных преобразований. Одна из фундаментальных особенностей постиндустриального типа развития состоит в том, что его экономические основы должны быть органично скоррелированы с социально-антропологическим потенциалом модернизирующихся обществ. Это означает, что ценностные ориентации населения, в которых в формах первичной аппроксимации фиксированы социокультурные приоритеты развития, сущностно взаимосвязаны с глубинными ментальными и социально-психологическими структурами, определяются влиянием культурно-национальных традиций. При этом важно иметь в виду уровень и характер корреляций между демократическими и постиндустриальными целями и приоритетами развития и реальной конфигурацией ценностей и социальных ориентаций, присущих различным слоям и группам населения Беларуси.

Сегодня необходимо отчетливо понимать, что перспективная и реалистичная политика в области духовного и культурного развития любой современной нации должна учитывать очевидные последствия процесса глобализации, которые создают определенные угрозы для сохранения культурного разнообразия. Гармоничное взаимодействие культур и творческий вклад каждой из них в мировое культурное наследие станут возможными лишь тогда, когда национальные культурные традиции, языки, народные предания и обычаи будут провозглашены как безусловные ценности не только внутри каждого этноса, государства нации, но и в рамках их равноправного диалога и межнационального общения.

В последние десятилетия XX в. глобализация приобрела статус подлинно конститутивного фактора социодинамики постиндустриальных обществ. Ее метаморфозы убедительно демонстрируют амбивалентную природу происходящих трансформаций мирового сообщества, создавая поистине беспрецедентную картину нашей эпохи. С одной стороны, глобализация экономической и социально-политической жизни значительной части стран и регионов мира обоснованно претендует сегодня на статус магистрального тренда развития современной цивилизации. И здесь впечатляющий блеск ее достижений поражает воображение, создает иллюзию безальтернативности данного сценария социодинамики. Действительно, новейшие данные свидетельствуют о том, что миллиар-

ды людей переживают благодаря глобализации невиданный ранее подъем благосостояния. Так, более 35 миллионов жителей Бразилии с 2002 года пересекли черту бедности и пополнили ряды среднего класса. В Индии «новый средний класс» насчитывает сотни миллионов человек, а средний доход граждан за последние 10 лет увеличился втрое. По мнению Генерального секретаря ООН Пан Ги Муна, одна из целей развития тысячелетия (ЦРТ), сформулированных ООН, и предусматривающая резкое улучшение в сфере обеспечения чистой питьевой водой, почти достигнута. На сегодняшний день по сравнению с 1990 годом в миллиарды раз сократилось количество случаев желудочно-кишечных заболеваний, который являлись одной из основных причин детской смертности в странах третьего мира и были вызваны, как правило, употреблением некачественной питьевой воды. Если в 1990 году было зафиксировано 12 миллионов детских смертей, то в 2011 году этот показатель снизился до 6,9 миллиона, то есть на 41 %. Подобные примеры можно и дальше продолжать [1].

Однако, с другой стороны, трудно отрицать тот безусловный факт, что инвариантной характеристикой этих глобальных изменений в мировом сообществе является перманентное нарастание нестабильности современного миропорядка и эскалация кризисных ситуаций в экономике, политике, культуре многих стран и региональных объединений.

Мировой финансово-экономический кризис, экологические и климатические аномалии в глобальном масштабе, взрыв нестабильности в арабо-мусульманском мире, все более осязаемые перспективы продовольственного кризиса и дефицита основных ресурсов, наконец, угасающая пассионарность западной цивилизации и демографические диспропорции в структуре мирового народонаселения – все это неотъемлемые реальности эпохи глобализации. Реальности, которые позволяют афористически оценить ее как нищету возможностей на основе идеологии неолиберализма создать подлинно гармоничный и процветающий мир.

Продолжение глобализации в ее стихийно-рыночном варианте будет и в дальнейшем увеличивать и так уже достигшие пограничных масштабов проявления социокультурной несоизмеримости и материального расслоения между регионами, странами, профессиональными группами, индивидами. Глобализация должна становиться все менее спонтанной и хаотичной и все более скоординированной и управляемой. Однако выражаясь, спонтанность хороша на местном рынке помидоров, но не на мировом рынке всего. Отсутствие координации и регулирования под неолиберальным лозунгом «экономической свободы» – а в сущности заботы о частных интересах немногих избранных – привели к радикальным диспропорциям в структуре современной экономики и политики. А

посему сегодня, как никогда ранее, актуален лозунг, провозглашающий институализацию глобализации на принципах полицентризма и рационального хозяйствования [2, с. 160 – 161].

Для того, чтобы продолжить разговор о глобализации в традиции философско-концептуального его рассмотрения, необходимо эксплицировать само понятие данного феномена. Однако задача эта оказывается чрезвычайно сложной. Существует практически необозримое количество интерпретаций данного понятия, которое стало одним из самых популярных терминов не только в науке, но и в различных сферах культуры последних десятилетий. Отмечая это обстоятельство, известный польский экономист и общественный деятель Гжегож В. Колодко писал: «Редко какое понятие сделало такую карьеру, как «глобализация». За время нашей жизни это, бесспорно, самый популярный термин, описывающий в самом широком – во всемирном – измерении быстро меняющуюся действительность» [2, с. 126].

Сегодня достаточно кликнуть в поисковике [www.google.com](http://www.google.com) слово «globalization», как мгновенно перед нами появляется 28 700 000 ссылок. На польском языке таких ссылок обнаружится 767 000 [там же, с. 127]. Большинство авторов трактуют понятие глобализации в значении, скоррелированном с его этимологическим контекстом, предполагающим нечто всеобщее, всемирное, общезначимое. В такой интерпретации, казалось бы, ничего кардинально нового и специфичного для современной эпохи в данном понятии не фиксируется, поскольку еще Сен-Симон писал о неизбежном сближении европейских народов, просвещенных гуманистической философией, и создании ими универсального государства. Кстати, свои идеи он популяризировал в периодическом издании «The Globe».

Тем не менее, сохраняя этот семантический инвариант понятия «глобализация», практически каждый автор предлагает свою оригинальную дефиницию. Так, например, А.И. Уткин считает, что глобализация – это слияние национальных экономик в единую, общемировую систему, основанную на быстром перемещении капитала, новой информационной открытости мира, технологической революции, коммуникационном сближении. Важно, что она определяется рыночными, а не государственными силами [3, с. 28].

По мнению М.Г. Делягина, глобализация – это процесс стремительного формирования единого общемирового финансово-информационного пространства на базе новых, преимущественно компьютерных технологий. Именно поэтому она стимулировала масштабное преобразование человеческого сознания, а не мертвых вещей, как это было на предшествующих стадиях социокультурных трансформаций [4, с. 277].

Для У. Бека глобализация – это многомерная совокупность сложных процессов в экономике, политике, культуре, экологии и других сферах социальной жизни, которые, по его мнению, обладают собственной внутренней логикой и не редуцируемы друг к другу. В этих процессах «национальные государства и их суверенитет вплетаются в паутину транснациональных акторов и подчиняются их властным возможностям, их ориентации и идентичности» [5, с. 15].

Зигмунд Бауман трактует глобализацию как новое, вызывающее беспокойство состояние мира, новый способ его восприятия. Данное понятие вытеснило еще совсем недавно популярный термин «универсализация». В отличие от последнего глобализация все чаще понимается как такое состояние мира, которое существует без попечительского совета, без директорского кабинета, как «новый мировой беспорядок» [6, с. 132].

Известный теоретик и практик глобальных изменений в экономических процессах современности Дж. Сорос полагает, что для глобализации самым характерным является «свободное движение капитала и возрастающее влияние глобальных рынков и транснациональных корпораций на национальные экономики» [7, с. 5].

Уже упоминавшийся Гжегож Колодко определяет глобализацию как исторический и спонтанный процесс либерализации и идущей вслед за ней интеграции существовавших прежде порознь и в слабой связи друг с другом рынков товаров, капитала и – несколько позже и в меньших масштабах – рабочей силы, технологии и информации в один взаимозависимый всемирный рынок. Здесь есть три ключевых слова: либерализация, интеграция и взаимозависимость [2, с. 132].

Можно и далее множить число подобных дефиниций глобализации без всякой надежды исчерпать их практически необозримое многообразие. Однако, несмотря на то, что процесс глобального мирового развития чрезвычайно сложен и многомерен, а также весьма далёк от своего завершения, уже сегодня можно зафиксировать несколько принципиально важных тенденций в его развитии. Одной из таких тенденций является имманентно противоречивая природа глобализации, объединяющая в себе радикально противоположные процессы и их социокультурные импликации. У глобализации явно не одно лицо. Многим из нас хотелось бы, чтобы оно выглядело как можно более симпатичным. Кое-кто даже верит, что оно (лицо) должно походить на человеческое. Но может ли у тигра быть человеческое лицо?! [там же, с. 125].

Действительно, палитра взглядов и оценок, когда речь заходит о глобализации, весьма разнообразна и противоречива. С одной стороны, глобализация, как никакой другой процесс социальных изменений, удостоился позитивных оценок и неумных похвал. Идея глобального мира

не без основания претендует сегодня на статус одной из самых конструктивных и реальных программ современной социодинамики. Ее адепты не устают повторять, что глобализация беспрецедентно ускоряет экономическое развитие, способствует упрочению мира и развитию демократии, инициирует становление идеологии солидарности.

С другой стороны, немало и таких оценок, в которых глобализация рассматривается в негативных контекстах. Ее обвиняют в росте безработицы, инфляции, разрушении механизмов этнической и культурной идентичности, ведущих к конфликтам и нарастанию хаоса в мировом сообществе.

Как правило, когда говорят о глобализации, подчеркивая ее социально позитивный эффект, имеют в виду, прежде всего, изменения в области производственных и экономических отношений (торговля, финансы, рост новых технологий, транспорт, коммуникации и др.). Даже И. Валлерстайн, как один из самых авторитетных исследователей феномена глобализации, утверждает, что именно разделение труда и накопление капитала являются основной движущей силой мирэкономки по направлению к глобальному обществу. «Мы берем в качестве определяющей характеристики социальной системы существование внутри нее разделения труда, так что различные секторы либо географические зоны внутри нее зависимы от экономического обмена с другими для беспрепятственного и непрерывного обеспечения потребностей зоны» [8, с. 23].

Более взвешенный и объективный анализ феномена глобализации, предполагающий фиксацию ее проблемных и негативных моментов, требует системного и комплексного взгляда на ее природу и особенности проявления в развитии различных подсистем современных обществ.

Для того, чтобы обосновать именно такое понимание глобализации и осуществить ее комплексный, системный анализ в традиции категориально-методологической реконструкции сущности и функциональных характеристик данного явления, необходимо, хотя бы на уровне первичной аппроксимации, зафиксировать наиболее значимые его параметры. Речь идет о вычленении основных измерений или граней глобализации, в совокупности которых проявляется ее сложная и диалектически противоречивая природа.

Прежде всего, необходимо различать глобализацию как объективное явление, обусловленное реальной трансформацией информационно-технологических и производственных процессов в современном обществе, и политику неолиберального глобализма, которая базируется на принципах «Вашингтонского консенсуса» и ориентирована на универсализацию практики рыночной экспансии поверх национальных границ и государственных интересов.

Объективное измерение глобализации наиболее рельефно и убедительно проявляется в развитии мировой экономики. Не менее очевидным и впечатляющим выступает и феномен политической глобализации, обнаруживающий себя в совокупности кардинальных изменений институциональной сферы современных обществ.

Специфическим измерением глобализации является ее социально-антропологический контекст. Активизация этого контекста задается все более очевидным доминированием связей глобального масштаба, которые приходят на смену традиционным и, как правило, локальным связям и взаимодействиям между членами конкретных обществ (community). Поскольку связи глобального масштаба являются жестко предметными, функциональными и безличными, постольку они инициируют отказ от системы традиционных ценностей, цементирующих лично значимые символы веры и социокультурные идентичности в локальных обществах. На смену высшим моральным ценностям приходят инструментально эффективные программы деятельности и общения, схемы и ориентации поведенческой активности личности, гарантирующие ей успех и эффективное разрешение возникающих проблемных ситуаций. Наступает эпоха постмодерна с органично присущей ей интенцией на распад ценностей и отказ от классических трансцендентальных иллюзий.

Можно зафиксировать и другие не менее важные измерения феномена глобализации, позволяющие представить его как сложный, многофакторный процесс реальной трансформации мирового сообщества в эпоху постсовременности. Однако, при всем многообразии зафиксированных измерений или граней глобализации, необходимо констатировать, что идея глобального мира наиболее очевидно обнаруживает себя в сфере экономики, где налицо признание ценностей рынка и потребительской идеологии. Это, конечно, не означает, что глобалистика игнорирует социокультурный и политический контексты современного мирового развития. Более того, многие глобальные проекты все более акцентировано подчеркивают роль ценностей и культурных стереотипов в общемировой интеграции. К ним можно отнести концепцию Э. Ласло, предполагающую установление «общности мировой солидарности»; идеи О. Джиарини о достижении нового состояния «богатства и процветания» на основе общих «эколого-экономических ценностей»; теорию нового информационного общества С. Лэша и др. И все же наиболее референтными признаками становления новой глобальной цивилизации, по-прежнему, являются процессы социально-экономического и политического порядка. Это сокращение доли промышленного труда и рост сферы услуг, распространение автоматизированного производства и современных информационных технологий, децентрализация административ-

но-управленческой инфраструктуры, кризис национальных государственных образований и др.

Что же касается ценностной и социокультурной сферы, то в них заметно преобладают процессы негативной направленности, порождающие феномены пассивности, растерянности, утраты оптимистических перспектив. Это явления гипертрофированного индивидуализма, угасания надличностных смыслов и ценностей развития, ощущения отчужденности человека от общества и его бессилия перед лицом репрессивной информационной мегасистемы. В целом, общемировая ситуация развивается во многом по иному сценарию, обнаруживая явные несоответствия той футурологической модели, которую обосновывали и продолжают обосновывать многочисленные адепты глобалистики. Западный вектор идеи глобального мира оказывается имманентно сопряженным с феноменами кризиса человеческой духовности. Во многом это объясняется специфической для глобалистики установкой на дискредитацию традиций и апологию инновационных стилей жизни.

Нередко в исследованиях глобализации экономика, политика, культура рассматриваются как органично сопряженные сущности, что представляется весьма сильной идеализацией. Очевидно, что социокультурный аспект взаимодействия и динамики современных обществ обладает рядом специфических особенностей, которые весьма затруднительно описать, исходя из политэкономических моделей, аналогий и интерпретаций. Акцент на культурном аспекте глобализации позволяет зафиксировать ряд весьма важных и нетривиальных утверждений, а также наиболее убедительно и рельефно проиллюстрировать ее имманентно противоречивую природу. Прежде всего, едва ли возможно сегодня трактовать процессы глобализации социокультурного пространства как закономерное следствие модернизации традиционных обществ и архаических социальных структур за пределами западной цивилизации. Чаще всего в рамках модернизационных сценариев воздействие Запада на различные сферы культурной жизни иных цивилизационных образований воспроизводилось в терминах «культурной экспансии», «декультурации», «культурного империализма» и т.д. Причем важно отметить, что этот терминологический набор был характерен не только для леворадикальной социологии, но и для многих официальных документов международных организаций и межправительственных соглашений.

Обычно этот тип культурной коммуникации рассматривался как включающий в себя следующие характеристики:

– перенос образа жизни и потребительских ориентаций, имманентно присущих западному обществу, в социокультурное пространство иных обществ;

– односторонний поток информации от «центра» к «периферии» и «полупериферии»;

– оценка западной культуры как универсальной, соответствующей принципам рациональной организации экономической деятельности и социальных отношений;

– формирование культурной элиты, которая призвана способствовать утверждению в обществе прозападных ценностей и ориентаций.

Начиная с 70-х годов XX столетия, идеология модернизации в различных ее версиях становится объектом критики и конструктивной трансформации. К концу XX века представляется все более очевидным, что отношения между центром и множеством периферийных и полупериферийных социальных систем в области культуры носят гораздо более сложный и диалектический характер, нежели линейная зависимость традиционных культур от техногенной западной цивилизации. По меньшей мере, можно выделить три основные конструкции или конфигурации, определяющие эти отношения: 1) симбиоз, 2) конфликт, 3) синтез [9].

*Симбиоз* – минимальное взаимодействие, при котором поддерживается относительно независимое и автономное сосуществование культурно-национальных традиций и современной западной культуры. Примерами такого симбиоза могут быть модели соединения «западной техники и восточной морали»; «науки и человеческих ценностей»; «рационализма и гуманизма».

*Конфликтное взаимодействие* – модернизация против традиционализма и этнокультурной автономизации. Наверное, это один из самых популярных и широко известных вариантов объяснения их сосуществования в последние десятилетия.

*Синтез* – может быть определен как взаимное опосредование и сочленение идущей с Запада волны модернизации и импульсов к сохранению культурной и социальной самобытности развивающихся стран. В этом процессе конституируется новое состояние культуры как общемировой целостности, характерное для постсовременности. Именно такой тип взаимодействия культур декларируется ныне как атрибутивный для эпохи глобализации. Ярким его проявлением выступает сфера туризма, которая кардинально интернационализировалась, но в то же время сохранила национальный колорит и верность аутентичным традициям.

Исходя из такого системного видения взаимодействия различных культур и цивилизационных образований в современном мире можно более адекватно интерпретировать сам феномен глобализации в его социокультурном измерении.

Конечно, говоря об этом феномене, трудно удержаться от соблазна воспроизвести уже ставшие стереотипными оценки глобализации в сфе-

ре культуры как процессы распада и деструкции традиционных моральных ценностей; возникновение пугающих диспропорций между так называемой «высокой культурой» и «популярной, или массовой» культурой, карнавализации культуры, которая благодаря техническим возможностям глобальной коммуникации утрачивает индивидуальное содержание и смысл и превращается в перманентную мозаику визуальных образов и символов клипового сознания.

Однако такая картина культурной глобализации едва ли будет адекватной и системно обоснованной. В работах М. Элброу, Э. Гидденса, И. Тирикьяна, Р. Робертсона и многих других современных исследователей данного феномена подчеркивается, что сущностными характеристиками процесса глобализации в сфере культуры являются следующие ее особенности [10]:

1) пространственно-географическая акцентация социокультурных изменений, раскрытие механизмов взаимопроникновения и диалога различных культурных традиций;

2) взаимосвязь макро- и микроуровней в происходящих культурных изменениях. Здесь речь идет о том, что глобализация проникает в самые глубины социальных структур и кардинально трансформирует их сущностные основания на уровне семьи, обычаев, стереотипов поведения, эстетических предпочтений и т.д.;

3) активное продуцирование «социокультурных гибридов», в которых ситуативно и механически сочленяются различные традиции, жанры, стили и т.д.;

4) подчеркнутый интерес к проблемам пола, телесности, гендерных отношений, т.е. тем феноменам, которые получили название «примордиальных», и, как правило, вытеснялись обществом на периферию культурного пространства, находились под моральным контролем и цензурой;

5) формирование новой концепции рациональности, в которой в качестве доминирующих утверждаются принципы социокультурного плюрализма, релятивизма и комплиментарности.

Возникает вопрос, насколько перечисленные особенности феномена социокультурной глобализации обнаруживают себя в странах постсоветского пространства, в частности, в России, Украине, Беларуси, находящихся в состоянии очевидной социальной трансформации. Существует достаточно обоснованное мнение, что эти страны пока, мягко выражаясь, не являются типичными представителями активно глобализирующихся обществ. Более того, поскольку в них идут процессы догоняющего развития и модернизация еще далеко не завершена, то любые попытки одновременно с модернизацией включаться в процессы по-

стмодернизации создают перспективу сильнейших культурных и социальных напряжений в обществе.

Действительно, в последние годы в этих странах обозначилась тенденция формирования таких ценностных ориентаций, как этика индивидуального успеха, мотивация личных достижений и благосостояния, культура качественного потребления и т.д. В это же время на Западе эти ценности уже «выходят из моды». Все более настоятельно там говорят о приоритете «постматериалистических» и «постсовременных» ценностей. В данном случае уместно сослаться на авторитетное мнение Питера Л. Бергера, который подчеркивает, что центры глобализационной интеллигенции находятся почти исключительно на Западе, точнее, в Америке. Самыми главными «глобализаторами», пишет он, являются американцы [11, с. 13]. В странах же постсоветского пространства глобализационные трансформации приобретают порой весьма экзотические формы. Объясняется это в значительной мере тем, что эти трансформации представляются собой сложное и конфликтное переплетение таких разных процессов, как модернизация, постмодернизация и реактивная традиционализация. В результате возникает поистине сюрреалистическая картина социальной реальности. И Беларусь в этом смысле демонстрирует достаточно наглядную конфигурацию реформаторских и модернизационных трендов.

Для большинства представителей нашего общества годы «транзита» или перестройки завершились деструктивным результатом в сфере культурных и социально-нравственных ориентаций. Идеалы, которые цементировали общество еще несколько десятилетий назад, развенчаны и потеряли свою привлекательность в массовом сознании. Сегодня его особенности и предпочтения в ситуациях социального выбора не могут не удивлять и не эпатировать. Это и иррациональность электоральных предпочтений, как на уровне высшей власти, так и на местах; это и пассивная реакция на снижение жизненного уровня и антидемократические технологии управления; это и неспособность, и нежелание активно противостоять разрастанию коррупции и криминализации общества и др.

Если для некоторых элит глобализация (в том числе и в области культуры, образования, коммуникации) – это уже вполне реальные и осязаемые процессы, то основная часть общества, как правило, озабочена проблемами иного порядка, среди которых все ошутимее начинают доминировать проблемы естественно соматического характера, или, выражаясь иным языком, проблемы выживания.

Именно поэтому социокультурная глобализация в условиях реформирующейся Беларуси протекает в весьма причудливых формах. В качестве отличительных для нее можно назвать следующие особенности: 1)

постоянное сужение поля социального интереса, вплоть до торжества самых откровенных форм одномерности и ценностей выживания; 2) доминанта материальных потребностей и снижение стандартов качества жизни за счет кардинальных изменений ценностных предпочтений в сферах общения, творчества, культурного досуга и т. д.; 3) необычайная пластичность и способность быстро адаптироваться к самым экстремальным изменениям в обществе; 4) вытеснение любых нравственных вопросов на периферию сознания; 5) нарастание социальной аномии; 6) избыточная толерантность и нетребовательность даже в ситуациях относительной свободы выбора. Она может проявляться и в отношении к власти на любом уровне ее функционирования, и в готовности принять и одобрить любой культурный эрзац, и в забвении принципа личной ответственности за происходящие в обществе события.

Беларусь не входит устойчиво и прочно, ни в западный, ни в восточный культурный ареал. Для нее характерна промежуточная или транзитивная культурная целостность, где взаимодействуют два разных типа общественного воспроизводства: интенсивного, с преобладанием инновационного и индивидуально-личностного начала, и экстенсивного, где доминируют коммунальные и общинные ценности. Вот почему перспективы освоения в современной Беларуси постиндустриальных ценностей и приоритетов развития с необходимостью предполагают формирование «срединной» культуры, в которой должны органично взаимодействовать традиционные и инновационные ценности, идеалы социальной стабильности и развития.

Исследование социальных предпочтений и оценок значительной части белорусского населения убеждает в том, что проблема оптимального стратегического выбора в развитии Беларуси и четкого определения важнейших социокультурных приоритетов модернизации пока далеки от своих окончательных решений. Более того, они характеризуются высоким уровнем ситуативности, неопределенности и противоречивости. Это относится не только к ценностным ориентациям, характерным для основных социально-демографических и профессионально-образовательных страт и групп современного белорусского общества, но и для большинства его элит (экономических, политических, культурных, властвующей элиты, контрэлит и др.).

Противоречивая картина сопряжения различных социальных ценностей и ориентаций, характерная для белорусского населения, относится к большинству основополагающих моментов социокультурных процессов в современной Беларуси:

а) выбор типа экономического развития и доминирующих форм собственности;

б) определение приоритетных целей внешней политики и гармонизация отношений не только с Россией и странами евразийского пространства, но и с западными странами;

в) преодоление международной изоляции и достижение полноценного участия Беларуси в международных организациях;

г) формирование сильного и эффективного государства, которое в своей деятельности исходит из приоритета права и законов, а не монополии на власть отдельных личностей, элит или корпоративных структур и др.

Активный общественный диалог и наличие различных, а зачастую и взаимно исключающих друг друга позиций, идей и концепций распространяется на многие сферы жизнедеятельности современного белорусского общества. Даже такие ценности и социокультурные приоритеты, как сохранение национального суверенитета, упрочнение политической стабильности, укрепление дисциплины и правопорядка, либерализация экономических отношений, повышение роли государства как гаранта успешных социальных преобразований нередко трактуются различными политическими силами и группами населения по-разному, исходя из противоположных стратегических целей и установок.

Иными словами, значительная часть населения страны пока не имеет четкого и определенного представления о том, в каком обществе они хотели бы жить, какие модели развития экономики предпочтительны, какими средствами и как быстро осуществлять реформирование и модернизацию общества.

Исходя из важнейших целей, норм и ценностей, разделяемых различными группами населения Беларуси и основными ее элитами, проблему определения социокультурных приоритетов развития современного белорусского общества и повышения качества жизни целесообразно представить в форме обоснования двух возможных прогнозных сценариев его дальнейшего развития.

*Сценарий 1.* Ориентация на сложившуюся в нашей республике базовую конфигурацию социально-политических реалий, идеологических целей, определяющих векторы преобразований в экономической, политической, культурной, этнонациональной и других сферах жизни общества. Данный сценарий предполагает акцент на технологиях эволюционного и постепенного совершенствования локальных (прежде всего экономического) секторов белорусского общества. Эту программу можно условно назвать программой «тактической модернизации» существующей социально-экономической системы с целью не допустить в ней доминирования принципиальных дисфункций и уберечь ее от деструктивного системного кризиса.

*Сценарий 2.* Данный сценарий предполагает ориентацию на ценности и цели рыночно-либеральной модели развития Беларуси с присущими ей процессами качественной трансформации в экономике и, прежде всего в отношениях собственности. С требованиями формирования правового государства, гражданского общества и гарантий свободы личности в основных сферах функционирования социума. В данном случае в качестве базовых социокультурных приоритетов должны фигурировать те социальные цели, которые свойственны странам с развитой демократической инфраструктурой и ориентирующихся на ценности постиндустриализма.

Каждый из приведенных сценариев может быть проанализирован по целому ряду параметров, среди которых важнейшими являются следующие:

1) геополитические интересы Беларуси и перспективы в сфере международного сотрудничества на трех важнейших направлениях (западноевропейский вектор, восточнославянский и региональный вектор, евразийский вектор);

2) экономические параметры в структуре приоритетного типа социального устройства (либерализация цен и внешней торговли; значение и роль различных форм собственности в будущей экономической системе; роль государственного бюджета как инструмента перераспределения налоговых поступлений и социальных трансфертов; механизмы трансформации сбережений в инвестиции);

3) параметры, определяющие тип, масштабы и методы социальных изменений, ориентированные либо на радикальные формы социального переустройства, либо на эволюционные и постепенные изменения с сохранением эффективного социального контроля над процессами модернизации;

4) социокультурные параметры, учитывающие характер и направленность функционирования систем образования и социализации личности, ориентированных на формирование инновационного или традиционалистского типа личности;

5) социально-психологические параметры, в которых оцениваются уровень и характер использования в процессе реформирования общества по одному или второму сценарию таких типологических характеристик белорусского населения, как конформизм и толерантность. При этом должны учитываться возможности и границы аккумуляции социального напряжения в сознании различных страт и слоев белорусского общества.

Комплексный сравнительный анализ этих двух наиболее возможных сценариев развития Беларуси в ближайшей перспективе позволяет выдвинуть идею о стратегической предпочтительности и приоритетности интегрального сценария социодинамики современного белорусского общества. В этом сценарии должны органично синтезироваться рацио-

нальные компоненты двух ранее рассмотренных сценариев. Причем важнейшей и неотложной задачей руководства страны и властных элит является реализация таких технологий социального контроля и управления, которые бы соответствовали интересам и ценностным ориентациям основных социальных групп населения Беларуси. Очевидно, что значительная часть белорусского населения, ориентированная на традиционные ценности и предпочитающая перспективу эволюционных преобразований в соответствии с программными требованиями первого сценария, должна быть уверена в сохранении необходимых социальных гарантий, в государственной поддержке тех членов общества, которые по объективным причинам не способны успешно интегрироваться в конкурентную среду, освоить нормы и ценности инновационного стиля жизни.

Та социальная страта белорусского общества, которая по культурно-образовательным и демографическим характеристикам ориентирована на ценности второго сценария развития Беларуси, должна получить возможность реализовать свои жизненные и профессиональные планы в условиях рыночной экономики, жесткой конкурентной среды и использования современных инновационных стратегий поведения и деятельности. Конечно, соединение и успешное взаимодополнение этих различных стратегий в рамках единого интегрального сценария социодинамики является весьма сложной и нетривиальной задачей. Для ее реализации необходимо не только глубоко осознанная политическая воля руководства страны, но и система самых современных и эффективных методов социального управления.

Специфика современной социокультурной ситуации в Беларуси состоит в том, что судьбы успешной модернизации и проведение серьезных реформ в немалой степени будут зависеть от того, насколько эффективно и рационально сумеют властвующие элиты распорядиться таким важным социальным ресурсом, как пока еще относительно высокий потенциал доверия и толерантности белорусского населения, характерные для него формы реакции на трудности переходного периода и относительно невысокие стандарты качества жизни. Можно утверждать, что в данном случае мы имеем дело с важнейшей характеристикой социального капитала, приобретающего все более высокое значение для проведения структурных реформ в обществе и фронтальной его модернизации.

Одной из центральных задач развития социального капитала и обеспечения высокого уровня духовности в обществе традиционно считалась задача воспитания и социализации личности, органичного включения ее в совокупный духовный опыт нации, приобщения к знаниям, навыкам, традициям и ценностям, которые призваны регулировать поведение и основные формы жизнедеятельности человека. На протяжении

столетий главными субъектами воспитания и образования личности выступали семья, школа и церковь. При этом церковь рассматривалась как институт, представляющий роль религии в деле формирования сознания и мировоззрения человека.

Каждый из этих субъектов воспитательного воздействия на личность ответственен за формирование системы ее ценностных ориентаций, верований и убеждений. И только тогда, когда их усилия консолидированы и направлены на то, чтобы воспитание и социализация личности осуществлялись на основе доминантных ценностей и социально-нравственных ориентаций, можно говорить о том, что в обществе существует и успешно функционирует система воспитания личности и освоения духовного наследия народа.

В последние годы в связи с кризисными процессами, которые характерны для института брака и семьи, во многих постсоветских странах, в том числе и в Беларуси, воспитательная роль семьи заметно ослабла. Ее возрождение предполагает акцентированную и всеобъемлющую поддержку семьи и семейных ценностей на уровне государственной политики. Острота демографических проблем в нашей республике, очевидный распад традиций семейного воспитания делают эту задачу особенно актуальной.

Безусловно важным субъектом воспитательного воздействия на личность является школа, которая призвана социализировать человека не только в системе знания, образования и профессиональных навыков, но и как носителя определенного типа сознания и мировоззрения, т.е. в системе преобладающих в обществе ценностей, идей и социальных норм.

Когда речь идет о школьном воспитании, на первое место выходит система ценностей, избранная государством, или то, что мы понимаем под термином «государственная идеология». Причем важно отметить, что на роль идеологии может претендовать лишь такая совокупность идей и ценностей, которая понятна, близка и приемлема для подавляющего большинства населения. Основу любой государственной идеологии традиционно составляют три идеи: национальная, социальная и религиозная. Например, в дореволюционной России национальная идея находила свое выражение в понятии народности как воплощении духа Отечества, социальная – в понятии самодержавия, а религиозная – в православии. Отсюда известный лозунг, в котором фиксировалось концептуальное содержание государственной идеологии Российской империи: «Православие, самодержавие, народность».

Специфика Беларуси состоит в том, что в последние несколько столетий ее истории национальная, религиозная и социальная идеи представлены не в рамках единой государственной идеологии, а как условная

совокупность целей и ценностей развития белорусского общества. Объясняется это, прежде всего, тем, что на протяжении нескольких веков Беларусь в ее современных границах не имела собственной государственности. Ее территория часто оспаривалась соседними государствами, что приводило к разорительным для нее войнам и иностранному владычеству. Это однако не вызвало ожесточения и нетерпимости как отличительных черт национального характера белорусов. Скорее наоборот, породило так называемый феномен малой родины, который олицетворяет для белоруса образ Отечества, неразрывно связанный с тем местом, краем, кутом, где человек родился и вырос, духовные истоки и традиции которого стали основой его национального самосознания. Здесь нельзя не вспомнить слова великого белорусского песняра Якуба Коласа: «Мой родны кут, як ты мне мілы, забыць цябе не маю сілы...». Эта локальность и человеческая размерность представлений белоруса о своей родине, отчизне позволяет глубже понять и такую уникальную особенность белорусской национальной ментальности, как толерантность, терпимость по отношению ко всему отличному, иному, готовность к постоянному общению и диалогу с представителями других наций и народов.

Формирование белорусского национального характера исторически происходило под влиянием родственных и братских связей с русскими и украинцами, поляками и литовцами. В этом полиэтничном влиянии выкристаллизовывалось своеобразное представление о патриотизме белорусов, в котором не было имперской агрессивности, а чувство гордости за свое отечество всегда сопрягалось с чувством понимания и уважения иных культур и национальных традиций.

Эта толерантность и плюрализм в восприятии межнациональных отношений органично дополняются поликонфессиональной практикой религиозной жизни на Беларуси. Издавна на белорусской земле мирно уживались различные религии и религиозные культы, хотя большинство проживающих на территории современной Беларуси принадлежит к православному вероисповеданию.

Если говорить о социальной идее как одной из важнейших составляющих государственной идеологии, то, несомненно, в качестве такой идеи, специфицирующей белорусское национальное самосознание, выступает сочетание установки на социальную справедливость с чувством собственного достоинства, проявляющегося в стремлении отстоять и защитить свою культурно-национальную идентичность вопреки нивелирующим внешним влияниям. Это удивительное соединение в структуре национальной ментальности двух разнородных начал. С одной стороны, коллективное начало, представленное в традициях совместной трудовой деятельности (например, «толока»), из которой вырастает уважение к

нормам коллективистской этики. С другой стороны – индивидуальное начало, связанное с образом «своей земли» как основы хозяйственной и культурно-бытовой автономии жизни белоруса.

Указанные особенности белорусского национального характера позволяют зафиксировать особый статус и значение такой социальной ценности как патриотизм белорусов, их приверженность идее собственной национальной судьбы, общей для всех граждан Беларуси перспективы свободной и благополучной жизни в своей стране на своей исконной земле. Сразу следует отметить, что социально-психологическая толерантность народа Беларуси всегда обеспечивала разумные пределы и формы проявления его патриотических чувств и умонастроений. Радикальный «квазипатриотизм» и соответствующие ему феномены национализма и шовинизма никогда не были характерны для наших соотечественников. Более того, открытость и благожелательность в отношениях к другим нациям и народам позволяют оценить современную Беларусь как страну, призванную внести свой достойный вклад в дело единения современной цивилизации, развитие традиций межнационального партнерства и диалога культур.

Если человечество хорошо знает, что такое «насилие», то, что такое «диалог» как форма поликультурного и межнационального общения и взаимодействия, оно знает гораздо хуже. Вместе с тем именно культура диалогического мышления и соответствующей ему практики межгосударственных отношений становится сегодня знаменем времени и закладывает основы нового миропонимания в эпоху постсовременности. Диалог культур охватывает многие вопросы, касающиеся ценностей, верований, философских и политических идей и концепций. Несмотря на то, что глобальная цивилизация вытесняет ценности локальных культур на периферию современного социокультурного пространства, в последние годы очевидно заявляет о себе и альтернативная тенденция этнокультурной автономизации и акцентированного стремления народов любой ценой сохранить свою национально-культурную идентичность. В этих условиях весьма актуальной становится проблема поиска и обоснования адекватных форм межнациональных и даже междивизиационных отношений в современном мире.

Нередко эти отношения характеризуются весьма высоким уровнем противостояния и напряженности, что дало возможность С. Хантингтону провозгласить тезис о неизбежном конфликте между различными культурно-цивилизационными системами. Еще в 1993 году С. Хантингтон в широко известной статье «Столкновение цивилизаций?», опубликованной в журнале «Foreign Affairs», высказал идею о том, что в современных условиях определяющим вектором глобальной социодинамики яв-

ляется кристаллизация конфликтных взаимодействий по «демаркационным линиям», разделяющим различные цивилизационные типы. В книге этот основной тезис получает системное обоснование и интерпретируется как результат не только экономической эволюции рассматриваемых цивилизационных образований, но и форм их социокультурной динамики. «В новом мире основные различия между людьми и между народами носят не идеологический, не политический, не экономический, а культурный характер» [12, с. 532].

Идее столкновения цивилизаций противостоит концепция диалога между различными социокультурными системами. Диалог культурных традиций Запада и Востока стал в этом смысле классическим примером и убедительной иллюстрацией возможностей конструктивного взаимодействия различных культур и систем ценностей. Однако опыт и уроки глобализации требуют сегодня поиска более адекватных реальности образов межкультурного взаимодействия. В последнее время все чаще в качестве такого образа репрезентируется полилог или полифония культурных традиций. Полилог обычно трактуется как ценностно-информационное и экзистенциальное взаимодействие трех и более агентов социокультурных отношений, в процессе которого достигается адекватное понимание другого и сохраняется собственная национальная идентичность.

Сегодня уже не два голоса – Востока и Запада, но множество голосов различных культурных традиций претендуют на то, чтобы быть услышанными и понятыми. И эта полифония культуры – не только одно из определяющих проявлений «плюралистичности» и «мозаичности» современного мира, но и, что не менее важно, продуктивное условие для создания своеобразного эффекта культурного резонанса, в пространстве которого будут вызревать и формироваться принципиально новые системы ценностей и мировоззренческих ориентаций.

На первый взгляд, идея полилога культурных традиций осязаемо коррелирует с аксиологическими интенциями глобализма, в котором синтез, интеграция и опосредование цивилизационных систем являются смыслообразующими конструктами. Однако при более тщательном анализе выявляется условность и очевидная ангажированность подобных ассоциаций и аналогий. Скорее необходимо констатировать факт сложной, но принципиально важной суперпозиции этой идеи и базовых ценностей культуры постмодерна.

Дело в том, что сам феномен глобализма едва ли возможно оценить и идентифицировать в качестве однозначной политической или социокультурной доктрины. Скорее он органично амбивалентен и каждая из его возможных семантических и социальных проекций артикулирова-

лась и востребовалась в зависимости от складывающейся экономической конъюнктуры. Глобализм 60-80-х годов был отмечен эсхатологическим восприятием «конца времен», необходимостью радикального пересмотра технократической системы ценностей и соответствующей этой системе конфигурации расточительных социальных практик. Но к концу XX столетия происходит принципиальная коррекция базовых утверждений глобализма, и он переживает удивительную метаморфозу, превращаясь в некий «новый глобализм», заявляющий о релятивизме и условности устаревших гуманистических идеалов и требующий в соответствии с принципами плюрализации современных социальных практик свободного доступа представителям привилегированного меньшинства («золотого миллиарда») к глобальным ресурсам планеты в соответствии с идеологией «открытого общества». Именно этот «новый глобализм» А.С. Панарин вполне оправданно считает возможным рассматривать в контексте постмодернистской революции сознания, в результате которой оказываются дезавуированными высшие моральные ценности, любое должествование и нравственное воодушевление объявляются необоснованной претензией культуры модерна. «Если выбирать между нигилизмом и восторженностью, плутоватой изворотливостью и прямолинейной честностью, беспринципностью и принципиальностью, циничной всеядностью безверия и чистой пламенной верой, то нет никакого сомнения в том, что постмодернисты отдадут предпочтение первому перед вторым» [13, с. 199].

Фантомы Великих идей и Ценностей как проявление логики конституирования «метанарративов» должны быть навсегда развенчаны и современная культура под воздействием информационных и коммуникационных технологий призвана ориентировать индивида на полицентризм и абстрактно понятую эффективность в любой форме деятельности.

«... Единственная позитивность, – пишет Ю. Кристева, – приемлемая в современную эпоху – увеличение количества языков, логик, различных сил воздействия. Полилог: плюрализация рациональности как ответ на кризис западного разума» [там же, с. 201].

Постмодернистский дискурс намеренно акцентирует тематические приоритеты в терминах децентрализации, дезорганизации, деконструкции. Именно эти познавательные и социально-практические процедуры призваны подготовить реальное пространство полилога технологий, языков и культурных традиций.

Постмодернистскую культуру нередко сравнивают с культурой поздней античности, которая в режиме эклектизма сочленяла идеи и принципы, обладавшие статусом культурных инноваций в предшествующие века. Выходящая за рамки классического логоса, она принципи-

ально адогматична и чужда всякой замкнутости и концептуального тоталитаризма. Её символы – лабиринт, ризома, она отрицает наличие какого бы то ни было первосмысла или трансцендентального означаемого [14, с. 328 – 329].

Полилог, полифония – эти термины, якобы аутентично фиксирующие ценностные установки на антифундаментализм и переход к новой многомерной парадигме мышления на основе принципов дополнительности и аксиологического плюрализма, оказываются, тем не менее, достаточно неоднозначными по своим смысловым акцентам и социокультурным импликациям. С одной стороны, акцентированная в них идеология децентрации и стимулирования интенсивных обменов («менных практик») как атрибутивных характеристик современного глобального рынка товаров, идей, информации, признается в качестве универсальной программы социодинамики современного мира. С другой, последовательная реализация этой программы все ощутимее демонстрирует нежелательные для адептов глобализма последствия и парадоксы, которые нередко выступают в функции бумеранга, способного существенно поколебать сложившиеся в мировом сообществе механизмы поддержания status quo.

Принципиально важно то, что глубинные интенции белорусской национальной культуры органично коррелируют с этой полифоничностью современного социокультурного пространства. А это означает, что воспитание естественной потребности взаимного понимания и уважения разнообразных культурных миров становится реальным и конкретным проектом современной Беларуси. Последовательная и целенаправленная установка на синтез ценностей гражданско-патриотического сознания и идей культурного полицентризма в современном мире призвана стать одной из приоритетных тенденций в развитии духовной культуры и национальных традиций Беларуси в XXI столетии.

### Литература

1. Вайнер В. Чудо глобализации / В.Вайнер // Народная воля (2.10.2013)
2. Колодко Гжегож В. Мир в движении / Г.В. Колодко. – М.: Магистр, 2011. – 574 с.
3. Уткин А.И. Глобализация: процесс и осмысление / А.И. Уткин. – М.: Логос, 2001. – 271 с.
4. Делягин М.Г. Мировой кризис. Общая теория глобализации / М.Г. Делягин. – М.: ИНФРА-М, 2003. – 768 с.

5. Бек У. Что такое глобализация? / У. Бек / Пер. с нем. А. Григорьева и В. Седелника; Общая ред. и предисл. А. Филиппова. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 304 с.
6. Бауман З. Глобализация, или кому глобализация, а кому локализация // Глобализация: Контуры XXI века: Реф. сб. / Пер. с англ.; Послесл. М.А. Абрамова. – М.: Прогресс-Традиция, 2001.
7. Сорос Дж. О глобализации / Дж. Сорос. – М.: Эксмо, 2004. – 224 с.
8. Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире / И. Валлерстайн / Под общ. ред. канд. полит. наук Б. Кагарлицкого. – СПб.: Университетская книга, 2001. – 416 с.
9. Ерасов Б.С. Цивилизационные изменения модернизации. Концепции симбиоза, конфликта и синтеза культур Запада и Востока / Б.С. Ерасов // Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия / Составитель Б.С. Ерасов. – М.: Аспект Пресс, 1998. – С. 486 – 492.
10. Robertson R. Globalization: Social Theory and Global Culture. London: Sage, 1992; Albrow M. The Global Age. Stanford, 1997; Tiryakian E. The Wild Cards of Modernity // Daedalus, Spring, 1997.
11. Питер Л. Бергер Культурная динамика глобализации / П.Л. Бергер // Многоликая глобализация / Под ред. П. Бергера и С. Хантингтона. – М.: Аспект Пресс, 2004. – С. 8 – 24.
12. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций и преобразование мирового порядка / С. Хантингтон // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология / Под ред. В.Л. Иноземцева. – М.: Academia, 1999. – С. 538 – 556.
13. Панарин А.С. Искушение глобализмом / А.С. Панарин. – М.: Русский национальный фонд, 2000. – 382 с.
14. Маньковская Н.Б. Эстетика постмодернизма / Н.Б. Маньковская. – СПб.: Алетейя, 2000. – 347 с.

### **§ 2.3. Парадигма денег в контексте ноосферной философии хозяйства**

На сегодняшний день, – и это не в последнюю очередь связано с расширением философского поля отечественных исследований, – происходит весьма заметное изменение традиционной для отечественного философского дискурса проблематики. В этот расширяющийся поток проблем следует, на наш взгляд, включить и такой раздел социально-философских исследований, как философия хозяйства в целом и её конкретные аспекты. Мы имеем в виду, прежде всего тот раздел философии хозяйства, которому, возможно условно, можно дать наименование «философия денег».

В современной социально-философской литературе, философию хозяйства рассматривают как составную часть социально-философского знания наряду с такими разделами социальной философии как философия права, философия религии, философия культуры. Иначе говоря, хозяйство рассматривается как один из аспектов социального бытия (социальной жизни общества и человека). По наблюдениям авторитетного исследователя в области феномена ноосферы А. Субетто, в XXI веке будет происходить, или наметилась тенденция перехода философии хозяйства в целом к ноосферной философии хозяйства. И, как утверждает философ в своей статье «Ноосферный вектор в философии хозяйства», такая тенденция уже наметилась и реализуется через «булгаковско-осиповскую постановку философии хозяйства», которая, перейдя в фазу ноосферной философии хозяйства, придаст ноосферное измерение всем основным частям и разделам философии хозяйства – онтологии, гносеологии, аксиологии и праксиологии. И, как нам представляется, и такому ее разделу как философия денег, позволяющему вести социальный дискурс о парадигме денег и устойчивом развитии в современном мире.

А если это так, то и все проблемы, которые входят в контекст философии хозяйства, в том числе и проблемы природы, сущности, феноменологии денег тоже является предметом социально-философских размышлений. По нашему мнению, необходимо четко определить, что проблема денег как феномена ноосферы является проблемой дискуссионной как по содержанию, так и по форме.

В настоящее время еще нет описания однозначно понимаемых в эпистемологии хозяйства, да и в социальной философии в целом, многих проблем относительно методов познания феномена денег. Представление их онтологической природы, проявленности в разных сферах бытия и уж, тем более, представление парадигмы денег в глобализирующемся мире, логично развивать в русле идеи устойчивого развития. Так или

иначе, все это свидетельствует о том, что предмет нашего исследования, по меньшей мере, дискуссионен.

В последнее время деньги, феномен ноосферы и идея устойчивого развития в контексте социально-философского анализа все настойчиво манифестируют себя в различных публикациях. Свидетельством этому являются работы следующих авторов, занимающихся проблемами философии хозяйства и ноосферы, а именно: Ю.М. Осипов, А.И. Субетто, а по проблемам философии ноосферы перечислим таких, как В.И. Вернадский – основатель концепции ноосферы, Ф.В. Лазарев, Д.Е. Муза, Л.А. Алексеева, по проблемам денег как феномена ноосферы и устойчивого развития укажем таких представителей как Н.Н. Зарубина, В.В. Ильин, Л.И. Мантатова, Б. Большаков, М.В. Величко, В.В. Ефимов, Г.М. Иманов.

Из зарубежных авторов отметим таких как Б. Лиетар, Х. Арнспергер, С. Гернер, С. Брунхурбер. Темой их исследования, в последнее время, является проблема денег как сердцевины экономики, которая правит глобальным миром. Она оказывает решающее влияние на благосостояние человека от колыбели до могилы.

Так, например, Б. Лиетар в своей работе «Деньги и устойчивое развитие: недостающее звено»<sup>18</sup> пишет, что пришло время осознать «монетарные проблемы» как проблемы глобальные. Это, во-первых. Во-вторых, на сегодняшний день, та денежная система, которая существует в мире, «вредна для социальной и экологической устойчивости», и более того, «вредна для самих денег». И, в-третьих, автор приходит к выводу, что пока «мы фундаментально не реконструируем денежную систему, мы не сможем достичь», так называемой «монетарной стабильности» (устойчивости). Поэтому, чтобы достичь поставленной цели, возможно, по мнению исследователя, использовать методологию «системной биомимикрии». Иначе говоря, доминирующую сегодня монетарную монополию, следует дополнить, как утверждает Б. Лиетар, «монетарной экосистемой».

Поэтому для дальнейшего прогнозирования развития, в частности устойчивого, мировой финансово-экономической системы, и преодоления существующих проблем – экономических, политических, экологических, социальных и т.д., необходимо заново осмыслить роль одного из важнейших детерминантов возникновения кризисов, а именно денег, уже не с позиций экономической науки, а использованием философии.

---

<sup>18</sup> Здесь мы, указывая доклад автора, будем опираться на электронный ресурс [[http://borshagovka.do.am/publ/bernar\\_lietar\\_dengi\\_i\\_ustojchivo\\_e\\_razvitie\\_nedostajus\\_hhee\\_zveno/1-1-0-20](http://borshagovka.do.am/publ/bernar_lietar_dengi_i_ustojchivo_e_razvitie_nedostajus_hhee_zveno/1-1-0-20)], и поэтому будем исходить из информации, указанной в докладе и его интерпретация будет соответствовать источнику.

Потому как роль денег в современной глобальной экономике радикально меняется (изменилась), но одновременно растет турбулентность и изменяется характер динамики самой мировой экономики. Экономика любого государства становится финансово зависимой как от внешних денежных поступлений, кредитов, так и от внутренних поступлений в бюджет, что напрямую влияет на развитие государства и ее места в глобальной системе мироустройства. Так или иначе, отметим, что проблема денег является актуальной, и относится к глобальным темам современности.

Вести социальный дискурс относительно идеи устойчивого развития без ее артикуляции и попыток разрешения «монетарного кризиса», будет затруднительно. И самое главное – до сих пор в разрешении обозначенной проблемы нет однозначного подхода, – определенной гносеологической установки. Нет его ни среди экономистов, отдающих дань традиции марксизма, который свел проблему денег к чисто экономическому аспекту и придал ей большей частью идеологическую ориентацию, ни среди социальных философов, которые, исследуя проблему денег, не раскрывают их «тайну», а, наоборот, уводят в мир «трансцендентного». «Проблема денег, – как пишет А. Зиновьев, – прежде всего, методологическая (и даже логическая) и лишь затем социально-экономическая»<sup>19</sup>, и, добавим, глобальная. Поэтому в нашем исследовании мы будем исходить из того, что вначале определим основные понятия или рабочие категории, затем обозначим методологическую проблематику, разберем попытки ее разрешения, рассмотрим онтологию денег и в заключении покажем возможность вписывания парадигмы денег в идею устойчивого развития.

Как известно, понятие дискурса является одним из основных понятий философии XX века, хотя его общепринятого определения в литературе пока не существует. Поэтому для нашего исследования мы будем исходить из определения «дискурса», предложенного Н. Колотиловой. В частности, ученый пишет: «Дискурс – это процесс обсуждения мнений, претендующих на значимость (истинность)» [1, с. 17]. В нашем исследовании, мы как раз будем рассматривать мнения разных ученых в области философии, социологии, экономики и такого «молодого» направления как глобалистика, претендующих на значимость своих взглядов о деньгах, устойчивом развитии и процессе глобализации.

---

<sup>19</sup> В своей работе автор рассматривает большей частью проблему человека, или, как его называет исследователь, «человейника», поэтому мы укажем лишь этот момент. [Зиновьев А.А. Фактор понимания/ А.А. Зиновьев. – М.: Алгоритм, Эксмо, 2006. – 528 с.]

Более конкретным, для решения поставленных задач в нашей работе, будет определение феномена дискурса, предложенное А. Ишмуратовым. «Социальный дискурс, – пишет исследователь, – это обоснование социального порядка, то есть обоснования социальных норм, социальных действий, ценностей» [2, с. 10]. И, далее, у него же находим, что «социальный дискурс – это императивный дискурс, но обосновывающий оценки, связанные с конституированием реальности» [2, с. 10]. Как видим, данное определение социального дискурса может быть использовано как рабочая категория в дальнейшем рассмотрении феномена денег как ценности, и попыткой построения парадигмы денег в современном глобальном мире.

Согласно принципу, который был введен Р. Декартом как критерий достоверности знания, ум необходимо достигает здравого смысла, который в свою очередь основывается на очевидности существования объекта. Поэтому, говоря о природе денег, можно с очевидностью утверждать, опираясь на конвенциональный здравый смысл, что деньги не являются природным феноменом. Рассуждать о них приходится в контексте и рамках явления, описываемого категорией «культура». Иными словами, все рассуждения о деньгах, связанные с их культурной природой и сущностью, способами проявления, функциями и феноменологией; будут определяться данной категорией.

Следует заметить, что все исследователи, предметом интересов которых был феномен денег (Г. Зиммель, В. Зомбарт, К. Маркс, В. Ильин, А. Мазараки, Ю. Осипов, З. Скрынник, В. Картунов и др.), исходили из того, что деньги являются сугубо культурным артефактом, культурным феноменом и говорить о них можно только в терминах культурологического (в широком смысле слова) исследования. Однако на сегодняшний день одного этого утверждения, явно недостаточно. Очевидно, этот вывод основывается на очень сложных эпистемологических трудностях, главные из которых заключаются в том, что и по сей день среди философов, психологов, историков культуры, как и среди собственно культурологов нет согласия относительно центрального понятия – «культура». Невыясненным остается не только смысл данного понятия, но и гносеолого-методологические пределы «понятийного поля» культуры (С. Решетников) [3, с. 156].

Констатируя эту ситуацию, можно допустить, что интерпретация сущности феномена денег тем или иным исследователем будет полностью определяться содержанием и смыслом интерпретации им понятия культура. Такое допущение, по нашему мнению, позволит представить деньги как фактор, способствующий интеграции какого-либо государст-

ва в глобальный процесс не только экономически, но и культурно, с присущей только ему системой ценностей.

Так скажем, известные специалисты в области философии хозяйства Ю. Осипов и В. Ильин определяют деньги так: «Деньги выходят из общества, – пишет Ю. Осипов, – они, прежде всего, являются социальным феноменом, они выполняют социальные функции, с их помощью реализуется общество – хозяйствующее общество. Ни одна вещь сама по себе не является деньгами. Деньгами становится вещь, в которую как бы вдувается социальная душа, которая эту вещь оживляет и превращает в активный элемент общественно – хозяйственной жизни. Деньги – это прежде социальность, а потом уже вещественность. Сначала "социализация" вещи, а затем – овеществление социума» [4, с. 124]. Как видим, философ исходит из того, что деньги есть сугубо социальный феномен, и с этим тяжело не согласиться. Однако возникает вопрос как появились деньги, процессе какой деятельности человека? Предварительным ответом на поставленный вопрос может служить размышление второго исследователя – В. Ильина, который пишет, что «деньги, как атрибут социокультурной реальности имеют такой же онтологический статус, как и продукты интеллектуального творчества» [5, с. 89]. С точки зрения теории ценностей деятельность человека телеономна, целенаправленная, целерациональная, ценностноориентирована и как далее мы увидим деньги как раз и появляются в процессе такой деятельности.

Безусловно, определение социальной функциональности феномена денег происходит через культурологические понятия «смысл жизни», «счастье», «культура мышления», «мировоззренческие ориентации». Другое дело, что «онтологический статус» денег в таком определении, если следовать традициям рациональной логико-аналитической дискурсивности, скорее не проясняется, а лишь мимикризуется. Причина может скрываться или в неточном объяснении самого понятия культуры (отсюда – неаутентичные определение денег как «аспекта» культуры), или в сложности самих явлений – и культуры, и денег. Заметим, что, проясняя социокультурную природу денег, необходимо, прежде всего, понять, что такое культура.

Известно, что современная гуманитарная и культурологическая мысль оперирует довольно большим количеством определений феномена «культура». Согласно общеизвестной на сегодняшний день статистике, существует более пятисот дефиниций культуры [6, с. 760], которые в той или иной степени, детерминируются теоретико-методологическими, профессиональными предпочтениями специалиста и, разумеется, его принадлежностью к той или иной мировоззренческой системе ценностей. Так, польско-британский культуролог и антрополог – историк Б.

Малиновский рассматривает культуру как «единое целое, состоящее из инструментов производства и предметов потребления, учредительных установок для различных общественных объединений, человеческой мысли и ремесел, верований и обычаев» [7, с. 11]. Здесь исследователь приводит эмпирически – описательное определение культуры, в котором сознательно неполно перечисляются отдельные ее элементы и проявления. И поэтому абстрагирования от множества предметов «культурного производства» приводит к абстрактному определению, не описывающему качественно важных признаков самой культуры.

На такие методологические позиции, в которых четко проявляется профессиональная заинтересованность, опирается и А. Швейцер, который определяет культуру как «совокупность прогресса человека и человечества во всех областях и направлениях при условии, что этот прогресс служит духовному совершенствованию индивидов как прогресса прогрессов» [8, с. 103].

Американские антропологи А. Кребер и К. Клахон подают другое определение культуры: «Культура основана на схематизированными и эталонных способах мышления, восприятия и реагирования, полученных и переданных главным образом с помощью символов, которые представляют собой характерное достижение человеческих групп, включая их воплощение в материальных произведениях; существенное ядро культуры составляют традиционные (т.е. исторически отобранные и переданные) идеи и, прежде всего, связанные с этими идеями ценности» [9, с. 36].

Не вдаваясь в анализ различных вариантов решения проблемы поиска культуротворческого фактора человеческой деятельности, отметим, что большинство классиков и современных исследователей (как в области социальной философии, так и в области философии хозяйства) склонны считать, что таким фактором является целесообразная, целерациональная и ценностно-ориентированная хозяйственная деятельность. Иными словами, само понятие «хозяйство» схватывает в своем содержании то, что и определяет культурную ипостась человеческой деятельности, придает ей «системную целостность» и «культурную специфику».

Известно, что первым к проблеме хозяйства как социально-философского феномена обратился российский экономист и философ С. Булгаков в своей работе «Философия хозяйства» [10], также к этой проблеме обращались и такие философы как Н. Бердяев («Смысл истории») и Н. Федоров («Философия общего дела»), но они рассматривали проблему хозяйства вообще.

В своей работе С. Булгаков в разделе «Предопределенные хозяйства», особое внимание уделяет интерпретациям понятия «хозяйство» – узкой (политэкономической) и широкой (философской). «Во-первых, –

пишет автор, – традиционная интерпретация "хозяйства", – как оно обычно понимается в политической экономии, связано с планомерной деятельностью человека, направленной на удовлетворение его материальных потребностей. При этом предполагается, что эта деятельность является по своей сути трудовой деятельностью. Эта истина лежит в основе так называемых теорий ценности в политической экономии» [10, с. 36].

Однако, по мнению философа, феномен человеческого хозяйства не может быть сведен к его политэкономическому пониманию. Наука о хозяйстве, – политэкономия, не может охватить целый ряд социокультурных аспектов хозяйственной деятельности людей: онтологических, антропологических, культурологических, этико-эстетических и т.п. Отсюда, как насущная, возникает необходимость в более широкой, философской интерпретации феномена «хозяйство». Исходным философским определением хозяйства у С. Булгакова находим такое: «Борьба за жизнь с враждебными силами природы в целях защиты, утверждения и расширения, в стремлении ими овладеть, приручить их, стать хозяином и есть то, что в самом широком и предыдущем смысле слова – может быть названо хозяйством» [10, с. 39]. И далее: «В хозяйстве творится культура, вся она составляет хозяйственную первооснову» [10, с. 44]. Итак, смыслотворческим компонентом хозяйства как фактора «культуры» становится, по словам С. Булгакова, именно целесообразная деятельность («стремление овладеть», приручить, «очеловечить природу» и др.).

Другой классик, Г. Зиммель, предлагал свое толкование хозяйства. «Хозяйство, – писал Г. Зиммель, – проводит поток оценок через форму обмена, создавая якобы междуцарствие между стремлениями, источником любого движения в человеческом мире, и удовлетворением потребности, его конечным пунктом» [11, с. 315].

В цитированном отрывке Г. Зиммель указывает на интенциональную характеристику этой целесообразной хозяйственной деятельности – овладение и обмен деятельностью как ценностями. В подтверждение этого убеждения следует привести такой отрывок из работы Г. Зиммеля: «Насколько бы сильно ни была наша жизнь определена механикой вещей и их объективностью, мы в действительности не можем сделать ни шагу, ни помыслить мысли, не оснащая свое ощущение вещей ценностями и не направляя согласно этим ценностям нашу деятельность. Но сама эта деятельность осуществляется по схеме обмена: начиная с удовлетворения низших потребностей и заканчивая получением высших интеллектуальных и религиозных благ, всегда нужно вложить ценность, чтобы получить ценность» [12, с. 316]. Здесь можно сказать, что социальное бытие человека – это мир по обмену ценностей.

Итак, фундаментальной характеристикой культуры и хозяйства как ее аспекта следует считать ценностноориентированную и ценностно-творческую человеческую практику (деятельность). А если это так, то можно согласиться с определением хозяйства, данное Г. Гребеньковым: «Хозяйство – это предельно общее философское понятие, раскрывающее объективную и целенаправленную (телеономную) связь человека с миром природы и культуры. Содержание этой связи раскрывается через конкретное описание видов этого взаимодействия. И таким описанием как раз и занимаются социальные и гуманитарные науки, в частности, экономия или, что то же, теоретическая экономика. Главное в данном определении – целенаправленное, телеономное (греч.: teleos – цель, nomos – закон). Хозяйствование всегда телеономно, осознанная это или бессознательная деятельность, но цель взаимодействия человека с миром культуры и природой как частью этой культуры первоначально предопределена и детерминирована, в конечном счете, сохранением самой жизни как предельного основания Бытия» [13, с. 7].

Исходя из вышеприведенного рассуждения, можно сделать вывод, что понятие «хозяйство» и «культура» совпадают по содержанию при условии рассмотрения культуры как высшей формы человеческой ценностноориентированной хозяйственной деятельности. Согласно этой точке зрения, о хозяйстве можно говорить как о составляющей, имманентную природе культуры часть. Хозяйство – это аспект культуры, раскрывает в своих характеристиках все другие стороны культуры, которые традиционно называют сферой материальных (хозяйственно – экономических) отношений, сферой духовных, сферой политических и сферой собственно социальных отношений (Г. Выжлецов) [14, 75]. Уже это деление на сферы культуры говорит об иерархичности ее пластов, уровней организации, а значит, о ценностной организации и строении. Заметим, что такое понимание культуры и хозяйства было присуще не только представителям классической философии (Г. Риккерт, В. Зомбарт, Г. Зиммель, С. Франк, А. Мюнстенберг), но и большинству современных авторов, пишущих по аксиологии вообще и аксиологии хозяйства и культуры в частности. Так, скажем, Г. Риккерт определял культуру как «процесс реализации общих социальных ценностей в течение исторического периода» [15, с. 68]. А, по мнению Ф. Знанецкого, который одним из первых применил теорию ценностей в социологии, ценности, образующие мир культуры, являются первичными фактами человеческого опыта, через которые только и можно понять внутренние закономерности развития и функционирования общества.

Иными словами, аксиологический подход к толкованию специфики и содержания культуры позволил объединить ее бесчисленные свойства

вокруг понятия ценности, поскольку именно ценности и определяют изнутри, из глубин индивидуальной и социальной жизни то, что мы называем культурой народа и общества, и именно так ценности становятся ядром этой культуры. «Культура сохраняет единство нации, государства и общества, потому что она определяется степенью осуществления ценностей и реализации ценностных отношений во всех сферах человеческой жизнедеятельности, и поэтому культура каждого народа, каждой нации первична относительно ее экономики, политики, права и морали» [14, с. 65].

Исходя из признания ценностной природы хозяйства, следует считать, что элементы хозяйства в их сочетании (производство, потребление, обмен, распределение, труд, стоимость, капитал, техника, технология труда и производства) образуют специфические отношения (А. Смит, Д. Рикардо, Дж. С. Милль, К. Маркс, Ф. Энгельс). Единство элементов и отношений формируют то, что мы называем системой хозяйственно-экономической жизни общества.

Если обратиться к элементам и отношениям хозяйственно-экономической жизни общества, то отметим следующее: любое хозяйство становится упорядоченным и жестко иерархизированным (при всем разнообразии видов и способов деятельности) только тогда, когда есть предмет (инструмент), который позволял бы осуществлять процесс обмена на общепризнанный предмет и который выполнял бы роль всеобщего эквивалента. Более того, «в отдельном хозяйстве, основанном на товарообмене, должен непременно появиться вещь с функцией денег, – и эта вещь обязательно должна быть товаром, способным достаточно уютно чувствовать себя в товарном мире, то есть быть достаточно ходовым, если не просто изворотливым, товаром, таким товаром, который может обмениваться на любой другой товар, при необходимости накапливаться, легко делиться, быть единицей и быть массой, сразу не исчезать, уметь храниться» [16, с. 10]. В истории известны различные виды (или формы проявления) предметов, вещей, имевших названные признаки (например, ракушки, мех, золото и др.). В конце концов, этим предметом стали деньги (монеты, бумажные и электронные деньги), позволяющие удовлетворять человеческие потребности посредством обмена.

Таким образом, деньги, будучи элементом благоустройства хозяйства, раскрывают свою природу и функции как общая хозяйственно – экономическая ценность в онтологии общественного бытия.

Заметим, что в литературе накоплен немалый опыт осмысления феномена денег, как с точки зрения их природы, эволюции, функционирования, так и способов существования и проявления. Иными словами, существует много различных подходов к пониманию онтологии денег

как культурного феномена. Но, как правило, эта онтология представлена через призму экономической теории или той или иной социологической концепции. Современная социология еще придерживается представления о деньгах как о совершенно равнозначном, качественно нейтральном, бесконечно делимом и однородном средстве рыночного обмена.

Однако уже первое желание понять природу денег как предмета философского анализа, сталкивает нас со «странными», на первый взгляд, суждениями, иррациональными по своему характеру и такими, которые не определяются в терминах научной рациональности. Так, скажем согласно Г. Зиммелю, «деньги – это субстанция экономического обмена, которая представлена в двух относительно самостоятельных проекциях. Каждая из этих проекций выражает их сущность, но "является" тем, кто их использует, по – разному» [17, с. 69]. С одной стороны, нет ничего проще денежного механизма, который осваивают все, кто включен в экономическую жизнь и использует этот механизм для реализации своих целей. С другой стороны, деньги являются абстрактной институциональной системой высокой степени сложности, понимание механизма функционирования которого в полном объеме не доступно ни для кого. В результате этого «другая проекция института денег фетишизируется и становится для большинства пользователей, прежде всего, абстрактной ценностью самой по себе» [18, с. 33]. Иными словами, деньги как технический механизм оценки и измерения обмена, спонтанно возникают в процессе социальной эволюции экономических систем и превращаются в абсолютную ценность. В сознании большинства пользователей она предстает аксиологическим (ценностным) условием достижения тех или иных экономических целей. «Преобразование средств измерения ценностей в самодостаточную ценность влечет ряд негативных последствий, искажающих и нарушающих принцип и ход действия денежного механизма» [17, с. 71], – писал Г. Зиммель в 1900 году.

Современные авторы исследований феномена денег считают, что «онтологическая сущность денег, в первую очередь, равна бытию в его философском понимании, а не его экономической детерминации, соответствующие распространенным представлениям. В повседневной жизни реальное бытие, отраженное в коллективном сознании, часто встает перед каждым индивидом в определенной мере искаженном виде» [5, 74]. Наряду с рассуждениями о том, что «деньги – это мера ценностей, общий эквивалент для всех товаров и предметов хозяйственного, социально-экономического бытия. Они являются реальностью, и непосредственное их восприятие (как эквивалента) рождает понимание, что все предметы, которые находятся в обращении на рынке, одновременно как бы отражаются в деньгах, превращаясь при этом в однородные по цен-

ности вещи. Но, уравниваясь посредством денег одна к одной, вещи выявляют тем самым своё основное свойство – производственно-хозяйственное происхождение. Деньги могут играть роль всеобщего эквивалента потому, что они имеют определенную внутреннюю бытийную значимость» [5, с. 93 – 94]. Исходя из приведенной цитаты, отметим, что непонятен смысл, который вкладывают авторы в «бытийную значимость» и какова ее связь с ролью денег как всеобщего эквивалента. Вероятно, что авторы имели в виду детерминированность современного социального бытия человека деньгами, однако это субъективное представление о действительности, опосредованное выбором методологии исследования. Этот выбор позволяет им выстраивать не только определенную картину мира, пусть даже и «денежную», но и сделать вывод о формировании, так называемой «финансофией цивилизации» (В. Ильин), уводя в очередной раз размышления от предмета исследования в трансцендентное поле.

Далее, находим и совсем другие соображения, такие как: «Онтологическая неопределенность бытия денег в их потенциальности состоит в их противоречивости. Как исходное небытие, так и деньги представляют собой единство и тождество крайних противоположностей, в которых всегда оказывается стремящийся к ним человек – они однородны и неоднородны, они символ максимального спокойствия и крайней неустойчивости, условие стабильности и безвременья, они есть ничто и все одновременно. [5, с. 105-106]. Очевидно, такие интеллектуальные метаморфозы, о том, что полностью понятно (см. первую цитату), и вдруг становится метафизически непонятным (см. вторую цитату), могут только наводить на мысль об эклектичной методологии исследования.

Итак, для того чтобы проникнуть в «тайну» денег, понять их природу и роль в жизни общества, недостаточно одних призывов о необходимости философского подхода. Необходим такой гносеолого-методологический инструментарий, который помог бы охватить все формы проявления сущности денег в их целостности. И в этом смысле справедливо говорить о философии денег. Но этого мало, ведь необходим адекватный предмету исследования методологический инструментарий, который не столько бы затемнял проблему, сколько способствовал ее большей рационализации и разрешению – «снятию». А в вышеприведенных цитатах из работы двух исследователей А. Мазараки и В. Ильина «Философия денег», присутствует «логическая нестыковка» в использовании методологии (казалось бы, философского подхода вообще), которая изначально нацелена на «разрешение» поставленной проблемы, а не ее усугубление и мистификацию.

Исходя из этого, будем считать, что более продуктивным будет применение традиционной, теоретико-дедуктивной методологии, которая отнюдь не менее философская, чем попытка окунуться в «трансфеноменальный смысл бытия денег», который, с нашей точки зрения, не столько открывает реальный смысл бытия денег, сколько его затмевает. Поэтому, размышляя над социокультурным бытием денег, мы как постулированный принцип используем аксиологический подход, который, кстати, и был присущ еще Г. Зиммелю. «Деньги, – писал известный специалист – исследователь творчества немецкого философа В. Верховин, – с точки зрения Г. Зиммеля, открывают перед человеком аксиологическая поле товарного обмена, который выступает как техническая форма экономических трансакций. Индивиды, побуждаются своими желаниями и оценками к осуществлению того или иного обмена, являются сознательными только в установлении ценностных связей и пропорций между объектами обмена» [18, с. 31]. То есть деньги дают возможность обмениваться ценностями с любым субъектом (будь то индивид, предприятие и т.п.), несмотря на его социальный статус, гендерные различия, религию, мировоззрение.

Используя аксиологический подход<sup>20</sup>, весь мир социальности, предстает как ценностный мир, с точки зрения человека как рода. Индивид вступает в мир как некоторое «аксиологическое поле» (как было указано выше В. Верховиным в интерпретации взглядов Г. Зиммеля) – аксиологическую сферу аккумуляции человечеством ценностей бытия. Культура как система ценностей является конкретным ориентиром выбора индивида и тех рациональных процедур, которые используются в плане достижения конкретных целей, будь то экономических, политических, жизненных и т.д. Исходя из этого, можно предположить, что разум «обслуживает» ценности, которые первичны по отношению к действующим субъектам, а не наоборот. И поэтому для человечества весь мир измеряется, иерархизируется и в соответствии с этим создается, и воспроизводится как ценностная реальность. В ней возможны лишь акты «переоценки ценностей» (Ф. Ницше), но никак не выбор между ценно-

---

<sup>20</sup> Справедливости ради отметим, что использование аксиологического подхода в исследовании проблемы денег, устойчивого развития и цивилизационного развития, не новое явление. В частности, Н. Зарубина [40; 49] и Л. Мантатова [50] посвятили данной проблеме немало публикаций, но если первый ученый исследовал с точки зрения их «социальнокультурологического» феномена, то внимание второго, как нам представляется, обращено на выработку аксиологической стратегии общественного развития в информационную эпоху, где деньги рассматриваются как часть данного процесса и им отведена, так сказать «второстепенная роль».

стями и неценностями. Однако, что понимать под ценностями? Под ценностью мы понимаем общее понятие, которое служит для определения какого-либо социального объекта материальной или духовной природы, способного удовлетворить потребность как рода, так и индивида.

Таким образом, мы исходим из принципиальных установок, предложенных проф. Г. Гребеньковым [19], которые позволят обозначить ценностные границы представления парадигмы денег и понимания культуры. Итак:

- сущностное постижение (осмысление и понимание) культуры, т.е. постижение ее онтологического статуса, есть не что иное, как обоснование аксиологической природы культуры;

- аксиологическая природа культуры имманентна социальной эволюции человека как рода и индивида, ...тем самым создавая это бытие как иерархическое, морфологическое образование – упорядоченный мир ценностей;

- ценности представляют собой ядро культуры, ее «плоть и кровь», в системном отношении образуя аксиологическую (по типу ноосферы) сферу бытия – его (бытия) ценностно-смысловую реальность;

- в своей сущности ценностно-смысловая реальность представляет собой ценностный опыт концентрации значимых и смысловых отношений людей, возникших и возникающих в процессе практического освоения ими мира, а также обмена деятельностью [19, с. 148].

Такие принципиальные установки позволяют не только вписывать себя в ноосферную философию хозяйства и концепцию устойчивого развития, но и выделить в ней ценностную составляющую «должного быть» для руководства в процессе деятельности индивида.

В этом случае, культура как ценностно-смысловая реальность является «исторической системой и по происхождению, и, по сути, выступая сферой опредмечивания человеческих сущностных сил» – писал известный отечественный философ С. Крымский. И «... она становится причастной тому материнскому началу истории, которое порождает и человека, и человеческую субстанцию культурных процессов» [20, с. 161]. Поэтому познать эту систему возможно лишь став на точку зрения и «только через призму ценностных градаций и детерминаций можно понять, как складывается иерархическая онтология сфер, областей культурной жизни» [21, с. 122]. Исходя из выше сказанного, можно предположить, что на глобальном финансовом рынке идет не просто перелив капитала (денег) из одной отрасли в другую, из одного государства в страну «третьего мира», а происходит «борьба ценностей» одной культуры с другой, иной раз жизни и смерти.

Поскольку «человек входит в мир социальности как уже упорядоченный мир разнообразных систем ценностей, его деятельность в любой форме проявления сначала детерминирована ценностями, которые в той или иной степени отражают сферу его потребностей и интересов. Известно, что каждый человек в истории преследует свои интересы и цели» [22, с. 14], поэтому можно сделать вывод о тотально целесообразной природе человеческой культуры, где господствуют, прежде всего, цели, желания, интересы и стремления, потребности и нормы, максимы и императивы, т.е. феномены ценностной природы (ценности) [22, с. 7]. А если это так, то вся культура в кроссисторичном и трансисторичном измерениях предстает как «единство материальных и духовных ценностей» (В. Сержантов) [23], как некая «ценностно – смысловая реальность» (Г. Гребеньков) [22].

Далее отметим, что еще одним моментом социально-философского осмысления денег, выстраиваемого в рамках рационального дискурса, возникает проблема выведения дефиниции денег, поиска точных критериев определения понятия. На сегодня в экономической теории, социологии, глобалистике, философии хозяйства и философии денег отсутствует четкое определение исследуемого феномена. Но это определение необходимо, поскольку, если нет точного определения понятий в основных сферах смыслообразования и, более того, отсутствуют точные критерии определения, тогда трудно ожидать, что специалисты-ученые, которые имеют общую проблематику исследования, смогут договориться между собой о достижении общих целей. А общей целью является сохранение, поддержка и улучшение общей сферы мыслительной деятельности.

«Неопределенность понятий, – пишет Б. Виноградский, – связана с неспособностью определить и с признанием печального факта: люди, живущие в общем пространстве, не могут договориться между собой. Просто дело обстоит таким образом, что отсутствует определенность в сознании и, следовательно, нет определенности человека по поводу своего сознания, ее роли в мире, а отсюда вытекает невозможность точно определить человека в обществе и во Вселенной. Невозможно также определить общие цели, задачи, стратегию, прогнозировать последствия существующего типа поведения» [24, с. 101]. На это также указывает и Н. Колотилова в контексте рассмотрения дискурса, она пишет что «ораторы не должны использовать одни и те же слова с различными значениями» [1, с. 17]. Это в свою очередь является проблемой, которая заключается в том, признавать ли консенсус выше ценности дискурса. Если нет, то трудно определить то когнитивное пространство, которое создают собеседники во время «беседы».

Итак, в качестве предварительного условия определения понятия рассмотрим современные варианты философского осмысления проблемы денег. Ведь, как правило, давая определение в формате методологии экономической теории, мы не столько даем определение сущности денег, сколько перечисляем их функции. Здесь можно разбить определение денег на группы.

Так, например, к первой группе можно отнести определение денег как товара. К этой группе относятся Д. Рикардо, по мнению которого «деньги представляют собой товар, стоимость которого, как и стоимость других товаров, определяется количеством труда, необходимого для их производства и доставки на рынок» [25, с. 24]. На близких к указанным позициям стоит и К. Маркс. По его мнению, «Товар, который функционирует в качестве меры стоимости, а в силу этого функционирует также, непосредственно или через своих заместителей, и в качестве средства обращения, есть деньги» [26, с. 136].

«Деньги – это особый товар, стихийно выделившийся из товарного мира и выполняющий роль всеобщего эквивалента. Их сущность выражается в функциях меры стоимости, средства обращения, средства накопления и сбережения, средства платежа, мировых денег» [27, с. 462].

«Деньги – универсальное орудие обмена, особый товар, наделенный свойством всеобщего эквивалента, посредством которого выражается стоимость всех других товаров. Сущность денег заключается в решении противоречия между потребительной стоимостью и стоимостью» [28, с. 7].

«Деньги – особый вид универсального товара, используемого в качестве всеобщего эквивалента, посредством которого выражается стоимость всех других товаров. Деньги представляют собой товар, выполняющий функции средства обмена, платежей, измерения стоимости, накопления богатства» [29, с. 76].

Ко второй группе можно отнести определение денег как института. Здесь находим такие определения как:

«Деньги – это общественный институт, который увеличивает богатство, снижает издержки обмена и способствует большей специализации по имеющимся у людей сравнительным преимуществам» [30, с. 555].

«Деньги – это социальный институт, интегрирует действия и усилия миллионов людей по единым правилам, стандартам и на единой территории. Он обеспечивает концентрацию и экономию социальной энергии в такой форме, которая позволяет минимумом затрат достичь максимального результата перед лицом каждой потребности» [18, с. 125].

«Деньги – социальный институт, который регулирует все формы символической социального взаимодействия и выполняет функции: 1)

поддержания стабильности экономической и социальной структуры общества, 2) социализации личности, 3) универсализации отчуждения личности 4) развертывание рынка на локальном, национальном и глобальном уровнях функционирования человечества» [31, с. 15].

И, к последней, к третьей группе можно отнести определение денег как условного средства обмена. Здесь можно представить следующие определения: «Деньги – средство оплаты товаров и услуг, средство измерения стоимости и средство сохранения (накопления) стоимости» [32, с. 12].

«Деньги – это система финансовых активов (включая наличные, банковские счета, дорожные чеки и другие инструменты) с весьма специфическими характеристиками, отличающими их от других видов финансовых требований» [33, с. 254].

«Деньги – это ликвидное имущество; чем более ликвидна вещь, тем более она похожа на деньги» [30, с. 538].

«Деньги – экономическая категория, в которой проявляются и при участии которой строятся общественные отношения; деньги появляются самостоятельной формой меновой стоимости, средства обращения, платежа и накопления» [34, с. 9].

«Деньги не устанвлены государством, – пишет К. Менгер, – они – не продукт законодательного акта, и поэтому санкционирование их государственной властью вообще не присуще понятию денег. Функционирование определенных товаров в роли денег образовалось, естественно, на почве экономических отношений, без государственного вмешательства» [35, с. 32]. Так действительно деньги возникли в процессе телеономной деятельности человека, и со временем деньги стали одним из легитимных социальных институтов, использующихся государством в своих целях. Иначе говоря, так формировался институциональный мир как социокультурная реальность, где жизнедеятельность человека как рода и индивида стала протекать по правилам и образцам – нормам социального бытия, детерминированного ценностями.

Таким образом, третью группу можно охарактеризовать как социально-экономическое развитие человечества, суть которого выражается в «стихийном» творении значимых и жизненно необходимых норм и правил, т.е. феноменов ценностной природы. Определение, а, следовательно, и объективирование этих норм образовало систему институтов (социально-экономических, политических, гражданских, международных), регулирующих и контролирующих функционирование и воспроизводство социокультурного мира.

Здесь, деньги как институт становятся частью, как было обозначено выше, объективной ценностно-смысловой реальностью, поскольку воплощали в себе содержание социальной ценности, аккумулирующей со-

ответствующее значение и смысл как способ легитимации власти и механизмов социального контроля, установившихся в результате развития стихийного экономического или «капиталистического духа» (М. Вебер, В. Зомбарт).

Проанализируем и некоторые определения, имеющиеся в социально-философской литературе.

Современный философ А. Самсин приводит следующее определение феномена: «Деньги – это знак, символ ценности, но сами по себе не являются ценностью. Деньги представляют собой условное обозначение ценности, они ничем не похожи на товары и услуги, которые могут быть приобретены с их помощью. ... Деньги можно определить как особый знак, закрепленный государством в виде правовой нормы, которая предоставляет этому знаку законную власть общепринятого средства обмена товаров» [36, с. 142].

Вот что мы находим у отечественного исследователя З. Скрынник, которая отмечает, что «феномен денег представляет собой конкретный вариант специализированного языка, т.е., имеет специфическую знаковую систему, которая обеспечивает общение людей в конкретной сфере – сфере экономической деятельности. Деньги являются средством рационального расчета и осмысление этой деятельности, точного выражения ее реальных и ожидаемых результатов, фиксации и ретрансляции информации, абсолютно необходимой для успешного протекания экономических процессов, то есть они выполняют именно те функции, которые традиционно считают сущностными признаками языка» [37, с. 60]. С нашей точки зрения, здесь философом используется иная методология, однако реализация функций денег происходит на символическом уровне, что касается «ретрансляции информации», то данный атрибут денег будет рассмотрен ниже.

«Деньги есть феномен внешний и вне природный, органической хозяйственной жизни. Право навязывать человеку цели и нормы поведения, право оценивать результаты ее хозяйствования – это право базируется именно и только на "инаковости", "чуждости" денег человеку и его хозяйству. Деньги вроде "посланы" в хозяйство из сферы внехозяйственного или сверххозяйственного, из сферы трансцендентного. Если хозяйство – это составляющая телесных и духовных сил человека, то деньги – это иррациональная величина из абстрактных символов, искусство утонченной торговой игры, инструмент для хитроумных финансовых манипуляций» [38, с. 20].

Философское определение понятия, вероятно, должно указывать на определенное качество феномена – такой атрибутивный признак, вне которого говорить об онтологической сущности объекта невозможно.

Таким атрибутивным признаком, на наш взгляд, является свойство, описываемое в философских терминах как «знак» и «мера». Возьмем определение, данное известным русским философом А. Зиновьевым: «Денежный "атом" является знаком ... Денежные знаки суть знаки величин ценности любых объектов для людей» [39, с. 129].

Знак, как известно, есть объект, замещающий (в сознании реципиента) другой объект (который является значением знака). Деньги, следовательно, являются ценностью, которая обозначает ту или иную меру стоимости объекта. При этом какой именно предмет является носителем знака – вопрос, к сущности денег отношения не имеет (современные электронные деньги являются информационным знаком в чистом виде, но функции денег они выполняют в полном объеме) [40, с. 153]. Иными словами, деньги – не товар (пусть даже универсальный, как считают экономисты, начиная с Д. Рикардо, К. Маркса и их последователей), если даже конкретная монета и имеет самостоятельную товарную ценность (как слиток драгоценного металла), то это не более как необязательный совпадение в одном объекте двух различных свойств: быть знаком стоимости и быть товаром [40, с. 153]. Справедливости ради отметим, что в последнее время, большая часть экономистов, социологов и философов, говорят о том, что следует вернуться от постмодернистских концепций к марксистскому пониманию денег и к трудовой теории стоимости.

Так как знак может: а) храниться и б) передаваться другому с минимумом затрат (в отличие от практически любого товара), он и может использоваться для закрепленных за деньгами функций (все они, впрочем, сводятся к возможности обмена товарами с разрывом во времени и пространстве).

Знак, выполняющий роль денег, должен быть легитимным – т.е. признаваться таковым любым множеством индивидов. Обеспечение легитимности знаков – единственная проблема при создании денег (все остальные проблемы создания денег, в конце концов, сводятся к их легитимации) [40, с. 153]. Легитимность выпуска денег – это основная задача государства, которое она на протяжении истории совершала, применяя различные методы: определяя смертную казнь за подделку государственных денег, принимая дань только в своих денежных знаках. В современных условиях государство обеспечивает легитимность своей валюты с помощью средств массовой информации обеспечивая свою денежную единицу не золотом, как было до Бреттон-Вудской конференции, а доверяем<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Последнее время в социально-экономической литературе многие авторы указывают на обеспеченность доллара лишь доверием и военной мощью государств-

Легитимацию мы рассмотрели с аксиологической точки зрения, теперь представим ее различные практические формы воплощения или внедрения в социальном бытии, согласно взглядам Д. Егорова и А. Егоровой [40, с. 153]:

1) непосредственное физическое легитимация (монеты из драгоценных металлов) – когда сам субстрат знака обладает той стоимости, которую он символизирует;

2) косвенное отношение с носителем стоимости – например, право на банкноте, что гарантирует ее обмен в банке на любое количество золота (привязка стоимости может быть и к другой денежной единицы, то есть к другому знаку, легитимность которого при этом не ставится под сомнение);

3) авторитет организации (или даже физического лица), что выпускает деньги, – современная ситуация в мире после отмены обмена долларов на золото.

В случае 1 и 2 мера стоимости определяется через стоимость любого эквивалента (как правило, драгоценного металла), в случае 3 конкретизация меры стоимости происходит, как правило, в ходе торгов на валютных биржах, с привязкой курсов валют к другим валютам (в большинстве случаев также не физического эквивалента).

Исходя из аксиологической интерпретации понятия культуры, которое субстанционально по отношению ко всем ее проявлениям, возможно такое суждение о ней как о социально унаследованной системе регулирующих механизмов, в которой основным, сущностным элементом являются ценности, обязательно стандартизированные и составляющие основу моделей поведения, упорядочивающих человеческую деятельность. Исходя из этого можно говорить, что культура изначально нормативна в своей сущности.

Для понимания сущности денег форма легитимации знака не является важной, однако она важна для конкретного использования той или иной формы денег, ликвидность знака пропорциональна степени его легитимности. Чем больше доверия вызывает определенный знак, тем проще его можно использовать для любой денежной функции и в любой экономической системе<sup>22</sup>. Разделение денежной массы на агрегаты по их

---

ва США, и обсуждаются проблема спекулятивных сделок на финансовых рынках и возврата к «грудовой теории денег».

<sup>22</sup> В современной литературе присутствует достаточное количество размышлений по поводу доверия (Н. Зарубина, Н. Макашева, М. Аглиетта, А. Орлеан). Так, например, М. Аглиетта в своей работе «Деньги между насилием и доверием», показывает ограниченность традиционных подходов (большей частью экономических), и говорят о новом подходе, но так или иначе автор пишет, что «нет

ликвидностью и связан с разным уровнем легитимности тех или иных ценных бумаг (чеки, векселя, облигации, акции, депозитарные расписки и т.д.), способных выполнять функции денег.

В этом случае получается, что нормативность (легитимность) как сущностное свойство культуры, раскрывающее свой смысл в качестве универсального организационного и координирующего средства, проявляется в форме институализации общественных отношений и поведения людей, сутью которой является появление объективных по отношению к конкретному индивиду, не зависящих от его воли правил поведения. А, также появление объективных, связанных с обеспечением их выполнения определенных механизмов в качестве социальных институтов, стоящих на стороне жесткого выполнения этих норм в виде реализации государством легитимации (после присвоения себе единоличного права эмиссии денежных знаков) [19, с. 186-187].

Итак, в онтологическом определении денег должны быть учтены следующие сущностные качества: быть знаком (информационная функция); быть мерой, быть носителем определенной социальной нормы (легитимация), закрепляющий статус знака, предел меры.

Таким образом, дадим авторское социально-философское определение феномена денег как ценности: Деньги – это ценность, которая функционирует в качестве фундаментального средства коммуникации социума, как система элементов и отношений (производство, обмен, потребление, распределение) организации человеческой жизнедеятельности. И эта организация есть не что иное, как хозяйство. Статус всеобщности предполагает функциональную феноменологию проявления денег как ценности в культуре.

Исходя из вышесказанного, сделаем промежуточные выводы для продолжения нашего исследования феномена денег в глобальном мире и попытки вписать их в идею устойчивого развития. Итак, далее мы будем исходить из следующих суждений:

---

денег без доверия». «Доверие, – по мнению исследователя, – проистекает ИЗ разных источников, которые мы определяем следующим образом: повседневная практика, бдительность регулирующих властей, а также проект общества, предлагаемый гражданам» [Аглиетта М. Деньги между насилием и доверием: Текст/ Мишель Аглиетта, Андре Орлеан; пер. с. Фр. И.А. Егорова; под науч. Ред. Н.А. Макашевой. – М.: Изд. Дом ГУ ВШЭ, 2006. – 365 с.]. Западный мир «предлагает» всему остальному миру свой вариант реализации развития демократии, рыночной экономики и т.п., где деньги выступают одной из основных сил (предоставление финансовых кредитов, помощи через международные институты в своей национальной валюте – долларах) реализации развития в том или ином государстве.

1) современное социальное бытие человека детерминировано деньгами как на личностном, так и глобальном уровне;

2) деньги как ценность воплощают, (или, как говорил еще К. Маркс, деньги есть воплощение общественного труда) (аккумулируют в себе все ценности той или иной культуры) выступают всеобщей обмениваемой ценностью как легальной, так и теневой экономики; могут оценивать товар или идею которых еще нет или они произведены);

3) деньги являются трансисторической и кросскультурной ценностью, универсалией культуры. Таким образом, представление денег как ценности, на основе философской теории ценностей, позволяет представить мир структурно, системно и конструирует его как определенную ценностную иерархию (в нашем случае – место денег в ней), все это дает возможность выстроить логику и доказательность в процессе социального дискурса. Последний не будет способствовать проблематизации ситуации и переходу ее в стиль «вечного вопрошания» и критического мышления. А, наоборот, позволяет выявить альтернативы развития, обозначить возможные тенденции исследования проблемы и самое важное, предоставить варианты прогнозирования, решения и выбора альтернатив выхода из кризисных ситуаций.

Продолжая наше исследование, обратимся к онтологии денег, которая будет рассмотрена исходя из атрибутивной концепции.

Как известно, в результате научных открытий конца XIX – начала XX в., которые привели к созданию атрибутивной модели мира, в контексте которой понимается, что каждый материальный объект обладает такими атрибутами как масса-энергия, пространство-время, свойство отражения (информационная функция). Западноевропейская философия, представленная концепциями Э. Гуссерля, М. Гартмана, неотомистов, М. Хайдеггера и других философов, вернулась к теме онтологии как универсальной теории бытия, полученной путем синтеза естественнонаучных, философских и других знаний. В течение всего XX века практически в каждой системе философии была представлена своя онтология. Однако как исходным положением для наших дальнейших размышлений воспользуемся идеями профессора В. Сержантова, который свои онтологические рассуждения выстраивал в контексте аксиологической парадигмы [23, с. 17].

Структурными компонентами философской «картины мира», по В. Сержантову, есть такие атрибуты бытия как пространство-время, масса и энергия и свойство отражения (информационная функция) [23]. Что касается последнего атрибута, то как пишет профессор С. Зенин, «любой материальный объект включает в себя информационные ячейки разных информационных систем и его существование как определенного объекта может проявляться только вследствие наличия признаков самостоя-

тельности, то эта самостоятельность, из-за атрибутивности информационной ячейки и информационной ретрансляции, также носит атрибутивный характер» [41, с. 63]. Тогда возникает вопрос о том, каким образом деньги, мыслимые нами как сложный в онтологическом и экзистенциальном смысле феномен социального бытия, вписывается в онтологическую картину хозяйственной жизни общества.

Так как вопрос рассмотрения всех атрибутов достаточно ёмкий, и для нашего исследования имеет «второстепенное» значение, а объем не позволяет описать все атрибутивные варианты проявленности денег, то мы укажем авторов, которые занимаются данной проблематикой. По нашему мнению, довольно содержательно рассмотрели эти вопросы в отечественной литературе такие исследователи как Н. Зарубина, В. Ильин, Ю. Осипов, Л. Тутов [4; 5; 42; 43]<sup>23</sup>. Поэтому, для нас больший интерес – отвечающий логике нашего исследования, представляет атрибут – свойство отражения (информационная функция), который ниже и будет рассмотрен.

Современное развитие экономики, ее информационный характер и новые подходы к сути денег через призму финансовой науки, где деньги рассматриваются как основной предмет исследования (теория денег), делаются попытки «научно обосновать» (О. Евтух) появление новой функции денег – информационной.

Говоря об информационной функции денег, прежде всего, выясним что собой представляет информация. Как известно, информация – это фундаментальная характеристика бытия, аксиоматическое понятие и такой же неотъемлемый атрибут как масса, энергия, пространство-время. Согласно Философскому энциклопедическому словарю, слово «информация» происходит от латинского слова *informatio* – ознакомление, разъяснение, представление, понятие. И, может обозначать следующее: 1) сообщение, осведомление о положении дел, сведения о чем-либо, передаваемое людьми; 2) уменьшаемую, снимаемую неопределенность в результате получения сообщений; 3) сообщение, неразрывно связанное с управлением, сигналы в единстве синтаксических, семантических и прагматических характеристик; 4) передачу, отражение разнообразия в любых объектах и процессах (живой и неживой природы) [44, с. 141]. Если воспользоваться методом аналогии, то согласно такой характеристике информации деньги проявляют свой атрибут – «свойство отражения» (информационная функция), где они как раз и отражают «новые» сведения об объекте, явлении или событии, происходящих в экономике,

---

<sup>23</sup> Более подробно читатели могут ознакомиться с этими работами самостоятельно, источники указаны в списке литературы.

на предприятии (здесь, пожалуй, можно сказать, что деньги появляются в роли средства, используемого для достижения поставленной цели субъектом экономики).

Далее, обратиться к современному словарю по глобалистике под редакцией профессора Чумака, то здесь под информацией понимается следующее: «1) сведения, передаваемые от человека к человеку любым способом: устно, письменно, с помощью технических средств, с использованием условных знаков и др.; 2) мера различия, разнообразия систем любой природы (У.Р. Эшби); проявление их способности при взаимодействии между собой сохранять следы этого взаимодействия, т.е. свойство отражения» [45, с. 401]. Как видим, данное определение также адекватно предмету и методу нашего исследования.

Исходя из сказанного выше: деньги являются, так сказать, «универсальным» феноменом, который участвует практически во всех информационных взаимодействиях, и поэтому в последнее время в исследовании денег применяются лингвистические и семантические подходы (З. Скрынник), где деньги выступают как определенный «носитель информации», «код», «знак» и «метаязык» в процессе передачи информации, коммуникации.

Если обратиться к истории, то возникновение теории передачи информации связывают с именем К. Шеннона, который в 1948 году предложил решение задачи нахождения оптимальной скорости передачи информации (пропускной способности канала), при которой вероятность ошибки при передаче информации будет сколь угодно мала. К. Шеннон ввел понятие количества информации, выражающее сложность строения объекта через понятие энтропии. Существуют и другие формальные методы определения количества информации: алгоритмический, комбинаторный, подход, основанный на теории формальных логических систем и т.п., которые не предусматривают наличия априорной вероятностной меры на множестве сигналов. Многочисленные попытки рассматривать информацию как инвариантную относительно видов человеческой деятельности форму представления идеального объекта (знание, художественный образ, естественный или искусственный язык и др.) и использовать понятие, принципы и формальный аппарат теории информации в широком культурном, языковом или науковедческих контекстах (А. Моль, В. Налимов, Ю. Шрейдер и др.) не повлекли сколько-нибудь значительных успехов. Не удалось, в частности, построить четкую семантическую теорию информации, а также формализовать концепции, основанные на понятии «ценность» информации. Однако, несмотря ни на что, эти работы существенно расширили теоретико-познавательное значение теории информации.

Если рассуждать в приведенном выше контексте, то деньги как раз и позволяют определить, выразить всю «ценность» передаваемой информации, что и произошло в процессе телеономной человеческой жизнедеятельности и социокультурной практики: деньги получили универсальный характер. Они стали не только опосредовать хозяйственно-экономическую жизнь, но и вмешиваться во все сферы отношений, где выступали одним из основных «информаторов». Однако возникает вопрос, при каком условии деньги несут человеку наибольший объем информации. Золотые и серебряные монеты обращаются медленнее и несут меньший объем информации, чем деньги бумажные, а последние явно уступают в информационной емкости электронным деньгам – плотным импульсам в памяти компьютера, что несет нам информацию уже не об общественном или национальном хозяйстве, а о государстве в целом, выступающем как участник на глобальном финансовом рынке.

Вот что мы находим по этому поводу у ранее упоминавшегося автора: «С помощью информационной функции денег, – пишет А. Евтух, – мы не только оцениваем реальное состояние экономики страны и отдельных государств, мы можем также прогнозировать экономическое и социальное развитие государства, планировать работу предприятий и отдельного человека в условиях неопределенности. При объединении рынков с помощью современной банковской системы, деньги становятся мировым информационным инструментом» – заключает исследователь [46, с. 6]. Самым характерным документом «здоровья» государства является бюджет, в котором показатели выражены в деньгах. Как видим, экономическая наука пытается осмыслить и вписать в свое научное поле информационную функцию денег. Но возникает вопрос: какую информацию деньги передают как ценность в социальном бытии человека?

Ответом на этот вопрос могут служить размышления З. Скрынник, которая пишет, что «заяв место универсального "звена между объектами" экономических отношений, деньги обозначают не природную, а социальную значимость вещей, а, следовательно, – поясняет философ, – выступают как информационный инструмент в социальной коммуникации. Их особенность как средства коммуникации определяется содержанием информации, которую они несут в себе» – заключает автор [47]. «Это информация, – продолжает ученый, – о материальных и идеальных ценностях, включенных во все виды деятельности людей, их количественные и качественные характеристики и динамика в структурах социальной жизни, а также о самой деятельности человека: его производительность, степень социальной значимости конкретных видах и степени развития, общественной интеграции, деятельности в целом» [47].

Если экономику разных стран представить как систему закрытую или открытую, где деньги будут выступать (и выступают по большому счету) основными информаторами, то уместно согласиться с размышлениями С. Зенина, который писал, что «информационность системы следует считать важнейшим признаком ее самостоятельного существования» [41, с. 63], и, добавим, развития. В процессе «накопления информации в системе подразумевается, как видоизменение уже имеющейся информации, так и укрепление, сохранение ее информационных устоев» [41, с. 63]. Иначе говоря, происходит расширение содержательной части денег как ценности, как вариант увеличения количества «включенности» товаров и услуг в них, так и интерпретации ценностей социального бытия индивидов как это описал Ю. Васильчук в своих работах<sup>24</sup>.

Следующим неотъемлемым элементом информационной системы является информационный устой, точнее ее память. Так как «самостоятельность систем связана с поддержанием собственного существования, а будучи информационными и использующими память для своего сохранения, они обладают естественным преимуществом перед другими системами» [41, 63], то становится понятным, когда при столкновении интересов двух стран, первыми шагами являются «подрыв финансовой стабильности», раскручивание инфляции. Это первое. Во-вторых, возможно «нарушение памяти» путем информационной атаки на традиции и устои того или иного государства и дискриминации системы ценностей. Иначе говоря, происходит борьба открытой и закрытой информационных систем, где деньги выступают не только как ценность, но являются и «оружием», атакующим традиции, ценностные устои государства, при этом происходит, с точки зрения аксиологии, «борьба ценностей».

Однако справедливости ради отметим, что «когда такая форма жизни оказывается подключенной через информационное взаимодействие с "соседними" информационными системами к единому мировому информационному полю, она становится разумной» [41, с. 64]. Поэтому, так или иначе, развитие человечества должно было прийти к «мировому информационному полю» сначала через мировую торговлю, а затем и через создание мировой финансовой системы как проявления своего разумного развития. О такой эволюции общества и создании единой валютной системы – мировых денег писал еще К. Маркс.

---

<sup>24</sup> Автор представил как из-за увеличения количества денег у индивида и в обществе меняется его и восприятие таких ценностей как любовь, семья, знания и др. см. работы: Васильчук Ю.А. Социальные функции денег / Ю.А. Васильчук// Мировая экономика и международные отношения. – 1995. – №2. – С.5 – 22; Васильчук Ю.А. Социальное развитие человека в XX веке. Фактор денег/ Ю.А. Васильчук// Общественные науки и современность. – 2001. – №4. – С.5 – 30.

Следовательно, «активное частичное использование информации из единого мирового информационного поля в сочетании с анализом информационных сигналов окружающего мира собственного уровня информационной системы образует уровень разумного существования»<sup>25</sup>. Умение принимать любую информацию из единого мирового информационного поля, создавать и вносить собственную информацию, влияющую на содержание всего существующего, характеризует уровень «сверхразума» [41, с. 64]. А это не что иное как сфера – ноосферы, понятие связанное с торжеством (царством) разума, оказывающее воздействие на биосферные процессы.

Вероятно, можно провести аналогию между взаимодействием мировой валютной системы и мировым информационным полем (исходя из представленной нами атрибутивной концепции), то какой бы валютой эта система ни была представлена, главное – чтобы она «умела принимать» другую валюту (исходящую от нее информацию). Возможно, тогда мы сможем перейти в сферу «сверхразума», в котором, вероятно, может не быть такой ценности как деньги, а может, они приобретут другую форму, вписывающуюся в эту сферу. И как следствие сможем добиться устойчивого развития – как стабильного социально-экономического развития, «не разрушающего своей природной основы, то есть как безопасное социоприродное развитие» (А. Субетто). А иного для существования и развития человечества на данном этапе истории нельзя и предположить.

В последнее время в методологии исследования феномена денег популярным стал коммуникативный подход, который обнаруживает «знаковую» сущность и природу денег. Если рассматривать денежные отношения с этих позиций, то получается, что «система денежной коммуникации в каждом конкретном случае определена как коммуникативная система определенной социальной общности на определенном историческом этапе ее развития – она существует в форме национальной валюты (денежной единицы). Это касается, прежде всего, ее знаковой формы, – пишет З. Скрынник, – поскольку смыслы, закодированные в денежных знаках, имеющих универсальный характер, что проявляется в возможности свободной конвертации денежных средств. Эта внутренняя универсальность смыслов экономической деятельности, которые составляют семантическое поле системы денежного обращения, становится все

---

<sup>25</sup> Вероятно поэтому до сих пор нет однозначного утверждения по поводу перехода в фазу ноосферы, складывается двойное мнение либо мы еще не перешли, либо уже находимся в этой фазе. По нашему мнению, это проблема методологическая как и было отмечено ранее в нашем исследовании.

более явной по мере того, как в ходе своей эволюции они все в большей степени теряют выраженное материальное оформление и проявляют себя как информация. Появление и широкое распространение электронных денег в определенном смысле завершает этот процесс эволюции: информация превращается в единую по своей сути субстанциональную основу современной экономической реальности» [47]. В этом рассуждении З. Скрынник речь идет о «виртуальных деньгах», которые «теряют» свою предметно-чувственную форму. Однако, по нашему мнению, деньги не теряют связи с реальными деньгами и в любом случае имеют связь с материальным предметом или своеобразным носителем этой информации.

В информационном обществе возникает конвертируемость денег в информацию: в обществе каждому предмету, отношению, событию, буд-то присваивается определенный «числовой код», благодаря которому можно «расшифровать» из виртуального состояния любые факты, сделать их реальными, или «зашифровать» назад. В окончательном варианте все сводится к денежной расшифровке, представляющей эти факты. Таким образом, информационное описание явлений делает возможным их конвертацию в денежные потоки, которые понимаются не в экономическом смысле, а как определенные коды, управляющие реалиями предметного мира в информационном обществе [47].

Интересен подход к рассмотрению денег с позиций «биополитологии» упоминавшийся нами ранее. Концепции В. Вернадского и С. Турищева связывает такое звено, как человек – организм биосферы. Кроме этого С. Турищев в своей концепции рассматривает «взаимоотношения био-объектов в биосоциальной среде, а деньги выступают как "опознавательный медиатор взаимодействия и взаиморегуляции", а также как "информационный эквивалент энергии"» [48, с. 124]. Следует подчеркнуть, что сами по себе бумажные или металлические деньги не имеют практически никакого значения, если они не признаны сторонами общения. Иными словами, они несут «только информационную ценность, по сути, такую же, как и слово» [48, с. 124]. Ведь в Евангелии от Иоанна сказано: «В начале было Слово». А слово – это всегда информация. Здесь говорится об смысловой наполняемости в зависимости от культуры, истории, условий интерперетация феномена денег меняется. «Информация тоже материальная – это специфическая конфигурация волн, молекул и т.п. Нужно учитывать, что есть видимые глазу и доступные органам чувств процессы, а есть и невидимые, считываемые или просчитываются наукой» – заключает исследователь [48, с. 126].

Итак, модус отражение как имманентная характеристика любого объекта бытия, а в том числе и денег, позволяет оценить всю «ценность» передаваемой информации. Деньги не только опосредствуют хозяйст-

венно-экономическую жизнь, но и вмешиваются во все сферы отношений, в которых они возникают одним из основных «информаторов». Деньги, практически, как и любой предмет культуры, содержат в себе информацию о настоящем, прошлом и будущем, которой индивид руководствуется в ранжировании других ценностей и принимает определенные жизненные решения. С помощью денег деятельность человека может получать справедливую оценку и признание, а рукотворные блага – «справедливую цену». Деньги являются одним из важнейших носителей информации в экономике. Иными словами, деньги – всеобщее общественное воплощение информационного богатства (количества информации как таковой), общественная мера этой величины и средство общественной организации доступа к информации [49, с. 22].

Теперь мы можем перейти к проблеме денег в контексте устойчивого развития и предпринять попытки ответить на вопрос: сопоставимы ли деньги и устойчивое развитие или может ли быть устойчивое развитие в мире денег? По нашему мнению, некоторые точки соприкосновения все-таки присутствуют в повседневных практиках как индивида, так и общества. Одним из вариантов такого проявления «формальной рационализации» описаны Дж. Ритцером, по его мнению она проявляется в «макдональдизации» и «фордизме». Такие проявления есть не что иное как упорядочивание разнообразных целей и интересов людей. Дело в том, что деньги определяют количественные и качественные границы возможного в действиях людей. Посредством денег, как отмечает А. Шептун, устанавливая количественные пропорции обмена, в основе которых лежит принцип эквивалентности отчуждаемых и присваиваемых благ. В этом смысле, – отмечает исследователь, – можно говорить о том, что деньги – это «порядок из хаоса», это определенные правила «коллективной игры» под названием «рынок», которые обеспечивают равные права ее участников, это механизм соционормативной регуляции общества. Такая рационализация предполагает повторяемость социального поведения индивидов, а это в свою очередь, есть не что иное, как упорядочивание социального бытия человека (пусть даже и в таких ее формах как «макдональдизация» и «фордизм»), где характерным признаком является закономерность (закон). Согласно Г. Гегелю «царство законов есть спокойное ... отображение существующего или являющегося мира». В этом случае можно говорить, о некоторой устойчивости, как черте закона, выражающей такие отношения в предметах и явлениях, которые вытекают из их внутренней природы. Как правило, в законе не отражается все многообразие отношений, а лишь относительно устойчивые и постоянные отношения, которые в процессе их развития не претерпевают качественных изменений.

Однако, благодаря всеобщей ценности деньги выступают как стимулом, так и мотивом практически любой, в том числе и антигуманной деятельности. Тем самым они вносят «хаос» в жизнь общества, в современном мире можно наблюдать массу вариантов проявления дезорганизации даже в цивилизованных странах. Описанное явление напоминает энтропию, которая есть мера необратимого рассеивания энергии, мера деградации системы на пути от порядка к хаосу. Иначе говоря, наблюдается процесс развития от простого к сложному, где деньги призванные к упорядочиванию социального бытия, сопровождается ростом денежной массы и ростом энтропии как меры рассеиваемой энергии. Этот парадокс нашел свое решение в рамках нелинейной термодинамики, созданной еще И. Пригожиным.

В контексте фрагментированной и индивидуализированной реальности глобального общества, рациональные практики повседневной жизни опосредованные деньгами, придают ей устойчивость и предсказуемость на массовом уровне, а это не что иное, как процесс, или так сказать начало, устойчивого развития.

Как видим, реализация концепции устойчивого развития применительно к деньгам как одного из важнейших детерминантов возникновения кризисов, является затруднительной в плане ее реализации (потому что до сих пор не найден механизм противодействия спекулятивным сделкам на финансовых рынках). И, казалось бы, вообще выражение устойчивое развитие не применимо по отношению к деньгам или «денежному миру». Но это не означает, что не следует продолжать попытки ее воплощения и отказаться от самой идеи устойчивого развития. По нашему мнению, попытки стоит продолжать, используя методологию теории ценностей в контексте ноосферной философии хозяйства, если исходить из понимания идеи устойчивого развития предложенного А. Б. Вебером. В частности он писал, что идея устойчивого развития «представляет собой "открытую" концепцию, не заключающую в себе общеобязательной, детерминированной некими социальными законами целевой установки. Это, – продолжает исследователь, – не заранее заданный конечный пункт, а скорее, – уточняет автор, – "регулятивная" идея, которая наполняется жизнью, развивается и модифицируется в процессе общественного развития» [52, с. 127], в процессе которого следует произвести переоценку ценностей, в частности денег в современном мироустройстве. Потому что на сегодняшний день полностью отказаться от денег (воплощая ту или иную утопию) представляется затруднительным, а вот попытки «ценностного выздоровления» общества и создания «монетарной экосистемы», предложенной Б. Лиетаром, могут привести к успеху.

## Литература

1. Колотілова Н. Діалог та дискурс (логіко-когнітивний аналіз) / Н. Колотілова / Філософська думка. – 2000. – №2. – С.16-26.
2. Ишмуратов А. Логика социального дискурсу / А. Ишмуратов / Філософська думка. – 2000. – №2. – С.4-15.
3. Решетников С. Ю. Теория культуры (Логико-методологические подходы) / С. Ю. Решетников // Общественные науки и современность. – 2007. – №2. – С.156 – 162.
4. Осипов Ю. М. Опыт философии хозяйства / Ю. М. Осипов. – М.: Изд.-во МГУ, 1990. – 381 с.
5. Мазараки А. Философия денег / А. Мазараки, В. Ильин : монография. – К. : Киев. нац. торг.-эконом. ун-т, 2004. – 719 с.
6. Философия : учебник для вузов / под общ. ред. В. В. Миронова. – М. : Норма, 2005. – 928 с.
7. Малиновский Б. Научная теория культуры / Б. Малиновский. – М. : ОГИ, 1999. – 208 с.
8. Швейцер А. Культура и этика / А. Швейцер. – М. : Прогресс, 1973. – 570 с.
9. Кребер А. Культура. Критический анализ концепций и дефиниций / А. Кребер, К. Клакхон. – М.: Культурология XX век, 1992. – 235 с.
10. Булгаков С. Н. Философия хозяйства / С. Н. Булгаков. – М. : Наука, 1990. – 412 с.
11. Зиммель Г. Философия денег (фрагмент) / Г. Зиммель // Теория общества. Фундаментальные проблемы / под ред. А. Ф. Филиппова. – М.: Наука, 1999. – С. 309 – 383.
12. Зелизер В. Социальное значение денег : деньги на булавки, чеки, пособия по бедности и другие денежные единицы : / Вивиана Зелизер ; пер. с англ. А. В. Смирнова и М. С. Добряковой ; под науч. ред. В. В. Радаева ; [предисл. В. В. Радаев]. – М. : Дом интеллект. книги ; Издательский дом ГУ ВШЭ, 2004. – 284 с.
13. Гребеньков Г. В. Введение в философию хозяйства : учеб. пособие / Г. В. Гребеньков. – Донецк : ДИЭХП, 2000. – 105 с.
14. Выжлецов Г. П. Аксиология культуры / Г. П. Выжлецов. – СПб. : Изд.-во С.-Петербург. ун-та, 1996. – 152 с.
15. Риккерт Г. Философия жизни / Г. Риккерт. – К. : Ника-Центр, 1998. – 512 с.
16. Осипов Ю. М. Деньги / Ю. М. Осипов // Философия хозяйства. – 2007. – №5. – С.9 – 21.
17. Simmel G. The Philosophy of Money / Simmel G ; Ed. By D.Frisby. Second enlarged edition.-L.,N.Y.: Routledge, 1995. – 812p.

- 18.Верховин В. И. Экономическая социология : монография / В. И. Верховин, В. И. Зубков. – М. : Изд-во РУДН, 2002. – 459 с.
- 19.Гребеньков Г.В. Человек в правовом бытии: Введение в правовую персонологию: монография / Г.В. Гребеньков. – Донецк: Донецкий юридический институт МВД Украины, 2013. – 540с.
- 20.Крымский С.Б. Философия как путь человечности и надежды / С.Б. Крымский. – К.: Курс, 2000. – 308с.
- 21.Культура и развитие человека. – К.: Наук. думка, 1992. – 320с.
- 22.Гребеньков Г. В. Поняття «господарство» у контексті господарського права / Г. В. Гребеньков, В. М. Бесчастний. // Проблеми правознавства та правоохоронної діяльності. – Донецьк: ДЮОІ, 2006. – №3. – С. 250 – 257.
- 23.Сержантов В. Ф. Природа человека и его судьба / В. Ф. Сержантов, Г. В. Гребеньков. – СПб. : Изд-во Петровской Академии Наук и Искусств, 1994. – 427 с.
- 24.Виноградский Б. О точном определении понятия «деньги» / Б. Виноградский // Философия хозяйства. – 2008. – №1. – С. 99-108.
- 25.Рикардо Д. Сочинение в пяти томах / под ред. члена-кор. АН СССР М. Смит. – М. : Госполитиздат, 1955. – Т.1 : Начала политической экономии и налогового обложения. – 360 с.
- 26.Маркс К. Капитал : критика политической экономии / К. Маркс . – М. : Политиздат, 1988. – Т. 1, кн.1. – 894 с.
- 27.Финансы. Денежное обращение. Кредит / Дробозина Л. А., Окунева Л. П., Андросова Л. Д. и др. – М. : Финансы, ЮНИТИ, 1997. – 479 с.
- 28.Усов В. В. Деньги. Денежное обращение. Инфляция : [учеб. для экон. специальностей вузов] / В. В. Усов. – М. : Банки и биржи ; ЮНИТИ, 1999. – 543 с.
- 29.Райзберг Б. А. Современный экономический словарь / Райзберг Б. А., Лозовский Л. Ш., Стародубцева Е. Б. – 5-е изд., перераб. и доп. – М. : ИНФРА-М, 2006. – 495 с.
- 30.Хейне П. Экономический образ мышления : пер. с англ. / П. Хейне. – М. : Изд-во «Новости» при участии изд-ва «Catalaxu», 1991. – 704 с.
- 31.Абрамова С. Б. Деньги в социальном взаимодействии : опыт исследования актуальной денежной культуры : автореф. дис. на соискание науч. степени канд. социол. наук / С. Б. Абрамова. – Екатеринбург, 2002. – 22 с.
- 32.Долан Э. Дж. Деньги, банковское дело и денежно-кредитная политика : пер. с англ. / Долан Э. Дж., Кэмпбелл К. Д., Кэмпбелл Р. Дж. ; под общ. ред. В. В. Лукашевича, М. Б. Ярцева. – СПб. : Литера плюс, 1994. – 494 с.
- 33.Сакс Дж. Д. Макроэкономика. Глобальный подход / Сакс Дж.Д., Ларрен Ф.Б. – М. : Дело, 1996. – 848 с.

34. Лаврушин О. И. Деньги, кредит, банки / О. И. Лаврушин. – М. : Финансы и статистика, 1998. – 512 с.

35. Менгер К. Основания политической экономии / К. Менгер // Австрийская школа в политической экономии : К. Менгер, Е. Бём-Баверк, Ф. Визер ; пер. с нем. ; предисл., коммент., сост. В. С. Автономова. – М.: Экономика, 1992. – С. 15 – 320.

36. Самсин А. И. Основы философии экономики : учеб. пособие для вузов / А. И. Самсин. – М. : ЮНИТИ-ДАНА, 2003. – 271 с.

37. Скринник З. Е. Гроші як предмет філософського дослідження / З. Е. Скринник // Філософія фінансової цивілізації : людина у світі грошей : матеріали Міжнародних філос.-економ. читань (Львів, 10-11 черв. 2008 р.) / Ун-т банк. справи Нац. банку України ; редкол.: відп. секретар З. Е. Скринник. – Л.: УБС, 2008. – С.58 – 67.

38. Московичи С. М. Машина, творящая богов : пер. с фр. / С. М. Московичи. – М. : Центр психологии и психотерапии ; Изд.-во «КСП+», 1998. – 560 с.

39. Зиновьев А. А. Логическая социология. Экономика. Идеология / А. А. Зиновьев // Социально-гуманитарные знания. – 2002. – №6. – С.126 – 144.

40. Егоров Д. Г. Зачем экономике синергетика? (Деньги как источник синергетических эффектов в экономических системах) / Д. Г. Егоров, А. В. Егорова // Общественные науки и современность. – 2006. – № 3. – С.149 – 154.

41. Зенин С.В. Философско-методологическое и космофизическое представление о сознании/ С.В. Зенин / Материалы десятой международной междисциплинарной научной конференции «Этика и наука будущего: сознание как творящая сила Космоса». – М.: Дельфис, 2011. – С. 63 – 64.

42. Зарубина Н.Н. Влияние денег на социальное конструирование времени : динамика нелинейности / Н. Н. Зарубина // Социологические исследования. – 2007. – № 10. – С. 51 – 61.

43. Тутов Л. Философия хозяйства : пространственно-временной аспект / Л. Тутов // Вестн. Моск. ун-та. – 2002. – № 5. – С. 105 – 117. (Сер. Философия).

44. Философский энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1983. – 634 с.

45. Глобалистика: Энциклопедия / Гл. ред. И.И. Мазур, А.Н.Чумаков; Центр научных и прикладных программ «Диалог». – М.: ОАО Изд-во «Радуга», 2003. – 1328 с.

46. Євтух О. Т. Інформаційна сутність грошей через призму сучасних фінансів / О. Т. Євтух // Фінанси України. – 2003. – №7. – С. 3 – 8.

47. Скринник З. Е. Про онтологічну природу електронних грошей як віртуальну реальність [Електронний ресурс] // Мультиверсум. Філософській

альманах. – К. : Центр духовної культури, 2005. – №47. – Режим доступу : [http://www.filosof.com.ua/Jornel/M\\_47/Skrynnyk.htm](http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_47/Skrynnyk.htm).

48. Турищев С. Деньги и идея / С. Турищев // Философия хозяйства. – 2002. – № 4. – С.123 – 128.

49. Вальтух К. К. Информационная теория стоимости и законы неравновесной экономики / К. К. Вальтух. – М. : Янус-К, 2001. – 896 с.

50. Ritzer J. The Macdonaldization of Society. Pine Forge Press, 2000.

51. Зарубина Н.Н. Трансформации рациональности в глобализирующемся мире : влияние денег/ Н.Н. Зарубина // Социологические исследования. – 2009. – № 4. – С.38 -48.

52. Мантатова Л.В. Стратегия развития: Ценности новой цивилизации. – Улан-Удэ: издательство ВСГТУ, 2004. – 242 с.

## **РАЗДЕЛ 3. ДИАЛОГОВАЯ ПАРАДИГМА В МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЯХ, КАК ВЫРАЖЕНИЕ ПРИНЦИПА НООСФЕРНОЙ КООПЕРАЦИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА**

### **§ 3.1. Диалог современных цивилизаций: pro et contra**

Последние события вокруг Украины, в частности, т.н. санкции США и западных стран по отношению к России, её выдавливанию из G8 наглядно показывают реальную природу международных отношений и роли западной цивилизации в них. Эта роль раскрывается в подчеркнутой монологичности: в прямом и последовательном геополитическом, финансово-экономическом и культурно-информационном насилии над народами планеты, предпосылки которого, как я пытался показать в § 2.1 давно сложились и реализуются неукоснительно. Причем настолько, что историк и политолог Н.В. Стариков недавно заметил: «Это же какими «отличными» игроками надо быть США и их союзникам, чтобы в 1991 году получить всю планету на блюдечке, когда сопротивляться им никто не может, никого даже отдаленно равного по силе нет и не предвидеться, и все это растратить за какие-нибудь два десятилетия?! Потеряв, что самое важное, моральный авторитет и веру людей в США и доллар. Сегодня Вашингтону уже не верит никто – его сила убывает, а от авторитета остались одни головешки» [1, с. 352].

Но дело не ограничивается одной геополитикой. Существует сугубо теоретический скепсис, опирающийся на фактологическую базу в отношении возможности изменения дел в международных отношениях с парадигмы монолога на парадигму диалога. Так, Г.С. Померанц заметил: «Стройка глобальной цивилизации, достигая вершин в мире электроники и финансов, стала цивилизацией духовной пустоты, духовной тоски. Мир, в котором нет единого неба, объединяется как ад нарастающих скоростей, нарастающих вихрей...» [2, с. 62]. Конечно, такой скепсис оправдан, но с другой стороны редукция всех социальных изменений к рычагу трансценденции целиком не оправдана. Вспомним о позиции К. Ясперса относительно 1-го и 2-го «Осевых времен»: в первом случае, времени духовного (вертикального) прорыва, во втором – прорыва (горизонтального) технологического и социального. Если же говорить прицельно о современности, о нарастающих внутри неё глобальных проблемах, то как не воспользоваться аргументом академика В.С. Степина о

том, что необходимо корректировать (если не избавляться) от «ценностной матрицы» техногенной цивилизации [3, с. 191]. Напротив, пришло время «включить человека во все возрастающее многообразие социальных структур» [там же, с. 193], воспитать его «в духе уважения к достижениям самых различных культур...» [там же, с. 195].

Конечно, последнее условие видится необходимым, но недостаточным, поскольку микро-, мезо- и макроуровневые пласты истории должны быть согласованы, причем способом согласования должен быть именно диалог. Человеку же здесь должна быть отведена вполне определенная роль, как субъекта-проводника диалоговых алгоритмов, направленных на достижение межцивилизационного гомеостаза.

Вместе с тем, острое рассматриваемой проблемы можно обнаружить и у самого академика В.И. Вернадского, говорящего о том, что алгоритмом построения «правильной жизни современного человечества» может служить принцип «равноправного существования всех народов и всех граждан», который противостоит любым стремлениям монополизировать отдельным субъектом (или субъектами) право форматировать и направлять историю [4, с. 564, 565].

Повторюсь, события в Украине и Крыму, отношение к ним государств мира показали разнокачественное понимание происходящего. Но за ним стоит на первый взгляд неуловимое желание обретения некоторого status quo в мировых делах, которые все чаще не укладываются в прокрустово ложе американского глобального доминирования.

Эта объективная тенденция имеет свою реальную предысторию. Следует отметить, что разработка диалоговой парадигмы в рамках различных дисциплинарных матриц социальной теории (политологии и международных отношений, макросоциологии и социальной психологии, этнологии и демографии, культурологии и этоса глобального мира) уже имеет определенные результаты.

Так, на последних Сессиях Родосского Форума «Диалог цивилизаций» все чаще звучит тема диалога в рамках поиска реальных альтернатив глобализации. Причем, такие разные в своих мировоззренческих и методологических позициях исследователи как Э. Браун, Ф. Далмайер, Х. Кёхлер, Р. Кларк, Р. Мальхотра, Ш. Музафар, Х. Новотны, А. Пабст, Р. Розен, Дж. Стиглиц, Н. Хомски, В.И. Якунин и мн. другие со всей очевидностью показали необходимость коррекции мейнстрима, предложенного западной цивилизацией.

Разумеется, данный комплексный взгляд на глобальные процессы, который связан с инициативами общественных движений и научных сообществ, политиков и бизнесменов, религиозных деятелей и обычных

граждан рано или поздно востребует итоговую, причем, парадигмальную формулу.

Разумеется, все высказываемые позиции не могут замыкаться на тех или иных аспектах регрессивной динамики миросистемы. Напротив, усилия всех заинтересованных сторон должны быть направлены на разработку стратегии и тактики управления Историей, т.е. позитивных социоприродных изменений. В этом смысле вполне можно согласиться с академиком А.И. Субетто, который указывает: «Выход на арену Истории Закона Управления Историей в форме управления социоприродной – ноосферной эволюцией – и означает выход на передний план механизма общественного интеллекта и закона Кооперации, как ведущего закона дальнейшего исторического развития» [5, с. 217].

При этом, наиболее перспективным планом кооперации видится, во-первых, модификация общедialogовой парадигмы (М. Бубер, Э. Левинас, М. Бахтин, Ж.-П. Сартр, С.С. Аверинцев, В.С. Библер, Э.Г. Кочетов, митр. Иоанн Зизиулас и др.) в парадигму диалога цивилизаций, а во-вторых, выработка общих принципов организационно-управленческой деятельности, предметом которых является современный мир как сверхсложная и сверхдинамическая система. Но, думается, сами эти принципы призваны манифестировать эвристическую значимость ноосферной парадигмы, плюс открывать (на её основе) универсальную, глобально-эволюционную ноосферную перспективу.

Последняя важна не только с позиции пространственно-временных, субъектных и телеологических, оптимистически-пессимистических параметров, но и как оптимально-ценностный исторический универсум. Поэтому ниже я постараюсь очертить проблему диалога цивилизаций в ракурсе фундаментальных положений В.И. Вернадского об историческом процессе, в частности, о роли личностного начала в таковом.

Начну с общего тезиса: В.И. Вернадский может быть чрезвычайно интересен в ракурсе чтения (изучения его наследия) под углом зрения цивилизационной научно-исследовательской программы. Иначе говоря, его работы содержат некоторые подсказки, прямо касающиеся уяснения состояния и роли интеллектуальных и моральных ресурсов каждой из мировых цивилизаций.

Иллюстрацией к заявленному тезису может быть привлечено следующее. Во-первых, в книге всей его жизни – «Научная мысль как планетное явление», в гл. II, § 18 четко заявлена его методологическая позиция в отношении всемирной истории. Она состоит в следующем: «Всемирная история человечества переживалась и представлялась для значительной части людей, а местами и временами для большинства, полной страданий, зла, убийств, голода и нищеты, являлась неразрешим-

мой загадкой с человеческой точки зрения разумности и добра. В общем, бесчисленные философские (на самом деле – религиозно-философские) попытки в течение тысячелетий не привели к единому объяснению» [6, с. 326] (курсив – В.В.).

Сам же Вернадский предлагает подойти к изучению всемирной истории «чисто научно, оставляя в стороне всякие представления, не вытекающие из научных фактов» [там же, с. 327]. И далее научно-обоснованная точка зрения: «Геологи, углубляясь в историю нашей планеты, в постплиоценовое время, в ледниковую эпоху, собрали огромное количество научных фактов, выявляющих отражение жизни человеческих обществ – в конце концов, цивилизованного человечества – на геологические процессы нашей планеты, в сущности биосферы». Тем самым, «...научная мысль констатирует новый фактор первостепенного геологического значения в истории планеты. Этот факт заключается в выявлении создаваемой историческим процессом новой *психозойской* или *антропогенной эры*. В сущности, она палеонтологически определяется появлением человека» [там же] (курсив – В.В.).

Но самое, пожалуй, интересное состоит в том, что В.И. Вернадский предлагает собственную версию генезиса и становления цивилизаций древности, вплоть до трансляции их цивилизационных кодов в современность. В § 23 читаем: «Примерно две с половиной тысячи лет назад «одновременно» (в порядке веков) произошло глубокое движение мысли в области религиозной, художественной и философской в разных культурных центрах: в Иране, в Китае, в арийской Индии, в эллинском Средиземноморье (теперешней Италии). Появились творцы религиозных систем – Зороастр, Пифагор, Конфуций, Будда, Лао-Цзы, Махавира, которые охватили своим влиянием, живым до сих пор, миллионы людей» [6, с. 332]<sup>26</sup>. И хотя дальнейший рост и трансформации цивилизаций имели собственные интриги<sup>27</sup>, равно как на них накладывалось перекре-

---

<sup>26</sup> Думается, что есть все основания для сопоставления этого места работы, подготовленной Вернадским в 1936 – 1938 гг. с известной книгой К. Ясперса «Истоки истории и её цель», вышедшей в 1949 году. В частности, здесь указывается: «Ось мировой истории, если она вообще существует, может быть обнаружена только эмпирически, как факт, значимый для всех людей, в том числе и для христиан... Эту ось мировой истории следует отнести, по-видимому, ко времени около 500 лет до н.э., к тому духовному процессу, который шел между 800 и 200 гг. до н.э.». [7, с. 32]

<sup>27</sup> Современный российский автор М.М. Мчедлова справедливо заметила, что для цивилизационной теории вполне корректно рассматривать цивилизационную динамику сквозь призму идеалполитики [8, с. 128 – 130]. Иначе говоря, в истории человечества просматривались те или иные варианты трактовки «цивилиза-

стное влияние духовных традиций, В.И. Вернадского заботила иная сторона логики исторического процесса, а именно: определение оснований и статуса идеи единства человечества<sup>28</sup>. Последняя, между прочим, не совпадала с «прометеевым прорывом» К. Ясперса, а имела двойную, сциентистско-гуманистическую сигнатуру.

Отсюда, можно предположить, следует дальнейший шаг в герменеутике истории, процедуры которого нацелены на установление оснований цивилизационной интеграции. Тем более этот вопрос все более актуализируется в свете реальной инструментализации хантингтоновской и фукуюмовской (взаимосвязанных) парадигм – столкновения цивилизаций и конца истории. Иначе говоря, необходимо преодоление ложных тезисов о состоянии мира без интегрирующих подпорок, в котором вынуждены сосуществовать актуально-и-потенциально конфликтующие социальные системы с их культурными кодами, плюс, о том, что либеральная демократия напрочь отменила процесс гуманистической эволюции человечества. И в этом смысле В.И. Вернадский полезен как никогда.

В известном докладе и подготовленной на его основе статье – «Мысли о современном значении истории знаний» (1926) им проговаривается следующая идея: «Проявлением той же неожиданно древней и сложной истории в современном проявлении человека может считаться в новой форме сложившаяся в XX в. единая история человечества, всемирная история в небывалом охвате, синтезирующая в единое целое работу всех цивилизаций человечества» [9, с. 240]. Конкретизируя этот последний тезис, русский ученый утверждает, что эта «единая история человечества», хотя и в значительной мере подготовлена геологическими, биологическими и социальными факторами прежних эпох, конституирована «взрывом научной мысли». Создание же ноосферы, как нового этапа в развитии земли, есть, прежде всего, дело научной мысли, её энергетического и формативного воздействия на биосферные процессы.

Конечно, создается общее впечатление, что перед нами очередная версия «ортоидного прогресса», т.е. редукции цивилизационных потоков к единому знаменателю, который, собственно, и обеспечивает подлинную эволюционную преемственность.

---

ции как Идеала». Однако, чаще всего этот «Идеал» исходил из одной цивилизации (как правило, западной), которая всеми возможными и невозможными средствами пыталась его насаждать. С другой стороны, претензии отдельных цивилизаций на «Идеал» в актуальном поле истории хотя и создавали неопределенность (фрактальность), все же были более предпочтительными (ветвление истории, точки бифуркации, некоторое множество аттракторов), нежели технологии унификации.

<sup>28</sup> Последняя – одна из предпосылок генезиса ноосферы.

Однако Владимир Иванович делает ещё одну важную оговорку, касающуюся возможного замедления научной деятельности или разрушения научной мысли (научных сообществ), а значит «торможения» или переформатирования ноосферогенеза. В той же «Научной мысли...» говорится: «Всем известны многочисленные, не только длительные, остановки в росте научной мысли, но известны и потери на долгие столетия, и разрушение раньше добытых научных достижений. Мы видим временами резко выраженный «регресс», который захватывал большие территории и физически уничтожал целые цивилизации, не носившие в себе самих неотвратимых для этого причин. Процессы, связанные с разрушением римско-греческой цивилизации, на многие столетия задержали научную работу человечества, и множество раньше достигнутого было надолго, частью навсегда, потеряно. То же самое мы видим для древних цивилизаций Индии и Дальнего Востока» [6, с. 336]. То есть, перед нами сюжет, посвященный борьбе внутрицивилизационных факторов, которые имеют свою квоту и во внешнем плане.

Конечно, набрасывая эскиз ноосферной перспективы, нелишне будет задаться вопросом и о том, каковы формы и методы разрушительных<sup>29</sup> действий цивилизаций по отношению друг к другу, и к общему для всех процессу созидания единого мира. Дело в том, что в свое время М.К. Ганди вполне справедливо указал на «семь социальных грехов человека», способных затормозить позитивную социальную динамику. Речь идет о:

*Политике без принципов,  
Богатстве без труда,  
Удовольствии без совести,  
Знании без честности,  
Бизнесе без морали,  
Науке без гуманности,  
Религии без жертвенности* [цит. по: 10, с. 160].

Разумеется, современный мир преисполнен этими «социальными грехами», но важно, наконец, понять где располагается источник этих грехов.

Хорошо известно, что именно США организуют мир на началах либерального (рыночного) фундаментализма. Но менее известно то, какую нравственную мотивацию они закладывают в трансформационные процессы по всему миру.

---

<sup>29</sup> А не только саморазрушительных.

Конечно, существует идеологический ответ на этот вопрос, который заключается в аргументе Голдберга о современном либеральном фашизме, процветающем именно в США, и имеющем свои истоки в социальных проектах В. Вильсона и Ф. Рузвельта, а развернувшегося в полную мощь по всему миру при Б. Обаме и Х. Клинтон. Помимо «либеральной унификации» и культа «прогресса» во имя «разнообразия» и «освобождения», современная «бессознательная цивилизация», сформированная Америкой, тяготеет к «потребительскому христианству» [11, с. 316, 327, 331 – 373]. Все бы было не так печально, если бы дело заканчивалось одним североамериканским континентом...

Как всегда проницательный Дж. Кьеза, давший блестящую аналитику недавней афганской трагедии, нашел, что в мире реализуется категорический императив *made in America*: необходимо делать все, как Америка, чтобы не остаться позади в лихорадочном состязании между государствами, народами, культурами, цивилизациями» [12, с. 112].

Однако, нисколько не утрируя эту системообразующую проблему, хочу далее обратить внимание на её аспект, связанный с наукой и её возможностями, коль скоро именно наука и технологии обеспечили нынешний «триумф» звездно-полосатого монстра.

К примеру, Пол Диксон, занимавшийся анализом деятельности крупнейших американских фабрик мысли (*Think Tank*), в частности, корпорации *RAND*, дал понять: «Существует целый ряд различных обстоятельств, в силу которых средства, затраченные на научные исследования и разработки, во многих случаях не дают совершенно никакого результата, что приводит к весьма серьезным последствиям как для американской науки, так и для американского общества» [13, с. 64]. Среди этих обстоятельств названы неудовлетворительная система информации, непрофильность компаний, диктат военных и разведывательных ведомств (их политическое доминирование), апатия и отсутствие требований в федеральных органах [там же, с. 66 – 71]. Но дело, как известно, не ограничивается формальными сбоями, поскольку у научно-технического прогресса и политики есть непревзойденный «двигатель». И этим двигателем является свободный рынок, который «умудрился» не только создать невиданный внешний долг для США, но и разбросать по миру ничем не обеспеченную денежную массу.

В качестве ремарки здесь напрашивается признание Дж. Сороса: «Их (рынков – Д.М.) назначение – предлагать участникам альтернативы, а участники не обладают совершенным знанием. Это делает рынки, в особенности финансовые, принципиально нестабильными. Далее, рынки не предназначены для того, чтобы заботиться об общественных нуждах, таких как соблюдение закона или поддержание порядка, защита окру-

жающей среды, обеспечение социальной справедливости, а также стабильности и здоровой конкуренции на самих рынках...» [14, с. 69]. В таком случае спрашивается: зачем вообще нужна подобная система, которая не дает главного? Вопрос, скорее всего, риторический...

Возвращаясь к заявленной теме, укажу на то, что Владимир Иванович Вернадский был социальным оптимистом<sup>30</sup>, верившим в созидательную силу науки. В её социоцентрирующую и направляющую роль, которая не подразумевает доминирование рафинированного позитивизма, а представляет науку будущего нравственно мотивированной, организованной и управляемой вмняемыми личностями.

Так поставленная Вернадским проблема вообще воздвигает перед нами массу новых вопросов. Среди них вопросы о том, стала ли «холодная война», «перестройка», демонтаж СССР и соцлагеря, глобализация под американские лекала, «гуманитарные войны» и «новый мировой порядок», «прибыль на людях» и магнетизм «зазеркалья» сети – суть тормозящие или стимулирующие ноосферогенез события и процессы? Имеем ли мы дело с продолжающимся «взрывом научной мысли» и насколько он способен порождать фрактальные или стационарные структуры? Служит ли по прежнему ученый благу или обеспечивает своей деятельностью рыночную конъюнктуру?

Тем не менее, все эти вопросы упираются в главный: а стала ли наука тем единым, системообразующим фактором<sup>31</sup>, который определяет современный гео-био-социальный динамизм как со стороны векторности истории, так и со стороны её субъектности?

Прямого положительного ответа на этот вопрос не существует. Скорее наоборот! Постмодернистская борьба с логоцентризмом – прямое тому подтверждение. Но, думается, что ноосферная перспектива возможна и желательна, как перспектива ноосферной кооперации цивилизационных субъектов, причем готовых к органичному переходу от разнообразия к гармонизирующему единству. И именно наука тут может сделать главные открытия, причем не только в области естествознания, социологии и экономики, но в сфере знаний о человеке, его разумных созидательно/разрушительных потенциях. Понятно, что диалоговая парадигма – одна из тех, чье предназначение найти общий предмет, формат, цели диалога.

---

<sup>30</sup> Вспоминается его письмо к А.А. Полканову «Ноосфера, народные массы, будущее» и фраза из статьи «Несколько слов о ноосфере»: «И. может быть, поколение моей внучки уже приблизится к их (ноосферным труду и мысли) рассвету» [15, с. 509].

<sup>31</sup> Для самого В.И. Вернадского наука «по существу едина и одинакова для всех времен, социальных сред и государственных образований» [6, с. 379].

В таком случае нужно определить, что такое диалог в контексте ноосферной перспективы. По моему мнению, *диалог – это не просто любое коммуникативное пространство с той или иной насыщенной темой общения, а позиционное оформление равноправно-партнерских отношений субъектов, хотя и субъективно подходящих к обсуждению общих для всех проблемных ситуаций, но проявляющих волю к образованию объективно-значимых, унитарно-ценностных перспектив.*

Для В.И. Вернадского эти перспективы (бытия и познания, труда и творчества, науки и культуры), обязаны быть интегрированы в перспективу универсального эволюционизма. Последняя достаточно четко прописана у Н.Н. Моисеева [16], Василенко В.Н., Иманова Г.А. [17], А.Д. Урсула [18] и мн. др. современных авторов, и предполагает качественный скачок социального интеллекта на ступень его космизации. Но сам этот скачок невозможен без формирования единой перспективы, которая и призвана обеспечить вхождение в пространство ноосферного будущего.

Думается, что «механизмом» вовлечения здесь должен послужить диалог, который для нынешних субъектов мирового цивилизационного процесса возможен в двух фундаментальных аспектах:

1) *диалог современных цивилизаций как механизм изменения структуры глобальных противоречий* (пример аналитической позиции А.И. Неклеса: Атлантический, Евразийский и Тихоокеанский регионы, Южный регион=Тихоокеанская дуга, или же Новый Север, квази-Север, Новый Восток, традиционный Юг, Глубокий Юг [19]; пример Д. Гэлда и Е. Мак-Грю, касающийся недоуправления миром<sup>32</sup> со стороны ООН, его программ и агентств, ВТО, международного трибунала, Интерпола, ТНК и т.д.).

2) *диалог современных цивилизаций как катализатор поиска оптимальной формы существования или суператтрактора «цивилизации „культурного человечества“»* (В.И. Вернадский), заметно отличающейся в своей онтологии и праксиологии от таких конструкций как «интегральный» социокультурный строй (П.А. Сорокин); цивилизация «третьей волны» (О. Тоффлера), «информационная цивилизация» с её экономикой, политикой и культурой (М. Кастельс).

Вместе с тем, «задачи сознательного направления организованности ноосферы» могут быть решены на пути условной дифференциации управленческих сфер и соответствующих им субъектов, при сохранении онтологии «*Мы причастного*» ноосферной перспективе и друг другу сознания. В таком случае выполняется закон необходимого разнообразия У.

---

<sup>32</sup> Таких сфер как безопасность, окружающая среда, социальное обеспечение и экономика [20, с. 61 – 81].

Эшби (разнообразие в управляющей системе не меньше, чем в объекте управления).

В этом отношении нужно вспомнить, что ноосфера – это «разумная организация человечества (земная оболочка, регулируемая разумом)» [21], то проблему управления глобальной эволюцией можно решить путем создания полифонии разумов, но с учетом выполнения весьма определенного условия. Оно заключается в следующем: «Разум – только тогда разум, когда его содержанием является этический интеллект, т.е. интеллект, включающий в свои регуляторы духовно-нравственные критерии» [22, с. 85]. Их поиск, по сути, и должен быть форсирован, поскольку рискогенно-катастрофические ожидания от антропогенной нагрузки весьма велики.

В основу новой, диалоговой парадигмы, как считают специалисты, должны быть положены принципы равноправия, переосмысления образа «врага», децентрализации власти, заинтересованности в жизни «других» и личной ответственности каждого (участника мирового процесса и диалога) [10, с. 90 – 117]. Конечно, как практические, нормоцентрирующие шаги они обладают определенной, хотя и гипотетической эффективностью в плане оптимизации (выравнивания) межцивилизационных отношений. Но если их подвергнуть детализации, то оказывается, что предлагаемый путь сам нуждается в дополнительной рефлексии. Ведь из фактов очень сложно (если вообще возможно) выводить нормы.

Так, если прибегнуть к расшифровке понятия ответственности, то, несомненно, речь должна идти не только об индивидуальном её уровне, сколько о коллективном. Тип и форма этой ответственности вообще выходят за рамки того, что может быть вменено отдельной личности, она знаменует собой иное – *масштабно-планетарное выражение солидарной ответственности за текущие и грядущие изменения*. И поскольку современное человечество, ведомое в будущее западной цивилизацией, генерирует события (факты), которым нельзя сообщить обратный ход, актуальность глобальной ответственности, несомненно, возрастает с каждым днем.

При всей нынешней неопределенности в этом вопросе, думается, правильно будет акцентировать внимание на адекватной и справедливой дистрибуции ответственности всем нынешним участниками исторического процесса. Это распределение кажется справедливым в том случае, если Запад откровенно признает те фундаментальные опасности и риски (военные, колониальные, технологические, экономические, экологические и антропологические), которые он распространяет по миру с 1500 года, и возьмет на себя ответственность за судьбу целого раньше, чем все остальные. Доля же ответственности иных цивилизаций должна быть пропорциональна их нынешнему вкладу в соответствующие планетар-

ные процессы. Проще говоря, паритетная ответственность в такой ситуации выглядит как поправление жизневоспроизводства на основе принципа справедливости.

В частности, по мнению румынского ученого Т. Серджиу, для организации справедливого мира необходимо провозглашение *«права на развитие» всех обществ*, так или иначе соотнесенных с современностью, и составляющих полицивилизационную форму существования человечества [23, с. 205]. Принятие этого права всеми должно неминуемо привести к пересмотру социально-экономических процессов, реорганизации большинства международных учреждений для соблюдения возможности развития всех и каждого субъекта исторического процесса.

Кроме того, имеют место и конкретные предложения, направленные на налаживание социокультурного партнерства современных цивилизаций. Так можно говорить о том, что содержательную определенность имеют следующие глобальные проекты:

- 1) разработка глобального прогноза ООН «Будущее цивилизаций»;
- 2) создание научно-образовательного портала «Новая парадигма»;
- 3) разработка Всемирного научного наследия (наряду с природным и культурным, уже осуществляемым ЮНЕСКО);
- 4) организация образовательных систем нового типа для достижения целей тысячелетия;
- 5) развитие цивилизационного туризма;
- 6) создание просветительской организации «Светочи добра», призванной популяризировать и распространять ценности гуманистической этики [24, с. 253 – 261].

Не следует, однако, думать, что эти проекты исчерпывают возможные формы и методы сотрудничества цивилизаций, но они исходят из реализма сложившейся ситуации. И если следовать этому реализму, то назрела необходимость в мобилизации здоровых сил для поиска формулы межцивилизационной гармонии.

Тем не менее, для уяснения формата и содержания, а также последующей реализации ноосферной перспективы, нужна фокусировка на институциональных и субъектных её параметрах. В этом отношении полезно ещё раз обратиться к текстам В.И. Вернадского. Так, в «Научной мысли как планетном явлении», в главе III, § 58 он вывел: во-первых, условием создания единства человечества служит конституирование единого государственного объединения, с его организационными, сугубо материальными прерогативами; во-вторых, при реализации ноосферных устремлений человечества именно научное сообщество (в идеале – «научный мозговой центр»), как неполитическое (гражданское, демократическое) образование должно взять на себя функцию главного

проводника к общему благу; в-третьих, человеческая личность из объекта биосферы должна трансформироваться в субъекта ноосферы, в котором биогеохимическая энергия синергирует с мыслительной энергией, но не только в прицеле преодоления тупиков и ловушек истории, но и создания глобального социального оптимума.

Но, если о глобальном государственном объединении – со времен И. Канта – высказано немало конструктивных соображений, если о научном сообществе (т.н. Большой науке), и его роли в ноосферогенезе уже приведены принципиальные доводы, то разговор о живой человеческой личности, как носительнице ноосферного сознания, только начинается<sup>33</sup>.

Но начало этой ноосферно-антропологической традиции положил сам В.И. Вернадский в ранний период творчества. В своих записках «О роли личности в истории» (1892) он писал: «Коллективной работой массы людей жизнь человеческих общин и самого человечества получает стройный характер – постоянно на этой жизни мы можем наблюдать проявление сознания, причем сами явления жизни получают характер непреложных *законов*, слагающихся как под влияния сознания отдельной личности, так и сознательной однообразной работы массы мелких человек[еских] единиц. Такой законосообразный характер сознательной работы народ[ой] жизни приводил многих к отрицанию влияния личности в истории, хотя в сущности мы видим во всей истории постоянную борьбу сознательных (т.е. «неестественных») укладов жизни против бессознательного строя мертвых законов природы, *и в этом напряжении сознания вся красота исторических явлений, их оригинальное положение среди других народных процессов. Этим напряжением сознания может оцениваться историческая эпоха*». Но далее самое интересное: «В явлениях текущей жизни каждая личность тем более имеет влияние на жизнь, тем более ведет к победе мысли (т.е. гармонии и красоты), чем сознательнее постоянно и серьезно она ищет проявления основных идей в окружающей текущей жизни, чем непреклоннее и яснее оценивает каждое явление со стороны общих, дорогих ей принципов и чем более выясняет себе, что именно, с *точки зрения Мысли и Идеи* значит каждое событие текущей жизни, будничной жизни, что надо делать, чтобы оно шло путем идеи и мысли. Тогда каждая личность в своей жизни является отдельным борцом проникновения сознания в мировые процессы, она своей волей становится одним из создателей и строителей *общего закона*, общего изменения, изменения сознательного, тех или иных процессов, и этим путем

---

<sup>33</sup> Я здесь несколько не хочу умалить заслуги коллег, размышляющих в последнем разделе монографии о возможности появления нового антропологического типа – homo noosphericus-a.

участвует в глубоком процессе – переработки мировых явлений в целях, выработанных Сознанием» [25, с. 402, 403] (курсив мой – Д.М.).

Иначе говоря, В.И. Вернадский не просто апеллирует к личности, он показывает нам, что личности могут быть генераторами мировых ноосферных процессов, при том условии, что они сориентированы на общий закон природной и исторической эволюции. При этом происходит ориентация на Благо, которая, впрочем, всегда требует максимального напряжения сил (сознания и бытия)<sup>34</sup>, а не символическую профанацию последних. В этом смысле, В.И. Вернадский – сверхреалист, требующий от людей невозможного, – для вхождения в ноосферную перспективу.

И здесь уместно вспомнить своеобразный критерий цивилизационной состоятельности, точнее, обеспеченности той или иной цивилизации базисным ресурсом для исторического творчества. Прембулой для его введения служит такая сентенция индийского поэта, мыслителя и общественного деятеля Рабиндраната Тагора: «Дух насилия, порождаемый западной цивилизацией, пробудился и осквернил человеческую душу, дым ненависти загрязнил небо» [26, с. 420]. Речь, конечно, идет о колониальной политике Англии, которая во многом не знала (и не хотела знать) пределов в торпедировании жизненного процесса в автохтонном индийском обществе. Но во всем этом Тагор увидел и сверхпричину грядущей цивилизационной катастрофы Запада – «потерю веры в человека» [там же]. Между прочим, он сам в возрасте восьмидесяти лет продолжал верить в человека, в т.ч. западного, в возможность его преобразования под воздействием духовных импульсов с Востока. Иными словами, отстаиваемый им и Вернадским *argumentum ad hominem* (к человеку и человечности), становится решающим в деле цивилизационного развития и цивилизационных контактов.

Возвращаясь ко дню сегодняшнему, к общемировым конфигурациями и интригам, следует заметить: максимальное напряжение сознания и личностные усилия сконцентрированы отнюдь не в метрополии и на периферии западной цивилизации. Скорее наоборот, основные интеллектуальные и моральные интенции просматриваются в иных регионах (в не-западных цивилизациях). Их можно увидеть, например, в новой архитектуре мирового развития, сосредоточенной в БРИКС и G 20. Такая общая социально-взвешенная, сбалансированная перспектива, думается, и может быть той площадкой, которая как *minimum* обеспечит уход части человечества из зоны системного кризиса, спровоцированного за-

---

<sup>34</sup> Замечу, не расслабленности, отдыха, праздника, спектакля и т.п. феноменов, атрибутивных западной цивилизации, первой перешагнувшей в постмодерн, и тем самым, отказавшейся от собственных завоеваний модернизации.

падной цивилизацией, а затем, как *maximum* – переход к ноосферному будущему.

Последнее же видится таким, которое не подпадает под вавилонский вердикт: *мене, текел, фарес* (взвешен, и найден легковесным, а значит, непригодным), поскольку в нем есть место диалогу субъектов о главном. О ценностях бытия, а значит, о самом бытии. Чего не скажешь о мондиализме США и ЕС, в жизни которых просматриваются контуры новой (которой по счету на «благословенном» Западе?) Вавилонской башни.

### Литература

1. Стариков Н.В. Геополитика: Как это делается. – СПб.: Питер, 2014. – 368 с.: ил.

2. Померанц Г.С. Дороги духа и зигзаги истории / Г.С. Померанц. – 2-е изд. – М., СПб.: «Центр гуманитарных инициатив», 2013. – 464 с.

3. Степин В.С. Перспективы цивилизации: от культа силы к диалогу и согласию / В.С. Степин // Этическая мысль: науч.-публицист. чтения 1991 / Отв. ред. А.А. Гусейнов. – М.: Республика, 1992. – С. 182 – 199.

4. Вернадский В.И. Задачи науки в связи с государственной политикой в России / В.И. Вернадский / В.И. Вернадский. Биосфера и ноосфера. – М.: Рольф, 2002. – С. 553 – 567.

5. Субетто А.И. Начала теории социального менеджмента качества (ноосферно-социальная парадигма) / А.И. Субетто / Под научн. ред. заслуженного деятеля науки РФ, д. э. н., профессора В.Н. Бобкова. – СПб.: Астерион, 2012. – 264 с.

6. Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление / В.И. Вернадский // Вернадский В.И. О науке. – Дубна: Изд. центр «Феникс», 1997. – Том 1. Научное знание. Научное творчество. Научная мысль. – С. 303 – 538.

7. Ясперс К. Истоки истории и её цель / К. Ясперс // Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. – С. 28 – 286.

8. Мчедлова М.М. Диалог цивилизаций и эвристические возможности цивилизационной теории: новые оттенки понятия для новых явлений / М.М. Мчедлова // Россия в современном диалоге цивилизаций. – М.: Культурная революция, 2008. – С. 117 – 138.

9. Вернадский В.И. Мысли о современном значении истории знаний / В.И. Вернадский // Вернадский В.И. Избранные труды по истории науки. – М.: Наука, 1981. – С. 229 – 242.

10. Абулмагд А.К., Арипсе Л., Ашрави Х. и др. Преодолевая барьеры: Диалог между цивилизациями / Пер. с англ. Т.П. Вечеркиной; Под ред. С.П. Капицы. – М.: Логос, 2002. – 192 с.

11. Голдберг Д. Либеральный фашизм / Д. Голдберг. – М.: Рид Групп, 2012. – 512 с. (Серия «Политическое животное»).
12. Кьеца Дж. Бесконечная война / Дж. Кьеца. – М.: Детиектив-Пресс, 2003. – 208 с., ил.
13. Диксон П. Фабрики мысли / П. Диксон. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. – 505, [7] с. – (Philosophy).
14. Сорос Дж. Эпоха ошибок. Мир на пороге глобального кризиса / Дж. Сорос. – М.: Альпина бизнес букс, 2008. – 201 с.
15. Ноосфера, народные массы, будущее. Из письма В.И. Вернадского – А.А. Полканову от 21.06.1943 г. / В.И. Вернадский // Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. – М.: Наука, 1988. – С. 424.
16. Моисеев Н.Н. Человек и ноосфера / Н.Н. Моисеев. – М.: Мол. Гвардия, 1990. – 352 с.
17. Василенко В.Н., Иманов Г.М. Ноосферная футурология: Учебное пособие / В.Н. Василенко, Г.М. Иманов. – СПб.: Лема, 2010. – 866 с. // Режим доступа: [www.socionauki.ru/almanac/noo21v/number\\_2/2\\_4\\_1.pdf](http://www.socionauki.ru/almanac/noo21v/number_2/2_4_1.pdf)
18. Ильин И.В., Урсул А.Д., Урсул Т.А. Глобальный эволюционизм: Идеи, проблемы, гипотезы / И.В. Ильин, А.Д. Урсул, Т.А. Урсул. – М.: Изд-во Московского университета, 2012. – 616 с.
19. Неклесса А.И. Постсовременный мир в новой системе координат / А.И. Неклесса // Глобальное сообщество: новая система координат (подходы к проблеме). – СПб.: Алетейя, 2000. – С. 11 – 78.
20. Гелд Д., Мак-Грю Е. Глобализация / анти-глобализация: пер. з англ. / И. Андрущенко / Д. Гелд., Е. Мак-Грю. – К.: К.І.С., 2004. – X, 180 с.
21. Письмо В.И. Вернадского Е.Г. Ольденбург от 2 мая 1942 года / В.И. Вернадский // Вернадский В.И. Дневники. Июль 1941 – август 1943 гг. [сост. В.П. Волков]. – М.: РОССПЭН, 2010. – С. 449.
22. Субетто А.И. Ноосферное сысловедение / А.И. Субетто. – Кострома: КГУ им. Н.А. Некрасова, 2012. – 260 с.
23. Серджиу Т. Сотрудничество цивилизаций за право на развитие / Т. Серджиу // Діалог цивілізацій: нові принципи організації світу: Матеріали Всесвітньої конференції. – К.: МАУП, 2002. – С. 204 – 206.
24. Осипов Г.В., Кузык Б.Н., Яковец Ю.В. Перспективы социокультурной динамики и партнерства цивилизаций / Г.В.Осипов, Б.Н.Кузык, Ю.В.Яковец. – М.: ИНЭС, 2007. – 416 с.
25. Вернадский В.И. О роли личности в истории / В.И. Вернадский // Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. – М.: Наука, 1988. – С. 402 – 405.
26. Тагор Р. Кризис цивилизации / Р. Тагор // Тагор Р. Сочинения. Воспоминания. Письма о России. – М.: Гос. изд-во худ. лит., 1957. – Том. 8. – С. 414 – 420.

## § 3.2. Устойчивое развитие и алгоритмы присвоения (шесть эссе о глобалистике)

*Предоущение стиха  
у настоящего поэта  
есть ощущение греха,  
что совершен когда-то, где-то.  
Пусть совершен тот грех не им –  
себя считает он повинным,  
настолько с племенем земным  
он сросся чувством пуповины.*

**Е. Евтушенко**

### 3.2.1. Вводное эссе о культурных кодах

Открывая разговор на тему социальной динамики в горизонте глобальных процессов, я полагаю, что мне какое-то время придётся оправдываться и извиняться за выбранный стиль изложения. В философии, как и в науке, складывается всегда какой-то жаргон, которому приходится следовать, чтобы тебя считали своим. К сожалению, а может быть и, наоборот, к счастью, мне не очень везёт в овладении таким жаргоном. Кроме того, профессионально входя в философию, нужно обязательно найти свой голос, а мои голосовые вокабулы регулярно срываются на фальцет, как в прямом, так и в переносном смысле. Мне всегда не хватало уверенности в том, что моё сообщение будет кому-то интересно. Правда, в последнее время, благодаря удивительному стечению обстоятельств ситуация стала меняться, и у меня, у нас появилась аудитория в виде философских классов, факультета с философской специализацией. Для меня это настоящее чудо, о котором можно было только мечтать. В этой ситуации я обнаруживаю, что надо ставить голос. Но вместо широкого и мощного философского бельканто мои голосовые связки воспроизводят какие-то странные отрывочные модуляции, которым я сам с трудом могу дать объяснение. Мой босс говорит, что это интересно. Если бы не он, эти заметки никогда не увидели бы свет. Пусть и вам так же повезёт с вашим философским боссом.

Итак, недавно я получил предложение – не стану уточнять, от кого, вы уже и сами догадались – рассказать на страницах этого сборника о моих скромных достижениях в философии, или, вернёмся к жаргону, поделиться вокабулярием. Эти достижения и в самом деле более чем скромны. Я начинал когда-то как религиовед, потом, пытаюсь разобраться в перестроечном хаосе, в котором оказалось наше поколение, попробовал освоить азы социальной философии. Я занимался темой собствен-

ности и, к сожалению, не довёл эту тему до защиты. По разным причинам, но главным образом потому, что у меня не стало уверенности в полноте, в целостности понимания этой темы. Чувство целостности было разрушено оскалом российского либерализма, ощерившегося против социального вопроса – и, как это ни странно, не в конце XIX столетия, а целый век спустя. Кроме этого чисто внешнего, был и сугубо внутренний конфликт, которому я не мог найти разрешение. Гегелевская философско-правовая критика радикальной субъективности, исходящей завистью на чужой успех, вступала у меня в противоречие с изученными ранее социальными концепциями протестантских церквей в СССР, – выводящими социализм и коммунизм из практики раннехристианских общин, – и я не мог в то непростое время самостоятельно подняться до теории социального управления, снимающей эту коллизию. Притом что необходимость в такой теории ощущалась тогда довольно остро и до сих пор не утратила своей актуальности.

Уверенность в сохранившейся актуальности этой новой теории, к счастью, позволяет мне и теперь найти в себе достаточно сил и характера, чтобы откликнуться на предложение моего босса. Правда реализовать данное ему обещание стоит мне невероятных усилий. Я оказываюсь в положении человека последней минуты, делающего свою работу в тот момент, когда её уже пора сдавать в набор. Так уж случилось. На дворе январь 2014-го, православное Рождество. А я ещё не знаю, чем начну и кончу этот текст. Евромайдан продолжает шуметь и праздновать свои мнимые победы. Украинские власти в некоторой растерянности. Весь мир следит за происходящим в украинской столице, а государственные лидеры нескольких стран мира готовятся рассмотреть вопрос об Украине на юбилейной 50-й Мюнхенской конференции по безопасности, – которая состоится в конце января, – объединив его в одной повестке с сирийским вопросом. Невероятное сочетание, хотел бы я знать, что сказал бы по этому поводу Гегель. Результаты конференции я, разумеется, тоже (как и мнения философских авторитетов вроде Гегеля) ещё не знаю. Но о событиях в моей стране кое-какие соображения у меня есть и, может быть, я поделюсь ими по ходу дела.

Хорошо бы объяснить теперь в нескольких словах, для чего и зачем. А заодно найти конечное оправдание выбранному стилю и методу. Начнём со второго. Раз уж здесь было упомянуто о философской логике, искусстве дискурсивности, в котором я не преуспел, то почему бы не сослаться на идею вслушивания, которая стала альтернативной стратегией постсовременной философии? Мой босс считает, что с ней не всё ясно, и надо бы держаться от неё подальше. А мне нравится. И знаете, что больше всего в ней привлекает? Тот самый древний миф о том,

что человек когда-то был способен различать голоса зверей и птиц, растений и даже совсем неодушевлённых, в аристотелевском смысле, мёртвых тел вроде небесных сфер, умеющих, согласно Пифагору, звучать, как настоящая поющая арфа или цитра. Конечно, для меня это метафора, я, как и все мы, человек западной цивилизации, избыточно рационалистичный и техноцентричный. И даже постулат о наблюдателе, введённый в космологию Картером и Уиллером, для меня не окончательный повод одушевлять и одухотворять природу на манер гилозоистов, хотя иногда приятно позволить себе пофантазировать, особенно если такой авторитет, как Хайдеггер, призывает делать это методично и регулярно, вслушиваясь в бытие.

С методом определились? Ну, на худой конец, хотя бы в первом приближении? Теперь к предмету. В этом тексте я попытаюсь поделить себя впечатлениями от вслушивания. Объектом вслушивания будет система социального управления, которая претерпевает в наше время существенные трансформации, вступающие в корреляцию с трансформациями в области мировоззрения, и в особенности, его научной составляющей, несколько отстающей, на мой взгляд, от вызовов эпохи. В центре внимания у нас будет социальное управление, вызовы и ответы, с которыми оно столкнулось на рубеже нового тысячелетия, в эпоху глобальных социальных трансформаций. А импликации мы осторожно попытаемся расширить до вопроса обо всём комплексе глобальной динамики и о гипотетических дискурсах, которые могли бы придать ей свой собственный, относительно самостоятельный голос, несмотря на преобладающие теперь представления о междисциплинарности науки и о полимодальности, или если угодно, субстанциальной множественности её предметных составляющих. В конечном счёте, наш пафос будет определяться идеей интегрирующей функции философского знания.

Но таков будет завершающий этап нашей работы, лессировка интердисциплинарной картины глобальной реальности, если мы до неё благополучно доберёмся и не оставим некоторые участки полотна, которые собрались расписать, на стадии подмалёвки, а то и в ещё более брутальной форме первоначальной прогрунтовки, и не более того. Скорее всего, так оно и будет. Значит ли это, что из-за недостатка вдохновения и знаний наша картина воспроизводимой реальности будет неполна, а, следовательно, доверяясь тихим вздохам интуиции, её не стоит начинать и лучше отложить до более благоприятных времён, как я до сих пор и поступал в своей врождённой скромности и благоприобретённой – спасибо моим московским учителям – нерешительности? Мой босс так не считает. И он не один внушает мне скромный оптимизм. Хотел бы и я в благодарность вдохновить его на некоторые оптимистические размыш-

ления, особенно по поводу многообразия и мозаичности дискурсов в постмодерне.

Для начала давайте обратим внимание на то, что выбранная нами тема охватывает огромное семантическое поле, продвигаясь по которому нам придётся вслушиваться в смысловые резонансы разной частоты и тембра. Сначала это будут контрапункт и резонансы между социогуманитарными дискурсами и идеей развития, очерченной философско-историческими маркерами. По мере расширения горизонтности и снятия означенных «скобок» и «демаркаций» мы сможем подняться до сопряжения с идеей глобальной динамики, включающей уже не только центрированную на социуме, но и «естественноисторическую» (в смысле объекта рассмотрения, а не метода) точку зрения, и, соответственно, искать ансамблевость и в этих резонансах. Успех нашего замысла будет зависеть от того, насколько нам удастся воспроизвести в спекулятивной форме, то есть помыслить и категориально описать социальные структуры и структуры естественной истории как релевантные семиосферы.

Релевантность в данном случае означает созвучие, или, если угодно, возможность включить голоса разных объектов в одну большую партитуру. Её образ и соответствует как раз идее полноты, которая у Гёделя раскрывается через связь общезначимости с логической выводимостью и непротиворечивостью. Это когда, выражаясь более доступным языком, результат решаемой задачи и путь к нему являются истинными, или, чтобы было понятно и школьнику, когда выбранный набор действий не имитирует достижение правильного решения задачи, а ведёт к нему с логической необходимостью. И коль скоро я сам воспользовался метафорическим методом для решения задачи по интегрированию междисциплинарных знаний в универсальную гипотезу глобальной динамики, следовало бы ещё немного задержаться на этом скучном для читателя месте и замотивировать уместность предложенной мною аудиометафоры хотя бы в терминах эвристики (а не только «чистых» интуиций).

Набор внешних вызовов и внутренних мотивов, ведущих меня по пути предметного расширения темы, достаточно разнороден, некоторые из этих импульсов до сих пор витают в моих представлениях в виде идей, а не гипотез, и я надеюсь к концу этого текста изложить их внятно. А иные из них пришло время озвучить хотя бы потому, что время – не считите это за случайный каламбур – способно играть в нашей познавательной активности далеко не последнюю роль. Оно напоминает о себе, задавая не только по примеру таких глубоких мыслителей, как Кант или Хайдеггер, но и благодаря нашему индивидуальному опыту экзистенциальные, личностные характеристики той конструктивной работе, кото-

рая, казалось бы, должна формироваться в рамках «чистого» онтологизма, но которая даже в панлогизме Гегеля связана с духом времени.

С другой стороны, время, подобно Кроносу античной мифологии, присутствует в структурах внешнего нам бытия, напоминая о себе уникальными жизненными пульсациями объектов окружающего мира, их собственными голосами. В таком виде идея времени содержится в рассуждениях досократиков, в пифагорейской онтологии, в образах и понятиях, запечатлённых в текстах Библии. В этой семиотической конструкции весь космический сонм голосов, долетающий, как мы помним, до слуха богоподобного Пифагора, впервые осмысливается как единая партитура, не только написанная на языке математики, но и имеющая в своей бытийной основе количественные начала в виде чисел.

Самая привлекательная, на мой взгляд, задача – связать логические конструкции, или, как говорят математики, качественные алгоритмы, в которые может быть облечена запись совершенной гармонии и созвучий окружающего нас мира, с их количественными алгоритмами. В музыкальном языке такие формы записи были выработаны – в философской символике пока ещё нет, и хорошо было бы подумать о том, как это сделать. Увы, даже гипотез, связанных с постановкой и решением этой проблемы у меня пока нет, есть, однако, идеи, и некоторыми из них я поделюсь.

Но время завершать этот вводный экскурс. Как это лучше сделать? Хотелось бы сохранить оптимистическое настроение, несмотря на довольно грустное и даже трагическое развитие событий в Украине, несколько задержавшее эту работу. Давайте вернёмся к эпитафии, предположительно этому эссе и всему моему тексту. Оптимистический настрой идёт у меня от тезиса, который был в дни нашей учёбы на слуху у всех обществоведов и философов: «В отличие от других архитекторов, наука не только рисует воздушные замки, но и возводит отдельные жилые этажи здания, прежде чем заложить его фундамент» [1].

Это, так сказать, внешняя сторона дела, внушающая оптимизм со стороны праксеологии науки, в которой ничего не пропадает даром и может пригодиться для будущих архитекторов, которые, согласно метафорам постмодернистов, выстраивают свои конструкции из подручного материала, представленного осколками прежних теоретических систем. С этой точки зрения заимствованная нами у древних аудиометафора является едва ли не лучшей иллюстрацией того, как почва культуры хранит в себе органический материал, пригодный для продления плодотворной творческой жизни и духовной работы новых поколений.

Со стороны внутренней, этической мне интересна эта метафора в том отношении, которое сближает род деятельности рефлектирующего философа с творчеством поэта, или даже рапсода, чьи интуиции описаны

Евгением Евтушенко в стихах, помещённых в эпитафию. Вынося за скобки множество других, второстепенных аллюзий, я хотел бы в этом этическом контексте обратить внимание на одну главную: творчество поэта и философа – это судьба. Это та самая пуповина, которая связывает их обоих, если они заняты настоящим делом, с фундаментальными вопросами нашего бытия, поставленными у истоков нашей цивилизации. Той цивилизации, в которой чувство вины, если оно вам, в самом деле, присуще, делает вас настоящими живыми носителями её духовной культуры.

Возможны и другие культурные коды, и, вероятно, стыд не единственная эмоционально-чувственная альтернатива переживанию вины, как это представлено, в том числе, в некоторых отечественных философско-антропологических и этико-психологических концепциях. Мне давно уже представляется, что наиболее полное выражение таких фундаментальных чувств должно быть конструктивно задано в триаде, где элемент вины занимает промежуточное положение между культурой страха и культурой стыда. Я оградил бы культуру вины от модной теперь критики тем аргументом, что она формировалась как ответ на кризис культуры страха, задающей стандарты внешних эмоционально-чувственных отношений между этносами, с одной стороны, и культуры стыда, регламентирующей их внутренние отношения, – с другой. Думаю, этот естественный и рациональный ответ стал результатом их обоюдного возвышения и перехода на новый уровень цивилизационного и культурного развития, когда простая антиномия двух означенных культурных кодов, страха и стыда уже не удовлетворяла вызовам эпохи.

В культуре вины заключена глубокая онтологическая коллизия, которую нетрудно вывести на поверхность нашего рассмотрения. Результатом её общего закрепления в ментальных кодах западных народов стало формирование нового чувства личной ответственности, опирающегося на нравственную и интеллектуальную рефлексию. Стандартные культурные коды, составлявшие надёжные интуиции для ориентировки в социальном времени и пространстве ранних цивилизаций, исчерпывали себя в силу расширения междивизиационных связей и формирования внутри них импульсов к развитию, прогрессу, выработке и освоению новых навыков, знаний, форм социального поведения.

В этой схеме чувство вины снимает коллизию страха и стыда, но задаёт новую диспозицию между идеей рока, пронизывающей все поры общественной жизни, основанной на мифологической ментальной доминанте, и идеей свободы, мировоззренческая основа которой принципиально иная. Нравственное и интеллектуальное самоощущение человека этой новой эпохи и новой культуры закладывается в полисной системе классической эллинской древности, где вопрос о знании входит в фун-

даментальную онтологию, предвосхитившую современные её философско-мировоззренческие оттиски и копии. Носитель этой культуры прекрасно знает о своей зависимости от внешнего закона, но открывает для себя идею свободы, в основе которой представление об открытости универсума новому – и о личной ответственности перед этой новизной.

На этой новой диспозиции свободы и судьбы основывается оксюморон стихийной траты сил и времени, понятой как грех пренебрежения ответственностью, ведущей к выпадению из круга истинного бытия, или, как мы сказали бы теперь, к риску информационной энтропии и деградации. Речь идёт о новом нравственном чувстве, основы которого были заложены уже в этике Гераклита. К нему восходят новые формы состязательности, которых не знала никакая иная культура до греков. Благодаря этому постоянно поддерживаемому эмоциональному накалу и интеллектуальному заряду западная цивилизация получает колоссальный импульс к прогрессивному развитию, основанному на инновационных подходах – сперва в форме прометеевской, а затем и фаустовской культуры. Интеллект, в отличие от интуиции восточных культур, становится структурообразующим началом новой цивилизации, в культурном поле которой сталкиваются идея свободы и необходимости, а ответственность за эффективное применение знаний и их пополнение оборачивается онтологическим чувством вины, помогающим успешно адаптироваться к вызовам времени.

### **3.2.2. Акquisитивная глобалистика как метафизика**

Итак, замысел этого материала состоит в том, чтобы показать, как собственность вплетается в структуру глобальных процессов. С предметной стороны, как мы и условились выше, результат такого взгляда будет выглядеть в виде ансамбля, в котором собственность берёт на себя солирующую роль.

Возможность такой проекции собственности на футурологию и науку о глобальном мире пришла мне в голову не сегодня. Ещё в диссертационной работе, имевшей не слишком счастливую судьбу, я исподволь подходил к такому выводу в конце исследования. Акquisитивная глобалистика – это был концепт, который я сконструировал для модели глобальных процессов, описанных в терминах присвоения.

Убедительно реализовать эту интуицию тогда не удалось, но в ней был позитивный смысл. Он состоял в том, чтобы через сравнительный анализ наличных философско-антропологических и метафизических концепций собственности перейти к их теоретическому обобщению. Обоснование целостности присваивающего – или как я его стал именовать, акquisитивного – процесса, было вынесено в итоговый раздел ис-

следования, а подвести к нему я собирался через последовательный анализ собственности в терминах теории деятельности, начатый, условно говоря, «снизу».

Попробую ввести читателя в смысл заимствованной мною из английского вокабулы “acquisitive”. Она понравилась моему тогдашнему научному руководителю настолько, что он стал именовать мой замысел аквизитивным подходом, хотя подхода как такового к тому времени ещё не было, да и теперь я не уверен, что эта идея будет доведена до столь высокой степени теоретической институционализации за короткое время. Суть дела состояла в ограниченности русскоязычных терминов «усвоить», «присвоить» и «овладеть», которые не передавали особых смысловых оттенков, присущих их англоязычному синониму в значениях «воспринимать» и «стяжать».

Особенно привлекательными были для меня семантические обертоны, связанные с познавательными, когнитивными оттенками смысла, присущими предикату «аквизитивный». Впрочем, на первых порах многообразие этих оттенков не столь важно, они всё равно, что тембр инструмента, альт или скрипка, важно, что звучит именно он – присвоение, как атрибутивное выражение субстанции собственности, её сольный концерт. Это то же самое присвоение, которое в известных нам институциональных формах включает в себя ментальный компонент в виде, например, интеллектуальной собственности, коммуникативные его моменты в виде контрактного права и всеобщие предметно-деятельные формы манипулирования объектами, сопровождающие инструментальную манифестацию воли над вещью в субстратном мире физических тел.

Продолжая эту цепь ассоциаций, я, конечно, рискую сфальшивить, ибо все сравнения хромают, и, признаться, очень смущаюсь по этому поводу, что отражается и на темпах этой работы. Кое-каким оправданием для меня может послужить метафора, которой воспользовался Эвальд Ильенков в известном философском диалоге «Об идолах и идеалах» [2]. Он ввёл в этой работе абстракцию Абсолютного Уха. Наверное, такому Уху мои рассуждения покажутся наивными. Я не обладаю абсолютным музыкальным слухом, тем более слухом Пифагора, и мои философские интуиции тоже далеко не совершенны. Но вводя этот новый концепт, я теперь, как и прежде, надеюсь, что его актуальность и практическая полезность не вызовут возражений.

Объясню сперва с самым изощрённым и дотошным читателем, который мог заметить интенцию к нарушению намеченного мною выше порядка изложения. Собираясь начать с собственности как отдельного раздела социально-философского знания и от него переходить к управ-

ленческим и глобальным импликациям, я выбрал противоположный путь движения и пошёл от глобалистики.

Изошрённый читатель знает ответ на этот вопрос или, по крайней мере, догадывается о нём, а малосведущий, но строгий, услышав подобный упрёк, может поддаться первому внешнему впечатлению и потерять доверие к дальнейшему изложению. Мне не хотелось бы потерять именно его доверия. Поэтому давайте разочтёмся с этим упреком. Возражение может быть очень коротким, рассчитанным на образное восприятие ситуации. Кстати, образность – это, как правило, тот путь, который выбирается для изложения сложных идей при дефиците времени и места. В этом случае достигается лаконичность, и утрачиваются многие содержательные и очень важные в научном отношении детали.

Итак, короткий образный ответ: работая над целостной картиной, посвящённой теме собственности, я вынужден делать подмалёвки по всему полотну и в настоящий момент предпринял несколько широких мазков художественной кистью, уточняющих и углубляющих пространственное восприятие картины, её перспективу. Нам ещё придётся с ними поработать, ибо они сконцентрированы на том участке полотна, где создаётся смысловое ядро картины.

Теперь обоснование посерьёзней. Оттолкнёмся в нём от интуиций, связанных с философским пониманием целостности. Если бы была и в самом деле возможна универсальная теория собственности, то на её основе, скажем, психолог-натуралист, забывая на время о принципах Гёделя, связанных с предельными переходами, и не ограничиваясь антропоцентризмом, смог бы описать поведение хищника, овладевающего добычей и присваивающего её себе, в терминах аквизитивного действия и деятельности. Допускают ли натуралисты такое описание? Отчего бы нет. Но мы видим в таком антропоморфном описании когнитивную метафору, или, если говорить об этом в терминах логической семантики, расширительную трактовку термина «присвоение».

В строгом смысле слова идея собственности с производными от неё языковыми и категориальными конструкциями применяется только для социального поведения, регламентированного нормами человеческого общежития и закреплённого в структурах общественного сознания. Подобие между социальным и досоциальным поведением имеется, но существуют и предметные границы, за которые нельзя выходить, не погрешая против научной строгости и точности описания явлений, связанных с присвоением.

Причём, в социально-философском исследовании эти границы помещаются в топике, имеющей нижний и верхний пределы, определяемые в терминах микро- и макросоциального подходов. Размышляя над

этим вопросом, я в одной из своих статей попытался показать, что в системных исследованиях мы вынуждены исходить из простейших интуиций о внутренней целостности сложных систем. Первоначально мы проецируем на такие системы лемму об исходных уровнях предмета как аксиоматическую конструкцию, позволяющую в самой простой исходной форме демаркировать границы предмета, его «низ» и «верх», чтобы задать масштаб его качественной определённости, и уже затем заполняем этот каркас конкретными системными характеристиками [3].

Тут возникает, правда, ряд вопросов, связанных с тем, что социальная философия, создавая модели социальной динамики, входит в междисциплинарное пространство, соседствующее с философией истории. У последней «верхний» и «нижний» пределы на порядок отличаются от социальной философии. Это связано с особенностями исторической науки, которая входит в изучение не только социальной реальности, но и природных её форм. Кроме того, эволюция социальных форм получает возможность ясного предметного отображения именно в масштабе философии истории, позволяющей описать уже не столько структуру и функциональную динамику социумов и их отдельных элементов, сколько их качественные градации и формы взаимодействий на больших отрезках исторического времени.

Вот отсюда у меня и возникла потребность в понятийной инновации. Именно в том месте, где перекликаются идеи функциональной структуры и исторической динамики, я столкнулся с проблемой, которая и Эвальду Ильенкову не давала когда-то покоя. Я имею в виду дилемму, которую он попытался осмыслить в одной из своих статей на тему обобществления собственности. Напомню, в структуре присвоения как процесса, взятого в глобальном масштабе, марксистская социальная философия и философия истории различает так называемое формальное и реальное обобществление.

Не стану сейчас давать подробную аннотацию этой статьи Э. Ильенкова, она озаглавлена «Гегель и "отчуждение"» [4]. В ней речь идёт о том, что социалистические формы собственности в их основных видах являются формальным способом обобществления собственности, но реальное выражение обобществления есть процесс, развёрнутый во времени и связанный с отмиранием государства и формированием новых неформальных межличностных отношений. Эти отношения не будут якобы опосредованы вещами, но какими именно они должны быть в таком случае, понять из марксистской прогностики было непросто, и Ильенков пытался внести в эту проблему максимально возможную ясность, раскрывая её через категорию «отчуждение» в компаративной её интерпретации – гегелевской и марксистской.

Возвращаясь к этой проблеме сегодня, я понимаю, что философская и научная прогностика должна опираться на развёрнутое структурное и функциональное описание общественных отношений, без которого социальные проекты легко оборачиваются вредными антигуманными утопиями, против которых предупреждали мыслители таких критических направлений социальной философии, как Франкфуртская школа. Некоторые соображения на этот счёт, правда, без прямой отсылки к идеям франкфуртцев, я высказал в статье, опубликованной в нашем кафедральном журнале. Адресую к ней читателя, не имея времени на повторение частностей [5].

В данный момент хотел бы воспользоваться удобным поводом и продемонстрировать одну парадоксальную особенность ильенковской позиции, возможно, таким способом, как это мог бы сделать на моём месте любой наивный младомарксист, зазубривший и запомнивший упрёк в адрес Гегеля в противоречии между методом и системой. Не считите мой аргумент столь же лапидарным, но парадокс в том, что критикуя технологических оптимистов, веривших в возможность создания искусственного интеллекта, Ильенков предложил своего рода контраргумент в концепте Абсолютного Уха. Мы им воспользовались по аналогии, понимая, что с ним надо быть осторожным и помнить, как минимум, об идеях Гёделя о полноте и, равным образом, неполноте любой теории, имеющей свой собственный понятийный аппарат, свой дискурс.

Сам Ильенков, к сожалению, забыл реализовать эту свою идею, трансформированную в аналогичные концепты в сопредельной с философией техники области знания, в релевантных ей образных формах. Думаю, он не смог признаться самому себе, что концепт так называемого реального обобществления у Маркса связан с завышенным оптимизмом в вопросе о когнитивных способностях человека и некоторой небрежностью по отношению к парадоксам бесконечности<sup>35</sup>. Сознаюсь и я в аналогичной Ильенкову ограниченности и стереотипности моего собственного мышления. Когда я вводил в диссертацию новый концепт, лишь слабый проблеск интуиции подвиг меня на эту дерзость. Это была своего рода ирония, подтрунивание над марксистским аквизитивным опти-

---

<sup>35</sup> «Действительное «обобществление» производительных сил в этом смысле может совершиться только через присвоение каждым индивидом тех знаний, которые «опредмечены» (и в социальном плане – обособлены, «отчуждены» от него) в виде науки и в виде особого аппарата управления. В этом плане задача полного снятия «отчуждения» совпадает с задачей создания таких условий непосредственного труда и образования, внутри которых каждый индивидуум – а не только некоторые – достигал бы подлинно современных высот духовно-теоретической, технической и нравственной культуры» [4, с.150 – 151].

мизмом, как я теперь отчётливо осознаю. Поэтому признать своё авторство в создании якобы нового, аквизитивного подхода в теории собственности я не могу. В лучшем случае, это инвариант ильенковского мысленного эксперимента.

Тем не менее, абстракцию аквизитивной глобалистики я считаю полезной. Она незаменима на том участке глобальных исследований, где встречаются и ведут диалог теория права собственности и теория культуры. Причём, встречаются они здесь особым образом, демонстрируя исследователю, с одной стороны, стереотипы социального управления, которые связаны с качественными градациями социумов, нанизанными на шкалу социального времени, и с другой, – культурные коды, или архетипы собственности, имеющие более глубокий и основательный онтологический статус, сопряжённый с историческим временем.

Отделить одни от других бывает довольно сложно. Чтобы было понятно, о чём идёт речь, напомним, что в исследованиях собственности Марксу пришлось исходить из принципа мировоззренческой демаркации в этой области. Сначала он отказался рассматривать собственность в пределах её субстратной интерпретации как вещи в духе радикальных теорий первой половины XIX столетия, оставаясь при этом революционным демократом по убеждениям и гегельянцем по методу. Затем он декларирует необходимость выхода за пределы гегелевской философии права, полагая, что для правильного понимания собственности, представленной как общественное отношение, а не вещь, нужно отказаться от аксиологических мотивов, ограничивающих так называемый буржуазный горизонт философии права в пользу научно обоснованного коммунистического мировоззрения и переоткрытого им заново исторического метода. Культурный смысл этих именуемых им мировоззренческими, но в известном отношении ещё и парадигмальных трансформаций можно понять, только выйдя за границы собственных оснований социальной философии и философии истории марксизма и взглянув на них с высоты современной философии и методологии научного знания.

Маркс был одним из тех социальных философов и учёных, кто остро чувствовал влияние культуры на содержание и результаты социальных исследований и попытался выйти за пределы этой зависимости, изобретательно используя соответствующие аксиологические эффекты в своём диалектическом методе. Парадокс состоял, однако, в том, что время социальной философии, с которым он работал в выбранной им для научной специализации экономической теории, постоянно создавало диахронные эффекты со временем истории, из философского осмысления которой он черпал свои методологические принципы. Историсофия довела его социальной теории. Результатом этого парадоксального не-

совпадения стали явления, которые не были в полной мере схвачены даже представителем Франкфуртской школы Эрихом Фроммом, посвятившим немало страниц культурологическому и философско-антропологическому анализу научной деятельности Маркса.

Анализ этих явлений я включил в своей диссертации в главу об аквизитивной глобалистике. Он был положительно оценён рецензентом, но публикую я его впервые. Предлагаю обратить внимание на одно занимательное обстоятельство. В своих исследованиях Фромм уделил немало внимания анализу подсознательных танатологических мотивов в перипетиях жизни и судьбы некоторых исторических персонажей, среди которых наиболее выпуклым примером некрофилии, по Фромму, является психопатологическая клиника в случае с Адольфом Гитлером [6].

Тема смерти и после Фромма остаётся постоянно звучащим лейтмотивом у антропологических философов, достаточно сослаться на работу французского культуролога-постмодерниста Жана Бодрийяра с красноречивым названием «Символический обмен и смерть» [7]. В этой работе танатологический мотив как некая особенность метода приписывается уже не Гитлеру, а Марксу, включённому автором в число своих предшественников. Впрочем, не нужно обладать сметливостью Бодрийяра, чьи работы в переводах стали доходить до нас сравнительно недавно, чтобы ещё раньше, прочитав первые русскоязычные публикации Фромма, обратить внимание на настойчивое повторение в текстах Маркса мотива смерти, гибели или, как минимум, постепенного отмирания, которые не были замечены этим франкфуртским апологетом марксизма и фрейдизма.

Парадокс, который нами схвачен в данном случае, не объясняется какими-то особыми мотивами солидарности в клане учёных и философов, хотя и их нельзя сбрасывать со счетов. Дело здесь, конечно, глубже. В самом деле, декларировал же Энгельс в исходных положениях своей диалектической теории: «Достоинно гибели всё то, что существует». Отсюда не следует, что его диалектика, так же как, скажем, диалектика Зигмунда Фрейда, не обладает эвристикой и не заслуживает интереса. Напротив, что касается фрейдизма, он даёт немало любопытных наблюдений по поводу формирования в онтогенезе человека особых психологических стереотипов, связанных с культурным граниением и шлифовкой чувства собственности, присвоения и обладания. В их множественных проявлениях есть оттенки жизнеутверждения и разрушения, которые нельзя не различать, и которые присущи в разной степени нам, людям как биосоциальным существам. Больше того, эти разные мотивы рационализируются и синхронизируются в теории деконструкции Жака Деррида, но если мы сейчас же включим и его в рассмотрение, то уйдём

слишком далеко от сути вопроса. Ограничимся поэтому Фроммом. Пожалуй, он был прав, когда говорил, что скрытый потенциал антропологии Фрейда со временем достигнет такой прозрачности и самоочевидности, что каждый образованный человек сможет контролировать свои подсознательные импульсы и направлять их к культурно упорядоченным поведенческим нормам.

Что касается аналогичного глубинного мотива в гегелевском методе, то о нём, в отличие от Деррида, здесь нельзя умолчать. Он имеет у Гегеля иную, более масштабную и основательную подоплёку, связанную не с антропологией, а с метафизикой и онтологией. И его парадокс состоит в том, что тезис о преходящем характере форм существования является обратной стороной утверждения о бесконечном совершенстве форм сущего, которые Гегель как абсолютный идеалист и протагонист религиозий откровения не мог не признавать.

Учитывая, что у Гегеля в его логоцентрической системе познание как форма индивидуально-субъектного овладения миром осмысливается в терминах постижения Абсолютным Духом самого себя, мы могли бы распознать аналогичный культурный код и у Маркса в его идее реального обобществления. Ибо если её хорошенько поскрести культурологическим скребком, в ней обнаружится не только рационализированная средствами диалектики идея общности имущества, но в равной мере и пред-философская мечта о родовом единстве человека, которое задолго до Гамлета («распалась связь времён») утратило свою романтическую континуальность вследствие узурпации общинной собственности и чужого имущества.

Впрочем, ни Маркс, ни Энгельс не отрицали этой культурологической подоплёки в этимологии категорий общего, особенного и единичного. Интересна дальнейшая история этих диалектических идей, связанная с преодолением уже в двадцатом столетии наивных представлений о формах ассоциированной общности, приближающих человечество к социальному идеалу. Этот век стал веком, в котором надежды сменились разочарованием, а идеально-типические модели человека, которые зижделись на отвлечённой логике и возводились к наивной додарвиновской антропологии Фейербаха, потребовали осмысления сообразно современной науке, а не философии, религии или мифу. Новые идеи посыпались как из рога изобилия, и теперь даже идея генетического единства человеческого рода не воспринимается как универсальная и исчерпывающая модель социальной истории. В равной мере и образы человека уже не сводятся к родовидовым и классовым различиям, а нуждаются во всё более детализированных стратификационных и таксономических характеристиках.

Всё это требует новой, релевантной условиям и обстоятельствам нашего времени постановки вопроса о структурных основаниях и функциональных параметрах социальной стратификации и его расширения до вопроса о приложениях «человеческих качеств» к историческому процессу и его многомерной конкретике, раскрываемой через деятельную основу присвоения и её рецепции в постнеклассической философии и социологии.

### **3.2.3. Институты и дискурсы: криминал против коррупции**

Наш первоначальный замысел, поскольку он связан с событиями в Украине, приходится корректировать по ходу его реализации. Первое эссе было написано, когда политический конфликт ещё не вышел существенно за рамки относительно мирного протеста. Второе завершалось под взрывы светомуховых гранат и вспышки «коктейлей Молотова» на улице Грушевского в конце января текущего года. Сейчас в центральной избирательной комиссии Украины уже зарегистрированы двадцать три кандидата в президенты, и на повестке ожесточённая борьба компроматов, без которой внеочередные президентские выборы вряд ли состоятся. В этих условиях я позволю себе продолжить этот разговор в избранном ранее стилистическом ключе, имея к тому несколько мотивационных оснований.

Во-первых, мне понадобятся ссылки на работу М. Хардта и А. Негри «Империя» [8]. Эти авторы предлагают взглянуть на глобализацию сквозь призму правовых отношений и юридической науки, а такой подход, согласно плюралистической теории парадигм Т. Куна и П. Фейерабенда, позволяет восстановить в правах некоторые фундаментальные идеи гегелевской философии права. (В этой связи, отметим в скобках, ничто мешает и нам, по их примеру, вводить читателя в контекст текущих событий, которые, приходится здесь осмысливать<sup>36</sup>.)

Во-вторых, макросоциальный подход, который выбирают указанные авторы, будет успешно работать на концепт задуманной нами аквизитивной глобалистики, если заложить под него надёжный фундамент в виде микросоциологии и культурной антропологии, для чего очень пригодилась бы «онтология дискурса» М. Фуко<sup>37</sup>, если бы не элиминация субъекта в её методологических основаниях. Впрочем, ради стоящих перед нами исследовательских задач с этим ограничением можно временно помирить-

---

<sup>36</sup> «Эта книга была начата сразу после окончания войны в Персидском заливе и закончена в самый канун войны в Косове» [8, с. 16].

<sup>37</sup> О М.Фуко см.: [9, с. 692 – 740].

ся или даже корректно «снять» его соответствующими методологическими средствами.

Подход Фуко интересен в том отношении, что он позволяет предметно развести и изучить в обособленном виде феномены криминала и коррупции, объективированные в развернувшихся на киевском майдане Незалежности структурах и событиях. У идеологов политической радикализации, представленных, в частности, киевской школой социального управления в лице известного экономиста и политолога О. Соскина, эти два феномена взяты в эклектическом смешении, что существенно искажает результаты политологического анализа<sup>38</sup>. На самом деле это две разных дискурсивных формации, если оценивать их в методологии Фуко, а их одновременное присутствие в «популяции событий» требует тщательного анализа.

Вопросы и недоумение естественным образом возникают здесь в силу известного изоморфизма событий осени 1993 года в Москве и осени 2013 года в Киеве. Почему первое продолжает вызывать у либеральной общественности негодование и протест, а второе с энтузиазмом приветствуется, несмотря на плохо закамуфлированный националистический или даже нацистский антураж, на который либеральная общественность легко закрывает глаза? И потом, соответствует ли критериям эффективного социального управления развитие событий по второму (киевскому) сценарию, коль скоро право в соответствии с теорией Хардта-Негри является для современного мирового сообщества если не безусловно доминирующим, то, по крайней мере, предпочтительным инструментом разрешения локальных и глобальных конфликтов?

О соответствии означенных событий в Украине праву и конституции говорить не приходится, если брать за основу нормативные документы европейских правозащитных организаций. Так в опубликованных в ОБСЕ «Руководящих принципах по свободе мирных собраний» даётся следующее определение собрания: «Термин "собрание" означает намеренное и временное присутствие в общественном месте, которое не является зданием или сооружением, группы лиц с целью выражения общих интересов» [10, 13]. Выработанные специалистами Бюро по демократическим институтам и правам человека (БДИПЧ) критерии не дают оснований именовать массовые акции, организованные в украинской столице, мирными собраниями. Эти действия не соответствовали базовому определению собраний, ибо они с первого дня превратились в постоянное присутствие, а значит,

---

<sup>38</sup> За неимением академических публикаций О. Соскина по этой теме, предлагаем ссылку на телевизионное интервью, в котором он анализирует ситуацию в Украине, ссылаясь на теорию «государства стационарного бандита» М.Олсона: <http://www.youtube.com/watch?v=5Q61cQ55-K4>

являлись уже не собранием, а постоянно действующей организацией, к которой должны предъявляться иные принципы и требования в соответствии с конституцией и административным законодательством. Если же учесть силовой захват участниками этих акций административных зданий и противозаконное блокирование работы правительственных учреждений, то тут налицо явное уголовное правонарушение, которого не потерпела бы никакая демократическая страна Запада.

К сожалению, в данном случае мы имеем дело с прецедентом, по поводу которого не были приняты адекватные и своевременные контрмеры, необходимые для его решительного пресечения. Определённую негативную роль тут сыграли, конечно, и политические представители США и ЕС, не оценившие рисков, которые нёс с собой подобный «мирный протест». Что касается внутренних политических оценок и принимаемых на их основе решений, то социологи и управленцы киевской школы, выступающие на стороне оппозиции и обеспечившие её идеологическую поддержку, неадекватно определили суть системы управления, сложившейся при Януковиче, некритически заимствуя теорию криминального государства у заокеанских политологов. По нашему разумению, опираясь на идею дискурсивных формаций Фуко, нужно отчётливо различать «криминальную революцию» в России и Украине времён Ельцина-Кравчука и коррумпированную общественно-политическую систему последующего периода. Исходя из ясного понимания этих различий, не следовало бы допускать раскачивания политической ситуации посредством нелегитимного силового или тем более вооружённого давления на власть, ибо, во-первых, такие действия чреваты стремительным превращением локальных конфликтов в очаги гораздо более масштабной дестабилизации, как это и случилось в результате захвата власти экстремистами в Киеве. И, во-вторых, подобные действия сами принимают криминальный характер и, пользуясь терминологией Фуко, археологически изотопичны действиям защитников парламента в Москве в событии двадцатилетней давности или разгону большевиками «учредилки» в 1917 году. Факт поражения или победы вооружённого мятежа здесь вторичен и не имеет существенного значения для определения институциональной, в смысле Фуко, основы перечисленных событий – все они выходят за пределы правового поля и несут в себе очевидные признаки криминала.

Подобные прецеденты и проблемы не являются новыми или недостаточно изученными в социологии и философии истории. В связи с непрекращающимися трансформациями политико-правовой идеологии и изменением критериев управленческой ответственности полезно обратиться к опыту Р. Арона, который, проводя анализ предпосылок и причин первой мировой войны, говорил о категориальной оппозиции так называемой

«ответственности-причинности» и «ответственности-виновности». В этом списке у него присутствует ещё «ответственность-интенциональность», под которой подразумевается непровольная ангажированность или осознанный выбор авторских предпочтений в историческом повествовании. Первые же две формы ответственности указывают на различия, в значительной мере связанные с правовой герменевтикой, они позволяют отличать безнравственное или чрезмерное действие, подпадающее под определение ответственности-виновности, с одной стороны, и действия, результаты которых не зависят от воли и сознательного выбора их участника и могут определяться как ответственность-причинность, – с другой. Различия между ними имеют подвижный, меняющийся характер и связаны с историческим становлением критериев ответственности<sup>39</sup>.

Учитывая исторически меняющийся характер ответственности политиков и теоретиков социального управления, а также вектор формирования их ответственности, связанный с парадоксом всеведения, описанным в предыдущем эссе, я предложил бы в этом месте перейти от структурного обоснования культурных формаций Фуко к аутентичной теории формаций Маркса и её реабилитации в условиях постсоветских социальных трансформаций. Я имею в виду, прежде всего, отечественную теорию социального управления и её развитие на основе системной методологии. Мои дальнейшие рассуждения будут связаны с ответственностью-интенциональностью, как я её переживаю и чувствую. Но не последнее значение в этом вопросе должна иметь и ответственность-вина, которая лежит на политиках и учёных, уступивших более двадцати лет назад площадку теоретических и организационных инноваций моделям и проектам социальных реформ, заимствованным из-за рубежа. Результаты их уступок для истории отечества чудовищны, а нравственная деградация, заданная их примером, очевидна, поэтому мы можем говорить здесь не только об ответственности-причинности. Однако для раскрытия этого вопроса нам предстоит создать новый структурный элемент текста, перейти к следующему эссе.

---

<sup>39</sup> «Поскольку война 1914 года оказалась страшной, ответственность-причинность превратилась в причинность-виновность, а ответственное лицо в причинном смысле стало непосредственной причиной страшного события. Но если отказаться от эмоций и рассуждать разумно, то надо сказать, что в августе 1914 г. никто не считал войну преступлением, никто не считал факт развязывания войны преступным, потому что европейцы никогда не прекращали воевать. Иначе говоря, ответственность-виновность приняла чрезмерный характер в связи с гиперболическим характером войны – мнимая причинность была, так сказать, смешана с чудовищным характером самого события» [11, с. 191-192].

### 3.2.4. Алгоритмы присвоения в предметном поле права

Следующее рассуждение будет касаться события более масштабно-го, нежели кризис власти в Украине. Здесь придётся вспомнить о кризисе советской системы управления, отголоском которого является нынешний радикализм и экстремизм в Украине. Событие эпохального масштаба, к которому я отсылаю, происходило как раз в то время, когда я учился в аспирантуре и занимался темой собственности, намереваясь через неё подняться до адекватного понимания перспектив постсоветского общества. В тот период три источника оказали влияние на формирование моего видения проблемы. Первый – курс лекций под названием «Введение в рыночную экономику», прочитанный студентам экономического факультета МГУ известным экономистом А.Я. Лившицем, который я осваивал как вольнослушатель [12]. Вторым источником была экономическая теория права собственности [13] и компаративный анализ экономических систем С. Пейовича [14]. Третьим по счёту, но не по значимости источником я бы назвал гегелевскую «Философию права» [15].

Работая над этим материалом, я постепенно приходил к выводу о том, что микроэкономический анализ собственности, с которым работает чикагский экономист югославского происхождения С. Пейович, и философия права Гегеля, с собственностью как её субстратным основанием, должны быть дополнены взглядом на собственность с позиций социологии права. Данный вопрос наиболее труден для изложения, я, к сожалению, не знаю иных работ по этой теме, за исключением разве что Хардта-Негри [8], на которые можно было бы сослаться для вящей наглядности. Поэтому здесь мне придётся использовать не совсем привычные для социологов образы и вводить новые понятия, а я уже знаю по прошлому опыту, насколько это неблагодарная задача – но иного выбора у меня нет.

Итак, правовая онтология, которую я попытаюсь здесь построить минимальными дискурсивными средствами, должна рассматриваться не только и не столько как комплементарность (в смысле Н. Бора) микро- и макросоциологии собственности, но ещё и как диалог парадигм классической политической экономии и постнеклассической (в смысле В.С. Стёпина) социологии права, в которой время и пространство структурируются сообразно институциональным сферам жизни общества, описанным сперва у Д. Рикардо, а затем у Маркса в «Экономических рукописях 1857-1859 годов» в виде так называемых производственных отношений [16].

Пока читатель расшифровывает для себя этот витиеватый абзац, я напомню, что концепт формаций как институтов у М. Фуко послужил для нас основанием предметного разведения структур криминала, институционально оформленных, например, в феноменах мафии, и неравнознач-

ных им структур коррупции. В последних феномен взятки, как субстанциального ядра коррупционной сделки, может быть легализован самым неожиданным образом, что затрудняет борьбу с ним, в отличие от борьбы с очевидным криминалом. К примеру, в отличие от католической индульгенции времён Лютера, современные подношения священнику в виде благодарности за его ритуальные услуги не воспринимается и не интерпретируется как неканоническое и противоправное действие. Причём, подобная культурная формация может получать «археологическое» оправдание не только в терминах структур Фуко, но и в легитимирующих её исследованиях по феноменологии дара. Может быть, поэтому элиминировать коррупцию в обществах, тяготеющих к культурным кодам и ментальности восточных волхвов, благоговейно вручавших «святому семейству» дары в виде золота, ладана и смиры, бывает не так просто.

Не просто и развести с первой попытки криминально-мафиозные и коррумпированные в силу традиций структуры социума, но мы и не станем на этом настаивать, учитывая, что мафия в некоторых странах и культурах – это часть национальной традиции, изжить которую в короткое время не удастся. Важнее для нас в данный момент иная, так сказать, метафизическая сторона вопроса. Напомним, что, объективируя формационные и институциональные структуры социума посредством редукции речевых практик к фундаментальным отношениям в культуре, Фуко, как это хорошо известно, исходил из понятой особым образом идеи смерти субъекта. А это значит, что он в данном отношении близок к представителям классического стиля в науке. Вот за эту его особенность мы и ухватимся, имея в виду, что многообразие структур, понятое как многообразие социальных миров, может рассматриваться как априорная данность, а не как результат их субъективного конструирования.

Исходя из фукианской критики марксистского экономизма, легко придти к пониманию того, что субстратные основы социальных институтов столь же многомерны и многообразны, сколь и отношения, лежащие в их основе. Для отечественной методологии социального познания этот тезис непривычен, если не сказать, категорически неприемлем. В ней утвердилось убеждение в тождественности деятельности и отношений, инвариантность же вещи отношениям воспринимается как шаг назад, этакая ревизия домарксистской мещанской парадигмы «вещизма». В то же время мы понимаем, что со времён «Грюндриссе» полимодальность существования и функционирования вещей в пространстве общественных отношений задаётся той институциональной сферой, в которой эти вещи кристаллизуются как их субстратная основа. Так что в системе производства вещь выступает как орудие; переходя оттуда в сферу обращения, она становится товаром; попадая далее в пространство правоотношений, она оборачива-

ется собственностью и, наконец, очутившись в сфере политики, она может стать инструментом влияния, субстратной основой власти.

Адекватность диалектической и материалистической методологии социального познания состоит, на наш взгляд, не в том, чтобы отрицать правильность субстратного, редуцированного к «вещному» миру понимания общественных отношений и, в противовес такому подходу, переносить фокусировку социальной онтологии на субстанциальность отношений и деятельности. Вернее было бы предположить, что истинная адекватность заключается в том, чтобы, не ограничиваясь вещественными компонентами и их комбинированной археологией и архитектурой, уметь увидеть за вещами развёрнутую систему социальных связей и институциональных структур, по отношению к которым структурализм, скажем, Альтюссера или Фуко не менее отзывчив, чем марксизм. Учитывая этот момент, тезис о деятельности как субстанции социального мог бы быть уточнён и расширен.

Применительно к собственности, взятой как вещь, это означает, что она может быть рассмотрена в её структурной и функциональной проекции на систему правоотношений, как это впервые блистательно проделал Гегель в «Философии права». Его опыт был затем повторён Марксом в «Капитале», где товар похожим образом проходил через систему экономических отношений в трёх её структурообразующих формах и, соответственно, трёх метаморфозах товара. Компаративный анализ «Капитала» и «Философии права», проделанный в аспирантуре и доведённый до двух репринтных публикаций в ИНИОН РАН (выходные данные которых, к сожалению, мной утеряны) позволил мне найти немало структурных аналогий. Этот анализ даёт некоторые основания к тому, чтобы, подобно антропологическому пересказу А. Кожевым гегелевской «Феноменологии духа», ретранслировать «Капитал» в терминах экономической антропологии, не отказываясь в то же время от положения о том, что Маркс является, конечно, представителем плеяды экономистов XIX века, которым принадлежит заслуга открытия и исследования системы макроэкономических отношений.

Можно ли похожим образом калькировать дискурс о собственности, переводя его в макросоциологию права, о наличии которой у Гегеля если и говорят, то, как правило, без учёта возможностей современной социологии, в частности, её опоры на математику? К такой постановке вопроса я пришёл уже по окончании аспирантуры. Возможна ли алгоритмизация этой проблемы? Ключ к ответу, по моему мнению, следует искать в тех математических моделях, которые используются в современной экономической теории для описания динамики рынка и функциональной связи основных его параметров, таких как экономический рост, безработица и инфляция.

Собственно, с этого места у меня начались по зрелом размышлении претензии к отечественным учёным, занимающимся вопросами социального управления, и прежде всего к экономистам. В 1991 году они выбрали путь «шоковой терапии», смысл которой, в лекционном изложении А.Я. Лившица, состоял в том, чтобы, отпустив цены на товарную продукцию, далее вести борьбу с инфляцией и товарным дефицитом инструментами, которые выработаны монетаристской школой. Мысль казалась убедительной, пока эта методика не была введена в дело. После её применения стало ясно, что экономический рост, безработица и инфляция (основные эконометрические параметры, по которым осуществляется диагностика и лечение экономики в рыночной системе) далеко не исчерпывают всех параметров здорового и динамически развивающегося социального организма. Вот тогда на первый план в поисках метода эффективного социального управления и вышли у меня вопросы комплексного структурно-функционального обоснования собственности.

### **3.2.5. Конфликт лозаннской и чикагской социометрик**

Тема следующего эссе будет с моей стороны огромной дерзостью, потому что здесь я вторгаюсь на территорию, перед входом в которую философу нужно не только снять обувь свою, но и навсегда оставить всякую надежду, если он не владеет основами социометрики, её математическими методами и моделями. Я как раз представляю то поколение и целый корпус гуманитариев, которое, в отличие от античных платоников – не по типу мировоззрения, а по качеству образования и профессиональной подготовки – не знает геометрии. Мои дальнейшие размышления будут носить сугубо дилетантский характер, но без них я не смогу ни передать свои интуиции, ни сформулировать внятно идею или, тем более, гипотезу, которая составляет основу моего философского удивления со времени окончания аспирантуры.

Удивительнее всего то, что отечественная (я имею в виду не только украинскую, но и российскую) школа социального управления была близка к решению вопроса о балансе устойчивости и развития, даже не выходя за пределы своего традиционного дискурса. Я, конечно, не стану здесь воспроизводить громоздкие рассуждения, основанные на категориальном аппарате гегелевской и марксистской диалектики, которыми насыщал текст диссертации двадцать лет назад. Поезд ушёл, и возвращаться назад если и имеет смысл, то лишь в пределах историко-научного ретро, кокетничая редкими знаниями или, в ином случае, демонстрируя искусство языковой игры – то и другое не моя епархия, мне интересна конкретная и актуальная задача.

В этой связи не могу не обратить внимания на то, что дискурс «Капитала», основанный на идее и теории средних величин, с которыми я, не будучи полноценным платоником, смог, тем не менее, ознакомиться благодаря систематическому исследованию итальянского математика К. Джини [17], основательно устарел со времени введения в эконометрику математического аппарата лозаннской школы. Со времён Парето и фон Неймана движение товарных тел в экономической теории передаётся целой сеткой, или матрицей кривых безразличия, заранее прошу прощения у математиков за непрофессиональный жаргон. Глядя на графики и расчёты, которыми А.Я. Лившиц насыщал своё изложение рыночной теории, я ловил себя на мысли о том, что мешает подобным образом просчитывать динамику отношений собственности. Первоначально эти идеи не выходили за пределы структурных аналогий, и в своих аспирантских работах я так и не вышел за пределы структурного уподобления макросоциологии собственности макроэкономическим моделям в экономикс.

Позже появились идеи и гипотезы функционального порядка. Структурное и функциональное вряд ли можно полностью отделить одно от другого, поэтому сперва сформулирую гипотезу, а потом сошлюсь на возможность математической модели собственности в социологии и социометрике права. Смысл моего предложения состоит в том, что имущественная дифференциация, которую в среднесрочной экономической перспективе позволяют отслеживать и мониторить математические модели кривой Лоренца и индекса Джини, может быть использована и семиотически расширена для математического моделирования в макросоциологии собственности, или социологии права. В основе такой праксеологии и прагматики гипотеза о структурной сопряжённости и функциональной связи имущественной дифференциации с демографическими эффектами (приростом населения и миграциями) и эффектами социальных девиаций (криминал и коррупция). Чем выше имущественная дифференциация, тем выше риски социальных девиаций и асоциальных действий и, соответственно, выше угрозы гуманитарных рисков и катастроф.

Для западной системы управления то, о чём я говорю, не открытие, по крайней мере, со времён великой депрессии антимонопольная политика стала предметом постоянного контроля и корректировки со стороны государства. В наших условиях демократический транзит принципов и правил рыночной экономики с их выборочным использованием в интересах правящих элит, без учёта национальных особенностей привёл к резкому и неконтролируемому имущественному расслоению, криминализации общества и возникновению феномена «демографического креста» – резкому сокращению рождаемости коренного населения и росту миграций из Средней Азии и Кавказа. Выход из кризиса следовало искать в гибкой

налоговой политике и отказе от идеологии радикального либертарианства (времен Ельцина) или либерального консерватизма (эпохи Путина), одинаково способствующих протекционизму в пользу наиболее обеспеченных слоёв общества и игнорирующих интересы его беднейших слоёв.

Не имея возможности реализовать альтернативный подход, связанный с контролем имущественного расслоения, А.Я. Лившиц вышел из правительства и остался лояльным критиком системы, которая игнорирует правила и принципы антимонопольного управления экономикой. Но радикально исправить ситуацию в постсоветских обществах сможет, по видимому, не либеральная установка на монетаристские принципы управления, которую он исповедовал (с присущей ему прагматичностью избегая её крайностей), а изменение идеологии управления в пользу моделей, близких к кейнсианству или конвергенции. Учитывая эти обстоятельства, мы можем дать предварительную оценку событиям в Украине, в основе которых две отчётливо узнаваемых составляющих: этническая и социальная. Первая связана с состоянием отчуждения, которое переживает часть коренного населения в связи с формированием глобальных геополитических конгломератов и союзов, усугубляющих дифференциацию по этнонациональному признаку. В постмарксистской социологической парадигме эти параметры находятся в поле зрения И. Валлерстайна, посвятившего, в соавторстве с французским философом Э. Балибаром, данной проблеме работу «Раса, нация, класс. Двусмысленные идентичности» [18]. Этот аспект мы вынуждены опустить, поскольку он относится не столько к правовой и имущественной, сколько к политической составляющей социального управления.

Что же касается социального компонента кризиса в Украине, то в нём отчётливо прослеживаются социометрические параметры, связанные с нерешённостью вопроса об идеологии социального управления, которые остались открытыми со времен распада СССР. Либо политики и обществоведы Украины и России обратят внимание на проблемы, накопившиеся в этой области, и всерьёз займутся вопросами управляемой социальной трансформации в сторону открытого общества с его принципами государственного контроля имущественных процессов, либо наши страны ждёт усугубление политического кризиса, которого не минует не только Украина, но и Россия.

Что касается конфликта, содержание которого вынесено в заголовок, то он выражается в том, что экономическая теория собственности С. Пейовича целиком базируется на сравнительных характеристиках экономических систем, оцениваемых по критерию экономического роста. В современной глобалистике постулируется аксиома о недопустимости неконтролируемого экономического роста. Этой констатации, на наш взгляд, дос-

таточно для того, чтобы отказаться от микроэкономического взгляда на собственность в духе чикагских экономистов как неэффективного с точки зрения целостного подхода к проблемам социального управления.

### **3.2.6. Устойчивость долой развитие**

В заключение – небольшая шпилька в сторону младомарксистского скепсиса по поводу перспектив правовой глобалистики как потенциально нового направления глобальных исследований и как компонента глобальной онтологии (шпилька, направленная равным образом против постмодерных «революционаристских» стереотипов).

Я бы не стал противопоставлять свой оптимизм умеренному скепсису Н. Моисеева, высказанному им вскоре после того, как концепт устойчивого развития получил широкое распространение среди политиков и учёных [19]. Речь идёт о принципиально разных уровнях глобальной динамики. У Моисеева анализируются главным образом противоречия социоприродного порядка, хотя есть и ссылки на цивилизационные разломы, усложняющие процесс объединения мира в глобальное сообщество. Мы же ведём разговор преимущественно об интерсоциальном уровне глобальных процессов, на котором социально-правовая (юридическая) глобализация становится всё более значимым фактором стабилизации и, соответственно, способна стать основой одного из актуальных направлений глобальных исследований.

Кризис в Украине ясно обозначил исторический рубеж, за которым открываются новые возможности устойчивого развития, как ни покажется такое утверждение парадоксальным. Они выражаются в организационном превалировании социальных трансформаций над политическими революциями и переворотами. Разумеется, такой вывод по отношению к действующим лицам второго акта «оранжевой революции» в Украине и их проекту является негативным, более того, он связан с перспективой «афтерпост», или двойного отрицания модерна. Содержание и смысл его не получил достаточного освещения и, тем более, завершённого концептуального оформления и в нашем тексте, и в целом в постсовременных версиях «критической социологии». Но один из узнаваемых компонентов этой сверхновой модели истории лежит на поверхности, он связан с исчерпанием ресурса радикальных социальных изменений. Хронологически кульминация этого периода восходит к 1968 году, а её запоздалый рефрен отзвучал в странах бывшего Советского Союза в версификатах «революции сверху» перестроечного (Н. Эйдельман, А. Мигранян) и постперестроечного («демократический транзит» по лекалам чикагской школы) периодов отечественной истории, уступив место идеологии консерватизма с предикатом «либеральный». Украина в этом отношении несколько отстала.

У нас нет сомнений в том, что консервативный поворот как фактор стабилизации сыграл свою положительную роль и в общей динамике мирового развития, и во внутренней политике соседней с нами страны – России, равно как и в налаживании её отношений с сопредельными странами и государствами.

Но на этом процесс не кончается. Развиваясь циклически по модели, напоминающей движение маятника Фуко (не путать с М. Фуко – культурологом!), динамика социальных процессов, по наблюдению И. Валлерстайна, ведёт к перспективе возрождения и нового глобального доминирования идеологии социализма [20]. У последнего, как мы помним из «Манифеста Коммунистической партии», есть несколько версий. Среди них не учтённая и не описанная авторами «Манифеста» в деталях версия национально (или этнически) централизованного социализма, который, как выяснилось, может снова найти благодатную почву для своего запоздалого распространения не только в юго-восточных странах вроде Кампучии, но и в некоторых регионах Центральной Европы (не станем конкретизировать, и так всё ясно).

Как понять такие повторяющиеся феномены? За неимением времени и места мы ограничимся лаконичной ссылкой на идею триадических ритмов в духе Гегеля, которые нам представляются инвариантами античной циклической модели истории, а равно её современных фукианских аналогов, не всегда отчётливо артикулируемых культурологами и писателями (наша ирония по отношению к литературному творчеству У. Эко в данный момент чисто внешняя).

Правовая динамика на всех её уровнях, включая метаморфозы микросоциального порядка, социальные ожидания и процессы макросоциального масштаба, а также мегациклы глобального характера, сопряжена с двумя другими компонентами социальной динамики – социологией политики и техники. На плоскостной модели маятникообразного движения эти циклы принимают форму, в которой отклонения от норм актуального права поочередно переходят в предметное поле политики (отклонение маятника в одну из сторон, допустим, вправо) или технологии (отклонение в другую сторону, положим, влево). Эти отклоняющиеся параметры, связанные с политическими и производственными технологиями, можно проинтерпретировать на моделях игрового поведения Э. Финка [21], или, если угодно, самого Маркса, введившего элемент «игры свободных творческих сил человека» в свою экономическую антропологию [22].

Такая наглядная модель и её игровая интерпретация позволяет заново поставить вопрос о предпочтительности циклической и линейной моделей истории для методов исследования общества. Ту и другую модели приходится выбирать с учётом того, что если цикличность предполагает

полный круг движения социума по модели маятника Фуко в масштабах истории, то риск постоянно повторяющегося социального творчества будет неизбежно угрожать всеми катаклизмами, описанными античной циклической моделью социальных изменений, включая тиранию, олигархию и охлократию. С другой стороны, плоскостная модель эффективно работает в том случае, когда нужно найти принцип социального управления, подчиненный идее общего блага и удержать на его основе динамику так называемого «хорошего общества» в пределах её контролируемости [23].

Сетевая модель общественной динамики, которую выстраивают Хардт и Негри, велеречиво именуя её «Империей», интересна в том отношении, что она легко укладывается в нашу схему устойчивых маятникообразных колебаний, в которой иерархическая модель миросистемы Валлерстайна соседствует с глобальной юридической моделью Хардта-Негри справа, а информационно-технологический подход теоретиков «петократии» Зодерквиста-Барда удачно дополняет её слева. Ну и, к слову сказать, если такой философ с явно выраженным акцентом на игровой антропологической доминанте, как Л. Витгенштейн, охотно отдавал предпочтение имперской организации социума, в пику национально центрированному государству, то наша гипотеза получает достаточно убедительное ассоциативное обоснование, которое могло бы вызвать двойственное чувство радости и удивления у Гегеля, и нам лишь остаётся, продолжая его дело, довести эту идею до законченной концептуальной формы.

Но это уже задача, которую мы будем ставить и решать в иных условиях и, надеемся, при иных внешних обстоятельствах. Единственное, что можно здесь сказать с достаточной степенью определённости – это будет концепция, в которой мы отдадим предпочтение принципам социетальной трансформации [24], в противовес демократическому транзиту а ля С. Пейович [25].

В такой модели должен получить обоснование принцип разделения властей как общепризнанное, обязательное и безусловное организационное начало онтологии права. Экспорт же революций, с отсылкой к политическим технологиям и игровому началу в виде «свободного творчества масс», – включая превращение евромайдаана в подобие народного вече, – будет элиминирован из системы управления. Структурное основание для этого – чёткое делегирование задач по контролю имущественной динамики и сопряжённых с ней эффектов (демография и девиации) по ведомству представительной парламентской власти и конституционное закрепление за нею этой специфической управленческой функции. Разумеется, такая организация потребует структурного и институционального оформления правового общества и государства в отдельную ступень формационного (по Марксу-Ленину) и цивилизационного (по Данилевскому-Тойнби) раз-

вития, без тех «негаций», которые формировались под влиянием большевистской критики принципов юридического и этического социализма, а также жёстких культурологических градаций, граничащих с расизмом и исключающих межцивилизационный диалог. Несомненное положительное значение в формировании ценностных приоритетов подобного рода будет играть отечественная, в том числе, российская философия и социология права. Мне остаётся уповать на то, что, выбрав путь, противоположный тому, который прошёл в своём научном творчестве наш уважаемый старший коллега и учитель Д.М. Угринович (от социальной философии к религиоведению), и, продолжая далее эту работу, я по её завершению смогу сказать, что делал это не напрасно.

И в заключение позвольте выразить надежду, что наши современники сумеют самостоятельно справиться с задачей на тему нестрогой дизъюнкции и поставить запятую в заголовке этого заключительного эссе в нужном месте и в нужное время, учитывая уровневую организацию глобальных процессов и вызовы исторического времени.

### Литература

1. Маркс К. К Критике Политической Экономии / К.Маркс, Ф.Энгельс. Соч. – М.: Политиздат, 1959. – Т. 13. – С. 43.
2. Ильенков Э. Об Идолах и идеалах / Э.В. Ильенков. – К.: Час-Крок, 2006. – 312 С.
3. Ищенко А.Н. Логико-методологический потенциал диалектики в синтезисе с социальной синергетикой: (Проблема Сборки Концептов) // Ноосфера І Цивілізація. Вип. 1(13). – Донецьк, 2012. – С.145 – 154.
4. Ильенков Э.В. Гегель и «Отчуждение» / Э.В. Ильенков // Ильенков Э.В. Философия и культура. – М.: Политиздат, 1992. – С.141 – 152.
5. Ищенко А.Н. Концепция Науки И.Т. Фролова В ноосферном мышлении: контекстуальная релевантность / А.Н. Ищенко // Ноосфера і цивілізація. Вип.1 (14). – Донецьк, 2013. – С. 154 – 163.
6. Фромм Э. Адольф Гитлер: Клинический случай некрофилии / Э. Фромм. – М.: Высш.Шк., 1992. –143 с.
7. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. – М.: Добросвет, 2000. – 387 С.
8. Хардт М., Негри А. Империя / М. Хардт, А. Негри. – М.: Праксис, 2004. – 440 с.
9. Зотов А.Ф. Современная Западная Философия: Учеб. / А.Ф. Зотов. – М.: Высш.Шк., 2005. – 781 С.
10. Руководящие принципы по свободе мирных Собраний. – Варшава, Обсе-Бдипч, 2007. – 116 с. // Режим доступа: <http://www.osce.org/Ru/Odihr/24524?Download=True>

11. Арон Р. Лекции по философии истории: курс лекций в коллеж де Франс / Р. Арон. – М.: Книжный дом «Либроком», 2012. – 336 С.
12. Лившиц А.Я. Введение в рыночную экономику: для студентов вузов / А.Я. Лившиц. – М.: Станкин, 1992. – Ч.1. – 152 с. – Ч. 2. – 127 с.
13. Капелюшников Р.И. Экономическая Теория прав собственности: (Методология, основные понятия, круг проблем) / Р.И. Капелюшников. – М.: Имэмо, 1990. – 90 с.
14. Pejovich, S. The Economics of property rights: towards a theory of comparative systems. – Boston: Kluwer Academic Publishers, 1990. – 204 P.
15. Гегель Г.В.Ф. Философия Права / Г.В.Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1990. – 524 С.
16. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 годов / К.Маркс, Ф.Энгельс. Соч. – М.: Политиздат, 1968. – Т. 46. Ч.1. – С. 3-508.
17. Джини К. Средние величины / К. Джини. – М.: Статистика, 1970. – 447 С.
18. Балибар Э., Валлерстайн И. Раса, нация, класс. двусмысленные идентичности / Э. Балибар, Э. Валлерстайн. – М.: Логос, 2004. – 288 С.
19. Моисеев Н.Н. Современный антропогенез и цивилизационные разломы. эколого-политологический анализ / Н.Н. Моисеев // Вопросы Философии. – 1995. – №1. – С. 3 – 30.
20. Валлерстайн И. Конец знакомого мира: социология XXI века / Э. Валлерстайн. – М.: Логос, 2004. – 368 С.
21. Финк Э. Основные феномены человеческого бытия. / Э. Финк // Проблема Человека В Западной Философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 357 – 403.
22. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 Года / К. Маркс / К.Маркс, Ф.Энгельс. Соч. – М.: Политиздат, 1974. – С.41-174.
23. Федотова В.Г. Хорошее общество / В.Г. Федотова. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – 544 С.
24. Заславская Т.И. Современное российское общество: социальный механизм трансформации / Т.И. Заславская. – М.: Дело, 2004. – 400 С. Заславская Т.И. социетальная трансформация российского общества. деятельностно-структурная концепция / т.и. заславская. – М.: Мвшсэн, 2002. – 396 С.
25. Pejovich s. The effects of the interaction of formal and informal institutions on social stability and economic development. // journal of markets & morality, no. 2, 1999. – p.164-181 // режим доступа: <http://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0ccqgfjaa&url=http%3a%2f%2fwww.marketsandmorality>

## РАЗДЕЛ 4. НОМО НООSPHERICUS И ЕГО НООСФЕРНЫЙ ЭТОС

### § 4.1. Экософия Богочеловека как позитивная альтернатива эко-катастрофе

#### 0. Формулирование проблемы

Марксова идея человека вообще как «ключевая» идея системы перехода мира в новое качество Творимо-Живой ноосферы. Отсутствие мудрой стратегии глобального развития и глобального регулирования (управления). Парадокс ситуации состоит в том, что *нынешнее глобальное управление (из метрополии = США и их спутники) не отвечает закону: «эффективное управление возможно там и тогда, где и когда разнообразие управляющей системы больше разнообразия управляемой»*. *Его нарушение связано с цивилизационным доминированием Запада (монологизм) и слепой верой в НТП (унификацию на экофобно-фетишистски-техницистских основаниях)*. А Маркс свой понятийный образ «труд вообще» выводит из более эко-логически фундаментального образа человека вообще (ЧВ) как «выражения жизни и утверждения жизни». Это и стало для данной работы стимулом в выдвижении идеи: в образе ЧВ заключена также и «ячейка-семя»-Начало Восхождения от абстрактного к конкретному: Экософии Богочеловека Методом нормативного прогнозирования человека вообще => Человека-Творца Жизни => Богочеловека, к чему я шел всю свою творческую жизнь, всеми своими творениями (100 + 300, в т.ч. и т. 31 «Энциклопедии Живого знания»).

*\*) Курсив выделяет эко-негативные, или экофобные процессы отношения, что позволяет различить и четче противопоставить, а затем и снять эко-негатив.*

*\*\*\*) Знак «=>» выражает в данной работе процесс перехода, иногда скачка в новое качество. «<=>» диалог. Оба примечания концептуально исключительно важны; они позволяют в малом объеме текста выразить переход России-Востока-мира в новое качество.*

Попробуем для начала дать формальный обзор 3-х основных типов эко-отношений, закодированных Марксом в дефиниции труда вообще, для чего приведем эту дефиницию: Труд вообще “есть... абстракция, ...производительная деятельность человека вообще, посредством которой он осуществляет обмен веществ с природой, не только лишенная всякой общественной формы и определенного характера, но выступаю-

щая просто в ее естественном бытии, независимо от общества, отрешенно от каких либо обществ и, как выражение жизни и утверждение жизни, общая еще для необщественного человека и человека, получившего какое-либо общественное определение» (К. Маркс. «Капитал», т. 3, глава 48 «Триединая формула». Выделения здесь и в остальном тексте – мои. К.Ш.).

ТВ – это в логически-экологически-нормативно-прогнозном смысле есть (1) фундаментальное обобщение всей предшествующей истории «человека вообще», (2) всего будущего и (3) настоящего-социального, отодвигаемого на второй план как творения человека как индивида-творческой личности. В целом это «зародыш»-Начало Духовно-творческой революции, доверяющей мир Человеку-Творцу Жизни, творческой индивидуальности высшего уровня, способной пересотворить мир по-новому: как Творимо-Живое целое путем его эко-гармонизации. Чуть иначе: труд вообще – это:

1. Исходный тип экофильного трехчленного эко-общения: сам труд => человек вообще => общество;

2. Человек вообще => труд вообще => общество и

3. Общество => экофобные формы труда => экономический человек-потребитель-узкий профессионал => снятие = возвращение-к истокам во имя Прыжка-в-Эко-Гармонию, осмысленно Творимую.

Первые 2 типа эко-отношений суть варианты доантагонистичной => пост-антагонистичной эко-системы и под-основа (подтекст) 3-й, антагонистично-экофобной эко-системы. Из первых 2-х типов эко-системы экофильного общения исторически первый из них: труд вообще – стал у Маркса основанием-контекстом для формулирования еще более фундаментального понятийного образа человек вообще. Итак, идя вслед за Библией: «В Начале было Слово»,

И Словом было Божьим Словом,

И Словом было: Богочеловек.

Следуя также и логике Маркса, начнем с исторически первичного процесса:

**1. Экософский смысл процесса: труд вообще => человек вообще**

Сам этот образ «труд вообще» Маркс дает в главе XLVIII «Триединая формула»; она составляет внутренне-логически-экологическое триединство «капитала-земли-труда»; это логически-содержательное резюме двойного логического процесса, состоящего из основного текста (в котором основной предмет исследования – капитал), идя глубже далеко не всем понятного и видимого – экологического (в современном понятийном смысле) подтекста, в котором осмысливается процесс, противоположный логике «саморазвития» капитала, непосредственное,

ничем-никем, никаким *субъект-предметом* не опосредствуемое эко-общение: человек-земля (= Живая Природа), т.е. субъект-субъектное взаимодействие, логико-экологически снимающее ставшее излишним и катастрофически опасным одностороннее: субъект-объектное отношение, инициированное => утверждаемо-развиваемое капиталом. Или, беря чуть шире: рыночный капитал порождает свое отрицание в форме не только пролетариата, но еще и труда вообще, человека вообще (и далее – Живого капитала вообще), снимающих претензии капитала на всеобщность подлинно всеобщим образом: в истории, в имеющейся структуре и – в перспективе.

Для нашей работы «Триединая формула» имеет интерес процесс перехода: отчужденно-опредмеченно-овнешненное => противоречиво-личностное триединство Земли = Конфуция + (Аристотеля => капитала) => труда вообще = Маркса. Марксов ТВ – «ключ» к решению системы экологических: Экофильно / экофобных – проблем нашей эпохи. Продолжим эко-осмысление ТВ:

В приведенной выше дефиниции труда вообще в метапонятно => образной форме выражено качественно экологически разное, но все же еще совмещаемое: Экофильно / экофобное содержание/форма. Основное внимание Маркс уделил Экофильному содержанию, но и эко-противоречивое Целое как содержательно / понятийная система осмысливалось им в эко-противоречивом его бытии, включая (1) экофильные: человека вообще и Жизнь Природы в их эко-гармоничном общении и (2) экофобную форму, каковой для Маркса было общество, особенно экономика, каковые должно эко-гармонизировать.

В принципе выше была дана не только цитата, но и ее интерпретация путем введения в нее экологического: Экофильно / экофобных – измерения-организации, сменяющего привычный: социально-экономически экофобный способ организации (= > управления) материального бытия => умышленного (хотя и непонятого большинству) ее небытия = умерщвления с умыслом расширения сферы потребления => потребительства. Эта идея эко-гармонизации есть краткое выражение той стратегии Маркса, которую он проводит во всем своем творчестве, «сжимая» краткой формулой труда вообще. Глубинный смысл данных идей: совершенствование Языка текста во имя эко-креативизации процесса перехода: «выражения жизни» => «утверждения (Творчества) Жизни» человеком-автором самосозидания => Творчества Жизни в-себе => и в целом. И тогда возникает => осознается логическая необходимость сдвига акцента с труда вообще на человека вообще как Начало новой системы конкретного, развертываемого из человека вообще как реального

субъекта-автора логически-экологически => экофильного труда вообще  
=> Творчества Жизни Человеком-Творцом. И тогда

Человек вообще – понятийный образ, введен Марксом как итог «Капитала» в качестве второго обобщающего резюме в контексте труда вообще, как одно из 3-х оснований конечной абстракции; это субъект-автор «производительной деятельности», «посредством которой он осуществляет обмен веществ с природой», как тот, кто предшествует этому процессу и потому «лишен всякой общественной формы и определенного характера, но» выступает просто в своем «естественном бытии, независимо от общества, отрешенно от каких либо обществ» и «как выражение жизни и утверждение жизни», общ еще историческим: «необщественному человеку и человеку, получившему какое-либо общественное определение» (Выделения и компоновка текста – мои. К.Ш.). Введение различения Экофильно / экофобного понимается здесь как начало движения к Эко-гармонии. Основная здесь проблема для Маркса – соотнесение ЧВ и общества внутри ТВ; исторически-логически ЧВ фундаментальнее ТВ и общества как связи индивидов, и это логически выводимо из ЧВ, а не наоборот, что характерно для современного их отношения. И отныне

созидание будущего необходимо начинать с человека,

как это делали Конфуций, Аристотель и Маркс, каждый по-своему, творя качественно разные типы человека: (1) Конфуций продолжил начатый Лао-цзы и Чжуан-цзы экофильный тип человека, гармонично выводящего себя из Живой природы посредством естественного, данного Живою Природою эко-гармонизирующего Языка; (2) Аристотель сделал Великое Открытие того, что наряду с отношениями преемственности, возможны и отношения творимости социума => человека посредством искусственно созданного языка философии-формальной логики-науки (=> техники-экономики);

(3) Маркс положил начало великому эко-гармоничному синтезу двух названных способов сотворения человека => Человека-Творца Жизни средствами Языка качественно нового типа-уровня: Творимо-Живого, объединяющего в себе естественность и творимость Человеком и при снятии отношений борьбы-с-природой и другими народами.

Самая острая проблема современности: эко-гармонизация отношений между творческой личностью и Живой природой, с одной стороны, и обществом, социальными отношениями, рыночной экономикой, калечащих человека в потребителя => узкого профессионала, что и было установлено Аристотелем и что представляется «естественным» и очевидным современным ученым (особенно экономистам), включая прогнозов. Ныне стало более очевидным, что такая фетишизирующая

структуризация социально-экономического прогресса как раз и ведет мир Жизни к эко-гено-суциду. Вдумаемся: современный человек-потребитель «замахнулся» на самое фундаментальное, что есть на Земле – саму Жизнь и ее творение = человека как потенциального Создателя Жизни. Тем самым не просто человек-потребитель, но и его самая изоциренная форма – рацио-личность «замахнулись» сразу и на всех Богов сразу, на Бога каждой монотенстичной религии, а заодно – и на светскую духовность гуманитарной интеллигенции. Это – реальная фундаментальная угроза всему человеческому и даже просто живому началу в человеке. Поэтому-то

**Жестко необходим фундаментальный перелом в самом понимании человеком себя как живого существа и Творческой индивидуальности,**

тем более – как рацио-эгоистичной личности, в частности как автора техно-цивилизации, непосредственно творящей эко-гено-суцид. Однако снять эту угрозу на полагаемом нами труде вообще как исходном Начале-основании трудно; необходимо более фундаментальное Начало, каковым и является образное понятие **человека вообще** как Начала-«семени-ячейки», из которой «развертывается» Экософия Богочеловека; это позволяет создать **Марксову => пост-Марксову** систему образных понятий, посредством которой даются решения современных эко-проблем прогнозирования => осуществления перехода мира в пост-современное, эко-гармоничное качество.

Итак, прыжок в Эко-гармоничное будущее – двойной, исходя из: **(1)** сначала, из труда вообще, одновременно переносим акцент на Эко-гармонию во всей эко-системе (а) Возвращаясь к эко-гармонии даоски-будистски-конфуцианского типа и **(б)** переосмысливая = эко-гармонизируя «марксистски»-Аристотелево наследие с позиций Марксова труда вообще и параллельно из **(2)** образа-понятия **человек вообще,** т.е. креативизируя а) самого человека в **Человека-Творца** общества, Жизни в целом; **б)** переходя к непосредственному Творчеству Жизни и **(в)** совершенствуя экофобную эко-систему «человек-биосфера» в целостно **Живую ноосферу.**

Этот вариант Стратегии есть просто развертывание Марксовой двойной **(1)** дефиниции труда вообще, в которой в менее явном виде содержалась также и дефиниция **(2)** человека вообще именно в этой последовательности. Однако более внимательное сопоставление этих двух систем [(1) и (2)] привело меня к выводу о необходимом переворачивании их соотношения с тем, чтобы поставить на первое место **ЧВ** с его потенцией креативизации ЧВ и особенно современного человека-потребителя в **Человека-Творца Жизни.** Именно этот процесс являет-

ся решающе-«ключевым» во всей системе современных проблем. Хотя формально такая «рокировка» задач и противоречит Марксовой последовательности рассмотрения человека после => внутри труда-экономики, что, кстати говоря, соответствует существующей ныне глобальной стратегии соотношения экономики-с-человеком. Но (1) следуя внутренней логике самосовершенствования Маркса путем самоотрицания себя вчерашнего и (2) по аналогии с уже Марксово-пост-Марксовой логикой выведения понятия пост-Марксова Живого капитала из Марксовой дефиниции (рыночного) капитала, я счел правомерным поставить Человека-Творца Жизни на первое место в ряду современных задач Перехода мира к Эко-гармонии, включающей в себя и процесс снятия «объективизации»-фетишизации всего внешне-отчужденно-экофобно-социально-экономического.

И Маркс дал основания для этих выводов, подготовив их в течение своей напряженнейшей творческой жизни (1844-1883). В системе его понятий есть экофильный подтекст «выражения жизни и утверждения жизни» – при снятии = эко-гармонизации системы понятий, фетишизирующих эко-социальную систему, «приватизированную» рационально-творчески активной частью общества, начиная со Стагирита. Он и внедрил эту, экофобную систему социально-экономических отношений. Она существует по сию пору, изменяясь лишь в деталях-частностях. В связи с этим дадим важное уточнение-допущение: каждый из наших трех Гениев как бы «представляет» для данной работы свой регион вплоть до современной эпохи: Конфуций – экофильный Восток, особенно синоцентричный регион + Аристотель => западную цивилизацию, ведущую, вслед за ним, весь мир против жизни природы => Маркс (экологически осмысленный в контексте классической русской культуры) как «выражение» => «утверждение жизни» => экофильное будущее. Итак, следующие выводы становятся центральными, системоопределяющими для излагаемой концепции.

## **2. Эко-логическая приоритетность процесса выведения образов: человек вообще => Человек-Творец => Богочеловек**

Человек вообще, полагаемый как логическое Начало-«семя-росток» Метода восхождения от абстрактного к конкретному, позволяет строить уже не общепринятый поисково-информационно-исследовательский, а нормативный прогноз качественно новой теории-Стратегии совершенствования человека в Человека-Творца => Богочеловека, способного продолжить сотворение такого человека => Человека Богом-Богами всех религий мира и светской духовностью, обобщающей всю остальную, нерелигиозно-мета-религиозную мудрость человечества.

Эмпирически-теоретическим основанием данной, нормативно-прогнозной работы служит монография: З.Г. Лапина, К.И. Шилин. Конфуций <=> Аристотель <=> Маркс => Творцы Живого капитала Эко-гармоничного будущего – глобальный эко-синтез культур Китая <=> России <=> мира. «Энциклопедия Живого знания», т. 30. М. 2013. 256 с.

Данная работа, являясь продолжением названной монографии, есть и ее снятие, и должна стать прорывом в нашем понимании будущего, ибо этот прорыв будем вести из самых гениальных Марксово-пост-Марксовых идей: «труд вообще» => «человек вообще», доосмысливая на этом основании Творчество и Его, и Конфуция и Аристотеля, а через них и творческий опыт мира. Итак,

Труд вообще (=> человек вообще) – вывод исключительной творческой мощи: он выводим не из той эмпирической действительности, которая создавалась и создается «в духе» Аристотеля конкретным трудом как формой скрытого насилия над человеком => природой, ее тотального аналитического умерщвления – во имя столь же всеобщего потребительства, но из более широкой, общеисторической реальной устремленности человека и всякого живого существа просто **ЖИТЬ** во что бы то ни стало, **ЖИТЬ** вопреки всем и всяким властителям-философам-логикам-ученым-банкирам-экономистам... Это простейшее желание Жить определяло в прошлом всю систему общения человека-с-Живую Природою и во многом сохраняется на Востоке и у просто живущих людей во всем мире, особенно у детей-женщин-старших поколений и даже большей, миролюбивой части мужчин (не из властных структур); из него же исходит любой сценарий созидания ЖИВОГО будущего. Все это большинство и получило свой голос в самом конце «Капитала» Маркса, в его частице «вообще», придавшей экофильным человеку => труду статус всеобщего категорического императива, более всеобщего, чем любой категорический императив любого мыслителя. Этот ГИМН ЖИЗНИ должен стать логически-теоретически => практическим руководством к действию.

Но Маркс увидел и формальную, по сути ложную, мнимую всеобщность аристотелизма, которую могло терпело человечество и биосфера до тех пор, пока компенсаторные потенции последней были достаточны для нейтрализации все растущего по экспоненте давления человека-властителя на Живую природу. Маркс, идя формально в русле-духе Аристотеля, сумел «исчерпать» его и дать ему подлинно всеобщую, позитивно-экофильную альтернативу, сняв претензии аристотельянцев на всеобщность, но сохраняя необходимость парадигмы Аристотеля в определенных, но не всеобщих, исторически преходящих рамках. Эти определения «труд => человек вообще» – исключительный творчески-

продуктивно-системно двойной прорыв к построению теории => нормативного прогноза экофильного будущего. Это две стороны одного, **творимо-Живого** целого. ТВ в качестве Начала Теории восхождения от *абстрактного* к конкретному был «развернут» в Экософию Живого знания в нескольких предыдущих тт. «Энциклопедии Живого знания» (тт. 26-29, 20). Настал черед дать понятийный образ человека вообще => Экософию Человека-Творца Жизни => Богочеловека на основе Эколичностного синтеза культур Востока-Запада-России, Ноосферно глобальной **КОНЦЕПЦИИ** как системы идей => решений => Эко-синтеза культур Востока-Запада-Евразии как основания культурно => личностного многообразия. Это коэволюция биосферных и homo-noospher'ных процессов; триалоговая парадигма в международных отношениях как выражение принципа ноосферной кооперации трех типов человека => человечества. Масштабы концепции: КОНФУЦИЙ <=> МАРКС <=> *Аристотель*, рассматриваемых в их заочном триалогe между собой.

И несмотря на качественные различия концепций трех Гениев, их Творчество едино в одном, и самом фундаментальном: Начинать творить качественно новое, эко-гармоничное будущее необходимо с человека: с самого себя и создания нового человека (трех разных типов) для последующего созидания общества и Жизни вообще. Отсюда основной вывод: Нужен **ВЕЛИКИЙ ПЕРЕЛОМ** – духовно-творческий переход:

*современный, эко-катастрофогенный человек* => общество => био-техно => качественно новое состояние Возрождения => развития Эко-гармоничного Человека-Творца Жизни; и заключается этот переход в нравственно-волевом решении творческой индивидуальности взять на себя полную творческую ответственность за судьбу-созидание Живой Ноосферы. Это этически-волевое Начало качественно новой, творчески-личностной эпохи в истории Земли => фундаментальной креативизации всей массы знания человечества при понимании человека как **(1) Творения Живой Природы => (2) соТворца-с-Нею** и другими людьми и в совместном творчестве-с-ними, исторически принявшем неадекватную форму борьбы-за-первенство в этом сотворчестве => (3) собственно Творчества Творцов Жизни => самой Жизни.

На основе учета этих, исторических этапов развития человеческого рода **меняем** наше понимание и характера отношения человека с природою:

**(1)** сначала это были: Живая природа => человек, а затем поныне это –

**(2)** Аристотель сохранил в межличностном общении, в Искусстве и религии, в эмпирической реальности эко-гармонию, поставил над ними

предметно-атомизированно-неживую реальность техно-цивилизации: рынка => физики-техники-экономики, которыми человек-потребитель превращает биосферу в некротсферу, отрицая-снимая этот тип эко-отношений и создавая (3) фундаментальные пост-цивилизационные основания для возрождения Эко-гармонии => переход в качественно новый, экофильный тип общения => совершенствования человеком себя в Человека-Творца Жизни => Богочеловека.

Эти различия могут быть поняты и в их взаимосвязи как исходящие из разных типов соотношения кит. инь-ян: низ-верх, холодное-горячее, самка-самец, женское-мужское, Живая Природа-человек..: Конфуций-Восток: Гармония-Любовь-почтение; Аристотель-Запад – это: «жизнь = борьба, подчинение, умышленно-целенаправленное умерщвление»; Русский Маркс – это «человек вообще... как выражение жизни и утверждение жизни» => Человек-Творец с его уже осмысленно-целенаправленным Творчеством Жизни при снятии экофобности Запада, но при осознанном сохранении-развитии всего экофильного, что уже стало основным эмпирическим содержанием культуры => цивилизации Запада. Все это дает более широкие концептуальные возможности увидеть «+»ы и «-»ы обсуждаемой концепции, которую мы предлагаем усовершенствовать-эко-гармонизировать эко-катастрофичную парадигму Аристотеля, «апробированную практикой» 2,4 тыс. лет, а также и вульгарно, товарно-фетишистски-интерпретированную теорию Маркса, ибо западная цивилизация «мчит наш мир к эко-гено-суциду, игнорируя:

(1) фундаментальные потенции эко-гармоничных культур Востока, в т.ч. даже Конфуцианского Китая, и Востока вообще,

(2) столь же значимые потенции Эко-синтеза культур России-Евразии.

(3) еще более перспективные, практически неизвестные науке мощные эко-гармоничные потенции творческого наследия Маркса, особенно его гениальной идеи: образа-понятия труда вообще и выводимой из нее идею «человека вообще

как «зародыш», содержащий в себе потенции эко-переосмысления всего творчества Маркса, его мировоззрения и построения Стратегии эко-переосмысления экофобной парадигмы Аристотеля, что и дает шанс на выведение мира на качественно новый уровень, сохраняя в то же время те позитивные моменты, которые все же в ней имеются. И тогда совокупность фундаментальных, остро кризисных эко-проблем эпохи становится решаемой, в отличие от парадигмы западно-цивилизационной ориентации на потребление с подчинением ему Жизни Природы. Эти, эко-проблемы большинство решают на прикладном уровне, а они должны решаться на Экофильно-фундаментальном:

**художественно-гуманитарном, Конфуциански-подлинно-Марксовом уровне мета-Аристотелево-пост-цивилизационной парадигмы, возрождающей** изначально всеобщую Гармонию-с-Природой, отрицая потребление => индивидуализацию = атомизацию жизни => потребительство => тотальное умерщвление биосферы в техносферу как общесоциальный парадигмальный приоритет, определяющий все остальные приоритеты. А в западно-Аристотелевой парадигме эко-проблемы НЕ РЕШАЕМЫ в принципе по своей философски-логически-научной аксиоматике, по самой постановке проблем внутри Аристотелевой парадигмы философии-формальной логики-науки => потребительски ориентированной политики => экономики..., которые современный рацио-эгоистичный экономический человек воспринимает как «бесспорно-объективную истину». Поэтому-то и необходима общая смена Аристотелево-цивилизационно-западной парадигмы более перспективной. Ведь и Восток, и современная, Аристотелево-рыночно ориентированная Россия идут в той же, эко-катастрофично ориентированной, Аристотелевой парадигме. Необходима качественно новая, эко-гармонизирующая, в принципе НЕ Аристотелева, мета-Аристотелева парадигма, исходящая-полагающая Эко-гармонию самой своей внутренне-всеобщей аксиоматикой и структурой. Но это не есть всеобщее отрицание «до основания, а затем...». Это лишь снятие всеобщности принципа «борьбы человека против природы и самого человека», т.е. при сохранении этого принципа в качестве частного случая отрицания себя в своих устаревших-вчераших творения во имя форсированного творческого самосовершенствования. Гегель определял гармонию через противоречие, как его частный случай, ныне вопрос стоит наоборот: определение противоречия на основе эко-гармонии.

Этот принцип всеобщности Эко-гармонии исторически выводим из эко-синтеза культур Востока, в особенности Конфуция-Китая, и России. А «ключевыми» идеями являются для нас в данной работе Марксово двойное определение труда вообще => человека вообще как «выражения жизни и утверждения жизни». Эти идеи дают шанс построить Эко-софски-нормативный прогноз всеобще-глобальной культуры как системы гармоничного эко-синтеза культур 3-х типов: Востока-Запада-России, где Восток – это тезис, Запад – антитезис, Россия – их эко-гармоничный синтез.

Этот эко-синтез культур легче всего осуществить через личностный синтез творческих наследий трёх Гениев: Конфуция-Аристотеля-Маркса, что мы и делаем в нашей Энциклопедии Живого знания. Маркс в данном случае берётся нами отнюдь не в его существующем, вульгаризированном, товарно-фетишистском виде (что обусловлено интересами

*правлящих страт мира*), а во взаимосвязи с классической Русской-Российски-Евразийской культурой. Кратко вывод из построения такой системы-Стратегии эко-гармонизации мира суть Экософия и Живая логика Живого (метанаучного) знания, создаваемые путём синтеза тех же 3-х парадигм: Востока-Запада-России. Следует уточнить: *Запад*, вопреки своей, *Аристотелевой аксиоматике*, прошел серьёзный путь нормализации, или «оздоровления» своей *кризисной* ситуации. Но осуществил это на эмпирически значимом, но несистемном уровне. Мы же предлагаем Эко-систему, исходящую из человека вообще как «выражения жизни и утверждения жизни» Человеком-Творцом. В определенном смысле он есть «зародыш-семя», из которого должно «вырастить» Систему-Стратегию созидания эко-гармоничного будущего. Мы предлагаем Эко-систему, исходящую из человека вообще как «выражения жизни и утверждения жизни» Человеком-Творцом. Он есть «зародыш-семя», из которого должно «вырастить» Систему-Стратегию созидания эко-гармоничного будущего, учитывая и экофильно до- и переосмысливая иные концепции в нечто Экофильно новое. Ибо в своем *существующем*, *Аристотелевом* виде они часто создают иллюзию решения *эко-проблем*, полагая сохранение понятийного языка *рацио-предметно-расчленяюще-мертвяще личностной системы эко-социальных отношений и понятий*, неясно ведущих мир к *эко-гено-суициду*.

Выход – во всеобщем СОВЕРШЕНСТВОВАНИИ Человека как Творческой индивидуальности, способной-готовой взять на себя творческую ответственность за сохранение-совершенствование Жизни во всей ее всеобщности и неопределенности. Практически это означает обращение к эко-гармоничному синтезу опыта Конфуциански-Марковского Китая, *Аристотелево-цивилизационного Запада* и эко-синтезирующей культуры России – при полагании человека вообще как мини => Макро-системы образных понятий Экософии самосозидания Человека-Творца средствами Живой логики Живого знания. Во имя этого и создается нами Экософия Живого знания путем Экофильно-личностного синтеза культур Конфуцианского Востока + эко-гармонизируемый *Аристотелево-цивилизационный Запад* (на основе эко-синтезирующего опыта России) => Стратегия самосозидания Человека-Творца Жизни как развертывание человека вообще при тщательном отборе только экофильного эмпирического материала из Лингво-культур прошлого и *экофобного настоящего*. Нужны: качественно новый, эко-гармонизирующий Язык, но не в его *принятом ныне, западно-цивилизационном понимании*, а в его древнедоантично-восточно => глобально-экофильном смысле, как максимально широкая и тонкая сфера Живой, или эко-человечной реальности, соединяющей человека-с-биосферой (в рамках Лингво-культур), что стала

средством-формой порождения человека Живою Природою и обратно: Ее – им. Ныне же язык и Лингво-культура недооцениваются – при фетишизации языка цивилизации в целом. А на самом деле естественная и простейшая связь живого с духовно-творческим – в самом человеке и ему легче всего осуществлять переход одного-в-другое в самом себе; в этом – его Тихая, экофильно-духовная революция, что делает Язык уникальным средством созидания => самосозидания человека и созидания им Языка Творчества Жизни => самой Жизни; это форма реального бытия Лингво-культуры; подсистема со-Жития => Сотворчества Живой Природы и человека 3-х эпох:

(1) ведуще-гармонизирующего Языка Природы: Восток поныне, особенно Синоцентрично-иероглифичный мир Японии;

(2) языка противоестественной цивилизации = борьбы против природы и «победы» над нею => эко-катастрофы, ее снятие =>

(3) Творчества Языка-языков остальных живых существ Земли Человеком, а посредством них и самой Жизни во всем многообразии ее связей, творимых уже Человеком в творимо-естественном Сотворчестве-с-Жизнью.

В этом, эко-понимании-совершенствовании Языка – фундаментальный шанс человечества на спасение. Но реализация этого шанса зависит от того, как быстро Лингво-культурная элита мира станет решающей силой современного => будущего общества и особенно для его правящей страты, погрязшей в товарно-фетишистских иллюзиях и заинтересованных в укреплении своей власти, а «после нас хоть потоп». Спасти нас сможет повышенная энергия глобального сообщества журналистов-литераторов-экологов, деятелей Искусства и вообще всего креатив-класса, понявших перспективность предлагаемой Экологии Живо-го знания и творящих спасение своих и всех наших детей-внуков путем спасения Природы от «свиногого Монстра» тотальной цивилизации, которую можно-должно вернуть в лоно Лингво-культуры, сохранившей-ся-развившейся в подтексте техно-цивилизации.

Вспоминаются события 40-летней давности, когда всколыхнулся мир «Лимитами росту», что было полезно, но недостаточно глубоко понято и не было решением проблемы. А давление техно-экономического роста нынче еще и возросло. Ситуация стала много хуже, но и шансов на спасение тоже стало больше. Все – в энергии неравнодушных творцов. И тогда для решительного поворота к Эко-гармонии и оздоровления общей ситуации в мире нам нужно не 100 и даже не 10 лет, но может быть всего, условно говоря, 5 лет, ибо всё делают творчески вдохновенные личности, но не «под жестким контролем», а по творческому вдохновению. А это гораздо продуктивнее и много быстрее. Правда, если нет

административных ограничений: Творчество всегда есть самосозидание творческой индивидуальности. И оно остается таковым в любых условиях, даже в условиях жесткого диктата; просто тогда оно идет медленнее, ибо значительная доля творческих сил человека идет на внутреннее сопротивление диктату, на создание некоей внутренней брони самозащиты.

А чтобы создать такую систему экофильной «брони», изменим отношения между человеком и современным обществом, эко-гармонично переосмыслив их историю в нормативный прогноз по следующей схеме:

**I.** Живая Природа (Бог) => прачеловек => человек => био-связи => общество.

**II.** Существующая, (подспудно) экофильный **Человек** => сообщество личностей / иерархично-структурированно социетальный социум => профессионал => био- => некротсфера. Здесь и созрел Живой капитал креатив-класса =>

**III.** Основная линия перехода Аристотелево-экофобной парадигмы (с Его Величеством Капиталом), на качественно новый, экофильный уровень развития мира посредством Живого капитала креатив-класса. Ситуация эта подготавливалась в течение нескольких последних столетий, незаметно-постепенно, но очень существенно изменяя капитал ныне во всецело **ТВОРИМО-ЖИВОЙ** КАПИТАЛ.

Все эти формы Живого капитала сами по себе организуются по принципу саморегулирования. Однако они вынуждены терпеть своё подчинённое положение по отношению к денежному капиталу, но ещё больше страдает Живая Природа: она умирает молча. В этом – основное противоречие нашей, экологически переломной эпохи. В разрешении этой, самой фундаментальной проблемы эпохи заинтересован весь мир Жизни, включая носителей денежного капитала, но более всего – биосфера, ускоренными темпами превращаемая в техносферу => некротсферу, от имени которой – во имя ее пересотворения в **Живую ноосферу** – мы и пытаемся говорить на Языке Экософии Маркса-Вернадского. Поэтому ситуация не безнадежна, но сложна. И для более адекватного взаимопонимания => построения **Живой ноосферы** нам и нужен

#### **4. Марксов => пост-Марксов Язык Экософии Живого знания**

**Начнем с, казалось бы, «простого» исторического факта-события:**

«Гордиев узел» – очень запутан: его никто не мог развязать. Предложили попробовать и Александру Македонскому (выигравшему битву у большой армии царя персов). Полководец выхватил меч и разрубил узел. Простое «решение» сложной проблемы, запредельно упрощенное и даже иллюзорное «решение» проблемы. Думается, для эллинов «Гордиев

узел» означал, на наш взгляд, *бандитски жестокий разрыв-с-Живую Природою, полное отрицание ответственности за Нее => высвобождение => беспрепятственно свободное развитие своих сил* во имя обретения внутренней уверенности в *яростной борьбе-за-выживание против очень сильного врага – Персидской империи*. Эта цель была достигнута и возникла иллюзия «легкого решения» сложных эко-проблем. Аристотель «вооружил» своего ученика Александра *таким действенным мировоззрением* и вместе с ним и греков в целом такой уверенностью в их сильном превосходстве в рацио-интеллекте, что дало свои решающие плоды в борьбе за свободу => мировое господство. Александр Македонский имел шанс-право поступать так потому, что за его спиной был Великий Аристотель, создавший для и за него фундаментальные основания такого «решения проблем»: Он создал «блестящую» общую рацио-интеллектуальную атмосферу упрощенно-экофобного решения проблем, в которой Александру оставалась лишь роль «рук» = средств решения такого типа задач без нужды задумываться над обоснованием упрощенных решений. И вся последующая, западная цивилизация пошла по этому, полу-бездумно упрощенному: антропоцентрично => экофобному – пути, полагаясь на Аристотеля и не задумываясь ни о гуманитарных, ни тем более – об экологических последствиях своих военно-технически-экономических «успехах» в беспощадной борьбе-за выживание-с-природой, в которой Живая Природа обречена на поражение. Проще говоря, Аристотель мечом-языком-волей-солдатами своего ученика повернул мир против живой природы. Мир в лице его властно-творческой элиты пошел формально за Аристотелем, но не на его интеллектуальном уровне, а за всего лишь исполнителем его глубоких идей, т.е. мир стал сильнее, но не креативнее своих греческих Учителей. И поныне умные эллины, прежде всего деятели Искусства (но не их солдаты-полководцы) остаются для нас идеалом и образцом.

Фундаментальный вывод: переход мира в иное качество совершается на основе перехода человека в новое качество. А для осмысления этих фактов жестко необходима МЕТА-современная философия как Стратегия гармонизации глобальной Макро-эко-системы «Человек-биосфера» и осмысляя наших Гениев с названных позиций. Особенно это важно по отношению к Аристотелю и Марксу. Аристотель, сделав мощный прорыв в сознании => поведении эллинов, определил общую парадигму развития мира, как минимум, на два тысячелетия, НО ХВАТИТ, не далее. Его последователи оказались на уровне не самого Великого Учителя человечества, но на уровне его все-таки ученика: великого полководца, но не философа-мыслителя. Никто от Аристотеля до Маркса и даже после Маркса еще не рассматривал Стагирита с экологиче-

ских позиций и никто еще не увидел того, что *Аристотелева парадигма по сути эко-дисгармонична => эко-катастрофогенна, т.е. ведет наш мир к эко-суициду.*

А условие подлинного решения созданных антично-западной цивилизацией эко-проблем – различие локально-частно-экофобного и всеобще-глобально-экофильного подходов к тем проблемам, которые начали создаваться отношениями Эллады с Востоком еще до н.э. и лишь в 18-м в. стали осознаваться, но еще до сих пор решаются лишь как частные-прикладные. Это качественное различие регионально-частно-экофобного и глобально-экофильного подходов (для определения их смысла / умысла) заключается в формулировании-решении современных региональных и глобальных эко-проблем; в них и сохраняется для нас смысл и угроза опыта эллинов вообще и «Гордиева узла», в частности, поныне. Развернем прорыв эти выводы в систему:

**1.** Основной прорыв греков был в Искусстве. Оно сконцентрировало внимание на человеке, отказавшись от биофильности и став гуманно-антропоцентрично => полу-экофобным, что и сделало его основной системой средств созидания эллинов героями, в т.ч. и в борьбе-с-природой. Но в подтексте античного искусства сохраняется его экофильность, роднящая греков с Востоком, что позволяет строить наш нормативный прогноз на этой общей экофильности при снятии-переосмыслении экофобности.

**2.** Необходимо общее различие в них экофильного (с целью его развития) и экофобного – с целью его развития в мета- => пан-научно => экофильное Искусство. Происходит это на уровне индивидуально-личностного Творчества, которое становится более интенсивным и более значимым в рамках изоциренно-усложненно экофобного рационально-эгоистичной личности узкого профессионального интеллекта философа-формального логика-учного => экономиста-технаря. Главный принцип организации-структуризации такой личности => межличностно-социальных отношений – атомизм, всеобщее разъединение межличностно социальных связей с умом объединения вокруг предмета науки => практики, хотя формально – во имя более успешного развития экономики. Это – ведущая подсистема антично-западной цивилизации. А общая беда всего западного, а ныне и всего мира в целом – в том, что антично-западная цивилизация донныне воспринимается как совершенно «нормальная», «естественно» выросшая из предшествующей, «неразвитой», общечеловечно-восточной Культуры.

**3.** Ее экофильное будущее – Возвращение в «Материнское лоно» экофильного Искусства => эко-синтез => всех научных понятий в эко-

фильные образы, а синтез наук – в метанауку => Эко-гармонизирующее Живое знание => Искусство Созидания Человека-Творца Жизни.

Это различие => нормативный прогноз осуществим и на основе качественного различия и культуры Востока и цивилизации Запада, и внутри России, исходящей из различия культур малочисленных народов Севера + некоторых культур Поволжья (татары, чуваша, калмыки, коми, удмурты...), Сибири (Алтая) и Дальнего Востока – в их отличии от цивилизационно-городских культур Питера и Москвы. Наиболее глубоко и ярко-галантливо эту экофильность значительной части населения России показал академик РАО **Г.Н.Волков**. Так что в России (Евразии) есть самый необходимый набор оснований для построения глобального эко-нормативного прогноза мира экофильного будущего, ибо именно в Евразии разнообразии => глобальное многообразие => глобальная культура Евразии: сегодняшняя Россия (тем более Украина) «беременна» экофильным будущим мира. Но в то же время сама-по-себе она создать глобальную Эко-гармонию будущего (для себя и в мире) без мира как Живого целого мы, евразийцы не сможем. Нужен опыт **всего мирного мира**. Поэтому мы **должны стать** Миро-Творцами => Эко-гармонизаторами.

Итак, наша работа переносит акцент на человека вообще как Начало теории = эко-нормативного прогноза мира более высокого уровня – **Экософии Человека-Творца Жизни => Богочеловека**. Вдумаемся: **ЧВ** – **это образ** такого человека, который вместе с тем есть также в некоторой степени еще и **Человек-Творец**, которого изначально формирует-творит сами **Живые Природа = Бог, Боги самой Природы**. Это нечто => некто невыразимое, но реально **творимо => творящее существо, творимо => становящееся Человеком => Со-Творцом Жизни**. Творчество – самое главное, системообразующее начало в человеке, определяющее всю систему его человеческих свойств, альтернативное предметно-орудийному, неявно экофобному труду узкого профессионала, которые ложно считаются средством и субъектом становления животного-обезьяны человеком.

По отношению к так понятой, общепринятой теории наша, высокая теория = Экософия Человека все предшествующие теории, включая Экософию «Конфуция-Маркса», суть теории человека-Гения как приближения к Теории человека вообще => Человека => Творца. Эти определения «труд => человек вообще», будучи развернутыми в теории Методом восхождения от абстрактного к конкретному, представляют между собой две все-таки разные Стратегии перехода современной эко-катастрофичной действительности в Живую реальность, Творимую Человеком в естественном соавторстве-с-Живою Природою. В обоих

случаях сам Человек-Творец творит Жизнь по-разному, на качественно разных уровнях и своего творческого развития, и своего взаимотворчества-с-Живою Природою.

С позиций труда вообще он творит себя-Жизнь не на-прямую, а через развитие своего гармоничного эко-общения-с-Нею. Этот вариант по своей структуре ближе к современному миру, творящему человека через предварительно-опережающее развитие им же «своей социальной природы», умышленно отчужденной от него и поставленной над ним => Биосферой посредством философии-логики-науки => социума => техники-экономики. Эта, экофобно-предметно-мистифицированная ее форма эко-гено-суцидна. Поэтому смена этого, односторонне-вырожденного, экофобного «субъект»-объектного отношения двусторонним, субъект-субъектным экофильным общением – великое благо для нас обоих: Человека-Творца и Живой природы, ибо это – сохранение ведущей => значимой роли Творчества в природе человеком себя через и на основе Творчества Жизни. «Водораздел» здесь – в различиях уровня развития творческого начала в человеке – в качественном различии **«выражения жизни»** и **«утверждения жизни».** В обоих вариантах Сотворчества-с-Жизнью человек – сотворец, но в первом случае он – скорее творение и младший соавтор Живой Природы = Бога.

А во втором же, с позиций человека вообще – полноценно-ведущий СоТворец Живой Природы => Богочеловек, творящий себя таковым главным образом собственными силами – при естественной опоре на том Божественном начале = «Божьей искре», которая в нем – по рождению, изначально и при повышении уровня соавторства с Живою Природою. В этом случае, когда человек вообще, взятый в качестве абстрактного начала развертывания теории в конкретное = Стратегию совершенствования себя из творения-младшего соавтора Живой Природы = Бога становится ведущим СоТворцом Живой Природы => Богочеловеком и переосмысливается => гармонизируется вся история антично-западной цивилизации – между двумя его состояниями перехода из «выражения жизни» в «утверждение жизни», но исторически это происходило через «выражение» => «утверждение» частно-индивидуальной «жизни» и игнорирование => неявное (для большинства), но умышленное (для правящего меньшинства) отрицание всеобщности Жизни человека вообще => человечества и тем более – Жизни Природы, Жизни как таковой, Жизни вообще и путем ее тотальной атомизации: самого человека в узкого профессионала, социальных отношений и самой Живой природы в объект физики => формальной логики-философии => науки в целом => экономики-техники... => Живой => не-живой = физикализованной природы.

Здесь, при полагании человека вообще: как творения => Творца Жизни в качестве Начала-основания Эко-нормативного прогноза Чело-века-Творца Эко-гармоничного будущего, как и в случае с трудом вообще, самое простое = всеобщее в обоих текстах – квантор всеобщности «вообще». Он, как «0» в математике, качественно увеличивает «вес» того, к чему его добавляют. И если различие исходных начал небольшое, то «вообще» умножает это, поначалу почти незаметное различие во всеобщее значимое.

Тем более это верно при введении тройной всеобщности «вообще»; тогда и количественное различие наших Стратегий уграивается; главное – во времени:

(1) в историю-прошлое человека: индивида => творческой личности у Конфуция и на Востоке в целом => творческий потенциал будущих поколений;

(2) к полу-правде Аристотеля, переходу: «выражения жизни» человека-индивидом => полу-«утверждению жизни» => Твочеству частной Жизни Человеком-индивидом на узко-профессионально-корпоративном уровнях в относительно «узком» спектре бытия человека: по отношению к юношам => молодым мужчинам возраста его главного ученика => полководца и его царя Александра, но при игнорировании => уродливом развитии творческих способностей остальных слоев населения: детей-женщин-старших поколений в целом и большинства мужчин, но самое опасное – экофобно-катастрофичное отношение-к Живой природе; это – настоящее, растянутое во времени на 2,4 тыс. лет. Это рубеж эко-гено-суицида. =>

(3) Марксово => пост-Марксову-экофильному будущему. Для нас это единство-во-(взаимопроникающем) многообразии Маркса-Конфуция-Аристотеля., но по-своему: Кун-цзы любил древность и понимал современную ему ситуацию как продолжение (улучшенное повторение) древности – «ради десяти тысяч (будущих поколений)», но без введения будущего в систему прогноза. И этот принцип необходимости хорошего повторения опыта самой Жизни и выводимого из него творческого опыта предшествующих поколений мудрецов должен быть сохранен и для всех будущих поколений творческих индивидуальностей по принципу: Эко-Гармония Конфуция – на десять тысяч следующих поколений, включая эко-гармоничный опыт Аристотеля-Запада, но при игнорировании их эко-катастрофичного опыта.

Маркс, критически относясь к современному ему капитализму, перенес акцент на осмысленное построение лучшего, эко-гармоничного будущего, во имя чего он усовершенствовал свой подход и к прошлому, сконцентрировавшись на тенденциях перехода к такому будущему. По

существо Маркс был интуитивно близок к эко- нормативному прогнозу. В итоге мы можем-должны построить Марксову => пост-Марксову Эко-софию Человека-Творца путем до- и переосмысления его творческого наследия под углом зрения Человека-Творца Жизни. Но Творчество Жизни – это функция Бога => и/или Богочеловека => Творческую индивидуальность высшего, личностно-Божественного уровня Творчества Жизни Боочеловеком. Отсюда Уточнение замысла:

### Сдвиг акцента на Человека как Творческую личность

Вообще говоря, каждая из культур и особенно их типологические совокупности-системы Востока-Запада-Евразии на протяжении своей истории развивались по специфичным законам своих Творцов и с учетом их межличностных контактов и конфликтов, замедляющих и ускоряющих, двигающих, хотя и уродливо, их развитие. Тенденции к глобализации на Аристотелево-цивилизационных основаниях побуждают к постановке вопроса о глобальном синтезе личностных культур и – в потенциале – о создании объединяющей нас глобальной эко-гармоничной личности будущего, имеющей своими основаниями личностное многообразие культур мира. «Опрокидывая» этот принцип сведения культуры к ее личностным истокам, были выделены 3 из них: Кун-цзы-Аристотель-Маркс, которые, взятые в своей системной совокупности по принципу взаимодополнения, могут послужить общим личностно-культурным основанием для построения параллельно нормативных прогнозов: обще-глобального – модели основных составляющих: Китая-Запада-России. Сопоставление их в нормативном прогнозе позволяет полнее раскрыть позитивно-экофильные потенции каждой из этих культур и их глобально общей перспективы в целом. Хотя Кун-цзы и Аристотель жили-творили примерно в одну историческую эпоху, но они имели разные духовно-творчески-Лингво-культурные традиции, поэтому качественно по-разному решили фундаментальный вопрос своего Живого бытия:

(1) организовывать ли социальные связи, перенося и на эту сферу эко-гармонию?

(2) нет, расширяя на эту сферу отношения рации-потребителей, имевшиеся в их эпоху и в Китае, и в Древней Греции?

Кун-цзы пошел первым путем, сохраняя интуитивно полагаемую традицию гармоничного субъект-субъектного эко-общения внутри => наравных с Живою Природою и блокируя рыночную тенденцию развития, что, сохраняя эко-гармонию, привело к консервативно-замедленным темпам общего развития Китая и всего синоцентричного мира Восточной Азии.

Эллины-Стагирит свели Живое к потребляемо-умерщвляюще-неживому, перейдя запретную для Востока всеобщую «красную черту»

от Жизни к тотальной смерти. Это и определило последующее исторически временное качественное превосходство в судорожно динамичном научно-технически-экономическом развитии Запада, основанное на их тоже качественном различении экофильного Востока и экофобно-катастрофогенного Запада и в его пользу; это длится 2,4 тыс. лет. Далее так продолжаться не может; жестко необходимо уже целенаправленное Возрождение => развитие Эко-гармонии на Западе и в мире, в т.ч. и динамики Запада, освобождаемой от ее экофобности и переориентируемой на Эко-гармонию.

Эту стратегическую задачу эко-синтеза культур начал решать Маркс, завещав следующим поколениям ее решение. Глобальность эко-проблем превращает все аксиомы и самые твердые убеждения в эко-проблемы, решаемые в Марксово => постМарксово парадигме = Живой логике 3-х уровней:

(1) доосмысления доантичных и даже додаосски-конфуцианских предпосылок Творчества Лао-цзы-Чжуан-цзы, Кун-цзы и конфуцианства в целом;

(2) решительного переосмысления господствующих Аристотелево-западных, фетишистских аксиом философии-логики-науки-капитала-рынка;

(3) развертывания, целенаправленного «вращения», выведения из человека вообще => Живого капитала => Творчества Творцов Культуры Богочеловеком.

Речь идет и о сопоставлении => развитию одновременно трех основных систем организации Лингво-культуры регулирования / управления-манипулирования Жизнью Природы-человека-общества: Кун-цзы => Стагирита => пост-Марксова уровня Новой эпохи в развитии Китая-Евразии => мира.

Начало этого выхода мы видим в образном понятии человека вообще как субъекта-основы «выражения жизни и утверждения жизни... => Человека-Творца Жизни вообще», что возвращает в мир эко-гармонию, которая сохраняется Востоком поныне, особенно синоцентрично-конфуцианским миром, отодвигая «всякие общественные формы», включая экономику античного генеза, ведущие ныне нас в эко-катастрофу, на роль процессов, творимо-зависимых и гармонизируемых в ходе развития Человека-Творца Жизни. Речь идет о разрешении кризиса философии борьбы => Экософия Эко-гармонии.

Но этот общецивилизационный кризис продолжает доминировать в головах людей, несмотря на то, что идея безоговорочной благодетельности свободного рынка... давно не продуктивна и подрывает основы существования биосферы, т.е. его самые фундаментальные, экологиче-

ские основания. Р.С.Гринберг предлагает свое решение: «все острее ощущается потребность в альтернативной модели более гуманного общественного устройства». Или, лозунгово: «экономика для человека» (вместо «человек для экономики», как ныне). Но вот вопрос: для какого человека? Экономического (привычного для экономистов потребителя)? Или человека, живущего в более мировоззренчески широком мире Гармонии-с-Природой и творящего Ее? Но тогда актуализируется проблема: Какой должна стать философия будущего? Применяемый нами нормативный прогноз дает эвристически-нестандартное решение проблемы, что предполагает построение системы осмысления => снятия => перехода системы реальных угроз эко-катастрофы системой Творчества Человека Нового уровня (Гения) = Творца Жизни. Его-то и должна творить система совершенствования творческих индивидуальностей = Гений = Творцов Жизни. В т.ч. еще и потому, что современные экономисты, игнорируя наследие Маркса, не могут решать острейшие фундаментальные проблемы (выходящие за пределы их профессионального знания) современной экофобной экономики. А ведь многое из его выводов актуальнее-современнее прогностических всего лишь мнений «современных» экономистов.

Особо фундаментально для решения нашего комплекса проблем Марксово => пост-Марксово понятие-образ человека вообще (ЧВ). В нем можно увидеть Начало решения комплекса наших проблем, а среди них «ключевой» будем считать проблему формирования-воспитания-совершенствования Человека-Творца => Творческой индивидуальности высшего уровня, т.е. саморазвития человека в его качественно новой функции Творца Жизни в непосредственном Лингво-культурном общении-с-Нею. Человек вообще есть «узкий» переход мира в качественно новую, Экофильно-Творимо-Живую реальность, где основные задачи наших поколений будут решаться в качественно иной связи: эко-совершенствования человеком себя как творческой индивидуальности.

## **5. Переход устаревших «объективных» истин в личностное видение Творимо-Живого будущего**

«Инерция ложной интерпретации» (Л.Вьготский), ложного понимания роли практики, места «объективной» реальности развития человека, а не просто инерция самой реальности, практики – вот реальный тормоз развития человека-общества-Жизни. А это и сохранение прежних, устаревших полуистинных, Аристотелевых способов организации жизни. Поэтому для **творческой индивидуальности** основной акцент во всем ее творчестве сдвигается на самоотрицание себя, своего вчерашнего языка во имя

**самосовершенствования себя лучшего Завтрашнего.** Или, строже: взятие на вооружение предлагаемых законов:

(1) **Закон самоотрицания** – это закон самосовершенствования путем и на основе своего реального **отрицания-в-себе устаревших полустин – во имя самосовершенствования:** путем ускоренного отрицания себя в своих *вчерашних* творениях. В этом смысле по принципу измененной поговорки: «Хорошо смеется тот, кто смеется **над собой**» -- во имя того же **самосовершенствования.** Эту необходимость самоотрицания своей успокоенности-на-достижениях хорошо выразил великий Гёте устами Фауста:

**«Когда воскликну я: Мгновенье,  
Прекрасно ты, продлись, постой!  
Тогда готовь мне цепь плененья,  
Земля! Разверзись подо мной!»**

(2) **Закон самосовершенствования => самосозидания** – Экофильно-позитивное содержание закона самоотрицания. Ныне функции этого Закона плохо выполняет *конкуренция*, побуждающая нас к самосовершенствованию, но уже без *борьбы* по умышленному ослаблению *конкурентов.* Поэтому в наших планах-программах развития: *науки-образования-социума-экономики...* акцент должно перенести на развитие-совершенствование **человека как творческой индивидуальности,** а все остальное творимо им. А *современное общество уродует* человека в *узкого профессионала, который* тщетно пытается «выпрыгнуть» из *этой ситуации,* если не совершенствует самого себя. Для того, чтобы изменить эту СИСТЕМУ, *пронизывающую* все сферы *социума,* необходимо создать **качественно более совершенную экофильную, теоретически обоснованную систему,** реализуемую более творчески развитыми личностями. А их можно-нужно **будет творить** в личностно-индивидуальном порядке по преимуществу, противопоставляя *существующей* системе. Во многом интуитивно примерно так и происходит, но *бессистемно.* Экософия призвана системно ускорить этот процесс.

Вспоминается, казалось бы, парадокс: «Анархия – Мать порядка», который можно интерпретировать и как *формально бессмысленный* лозунг анархистов, и как некое переходное состояние между двумя разными уровнями организованности («порядка»), когда главное, что нужно сделать для перехода на следующий уровень «порядка», это **выйти из устаревшего «порядка»,** который стал помехой для эвристичной организации **творческого роста => интенсификации Творчества,** что и представляется «анархией» некоторым нашим *формально рассуждающим современникам.*

Здесь *наука* в своих творчески высших достижениях совершенствуется в **Метанауку => Искусство**, развивающее себя метапонятийными образами. Но это также и великое Возвращение человека-к-себе как творческой личности, совершающей себя в **творческую индивидуальность высшего уровня**, движущейся по пути становления себя Богочеловеком, ответственным за Жизнь-на-Земле и Творящим Ее. Здесь высокое Искусство возвышает человека до Богочеловека: В.С.Соловьев, Л.Н.Толстой, Н.К. и Е.И.Рерихи..., сближая Искусство (как Метанауку) еще и с Религией и Конфуцианством. Внешне этот процесс осознается как придание человеком **языку** своей личностной Лингво-культуры уровня Великого средства-Стратегии Творчества Жизни:

## **6. СОВЕРШЕНСТВОВАНИЕ ЛИЧНОСТЬЮ СЕБЯ ЯЗЫКОМ ТВОРЧЕСТВА ЖИЗНИ =>ЭКО-ЛИЧНОСТНЫЙ СИНТЕЗ ЛИНГВО-КУЛЬТУР ВОСТОКА-ЗАПАДА-РОССИИ**

В Начале было Слово //  
И Слово было у Бога. //  
И Слово было **БОГ**.  
Библия

**Словом творил БОГ. Словом-Языком творил и первый Бого-человек – Иисус Христос. БОГ Своим Словом сотворил человека**, вдохнув душу не в «глину», но в **живое существо** (обезьяну). Словом-Языком и далее совершенствует себя человек. **Божьим** Словом-Языком и **современный человек** может-должен **пересотворить себя в Богочеловека-Творца Жизни** вопреки своему **антично-западно-цивилизационному опыту**. Софиологические основы самопересотворения человеком себя в Богочеловека создал В.С.Соловьев еще в XIX в.: в преддверии **эко-переломной эпохи он** писал о Богочеловеке => Богочеловечестве. Ныне эта Эпоха Великого Перехода **Аристотелевой эры изощренного насилия над «подлой работой»-природой** к Великой, **Божественной Эре Творчества Жизни Природы** осознается как жесточайшая необходимость Перехода => **Самопревращения человека-поотребителя в Богочеловека => Творца Жизни посредством СЛОВА = ЯЗЫКА Творческой личности**, Человека-Творца Жизни => **Богочеловека**. Это: **1)** изначально: универсально **парное Божье живое существо**, творение **Языком** Жизни в **Игре-Искусстве** => **труде вообще**, младший **соавтор** самой Жизни, скорее **«выражение жизни»**, чем **ее «утверждение»**; **творческое существо**, **творящее свой собственный, Божественно => человеческий язык из язы-**

ков иных живых существ; 2) **а)** подспудно сохраняя исходно-сущностную творческую структуру; **б)** рацио-бездуховно-эгоистичный потребитель, запредельно аналитично расчленяя Жизнь, субъект такого творчества творит эко-катастрофу => себя как

**3)** основного соавтора СоТворчества-с-Жизнью => Живого Богочеловека. Нужна

### Внутренняя переориентация Творческой личности путем смены Языка Творчества Эко-Личностного синтеза лингво-культур мира

Современный мир организуется тремя экологическими типами языков: **(1)** естественные, самой Природой порожденные и мудрецами из Природы выводимые, гл.о. восточные языки, особенно языки иероглифики. Но им не хватает динамики, которую можно позаимствовать у западных языков, у Аристотеля.

**(2)** Рацио-греческий язык (а потом еще и латынь), из которого придуман философами, гл.о. Аристотелем как экофобно-противоестественный, но очень динамичный язык Аристотеля и др. рационалистами Запада как действенное средство самосовершенствования личности посредством развития языков философии-формальной логики-науки – при янятии их экофобной роли средств покорения природы и человека. Но сами по себе, прежними средствами это не решается. Нужен эко-синтез Лингво-культур Востока + Запада => Евразией.

**(3)** Русски-Российски-Марксова => пост-Марксова Лингво-культура изначально двуначальна, объединяет традиции двух культур: (а) угро-фински-восточных и славянских, (б) продолжает традиции культуры Византии (объединившей Восток и Запад), (в) продолжает эту двойственность тем, что (г) в художественно-гуманитарной сфере продолжает линию Платона (Учителя Аристотеля), а в формальной логике-науке – линию Аристотеля. В итоге это и дает такое противоречие внутри российски-евразийской культуры (славяно-востоко-филов и западников), которое в то же время является еще и глобальным, и его разрешение – в евразийски-глобальном Экософском синтезе культур, ныне уже целенаправленно творимом нами российски-евразийскими эконософами.

Этот обобщающий вывод дополним следующим, конкретизирующим наши предыдущие идеи: самый эвристичный вывод из нашей последней монографии (т.30): несмотря на качественные различия концепций трех Гениев: КОНФУЦИЙ <=> МАРКС <=> Аристотель, рассматриваемых нами в их заочном диалоге между собой: их можно-должно объединить в одном, развивающем предшествующие, в самый фундаментальный вывод:

Начинать творить качественно новое, эко-гармоничное будущее человека необходимо не просто с него самого, а с его **Языка** (трех разных типов) для последующего созидания эко-социальной системы **Языка Творчества жизни**. Кратко эти различия должно понять в их взаимосвязи исходящими из разных типов кит. **инь-ян** (самка-самец, женское-мужское, Живая Природа-человек...): (1) Конфуций-Восток – это Гармония-Любовь-почтение, характерные для языков Детски-Женски-Матерински-Родительского типа-уровня, характерного для конфуциански-синоцентричной традиции.

(2) Аристотель-Запад – это: «жизнь = борьба, все-таки **Жизнь**, хотя и ущербно-ограниченная борьбой-за-существование, которая характерна и для био-существования довне человека и самого человека, но не являющаяся для них решающим, системосозидающим фактором, но всего лишь частным моментом. Это значит, что внедрение принципа борьбы было искусственно-насильственным навязыванием Жизни не своей-ственной ей функции => структуры подчинения, умышленно-целенаправленного умерщвления, ложь, закодированных в аналитическом **рацио-языке агрессивного мужчины: солдата-бандита-банкира и физика**; здесь акцент искусственно смещается с Жизни на борьбу, что выдается за «истину», «подкрепляясь» интересами рынка, власть имущих и авторитетом греческих философов, самым универсальным из которых был Аристотель, пренебрегший интересами большинства народов мира и Живой Природы. И тогда, 2,4 тысяч л.т.н. такое пренебрежение интересами самовоспроизводства Жизни наносило относительно незначительный ущерб природе и нейтрализовалось значимым компенсационным потенциалом биосферы, а потому было допустимо. Ныне ситуация в корне иная. Человек своей техникой-экономикой реально, увы, победил-подчинил природу своим глобальным потребительством = «обществом потребления». Но биосфера умирает молча. А вместе-с Нею гибнет и род человеческий не весь сразу, и гибнет очень избирательно, не трогая потребительских интересов «золотого миллиарда» наиболее цивилизованных правящих миром. А они, увы, не понимают, что они не спасутся, пожертвовав остальным большинством: земные блага будут сокращаться по экспоненте. Необходим фундаментальный поворот от борьбы-противоречия к Любви-Гармонии-Добру во всей системе наших отношений противоположных сторон => эко-гармоничному общению взаимно заинтересованных личностей. Как осуществить этот замысел? Есть ли в мире традиция движения в этом направлении?

(3) Это радикальная смена парадигмы. Точнее: эко-синтез двух основных парадигм современного, эко-катастрофичного мира: восточной и западной, но в то же время решительное (само)отрицания-во-имя-

самосозидания их единства евразийской парадигмой, переходящего на лично-индивидуальный уровень, принимающий форму Закона само-совершенствования путем и на основе своего самоотрицания человек-Творцом самого себя-в-своих вчераших и прежних в целом творениях. В этом смысле изменим известную поговорку: Хорошо смеется тот, кто смеется над собой, над своими ошибками и ограничениями. => Русский (Российски интерпретированный) Маркс – это «человек вообще... как выражение жизни и утверждение жизни», Человек-Творец => Богочеловек с его уже целенаправленным Творчеством Жизни-во-всем-ее-многообразии = экофильном совершенствовании экофобности Аристотелева Запада, но при осознанном сохранении-развитии всего многообразия форм Экофильно-Живого капитала, что, по сути, стало основным эмпирически культурным содержанием цивилизации Запада. Соединение прежде всего экофильных моментов трех типов культур, а затем и экофобных при экофильном их досмыслении и эко-гармонизируемом переосмыслении всего экофобного мы сможем создать идеально-реальный, много более совершенный образ => тип творческой индивидуальности, способной к самосовершенствованию путем обобщения аналогичного опыта предшествующих творческих индивидуальностей, ставящих перед собой более сложную задачу выхода на следующий, более высокий уровень – Творчества своей собственной Творческой жизни => Творчества Жизни в целом по принципу взаимодополнения двух основных сторон эко-гармоничного Целого экофильного будущего. Идеологически-практически это означает вестернизацию. Эта гармонизация затруднена тем, что концепция Аристотеля «апробирована практикой» 2,4 тыс. лет, ныне – и всего мира, а также существующей, но, на наш взгляд, вульгарно, товарно-фетишистски-интерпретированной «теории Маркса». НО ведь западная цивилизация «мчит» наш мир к эко-гено-суциду, игнорируя:

(1) фундаментальные потенции эко-гармоничных культур Востока, в т.ч. даже Конфуцианского Китая,

(2) столь же значимые потенции к Эко-синтезу культуры России как Евразии,

(3) еще более перспективные, практически неизвестные науке мощные эко-гармоничные потенции творческого наследия Маркса, в особенности его гениальной идеи: образа-понятия труда вообще и выводимого из нее образа «человека вообще».

Эти последние как «ячейки»-Начала содержат в себе потенции эко-переосмысления всего творчества Маркса, его мировоззрения и построения Стратегии эко-переосмысления экофобной парадигмы Аристотеля, что в конечном итоге дает шанс на выход анализируемой концепции на

уровень нового качества, сохраняя в то же время те позитивные моменты, которые все же в ней имеются.

И тогда совокупность фундаментальных, остро кризисных эко-проблем современной эпохи становится решабельной. Хотя ныне эти проблемы большинству ученых лишь кажутся решаемыми, но они в принципе не решаемы на мертвящей основе Аристотелево-цивилизационной парадигмы, перечеркнувшей изначально всеобщую Гармонию-с-Природой, ибо она полагает потребление => индивидуализацию = атомизацию жизни => потребительство => тотальное умерщвление биосферы в техносферу как общесоциальный парадигмальный приоритет, определяющий все остальные приоритеты. Поэтому-то в этой, западно-Аристотелевой парадигме эко-проблемы НЕ РЕШАЕМЫ в принципе по своей философски-логически-научной аксиоматике, по самой постановке проблем внутри Аристотелевой парадигмы философии-формальной логики-науки => потребительно ориентированной политики => экономики..., которые современный рацио-эгоистичный экономический человек привык воспринимать как «бесспорно-объективную истину». Поэтому-то и необходима общая смена Аристотелево-цивилизационно-западной парадигмы.

Ибо и Восток, и современная, Аристотелево-рыночно ориентированная Россия идут в той же, эко-катастрофично ориентированной, Аристотелевой парадигме. Необходима качественно новая, эко-гармонизирующая, в принципе НЕ-Аристотелева, мета-Аристотелева парадигма = система образно-понятийного Языка, исходящая-полагающая Эко-гармонию самой своей внутренне-всеобщей аксиоматичной структурой. Но это ни в коем случае не есть всеобщее отрицание «до основания, а затем...». Это лишь снятие всеобщности воплощенного в языке принципа «борьбы человека против природы и самого человека», т.е. при сохранении этого принципа в качестве частного случая. И если Гегель определял гармонию через противоречие, как его частный случай, то сегодня вопрос стоит иначе: определение противоречия на основе эко-гармонии.

Этот принцип всеобщности Эко-гармонии исторически выводим из эко- синтеза культур Востока, в особенности Конфуция-Китая, и России. А «ключевой» идеей является для нас Марксово определение труда вообще и человека вообще как «выражения жизни и утверждения жизни». Эти идеи дают шанс построить нормативный прогноз созидания всеобщеглобальной Лингво-культуры как системы гармоничного эко-синтеза культур все тех же 3-х типов: Востока-Запада-России, где Восток – тезис, Запад – антитезис, Россия – их эко-гармоничный синтез. Этот эко-синтез культур естественнее и легче всего осуществить

через личностный синтез творческих наследий трёх Гениев: Конфуция-Аристотеля-Маркса, что мы и делаем в нашей Энциклопедии Живого знания. Маркс в данном случае берётся нами отнюдь не в его *существующем, вульгаризированном, товарно-фетишистском умысле* (что обусловлено интересами правящих страт мира), а во взаимосвязи с классической Русской культурой.

Краткий вывод из построения такой системы, или Стратегии эко-гармонизации мира суть Экософия и Живая логика Живого (метанаучного) знания, создаваемые путём синтеза тех же 3-х парадигм: Востока-Запада-России. Особенно следует уточнить, что *Запад*, несмотря на и вопреки своей, *Аристотелевой аксиоматике*, прошел достаточно серьёзный путь нормализации-«оздоровления» своей *кризисной* ситуации. Но осуществил это на эмпирически значимом, но всё же несистемном уровне, без смены рацио-экофобного языка. Мы же предлагаем систему, исходящую из гл. образом человека вообще как «выражения жизни и утверждения жизни» Человеком-Творцом. В определенном смысле ЧВ – «зародыш-семья», из которого можно-должно «вырастить» Систему = Экософию Языка Живого знания как Стратегию созидания эко-гармоничного будущего на основе СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ Человека как Творческой индивидуальности, способной-готовой взять на себя творческую ответственность за сохранение-совершенствование Жизни во всей ее всеобщности и неопределенности.

Практически это означает обращение к эко-гармоничному синтезу => развитию образно-понятийных языков Конфуциански-Марксова Китая, *Аристотелево-цивилизационного Запада* и эко-синтезирующей культуры России – при полагании Марксова человека вообще как мини => Макро-систем образных понятий Экософии самосозидания Человека-Творца средствами Живой логики Живого знания. А во имя этого и создается нами Экософия Живого знания путем Экофильно-личностного синтеза Лингво-культур Конфуцианского Востока + эко-гармонизируемый *Аристотелево-цивилизационный Запад* (на основе эко-синтезирующего опыта России) => Стратегия самосозидания Человека-Творца Жизни как разворачивание труда => человека вообще при тщательном отборе только экофильного эмпирического материала из Лингво-культур прошлого и *экофобного настоящего*. Нужны: качественно новый, эко-гармонизирующий Язык, но не в его *принятом ныне, западно-цивилизационном понимании*, а в его древне-доантично-восточно => глобально-экофильном смысле, как максимально широкая и тонкая сфера Живой, или эко-человечной реальности, соединяющей человека-с-биосферой (в рамках Лингво-культуры) как средством-формой порождения человека Живою Природою и обратно: Ее – им.

Ныне же язык и Лингво-культура недооцениваются – при фетишизации экофобного языка философии-науки => экономики и цивилизации в целом. А на самом деле естественная и простейшая связь живого с духовно-творческим – в самом человеке и ему легче всего осуществлять переход одного-в-другое в самом себе, в своем, личностном языке; это его Тихая, экофильно-духовная революция, что делает Язык уникальным средством созидания => самосозидания человека и созидания им Языка Творчества Жизни => самой Жизни; это форма реального бытия Лингво-культуры, подсистемы соЖития => Сотворчества Живой Природы и человека, объединенных лингво-культурой в 3 Ее эпохи:

(1) ведуще-гармоничного Языка Природы; это – естественно-изначальное состояние Востока поныне, особенно Синоцентрично-иероглифичного мира Японии;

(2) динамичного, но искусственно-противоестественного языка антично-западной цивилизации = борьбы против природы и «победы» над нею, воспринимаемых как «естественное»-де состояние => эко-катастрофы =>

(3) Творчества Языка-языков остальных живых существ Земли Человеком, а посредством них – и самой Жизни во всем многообразии ее связей, творимых уже гл.о. Человеком в творимо-естественном Сотворчестве-с-Жизнью.

В этом, эко-понимании-совершенствовании Языка – фундаментальный шанс человечества на спасение. Но реализация этого шанса зависит от того, как быстро Лингво-культурная элита мира сможет креативизироваться, или, попросту «вооружиться» нашей или ей подобной и к тому же доработанной по-своему Стратегией самосовершенствования и стать решающей силой современного => будущего общества и особенно его правщей страты, освобождающейся от товарно-фетишистских иллюзий и обузы власти; опыт более чем двух тысяч лет – не шутка. Спасти нас сможет лишь повышенная энергия глобального сообщества литераторов-экологов-журналистов и деятелей Искусства в целом, объединяющегося в креатив-класс, понявшего необходимость Экософии Живого знания как Стратегии спасения своих и всех наших детей-внуков путем спасения Природы от тотальной цивилизации, которую должно вернуть в лоно Лингво-культуры, развиваемой в подтексте техно-цивилизации.

Вспоминаются события 40-летней давности, когда всколыхнулся мир «Лимитами роста», что было полезно, но неглубоко понято как совершенно недостаточное. А давление техно-экономического роста еще и возросло. Ныне ситуация много хуже, но и подлинное спасение стало более реальным. Все зависит от энергии творчески неравнодушных. И

тогда для решительного **поворота** к Эко-гармонии и оздоровлению общей ситуации в мире нам нужно совсем немного лет, ибо всё делают творчески вдохновенные личности, но не «под *жестким контролем*» *существующих властей*, а по творческому вдохновению. А это гораздо продуктивнее и много быстрее. Правда, если нет *административных ограничений*: **Творчество всегда** есть **самосозидание творческой индивидуальности**. И оно остается таковым в любых условиях, даже в условиях жесткого диктата; просто тогда оно идет медленнее, ибо значительная доля творческих сил человека-Творца идет на внутреннее сопротивление диктату, на создание некоей внутренней брони самозащиты. А чтобы создать такую систему экофильной «обороны», доосмыслим по-новому историю отношения между человеком и *современным обществом*:

**1.** Живая Природа (Бог) => прачеловек => человек => био-связи => общество. Это вся история первобытного общества и Востока.

**2.** Существующая, *экофобная система отношений* между человеком, сотворенным Живою Природою (=Богом) и *обществом, социетально структурированным*: а) **Человек** => сообщество творческих личностей => **Живой капитал креатив-класса** = основа и движущее начало всего современного общества, организуемого б) **рыночно-экофобным капиталом, иерархично-структурирующим общество в социетальный социум** => **профессионалов** => **био-техносфера** => **некросфера**. => **3. Переход** Аристотелево-экофобной парадигмы на качественно новый, экофильный уровень развития мира. В последние столетия он сильно изменился, став **Живым** капиталом. Но этот процесс пока не осмыслен эко-теорией => Экософией, которая сама находится в процессе становления по осмыслению перехода: *индустриальный капитал* => капитал *научно-технический* => **ТВОРИМО-ЖИВОЙ** КАПИТАЛ, основная роль в котором играет **Искусство**.

В силу этого Живой капитал сам по себе организуется по принципу саморегуляции. Однако он вынужден терпеть своё *подчинённое положение* «под» денежно-финансовым капиталом, но ещё больше страдает Живая Природа: она *умирает* молча. В этом – основное *противоречие* нашей, экологически переломной эпохи. В решении этой, самой фундаментальной проблемы эпохи заинтересован весь мир Жизни, включая носителей *всех форм капитала*, но более всего – биосфера, *ускоренными темпами превращаемая в техносферу* => *некросферу, от имени которой* – во имя ее перевода на уровень **Живой ноосферы** – мы и пытаемся говорить на Языке Вернадского-Конфуция-Маркса. И потому ситуация не безнадежна, хотя и очень сложна. И для более адекватного взаимопонимания => построения **Живой ноосферы** нам и нужен качественно новый уровень нашего Языка Экософии Живого знания.

Так что в Евразии есть самый необходимый набор оснований для построения глобального эко-нормативного прогноза мира экофильного будущего, ибо именно в Евразии обычное разнообразие стало необходимым глобальным многообразием. В этом отношении сегодняшняя Евразия «беременна» экофильным будущим мира. Но в то же время сама-по-себе она создать эту Эко-гармонию будущего (для себя и вне себя – в мире) без мира как Живого целого не сможет. Нам нужен опыт всего миролюбивого мира. Поэтому мы, евразийцы должны стать Миротворцами => Эко-гармонизаторами.

Следующие проблемы намечены к их решению:

- Разработка рабочей модели ноосферного управления с учетом реалий и опыта Российско => постсоветских => пост-восточных и тем более – пост-западных культур мира;

- антропо-экософская транскрипция концепта динамично-устойчивого развития в свете позитивного и негативного опыта после РИО-1992;

- артикуляция управленческих регулятивов («механизмов») в сфере сохранения био-разнообразия наследия мировых культур человека;

- переход «общества потребления» в good society Творцов ЖИЗНИ;

- нахождение выхода из пост-НТП социоцентричных тупиков-ловушек;

- разработка ноосферно-гуманитарного сюжета метапонятийного Искусства.

Общий вывод: завершение разрабатываемой концепции полагает выход на пост-Марксов  $\Rightarrow$  пост-Конфуцианов  $\Rightarrow$  пост-Аристотелев уровень.

### Литература

1. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии / К. Маркс. – М.: Политиздат, 1978. – Т. 3, кн. 3., гл. 48.

2. Карл Маркс, Ким Шилин. Экософия Творчества Жизни — инновационная Стратегия развития человека-мира (второе рождение Маркса – в России) / К. Шилин // Энциклопедия Живого знания. Том 19. – М., «Пробел-2000»: 2009. – 112 с.

3. Шилин К.И. Экософия К. Маркса / К.И. Шилин. – М., «Пробел-2000» – 2000. – 180 с.

4. Шилин К.И. Язык как универсальное средство Творчества Жизни / К.И. Шилин // Энциклопедия Живого знания. – Том 23, Ч. III. Живое знание. М., «Пробел-2000»: 2010. – 52 с.

5. Шилин К.И. Живой капитал – будущее России. ПостМарксова политЭкософия Творчества Жизни Востока-России-мира будущего / К.И. Шилин // Энциклопедия Живого знания. – Том 26. – Саарбрюкен, ФРГ, Palmarium Academic Publishing, 2012. 288 с.

6. Шилин К.И. Живой капитал России-Востока-Запада. Российское востоковедение. Духовная революция в сознании человека. / К.И. Шилин // Энциклопедия Живого знания. – Т. 27. – Саарбрюкен, ФРГ, Palmarium Academic Publishing, 2012. – 160 с.

7. Шилин К.И. Живой "Капитал" как искусство, или «Капитал» К.Маркса глазами экософа-востоковеда / К.И. Шилин // Энциклопедия Живого знания. – Т. 29. – Саарбрюкен, ФРГ, Palmarium Academic Publishing, 2013.

8. Шилин К.И. Германо-Русские → Глобальные Суфии / К.И. Шилин // Энциклопедия Живого знания. – Т.20. – Саарбрюкен, ФРГ, Palmarium Academic Publishing.

9. Шилин К.И. Экософия К. Маркса. Будущее Китая и России после цивилизации / К.И. Шилин // Ж. «Макэсы чжун яньцзю» («Марксистские исследования»). — Пекин, 1996. – № 1.

10. З.Г. Лапина, К.И. Шилин. Конфуций <=> Аристотель <=> Маркс => Творцы Живого капитала Эко-гармоничного будущего – глобальный эко-синтез культур Китая <=> России <=> мира. // Энциклопедия Живого знания. – Т. 30. – Саарбрюкен, ФРГ, Palmarium Academic Publishing, 2013. – 256 с.

## **§ 4.2. К лику человека исторически-разумного и личносно-свободного**

*4.2.1. Опрокидывание в архаику как антиклассика завершающегося модерна, её основа и пути преодоления*

*4.2.2. Стратегия выхода на этап ноосферного развития. Расширение поля философского анализа*

*4.2.3. Что есть действительность? Какова реальность действительного, неотчужденного субъекта?*

*4.2.4. Манипуляция истиной и удержание меры способности суждения. Мифологическое дополнение рацио*

*4.2.5. Выход в размерность ноосферы*

*4.2.6. Реанимация архаики и сопутствующее цивилизационное мракобесие одномерного субъекта*

*4.2.7. Выстраивание ноосферной перспективы: как ставить бытийный вопрос*

#### **4.2.1. Опрокидывание в архаику как антиклассика завершающегося модерна, её основа и пути преодоления**

Геополитическое и цивилизационное завершение XX века и продолжение возникших тенденций в веке XXI привели к необходимости отчетливого осознания ряда серьезных внутренних системно-деструктивных противоречий в структуре глобального миропорядка. Главным из них можно выделить безусловно проявившийся факт высокой степени архаизации его движущей и мотивирующей основы. Само понятие архаизации применительно к текущей эпохе в привычном его значении – как скатывание в глубокое прошлое, к временам средневековья и варварства достаточно обширно и глубоко проанализировано М. Делягиным [6]. Значительно раньше, в другое время, но с теми же коннотациями о наступлении «нового средневековья» говорил Н. Бердяев [3].

Однако в данном случае использование термина «архаизация» обусловлено более глубокими причинами, нежели желание провести вполне правдоподобную и наглядную параллель с прежними эпохами. Ситуация вползания современного мира в архаику микста всех предшествующих исторических этапов, воспроизведение, соответственно, типажей средневекового, рабовладельческого и варварского менталитетов не как случайных и угасающих отзвуков ушедших времен, а в их ожившем голосе является новой кумулятивной тенденцией последних двух десятилетий.

Термин «архаизация» здесь не имеет своего изначального простого смысла переноса неких, бывших ранее адекватных способов управления, понимания и действия, из прошлого в наше время или приведение некоторых существующих сторон социально-политического бытия к их старой форме. Этого сделать нельзя, и об этом пишет Н. Бердяев [там же]. Простая архаизация была бы бутафорией и подделкой, что, конечно, присутствует в реальности, но не как ее сущностный аспект.

Организационное оформление структур управления, их информационное обеспечение в последние два десятилетия становятся не просто не соответствующими достигнутому уровню и типу исторического развития в отношении его сущностного преобразования, не просто застывают в предшествующей точке развития, – что было бы понятным отставанием надстройки от базиса, – но их сознательно, целенаправленно и планоно приводят в состояние решительного противодействия растущей сложности модерна, его классической культуре, человеческих, политических и межгосударственных отношений.

А. Зиновьев о сознательном управлении как новом решающем факторе человеческой эволюции говорит так: «...во второй половине XX века произошёл перелом в самом типе эволюционного процесса: степень и масштабы сознательности исторических событий достигли такого

уровня, что стихийный эволюционный процесс уступил место проектируемой и управляемой эволюции. Это, напоминая, не означает, будто всё в эволюции человечества стало планироваться, и ход эволюции стал управляться в соответствии с планами. Это означает, что целенаправленный, планируемый и управляемый компонент эволюционного процесса стал играть определяющую роль в конкретной истории человечества» [8, с. 258]. И далее он выделяет указанный нами момент: «Цели при этом не обязательно благородные, они могут быть (и являются таковыми на самом деле) эгоистическими. Гнусными, коварными и т.д.» [там же].

Нужно понимать при этом, что на существующем научно-технологическом и культурном фундаменте филиации исторического средневековья или варварства возможны только как маргинальный спектакль ряженных персонажей.

С точки зрения неизбежности того или иного обращения к прошлому, а это положение справедливо хотя бы вследствие существования традиций, следует различать два типа исторических заимствований. Первое – именно архаика, сама распадающаяся на два направления, а именно: как случайная истлевающая временность, бывшая в свою эпоху полноценным материалом для оформления реальности, реанимировать которую можно только отчасти, в театральноподобной постановке; и архаика как наиболее глубокая и первоначальная форма родоплеменных отношений. Родоплеменная архаика одновременно является во многом и архетипической традиционалистской структурой общественного бессознательного, как таковая она обладает живой притягивающей бытийственностью. Притяжение архетипической архаики выражено в неисчезающей в общественном сознании тенденции решения культурно-политических и цивилизационных задач простыми средствами насилия, подавления, доминирования и эксплуатации, в построении жесткой социальной иерархии, дихотомически разделенной на самозваную «элисту» с ее лакейски-интеллигентской медиа-арт-проф-обслужкой и «народ», во всемерной сакрализации бюрократической составляющей власти, в мистификации общественных процессов, в подчинении индивида интересам субъектов геополитического процесса глобализации.

Второй тип исторических заимствований заключается в приобщении к классике, несущей отблеск и печать вечности, одухотворенной гуманности и всемирности. Первый компонент традиций выражает мирское и профанное время бытования, ограниченное пространственное «здесь и сейчас», наглядность целей и экзистенциальный модус предметно-вещного обладания. В классике, уясненной не в узко художественном, искусствоведческом значении, а онтологически, как искомой меры человека, напротив, интенционально закреплен статус человека как

бесконечно устремленного, трансцендирующего свои бытовые условия индивида, обладающего внутренним опытом единства сущего, осознающего свою сущность как сверхприродное начало, неутилитарное, созерцательное и, в высшей степени, творческое.

Вопрос о сущем, который в свое время Хайдеггер стремился восстановить в его проблемности, как раз и относится к теме эпохального возобновления правильного подхода к истине человеческого бытия. Нельзя полагать, что сделать это можно зная лишь обозначенные и названные функциональные дефиниции этой истины. Соблазн формально указующих определений создает мнимую углубленность в суть дела и практическое выполнение истинностного подхода в большинстве случаев если и начинается, то в ложных формах исполнения видимости, становящейся при этом тотально всеохватной и предельно фальшивой.

Неизбежным результатом продолжающейся архаизации является дегуманизация общественного пространства и его раскультивирование в самом прямом значении. Конечная стадия этого процесса образно сформулирована О. Шпенглером: «Настанет день, когда перестанет существовать последний портрет Рембрандта и последний такт музыки Моцарта, хотя бы даже остались куски раскрашенного полотна и листы, исписанные нотами, исчезнет последний глаз и последнее ухо, которым был понятен язык этих образов. Преходящими являются всякая мысль, всякая догма, всякая наука, ибо погибают души, в мирах которых их "вечные истины" с необходимостью переживались как вечные.[24, гл.3, 1, п.3, с. 249].

Нужно помнить, что свернуть с этого поистине губительного для формирования гуманистической цивилизации пути можно лишь до определенного места, и весь последующий путь станет ускоряющимся фатальным падением в хаос расчеловеченного мира. Это «определенное место» в самом деле определено: точка катастрофы возникает в условиях растущей диссоциации и выхолащивания общественных связей в противовес тенденции доминирования долгосрочных общественных интересов, масштабных проектов и содержательных целей. Диссоциация осмысленных связей, их сущностная девальвация, замена реального дела бюрократической имитацией, насыщение правового поля избирательной казуистикой, прекращение практики политических диалогов, в том числе и с обществом – все это системно присутствует в настоящее время и внешним образом представляется результатом рассогласования эволюции сознания в общественной и личной формах с существующим уровнем технологического, информационного и научного развития.

По сути же, при учете в других, базово-изначальных координатах, речь должна идти о цивилизационном тупике развития, вызванном рас-

падом культурософского комплекса значимых символов. В свою очередь, этот комплекс, матрица развития, функционирует в общественно-политическом пространстве и вот именно его эрозия, разрушение поля значений смысловых переменных, утрата или, точнее, сознательная и шулерская подмена их на специфически окрашенные коннотативные муляжи – все это создает негативные процессуальные изменения в самом строе языка, деформирует правила образования понятий и умозаключений таким образом, что они оказываются инструментом в смысловой поддержке и воспроизведению выявленной практики тотальной архаизации.

Парадоксальная суть современной формы архаизации заключается в ее тщательной и мастерской мимикрии под самую неподдельную классику, под шпенглеровские «вечные истины». Обман при этом, тем не менее, распознается легко при условии сбрасывания индивидом морока навязанных прямых смыслов и значений в предлагаемых лексически-образных рядах идеологически выстроенной действительности. Ключ к распознаванию, т.е. смысловой прием истинностной настройки сознания, надо изготовить самому, а методическим пособием для этого, своеобразным логическим каноном, служит безукоризненно точная ленинская формула: «Люди всегда были и всегда будут глупенькими жертвами обмана и самообмана в политике, пока они не научатся за любыми нравственными, религиозными, политическими, социальными фразами, заявлениями, обещаниями разыскивать интересы тех или иных классов» [11, с. 47].

Нерв исторического движения в конце XX века оказался заражен/заражен таким сущностным противоречием, которое в своем пределе стремится к антагонизму участвующих сторон. Здесь уже нет никакой диалектики содержательной взаимоустремленности и конкретного тождества, отвечающей истинностной классике модерна, но в избытке присутствует стилизация под традиционные ценностные императивы. С другой стороны, антагонистическая острота противоречий современности означает значительно более высокий уровень требований эпохи к качеству сознания индивида, к его личностной ответственности и воплощенной свободе поступков. И в первую очередь само состояние иррационально радикальной обостренности межличностных и межгосударственных отношений должно натолкнуть на общественное понимание мнимости этих противоречий, на манихейскую ложность раскола на «своих» и «чужих».

Понимая, что архаизации противостоит сущностный прогрессизм, и социальное прошлое борется с будущим, вопрос о направлении движения решается одновременно по трем направлениям, выраженным в виде взаимосвязанных задач:

- как *антитеза* архаике, сопротивление происходящей варваризации общества при внешнем его усложнении;
- как *распознавание* подлинных смыслов и значений лексически-идеологических текстуальных рядов;
- как настойчивое *продолжение* собственной тенденции утверждения единства мира в направлении его гуманизации.

Субстанциальная основа архаизации должна быть правильно выявлена и внятно, без схоластических увиливаний, указана. После этого станет ясным направление решения первой задачи. Корреляционно, как антитеза, при этом обнаруживается и основа антиархаики. Вторая задача нацелена на разоблачение идеологического обрамления и, соответственно, оправдания складывающегося в интересах самоизбранного «элитарного» меньшинства в лице исторических жуликов и прохвостов глобального тотального миропорядка, обладающего чертами кастового деления с тенденцией к консервации существующего распределения сил в контексте фактического утверждения доктрины «тысячелетнего англосаксонского рейха». Третья задача направлена не на противостояние с внешней архаизацией, т.е. не является всегда запаздывающей реакцией на существующую действительность, а призвана реализовать собственную, сугубо гуманистическую основу историко-культурного и экономико-технологического развития общества.

Таким образом, видим, что существующая в настоящее время многоголосица мнений, взглядов, позиций и деклараций политических лидеров, их пресс-служб, информационных агентств, разного рода аналитиков, советников, политологов, блоггеров и колумнистов, долженствующая означать «свободу слова», «право на информацию» и отражение этой информационной турбулентности в сознании читающих и слушающих индивидов, достаточно хорошо структурирована и закономерна.

Субстанциальная основа архаизации – та же самая, которая до недавнего времени служила верным подспорьем общественно-цивилизационному прогрессу. Это отношения собственности, позволяющие создавать прибавочный продукт чужим трудом с последующим его неограниченным присвоением. Возможные гипотетические ограничения в деле присвоения результатов чужого труда и ограбления ближнего определяются лишь доброй волей собственника и сопротивлением эксплуатируемых. При этом добрая воля не есть системно необходимый элемент рыночной организации, ее присутствие только случайно, но не необходимо. Сопротивление же несогласных подавляется всей мощью репрессивно-идеологической машины государства. М. Делягин, рассматривая феномен архаизации в сочетании с развитием технологий, справедливо считает, что «современное человечество находится, по сути

дела, в тупике: объективно обусловленное торможение технологического прогресса ведет его к разрушительной архаизации, – но и развитие технологий (в частности, в виде технологий формирования сознания и современных компьютерных систем) ведет все к той же архаизации. Тем не менее этот тупик фиктивен: выход из него открывает понимание того факта, что развитие технологий ведет к архаизации лишь при условии сохранения прежней, преимущественно коммерческой парадигмы человеческого развития» [6, п. 6].

Говоря философски обобщенно, коммерческая парадигма развития представляет собой фундаментально-онтологическую процедуру функционализации человека, его безвозвратное опредмечивание в статусе полезной вещи с последующим утилитарным использованием как средства банальной наживы в материальном или социально-духовном значении. Ценностная система функционирующего индивида, его строй мышления, язык, система обозначений и ведущих смысловых образов – все это выстраивается на фундаменте рыночных отношений, и чем дальше по времени, тем определенной проступает эта связь. Вследствие этого макромасштабные тенденции развития таковы, что вся сила принимаемых законов, религиозные ограничения, ритуалы и догматика, искусство и прочие надстроечные элементы нацеливаются, в конечном счете, на оправдание и поддержку сложившегося порядка отношений в государстве.

Одним из сакрализованных столпов буржуазного государства, его священной короной, является демократическая форма политического управления. Широко известна апологетическая фраза У. Черчилля по поводу несовершенства демократии: «Демократия — наихудшая форма правления, за исключением всех остальных, которые пробовались время от времени» [25]. В чем ее «наихудшесть» говорит еще одно суждение Черчилля: «Лучший аргумент против демократии — пятиминутная беседа со средним избирателем». Налицо ироническое отношение к этому фетишу, которое Черчилль, как потомок аристократического рода герцогов Мальборо, вполне мог себе позволить. Старейшая демократия и феодальные привилегии знати оказываются совместимыми. Примем за истинное оба приведенных суждения. Их содержание, однако, часто принимается статически, как яркие, но ни к чему не обязывающие афоризмы. Если же мы хотим не просто щегольнуть цитатой, а прояснить суть дела, то надо задать вопрос: что отсюда следует? Из первого вытекает, что демократию следует развивать и совершенствовать, поскольку все остальное заведомо хуже. Но этот вывод справедлив лишь в том случае, если мы не считаем существующее достаточно развитым и хотим не просто воспользоваться возможностями имеющегося, но увеличить, а при необходимости и качественно поменять сам спектр этих возможно-

стей. А из второго вытекает направление этого процесса – подъем сознания «среднего избирателя».

Ни первое, ни второе из этих следствий Черчилля не интересует. Его личный исторический уровень полностью соответствует заявленному уровню избирателя и качеству «наихудшести» – все это отражает принимаемую и одобряемую действительность феодальной иерархии, переместившейся из сферы права в область мировоззренческих категорий. Иначе говоря, средневековый феодализм получает в современной Англии прописку не как институт прямых экономико-юридических отношений, что было бы анахронизмом, а занимает внешне менее заметное, но более существенное место как ведущая и устойчивая форма общественного самосознания. В таком качестве он продолжается в будущее, консервируя глубокое социально-историческое прошлое, архаизируя, тем самым, современность. Собственно современность при этом и не наступает. Пусть линейная, безлично и абстрактно отсчитываемая хронология не вводит в заблуждение: будущее, как осмысленный проект развития общественного и личного, в такой ситуации отсутствует.

Исторический путь, ведущий в будущее, расположен в пространстве иных ценностно-мировоззренческих установок и социально-экономических условий их поддержки и воспроизводства. Однако здесь пора начать конкретный переход от делящейся уже полтора века теоретизации по этому поводу – хотя есть и бесценный практический и одновременно трагический опыт государственного строительства в СССР, становления новой исторической общности, советского народа и воспитания нового человека – к наброску программного проекта реализации этого пути.

Философское рассмотрение отличается от голой теоретизации именно обоснованной конкретностью в производстве и утверждении терминологически оформленных и продуманных новых смыслов, имеющих отношение не вообще к «продуктивной способности воображения» мыслителя, но направленных на раскрытие совместного и гуманистического социально-исторического будущего человеческих обществ. Это и является реализацией высокого гегелевского предназначения философского знания – быть «эпохой, схваченной в мысли».

Итак, задача постижения исторически-личностного, экзистенциального времени человеческой жизни направляет нас к масштабному пониманию в ракурсе ее онтологической укорененности. Естественные проекты человеческого бытия, существовавшие в прошлом и тянущиеся в настоящее, свой смысловой ресурс выработали. При всем их разнообразии, от античного человека до его возрожденческой рецепции параллельно с христианской новозаветной моделью и их совместного продолжения в новоевропейском типе эгоцентричной личности с Богом в част-

ном владении, все они формировались и действовали в определенных и конечных границах матрицы торгово-накопительского развития. При этом духовная сторона этих проектов, являясь изначально онтологически чистым выражением действительного места человека в бесконечном универсуме реального, очень быстро вырождалась в идеологическую схематику голого прагматизма и элементарного делячества. Иного не могло быть в силу отсутствия механизма общественного воспроизводства высоких ценностных характеристик подлинного гуманизма. Вся теплота человечности, деятельное сострадание, взаимопомощь, бескорыстный энтузиазм и постановка больших целей, необходимых в деле исторического прорыва в будущее, либо зиждились на заложенном в основу действия сугубо меркантильном интересе – как, например, в эпоху Великих географических открытий, либо являлись случайным, лишь более или менее продолжительным всплеском частного проявления спонтанно раскрытого индивидуального сознания.

Общий обвинительный приговор всем бытовавшим социо-антропологическим базисным моделям, задающим ведущий и долговременный типаж деятельности общественного человека, выносится продолжающейся практикой агрессивно-захватнических и неокOLONиальных войн на Земле, ведущихся нередко с непосредственным грубым попранием норм международного права со стороны «цивилизованных» стран, либо, в лучшем случае, с его лишь издевательски-формальным удовлетворением. В связи с этим, все претензии имеющегося институционально структурированного гуманитарного знания и религиозных организаций, церковью различных конфессий на предмет их решающего воздействия в деле сохранения человека, выражения его меры должны быть отброшены.

Если материально-техническое и научное обеспечение цивилизации пока остаются на достигнутом уровне, то гуманитарное и философское, социально-политическое ее раскрытие стремительно, т.е. на протяжении жизни одного поколения, сменяется обратным вектором регрессивной примитивизации поведения, мотивов и целей общественного индивида при их внешне-формальном многообразии.

Излишне говорить, что ведущей, сущностно характеризующей стороной цивилизационно-культурного развития является не сумма технологий, а их общественная направленность, место в социально-экономической системе и характер используемого труда. Последние факторы определяют структуру общественного сознания, т.е. наличный тип человека, строй его мышления и, соответственно, общие перспективы исторического развития.

По этой причине нельзя согласиться с М. Делягиным, когда он, определяя антитезу коммерческой парадигме цивилизации, уходит от зада-

чи развития человека как слишком неопределенной и выдвигает на первое место именно технологическую сторону. «Саморазвитие личности – слишком неопределенное, слишком субъективное понятие и потому неприемлемо слабый стимул», – замечает он [6]. Вместе с тем, «действенным лекарством от архаизации, – считает М. Делягин, – должно стать настойчивое и целенаправленное развитие технологий» [там же]. Технологии видятся как единственное реальное средство изменения тупиковой на сегодняшний момент ситуации: «Единственный способ разрубить гордиев узел современных глобальных проблем – от тотальной архаизации до массового злоупотребления своим положением со стороны глобальных монополий – форсирование технологического прогресса, достичь которого можно лишь на пути отказа от корысти как основной движущей силы человечества» [там же].

Здесь, в этих утверждениях, есть, по крайней мере, два серьезных противоречия, являющихся не диалектически продуктивными и необходимыми, а нарушающих логику изложения автора и препятствующих принятию его выводов.

Первое то, что существующая тенденция архаизации возникла и окрепла именно в условиях развитых технологий. Социальный и технико-научный виды прогресса оказались не столь взаимосвязаны, чтобы утверждать их нерасторжимое единство и прямую взаимообусловленность. В качестве показательного примера можно привести высокий технический уровень нацистской Германии и одновременно предельное и массовое падение не только гуманистической составляющей культуры, вставшей на путь служения людоедской идее «арийской расы», но и ее стремительную мистификацию, увлеченность древними культами и мифологией на государственном уровне. Таким образом, научные и технические достижения вполне могут развиваться, использоваться и контролироваться на любом политическом базисе, в том числе и архаизированного типа, в том числе и с совершенно варварской идейной поддержкой.

И второе то, что М. Делягин в своей программе не замечает еще одного, встроенного в его рассуждения противоречия: чтобы радикально изменить историческую мотивировку действующего индивида с чисто меркантильных и корыстных побуждений на новую нравственность, с ее преимущественно технологической ориентацией как императивом, как раз и требуется пренебрегаемое им «воспитание нового человека», достигшего уровня саморазвития. Без такого изменения исторически укоренившегося социальных инстинктов алчности, насилия и корысти всякое упование на технологии утопично.

Момент прекраснотушия, легко проникающий в построения культурологов и философов, делает их проекты принципиально абстрактными, неполными и социально бессильными.

Надо сказать, что выделенный аспект прекраснотушия, некой философически-академической успокоенности и представления о достаточности теоретически показанного направления того, «как должно быть», во-первых, конечно, есть синдром сугубо кабинетного знания, своеобразного идейно-текстового аутизма и как таковая эта позиция принципиально не конкретна, не обеспечена должной рефлексией и демонстрирует оторванность и отчужденность аналитика, прежде всего, от внутрэнней связности его собственной мысли.

Но есть еще существенное «во-вторых», уточняющее предыдущую оценку установлением ее содержательных границ. В определенное время те соображения, которые мы оцениваем как прекраснотушные, обладали вполне конкретным содержанием и были работоспособны. Например, вот характерное название части I книги Н.Н. Моисеева [15]: «От стратегии Природы к стратегии Разума». Она вышла в 1990 году, это время завершения уничтожения советской эпохи в холодной войне, но будущее тогда представлялось в романтически-радужных тонах как «очищение от темных пятен советской истории» и продолжение социализма, но уже с «человеческим лицом», без бюрократизма, перегибов, политических эксцессов. Но, тем не менее, при всех этих перверсиях время работы над книгой целиком относится к советской эпохе, и исторический оптимизм с упором на «стратегию Разума» как ведущей регулятивной силы человеческого общества был уместен. Причем, у Моисеева этот оптимизм высокой пробы. Настолько в его представлениях доминировал принцип единства, что он употребляет словосочетание «наше всемирное общество» [там же, с. 11]. Это, безусловно, предельно оптимистичное обозначение, возможное лишь при выделении и акцентировании реально исключительно слабых на то время связей совместного межгосударственного регулирования, придание им статуса потенциально мощных и доминирующих сил в недалеком будущем. Последующая историческая практика показала не их усиление, а напротив, ослабление и выхолащивание, скатывание в однополярной структуре мирового сообщества к разговору с позиций экономической, военной и финансовой силы мирового гегемона – США.

Таким образом, продолжение исследований по ноосфере после разрушения двухполярной мировой системы, дававшей некоторый баланс социальной ориентированности и гуманизма – с одной стороны, и растраты общественного богатства в гонке вооружений, различного рода деструкций – с другой, требовалось, после 1990-го года, нацелить на от-

работку резко ухудшившееся ситуации в плане произошедшего ее разумно-смыслового коллапсирующего схлопывания.

Возобладавшие регрессивные вещные силы капитализма являются социально стихийными, их действие и результаты нередко вырываются из-под контроля номинативных субъектов, их имманентная инстинктивность носит целиком хищнический, крайне агрессивный характер, утверждает политику неокOLONIALИЗМА, беспощадной эксплуатации периферии, развязывания длительных военных конфликтов и общей дегуманизации. В этой их глобально-масштабной, предельной нацеленности на мировое господство и заключается искомая стратегическая линия сугубо «естественного», т.е. специфически природного, эгоистически-обособленного накопительского интереса, сочетающегося с полным безразличием транснациональных корпораций и мировых финансовых учреждений к судьбе не только отдельных стран, но и земной цивилизации, и всей планеты. «Природное» означает здесь, безусловно, не прямую относящееся к природе как материально-внешней среде обитания человека, а трактуется как «не прошедшее через рефлексивное осмысление» и отчужденно действующее помимо частных желаний.

Социально-природное суть такая инстинктивность деятельности, которая складывается бессознательно, и в этом смысле – естественно, но опирается на простейшие прерогативы самости, связанные с самосохранением обособленного «я» как наивысшей ценности. Опора социальной инстинктивности кроется в тех мотивах и энергиях жизни, которые просты и для большинства самоочевидны, и позволяют получить быстрый результат. Это, прежде всего, качества и стремления алчности, насилия и доминирования.

#### **4.2.2. Стратегия выхода на этап ноосферного развития. Расширение поля философского анализа**

«Наше всемирной общество», до которого, казалось, было рукой подать, превратилось в разрозненные немногочисленные островки сопротивления ползучей американизированной унификации с тщетными попытками выбраться из тенет кредитуемой банковской системы МФВ и ВБР, а его «всемирность» выродилась в нивелировку и уничтожение национальных самобытных культур, сведение их к примитивной фольклорной, обрядовой и этнографической музейности. В политике распространение получило предательство национальных интересов туземными коррумпированными и компрадорскими «элитами». Вместо мира сияющего полудня ХХII века, описанного братьями Стругацкими, мы все оказались на его дымящихся развалинах.

В связи с этим, безусловно, стратегия приближения ноосферического этапа требует корректировки на предмет прояснения условий возврата, уже в других исторических, информационных, экономических и культурных реалиях в ту точку цивилизационного развития, где вешные силы оказываются надежно заблокированными, а ценностная парадигма поступательного движения в будущее, его раскрытие перестает быть простым пожеланием из серии «за все хорошее, против всего плохого», и получает надежный экономико-юридический фундамент своего воспроизводства и расширения.

Сама ценностная парадигма, противостоящая общечеловеческой коммерциализации человеческой жизнедеятельности и вообще его бытийности, достаточно полно описана в литературе, более того, обычно теоретизация в отношении ноосферы и проходит как описание того же поворота, который отсутствует, но «должен быть». Но самое существенное философское сознание видит как раз в том, как реализовать это должествование и понимает, что от характера непосредственной реализации ноосферных проектов напрямую зависит их будущая реальность, степень воплощенности и оправданности ожиданий. Слишком часто ирония истории дезавуировала благие пожелания и обращала в тщету и прах построения отвлеченного умствования.

В силу того, что проектная мощь «стратегий Разума» после 1990 года превратилась в виртуальную, и даже в иррациональную величину, писать о ноосфере в том же классическом ключе, что В. Вернадский и ученые после него, уже нецелесообразно, – кроме как в пропедевтическом отношении. В то же время видим, что, в основном, традиция осмысления ноосферного человека и самой ноосферы продолжает двигаться в тех же социо-культурных и духовных координатах, что и прежде, т.е. инерционно, самозабвенно и без своего смыслового обогащения. Этих координат, определявших такое социо-культурное пространство человеческих смыслов, мотиваций и параметров общественного действия, в котором была возможна реализация стратегии Разума, или, по крайней мере, сама постановка задачи исторически-прогрессистского типа развития, научно и гуманистически ориентированного – больше нет. С ними исчезла и правомерная уместность непосредственного, т.е. практического и программного, формирования стратегии Разума. Но уже в 1998 году, и столь же уповающее, Н.Н. Моисеев пишет, что «ноосфера – это такое состояние биосферы, в котором человечество берет на себя бремя ответственности за дальнейшее развитие не только общества, но и биосферы в целом» [14, с. 27]. Формально здесь все правильно, но исторически неуместно, поскольку сейчас вопрос ставится иначе. Пока что нет ни консолидированного человечества – объединяющие его силы

пришли в упадок; нет никакой политической ответственности, а есть технологии перенаправления в свою пользу финансовых потоков под сурдинку зачастую искусственно поднятой информационной волны совместных групп нечистоплотных дельцов, политиков и ангажированных (а попросту продажных) ученых, лоббирующих соответствующие программы, например, экологической безопасности.

Представляется, что предлагаемое решение успешности движения к ноосферному качеству общественного человека, декларируемое как «глобальная переориентация всей системы ценностей» [10, с. 18] должно быть принципиально дополнено конкретизирующим обстоятельством текущей *исторической привязки* его интенциональной семантики. В противном случае оно оказывается содержательно мнимым, поскольку использует пустые понятия – человечество, ответственность, ценности. Манипулирование пустыми переменными суть демагогия, спекуляция и чистый произвол. Вне указанной привязки значения и смыслы используемых переменных остаются витать в разреженном духовном пространстве домыслов, субъективных хотений, неопределенных настроений, смутных желаний. Пустота указанных терминов носит, конечно, не чисто логический и формальный характер отсутствия денотатов, а подразумевает свою процессуальность, подчеркивает тот момент, что опустошение терминов есть результат продуманного и далеко не случайного действия.

Вот где находится поле настоящей незримой битвы современности, достигшей поистине космического и судьбоносного масштаба и вовлекшей в свою орбиту всех землян – одних в качестве ничего не ведающих статистов, живущих простыми частными интересами, иные воображают себя зрителями, они запаслись попкорном и желают лицезреть красочное реалити-шоу с безопасного для себя расстояния, другие, с гигантским самомнением, примеряют и разучивают роль деятельных и управляющих субъектов мировых процессов, многие полагают в своем лице морально достойную, сознательную и совершенно самостоятельную ипостась человеческого рода..., некоторые и являются ею, но многие из этих полагающих, слишком многие, суть реинкарнация животнопредвобитного сознания, в котором собственная мысль не возникла ни разу. Эта битва разворачивается в пространстве распознавания и установления информативности смысловых и содержательных языковых суждений, в самом строе языка как «доме бытия». Она в виде греческого полемоса, онтологически выстроенной войны «земли и неба», держащей в напряжении весь человеческий космос, ставит смылосущностные вопросы: как должно понимать сложившиеся языковые формы, что они выражают и «дом» чего, в конечном счете, они выстраивают.

Оказывается, что пока в классически ясной терминологической постановке проблем речь шла о реальном познании бытия, и потому строился дом для человека познающего, имеющего внутренний опыт раскрытия истины, творческого и гуманистически деятельного, малопомалу произошла смена проектировочной методологической документации. Теперь мы видим мало интереса к истине, сущему, достойному стратегическому общественному целеполаганию. Собственно, и прежде эти экзистенциальные ориентиры, маркеры человечески размерного бытия были допущены и установлены ходом истории не как сущностные параметры, а в виде оправдывающего и узаконивающего сопровождения основного регулятора социально-практической жизни, – ее рыночной парадигмы в системе консервирования отношений господина и раба. Теперь их камуфлирующая роль близится к завершению, их временность исчерпана, что, безусловно, не исключает дальнейшего использования человеко-размерных обозначений в деле легитимации статуса строящегося дома отчужденного не-бытия и превращения объективной реальности в сюрреалистическую пародию на нее. Внешняя шизофренически разорванная реальность вполне соответствует достигнутому деградационному типу массового индивида.

Основная цель таких странных и неоправданных, на первый взгляд, поворотов социально-политической истории – в консервации природных отношений по типу «господин-раб» для продолжения функционирования в привычном режиме максимальной наживы и абсолютной власти установившейся транснациональной финансовой «элиты».

Здесь обнаруживается крайняя опасность для человека фатальной потери им онтологически истинностных оснований жизни и переустановки своего культурно-символического кода на основах окончательно утверждения простой видимости, мнимой наглядности и легкой доступности бытия.

Вообще удивительным видится факт столь отвлеченного, сугубо *домысливающего*, сугубо идеалистического философствования в области ноосферного, социально-личностного планирования будущего, располагающегося в плоскости, скорее, поисков обетованной интеллигентской правды, нежели истины, более морализирующего, нежели раскрывающего суть дела. Это симптом философской усталости, выполнение своего дела, скорее, по привычке, в самопроизвольном, без вмешательства субъекта, движении мысли.

Мысль о будущем замкнулась в облегченную форму самоподдерживающегося резонерства о должном вне вопроса о его осуществимости, а потому и сама не в состоянии реализоваться как обладающее силой познание. То, что за желаемым моральным поворотом должно стоять,

поддерживать и питать его двойное обеспечение – юридические условия воспроизводства соответственно организованной материальной жизни и метафизически раскрывающая конкретность мысли – остается досадно незамеченным.

Всякое «форсированное развитие технологического прогресса» (вспоминаем императивный постулат М. Делягина) в рамках частнособственнической, рыночной инициативы монопольного и олигархического владения не только средствами производства, но и земными недрами, и самой землей, и средствами информационного воздействия, происходит лишь в направлении достижения растущей прибыли и конкретной, либо ближайшей, либо в недалекой перспективе, материальной выгоды. Развивать технологии за пределами границ существующего роста нет оснований именно в силу заложенного системного социально-исторического ограничения смыслового содержания прогресса. Или, по-другому: если выйти за рамки системных границ, то прогресс в этой области уже перестанет восприниматься как прогресс, т.е. необходимая, полезная и оправданная деятельность, а превратиться в причуду капиталиста с его неизбежным последующим разорением.

Дело разворота исторического движения оказывается и проще осуществления немотивированного и самоценного технологического прорыва, и сложнее в силу своей неопределенной предметности и неизвестной поступательности. Нарботки современных информационных технологий по обработке личностного и группового сознания имеют ограниченный спектр применения. Формирование сознания нового человека требует иного подхода: принципиальной не манипулятивности, не утилитарности и не нацеленности исключительно на решение конкретно отраслевых, узконаправленных и частных задач. Как видим, здесь мы из прошлого можем взять в этом отношении лишь его отражение в отрицании – не то, не то и не это.

Тип человека, идущего в будущее, способен противопоставить всегда имеющейся обратной тенденции социальной энтропии, возводящей обстоятельства в статус фатальной детерминанты, осмысленный взгляд на свое истинное положение в бытии, усилить и укрепить осознанную позицию реальным продвижением в своей повседневной и профессиональной (жизне)деятельности.

Искомая осмысленность, достигающая глубокой взаимосвязи с практической деятельностью, внешнеидеологически развертывающейся в контексте гуманистических ценностных ориентиров, есть показатель существенно иного отношения к действительности по сравнению с отработанными и выработанными поведенческими общественными стереотипными моделями предыдущих эпох. На этом пути восстановления ис-

тинности общественного бытия, устранения ставшей обычной практикой двоемыслия, умалчивания, избирательности и криводушия из политических отношений, выправления и усиления роли подлинных ценностных ориентаций, происходящее в ракурсе продолжения исходно классической метафизической традиции, возможно достижение той бифуркационной точки исторического процесса, один из прототипов которой был в недавнем прошлом потерян.

Восстановление общественно-истинностного понимания самоценно и дальнейшее рассмотрение путей в ноосферное будущее с его стратегиями Разума будет конкретизировано на иной основе.

Вместе с тем, ясно и то, что новая, недогматическая метафизика постпросвещенческого меняющегося ноосферного субъекта будущего, какую бы форму своего понятийно-стилевого развертывания ни приняла, обязана сохранять рациональную внятность и обоснованность своих положений, их содержательную привязку к адекватному контексту значений, готовность к диалогу, и нести внутреннюю ответственность за исполнение высокого философского предназначения.

Указанная опасность онтологических потерь и растущего отчуждения индивида на базе еще существующего, но отживающего института частной собственности и рыночного монополизма с его псевдодемократическим политическим обеспечением и либеральным идеологическим прикрытием, не должна обескураживать. Разного рода вызовы и опасности позволяют начать росту сознания, активизируя здоровые интеллектуально-духовные защитные силы отдельной личности и всего общества. Здесь уместно вспомнить одно из любимых выражений Хайдеггера, часто им цитируемое и принадлежащее немецкому поэту Гёльдерлину: «Но там где опасность, там вырастает и спасительное» (цит. по [20, с. 66]).

М. Хайдеггер раскрыл и назвал своими именами основные феномены эпохи, относящиеся к всемирно-историческому времени вовлечения в орбиту рыночных отношений не только всех народов и государств Земли, но и продолжение этих отношений в сфере духовно-мировоззренческой. Это, во-первых, нигилизм, который «обнаруживает такую глубину, что его развертывание может иметь следствием только мировую катастрофу. Нигилизм есть всемирно-историческое движение народов земли, втянутых в сферу влияния современности...» [23, с. 148]. Во-вторых, этому всемирному фатальному процессу соответствует определенная экзистенциальная ситуация, определенная Хайдеггером как завершенное отчуждение: «...на самом деле с самим собой, т.е. со своей сущностью, человек сегодня как раз нигде не встречается» [20, 60].

Ни одно, ни другое не способно привести ни к чему иному, нежели глобальному кризису всех оснований существующей цивилизации в антропологическом, социальном и экономическом направлениях.

Ноосферная парадигма как реальная альтернатива опустошающей всеобщей коммерциализации и овеществления, капитализации человека и его отношений, антагонистически противостоит нигилизму и отчуждению. Философия вообще по специфической природе своих суждений и опыта, отталкивающих поверхностную видимость, несет в себе, – способна нести! – онтологическую сохранность места человека и сберегает его найденную меру. Эту сохраненную меру она обязана делать общественно известной, для чего необходимо уметь излагать концептуальное видение наглядным языком повседневных событий без существенной потери несущей содержательности.

В настоящее время также особо чувствуется необходимость разработки специфической философской техники, предназначение которой в реализации неявной общественной потребности по адекватной обработке, анализу и осмыслению неформализуемой информации. Нельзя пускать на бюрократический самотек образовательное направление, которое, при его монопольном владении соответствующими министерствами, всегда будет в условиях неолиберализма выполнять служебные функции по воспитанию и выработке не творческого и активного индивида, а, в лучшем случае, эгоцентрической, креативной и амбициозной личности с несистемным и некритическим мышлением, т.е. потребителя материальных благ с большими претензиями ко всем, кроме самого себя. Креативность и амбициозность, относящиеся к потребительскому типу, в силу имманентной эгоцентричности индивида, его социальной незрелости и общего невежества, становятся деструктивными личностными факторами, препятствуя его развитию.

И это лишь одна сторона дела, касающаяся собственно образовательных учреждений и учебных программ. Параллельно следует продумать не менее существенную, а, возможно, и более серьезную задачу по систематическому продолжению обучающей работы в информационно-идеологическом пространстве на реальной тематике текущих актуальных политических, экономических, культурных и научных событий и процессов. Для ее реализации нужны, во-первых, подготовленные кадры идеолого-воспитательного, пропагандистского направления, т.е. то, что раньше, в советское время, было прерогативой отдела агитации и пропаганды ЦК КПСС. Такое формирующее воздействие на состояние общественного сознания, как показала историческая практика, было недостаточным и со временем, со второй половины 80-х годов XX века, оно превратилось в формально-ущербное и никому не нужное занятие. Яр-

кой, прямо-таки символической иллюстрацией к факту полного морального перерождения идеологической работы является фигура главного идеолога Украины позднесоветского времени, Леонида Кравчука, ставшего в дальнейшем первым президентом Украины и, по совместительству, записным националистом-бандеровцем.

Чтобы уметь контролировать появление ошибок, подобных прежним и минимизировать их возрождение, следует дополнить систему государственно-общественной агитации и пропаганды таким философски-методологическим базисом, который соответствует современности в ее неклассическом качестве размытой семантики, инверсированных значений используемых ценностно-позитивных переменных и прямой факто-описательной ложности. Такой базис в настоящее время отсутствует. Его отличие от традиционной классической философской рефлексии, впрочем, не носит принципиального характера. Революция в метафизике, ведущая к отказу, например, от исходных принципов единства мира и его становления, от логически корректной категориально-понятийной формы рациональности не стоит на повестке дня. Дело, как и прежде, заключается в правильном воспроизведении традиции истинностного мышления. Повышенная сложность нынешней ситуации в том, что для ее отработки нужно более изощренно владеть понятийным аппаратом и быть моральным субъектом. Не следует думать, что философия, зародившись в конце VII века до н.э. в малоазийских греческих полисах, раз и навсегда положила начало традиции любомудрия и для ее воспроизводства достаточно существующей институционализации философского знания, встраивающей его в систему высшего образования, а защищаемые по утвержденным ваковским специальностям диссертации обеспечат ее полноценное развитие. Каждая историческая эпоха творит философию заново, поскольку эта традиция не передает обычные практические умения и навыки и знание о них, а апеллирует к сохраняющейся *homo religare*, внутренней связи индивида – раньше сказали бы «его души» – с источником истинности в глубинах его бесконечного внутреннего опыта. Иными словами это положение описано более полутора тысяч лет назад Августином в его тезисе о том, что Бог творит мир постоянно.

Все декларативно заявленные и так выглядевшие метафизические революции (Декарт-Кант-Ницше, в особенности последний), долженствующие разорвать связь с традицией, оказались не столь радикальны, как мыслилось их авторам. Дело во всех случаях заключалось в практическом расширении понятийного аппарата как актуализации реально заложенных в традиции возможностей, которые вспыхивали в прежние эпохи в интуитивных прозрениях отдельных мыслителей, но не становились значимым и резонансным событием общественного сознания. При-

мером может служить знаменитое декартовское *cogito ergo sum*, которое терминологически точно присутствует уже у Августина. Действительно, предваряя выделение Декартом онтологической роли сомнения, Августин утверждал, что «всякий, кто сознает себя сомневающимся, сознает нечто истинное, и уверен в том, что в данном случае сознает: следовательно, уверен в истинном» [1, кн. 39, с.488-489].

Время провести очередное расширение поля философского анализа, обновить его инструментарий и найти разяще-точный ответ на вызовы современности, пришло. Парадоксальность ситуации выглядит вполне диалектично: форму ответа надо менять и, одновременно, учесть, что ни один из прежних философских ответов не утратил своей смысловой силы. Но прежние ответы недостаточны. Они не находят общественного отклика, а их субъекты скатываются в академизм и отвлеченность «числого разума».

В структуру философского ответа входит неизменный критический разбор предшествующей метафизики – ее претензий, закосневших ходов мысли, стандартных позиций. Подчеркнем, что на этом этапе деструкции разбирается не само здание имеющейся философии, а проводится работа по развоплощению содержательно мнимых вторичных образований, идеологических надстроек, маскирующихся под философию и схоластических умствований, отягощающих ненужной и несоответствующей терминологической эквилибристикой задачу прояснения внутреннего опыта человека, основу его онтологически данной свободы.

Эту критическую деструкцию можно провести двояко: прямо – разбирая огромный массив сложившихся авторских концептов, и косвенно, высказываясь собственно о сути дела, не ставя глобальной задачи переработки всего метафизического состава современности. Как правило, дело решается утверждением некоторой средней позицией, когда высказывание идет по существу с параллельным выборочным привлечением сложившегося понятийного базиса.

В сугубо первом варианте работа в свое время была проведена Л. Витгенштейном, указавшем в Предисловии индивидуализирующую эпистемическую особенность своего «Трактата»: «Не хочу судить о том, в какой мере мои усилия совпадают с усилиями других философов. Ведь написанное мною не претендует на новизну деталей, и я потому не указываю никаких источников, что мне совершенно безразлично, думал ли до меня кто-либо другой о том, о чем думал я» [5, предисл.]. Второй вариант отчасти реализуется в виде обзоров, которые в силу масштабности задачи редко доводятся до полного завершения.

Так или иначе, само направление искомой *конструктивной деструкции* указывает на проторенную дорогу восстановления методически

выверенного движения к сущему, к тому ясному пониманию действительного и недействительного, которое, в конечном итоге, лежит в основе любых наших действий и смыслополаганий.

### **4.2.3. Что есть действительность? Какова реальность действительного, неотчужденного субъекта?**

Действительность есть синоним абсолютно реального, существующего *поистине*. Говорят: это действительно так. Выражение «существующее поистине» подразумевает, в свою очередь, возможность иного существования – не по истине, неистинное.

В противоположность абсолютно реальному, это существование выражает момент относительности бытия. Он включает в себя аспекты неопределенности, не окончательности и необязательности в существующем, являясь источником случайности и слепого выбора. Кроме того, как прямая антитеза абсолютного (истинного), относительное (неистинное) означает несоответствие наличного и должного.

Существующее, сущее разделено в себе критерием истинности. Истина оказывается сутью действительного, она (рас)полагает себя в действительном и держит его, таким образом, в себе и собой. Истина совершается в действительном, действительное действует в истине. Рассмотрев безупречное действие действительного, мы воочию видим саму истину. С другой стороны, эту безупречность еще надо увидеть и оценить именно так, а это требует собственного мерила, которым индивид уже обладает и потому уже знает. Знание такого рода есть продуктивное незнание: «продуктивное», поскольку деятельность индивида проходит в возможности внутреннего самоконтроля, а «незнание», поскольку он этой возможности своим вниманием не достигает.

Хайдеггер о категориально близком взаимосплетении говорит так: «Согласованность, т.е. экзистентный момент выхода в сущее как целое, может «переживаться» и «чувствоваться» только потому, что «переживающий» человек, не имея никакого понятия о согласованности в каждой такой момент уже допущен в сферу согласованности, раскрывающей сущее как целое» [21, с. 20].

Существующее по истине и существующее не по истине: в чем эти фрагменты бытия различаются как существующие? Может ли быть так, что внешним образом они не различимы? Означает ли истинность большую онтологическую укорененность, более основательное и устойчивое бытие, такое бытие, которое есть именно то, чем оно является в восприятии, не искажая себя видимостью? Вместе с тем, следует спросить и по поводу восприятия: как следует его воспитать и подготовить, чтобы в нем отразилась именно беспримесная истинность бытия? В свою оче-

редь, возникает вопрос и о видимости: не есть ли она чисто наше, человеческое привнесение в рассматриваемое содержание, появляющееся как результат поспешного объяснения, рассудочного стремления к осознанию и контролю над ситуацией любой ценой? Если это так, то видимость принадлежит не бытию, а человеку, точнее, субъекту, находящемуся вне бытия, отчужденному от него. Бытие себя не искажает, это делает сам человек. Но возможно ли так, что видимость, все же, суть и результат преломляющейся в ограниченном восприятии бесконечности универсума и потому окончательно неискоренима, занимая законное место в реальном как парадоксальная манифестация бесконечной истины? Тогда видимость как объективный феномен осознания мира станет имманентным аспектом его познания.

Сведя вопрос о действительном и месте видимости в нем к вопросу об истинном, мы, разумеется, еще нисколько не продвинулись в его понимании. Однако можно констатировать, что на таком уровне осознания истина устойчиво фигурирует в общественном сознании европейской цивилизации, начиная с античной эпохи и укрепляясь с возникновением христианства: истина, действительность и подлинность суть синонимы.

В этом ряду категория истины является определяющей. Она используется как эпистемическая метакатегория, как непредметно-идеальный санкционирующий регулятор отношений предметного и понятийного многообразий. Иными словами, то, что истинно – то безусловно, окончательно, неоспоримо и, в привязке к соответствующему контексту, останется таковым во веки веков.

Но в таком виде то, что может быть выдано за истину, становится самовластным идолом, молохом индустриальной эпохи. В научной сфере симулякр истины ведет к затуханию научных дискуссий и консервации созданной картины мира, а в гуманитарно-социальной области результат ее проникновения еще разрушительнее. Это предельная косность, догматизм, синдром закрытого сознания и прямой фанатизм.

Поэтому к категории истины следует присмотреться внимательнее.

Дело познания истины мира и человека принципиально усложняется ее особенностью, которая не позволяет неким единым методическим приемом просто отсеять все ее ложные констелляции. Совокупность таких приемов существует, с известными оговорками, в естественных и точных науках, где объект исследований, являясь предметным фрагментом бытия, может быть представлен в природном виде, объективировано, как относительно замкнутая система, и к нему можно подойти аналитически исчисляющим образом. Упомянутую особенность истины вскользь, но определенно выделил М. Хайдеггер: «Истина в своей сущности, – говорит он, – есть не-истина. Итак, нужно сказать, с чрезмерной

даже резкостью, что несокрытости как просветлению принадлежит отвергающая неприступность сокрытия. Однако суждение: сущность истины есть неистина – отнюдь не утверждает, что истина в глубине своей есть ложь. Равным образом это суждение не подразумевает и того, что истина никогда не бывает сама собой, а в согласии с представлениями диалектики всегда есть и своя противоположность» [22, с. 86]. Для отечественной традиции признание противоположной диалектической стороны категориального содержания было бы понятным и достаточным, но видим, что Хайдеггер уточняет свою трактовку как не совпадающую с «представлением диалектики». Такое несовпадение уместно, несмотря на тот факт, все же, что диалектика права – но диалектика гегелевского опыта и суждения (и ее творческое социальное продолжение в трудах и деятельности и Маркса, и Ленина), а не ее пропедевчески-схоластический вариант в системе партийной учебы последнего десятилетия советской власти. Кстате сказать, указанный последний этап существования диалектики также несет в себе истину, но ее живая содержательность уже стала недоступной для общественного восприятия и, соответственно, реально-действенное историческое творчество масс угасло.

Итог хайдеггеровского резюме по неравной себе сущности истины звучит так: «...затворяющая неприступность притворствования *отмеряет всякой просветленности неослабную остроту заблуждения*» [там же] (выделено мной – авт.)

Онтологически присутствующее заблуждение – тот минимальный, всегда присутствующий остаток незнания, который всегда сопровождает процесс познания и общественного развития как бы далеко они ни ушли. Такое заблуждение проблемы ни для общества, ни для отдельной личности не представляет, поскольку может быть подвергнуто коррекции. Дело не в добросовестном заблуждении, а в намеренном извращении истины в целях ее личного потребления. Причем, определение «намеренно» означает не только злонамеренность, но и совершенно искреннюю и самозабвенную увлеченность занятием по утилизации истины.

Для этоса будущего общества вопросом его выживания становится умение надежного пресечения паразитарных расщеплений имени «истина» и их корыстного использования. Это водораздел доисторического, не свободного и ноосферного, подлинно исторического сознания.

В настоящее время мы встретились с *нелинейной* ситуацией, когда не одно заблуждение борется другим или с истиной – это является нормальной характеристикой и условием развития, а в дело вступают как весомые моменты *истинноподобные* образования, и на первый план выдвигается своего рода квазиистина. Раньше это было частным аспектом той или иной не слишком добросовестной трактовки и называлось под-

менной понятий, но ныне эта подмена приобрела невиданные социально-политические масштабы и ее разоблачение стало начальным и необходимым пунктом для продолжения общественного самосознания. Оно либо продолжится в ясном понимании, либо уснет в слепоте тотальных перверсий.

В современном виде истина несет в своей метакатегориальности чрезмерную культурно-мировоззренческую и экзистенциальную нагрузку. Кроме того, в ней нет необходимого внутреннего противовеса. Если в прежние эпохи человеческая истина уравновешивалась истиной божественной, соотносилась с ней и выступала именно на ее фоне, измерялась в божественной «палате мер и весов», то с устранением фигуры Бога из общественного пространства рождающегося европейского свободомыслия, после радикальной антиклерикальной критики эпохи Просвещения и успехов научно-технично-технологических революций с истиной стали обращаться достаточно вольно. С одной стороны, истина науки стала обрастать мировоззренческой содержательностью и весомостью, и по значимости начала претендовать на замещение истины божественной. С другой – в XIX веке оформилось разделение наук на естественные и гуманитарные, каждая со своей «истиной». Истину гуманитарно-социальных дисциплин и воззрений первым делом – из лучших побуждений – идеологизировали, и тем самым сделали манипулятивным человеческим инструментом. Такой инструмент дело познания может исполнить, но при случае способен выполнить и прямо противоположное действие, усугубить тьму невежества мнимым решением – оценкой, суждением, трактовкой, вдобавок эту мнимость насаждать в обществе всеми возможными методами, исключив ее диалоговое обсуждение в научной и/или гуманитарной среде.

С высоты понимания истины христианством как фундаментального экзистенциала человеческого бытия, уходящего корнями в божественное присутствие и являющегося единственно значимым для познания и соотносимого с достижением подлинной свободы, истина была сведена к уровню правильного *отражения* природной данности. Непреходящий смысл согласованного вхождения в сущее, рождающий причастность субъекта целостности бытия и устойчиво удерживающий индивида в действительности был при этом разменан на ряд законов и принципов математического естествознания и, того хуже, на еще более изменчивые идеологические постулаты социально-политических учений.

Доминирующей формой истины стала научная рационалистичность. Рационалистическая истина есть, в первую очередь, правильная дескрипция, целиком зависящая от субъекта, создавая у него мысль о бесконечной мощи познающего разума, о ничем не ограниченной свобо-

де познания. Если этот субъект действителен, т.е. согласованно входит в сущее, потенциал его мысли в самом деле поистине бесконечен и только ограниченность человеческой жизни останавливает это действительное познание. Но при несогласованности вхождения – а это обычная и объективная практика неидеального общественного бытия – соответствующая истина не только становится весьма относительной и эфемерной величиной, она, вдобавок, способна отдалить индивида от движения к своему просветлению.

В таком аспекте рациональности ограниченного субъекта категорию истины продолжали, тем не менее, прикладывать к вопросам познания любых сфер бытия: к истории, человеку, обществу, духовности, самому познанию и т.д. Оказалось, однако, – и сейчас это стало достаточно очевидно – что истина за пределами эмпирико-фактического совпадения мысли и реальности экспериментальных условий, данного в правильном описании, т.е. вне опредмеченно-вещественной констатации, есть слишком бесплотная вещь, которую можно беспрепятственно наполнять произвольным содержанием, создавая реально действующие идеальные химические структуры.

В категории рационалистической истины, отнесенной к универсальной форме познания вообще бытия, а не только выделенных и формально замкнутых структур, т.е. занявшей неподобающее себе место, вырождается и постоянно ускользает от субъекта та необходимая степень конкретности, в которой держится подход к действительности. Впрочем, претензии рационалистической научной истины на всеобъемлющую тотальность охвата мироустройства имеют основательные исторические корни и оправдание. Хайдеггер подчеркивает, что для греков «сущее раскрывается как *φύσις*, природа, которая здесь понимается не как часть сущего, а как сущее в целом...» [21, с. 18]. А что же, как не природу исследует наука? Отсюда, из этой смысловой переключки, да еще из найденной через объективирующие абстракции возможности подвергнуть подлежащее сущее разборке до первоначальных «кубиков» и математически точно описать весь процесс познания, появляется мировоззренчески вдохновенный проект научного, экспериментально-математического овладения миром. Но принципиальный аспект объективации греческого *φύσις* в науке Нового времени ведет к его неустраимой, несмотря на все последующие междисциплинарные связи, фрагментации и утере предполагаемой греческой целостности сущего как такового.

Что касается социального бытия, то для его понимания выделенная ускользающая степень необходимой конкретности оказывается фатальной. Если индустриальный модерн и технизация жизни возможны в форме деятельности неполного и несвободного субъекта – его ограни-

ченность допускает не только технизацию, но и технократизм, то течение социальной жизни становится кризисным с периодической потерей контроля над управлением. Вырастающая после французской революции конца XVIII века на руинах церковности и религиозности их идеологическая замена завершает дело становления и фиксации общественного типа «одномерного человека» эпохи капиталистического модерна. В дальнейшем рукотворно-эволюционном сползании индивида в область простых суждений о сложных процессах и вещах его мерность принимает нулевой размер, а в особо тяжелых случаях социальной шизофрении получает и отрицательные значения.

Вне удерживаемой минимальной конкретности суждений предположительно относящаяся к ним реальность теряет качество действительного бытия и замыкается в теоретических и массовых фантазмах-предрассудках не только отдельных индивидов, но и больших социальных групп.

#### **4.2.4. Манипуляция истиной и удержание меры способности суждения. Мифологическое дополнение рацио**

В условиях вырожденной конкретности субъект беззастенчиво манипулирует истиной – в целях обмана и подчинения других, либо он при этом занимается самообманом, закрывая от себя истинное положение, – опять-таки, как правило, для выхода через собственную внушенную убежденность и принципиальность на эффективное достижение той же цели.

Рубикон трансформации социально-исторического сознания, обозначающий реальную позитивную метаморфозу в ноосферном направлении достижения будущего мира «полудня XXII века» симптоматически отмерен этой мерой удерживаемой конкретности. Ее, в свою очередь, определяет сохраняющаяся или восстановленная способность индивида к согласованию своего сознания с целостностью сущего. Это означает наличие такой глубинной трезвости взгляда на происходящее, которая в состоянии помимо разрозненных и произвольных осколков встречающейся фактичности зафиксировать их действительную подноготную в дальней композиционной перспективе, поставить их в такой ракурс, где все без исключения части картины получают смысловую определенность.

Удерживаемая мера конкретности рациональной способности суждения располагается вне сферы повседневной логики и причастна качеству мудрости индивида. Человек, живущий в этосе ноосферы, мудр. Мудрость homo noosphericus □а отличается от той мудрости, проявление которой мы видим в прошедших веках или в наши дни. Если качество

нравственной цельности восприятия мира и себя в его контексте прежде встречалось как редкий и ценный дар, то, вместе с тем, его наибольшая продуктивность осуществлялась в тех еще более редких случаях, когда это качество обнаруживалось у политика. Правда, здесь нравственность политика была особенным моментом – она относилась не к людям, а принимала во внимание, в первую очередь, интересы государства. Мудрость же в эпоху нынешнего глобального господства финансовой плутократии в лице мировых банков и ТНК выглядит крайне малопресентабельно. Она, во-первых, находит себя как раз в деятельности упомянутой плутократии, делает ее необычайно успешной. Но мудрость успешного финансиста и международного спекулянта полностью дегуманизирована, и потому требует иного обозначения. Во-вторых же, предполагаемая цельность сущего для нее редуцирована к области функционирования капитала и потому есть варварски урезанная величина.

Ноосферный этос, как организованное гуманитарное общественное пространство, требует такой предпосылки и устойчивого внутреннего механизма, которые воспроизводят в социально значимом масштабе это редкое качество исторически взрослой разумности, совпадающей с человечностью.

Пока мы далеки от такого рода прогрессистской топологии социального бытия, но его контуры теоретически и понятийно должны быть прорисованы в ожидании времени их материального воплощения.

Сейчас, на излете модерна, содержательность подлинной истины рассыпается в еще осмысленных производных – убеждая, мы говорим «поистине», «истинно», «воистину», «момент истины». Эти производные есть, фактически, отзвуки прежнего внешнего понимания, хранящие воспоминания об Истине. Само же понятие рационалистической истины, получившей благодаря отчужденному и сущностно зависимому субъекту чрезмерную свободу и дозволенность, следует вернуть на ее скромное место.

При этом начинается тот процесс согласования искомой и наличной несовершенной субъектности с действительным – пока на уровне обнаружения ею явных несоответствий утверждений и раскрываемой фактичности, ведущих к состоянию если не просветления сознания, то к растущему беспокойству индивида по поводу собственного состояния мнимой догматической уверенности в своих постулатах. Начало согласования инспирируется наглядной и точной сократовской демонстрацией того, что познание, основанное исключительно на таком типе истины, неизбежно включает в себя растущее заблуждение. Раскрытие заблуждения как такового, а еще продуктивнее, если при этом вскроются недолжные мотивы самого субъекта и последний предстанет как в зеркале

перед своим, не угасшим окончательно моральным чувством, способно повести сознание к сущностному обновлению.

Таким образом, через осознание коренной недостаточности своих познавательных усилий субъект приходит к выявлению собственной недостаточности и естественным образом, в форме самодействия возобновляет прерванный когда-то процесс ноосферного продвижения к подлинному бытию.

Часть, как известно, в соответствии с понятийным разделением находит опору в целом, и ее окончательное понимание происходит через асимптотически помысленное определенное уровня целое. Но окончательная, предельная цельность бытия для нас сокрыта, истина, таким образом, необходимо соприкасается с не-истиной, включает ее в свою содержательность. Всеобщая цельность не может быть исчерпывающе и детально исчислена, и тем самым рационально освоена, поскольку ее попросту нет – понятийная терминология и сам подход к обобщениям предполагают описание полнотой замкнутых и частично замкнутых систем и фрагментов реальности. Здесь не предусмотрен рационалистический переход к познанию систем открытого типа – культуре, истории, человеку, хотя, конечно, попытки такого описания неизбежны и, в своих оговоренных рамках, уместны. Говоря же в предельных обобщениях, видим, что то, что не может быть канонически помыслено, предстает для обывателя как хаос и небытие.

Необходимое эпистемическое дополнение чистого просветляющего рационализма мифоподобным нерационализируемым обрамлением, выраженным, тем не менее, рационально и понятийно в виде тщательно выверенных принципов, улавливающих бесконечный характер Универсума, делает мышление субъекта уравновешенным, согласованным и полным.

Такое мифоподобное окаймление рационализма, просвеченное его методами и принципами, выводит на естественную границу рации. На этой границе рациональная способность мышления не получает некое догматическое торможение и затухание, как можно было бы ожидать при упоминании о некоей «границе», т.е. ограничении, но, напротив, начинает вступать в обладание всей своей потенциальной мощью уже не в кабинетной тиши отвлеченно-академической работы, а в многообразии конкретного исполнения текущих дел – от самых частных и малых, до масштабно значимых общественно-государственных проектов.

Граничные условия осуществления рациональной способности общественного индивида не возникают сами собой, они, как сказано, требуют специфического «просвечивания». Это осознанное действие, оно может отсутствовать, возможно и его намеренное торможение противо-

действующими силами. Далеко не все субъекты, расположенные в пространстве существующего глобального миропорядка, желают вывести планетарное человечество из оцепеняющего «сна разума». Более того, эти субъекты не для того усердно работали над созданием глобального мироустройства с текущим распределением геополитических ролей и соответствующим уровнем сознания региональных, местечковых и мировых управляющих «элит», чтобы так просто поступиться своим творением системы всемирного самовозрастающего капитала.

Когда эти граничные условия, сама оболочка рации не продумываются и не выстраиваются кропотливо в интересах сущностного развития всего человечества, они становятся объектом приложения исторически реакционных, дестабилизирующих сил корпоративной банкстерской плутократии. Реально оболочка рации никогда не остается без присмотра, ведь именно от ее форматирования в том или ином направлении зависит приложение исполнительной познавательно-убеждающей силы мышления, создание картины мира, выполняющей замещающую функцию реальности бытия.

Присмотр и фокусировка оболочки происходят в двух, сравнительно автономных центрах действия. Первый: их проводят заинтересованные господствующие силы существующей управляющей иерархии – это тот аспект, который в классическом модерне XIX в. и его продолжении до последней четверти века XX-го относился к идеологии, писанной и подразумеваемой. В модерне идеология может иметь вполне научный вид, как в марксизме, либо апеллировать к архетипической модели атомизированного индивида, кажущейся естественной, как в либерализме, либо черпать силу через животные, язычески-архаичные корни этнического (а фактически, племенного) подсознания, как в фашизме. Общее у них то, что все это программы реального действия и общественно-государственной практики, находящей выражение в оформленной правовой системе. После распада СССР и установления однополярного мира идеология марксизма и, соответственно, научность социальных прогнозов и рассуждений стали сходить на минимум. Либерализм за это время сам получил довесок в определении либерала как либераста, а фашизм остается тем же фашизмом.

Второй центр, могущий влиять на процесс фокусировки, находится в руках индивидуальных субъектов и определяет диапазон их внутренней свободы. Она произрастает из той неустранимой имманентной клеточки, которая служит гарантом ответственности и дееспособности человека как такового, основой его личного самостояния и неуступчивости отчуждающему бытию. Этот центр в состоянии изменить любую неблагоприятную внешнюю ситуацию в просветляющем направлении раскры-

тия человечности в общественном строительстве, сделать гуманистичной и подлинно полезной отчуждающую практику политических и экономических отношений.

Первый центр силы можно назвать корпоративным. Он рождает обезличенную, аморфно замкнутую общественную среду, где нити управления скрыты в толще запутанных перекрестных, не афишируемых связей, а вся выстроенная с тщанием механика суперэксплуатации природных и человеческих ресурсов почти всей Земли, извлечения баснословных прибылей и их присвоения горсткой семейств прикрыта постмодернистским флером сразу с двух позиций. *Первая* заключается в создании серьезного квазифилософского базиса, деконструирующего и дискредитирующего классику модерна; *вторая* связана с циничной имитацией все той же традиционной классики.

Наблюдаемое невооруженным теоретическим глазом противоречие никого не настораживает, поскольку в рамках того же постмодерна с утверждаемым методологическим плюрализмом и даже прямым анархизмом любую задачу можно переформулировать так, что всякая тревожащая противоречивость исчезнет без следа. Утилитарное использование здесь классического наследия является следствием тотально утверждающейся бездушной прагматичности, где все идет в прибыль, и пониманием необходимости маскировки не столько крайней несправедливости распределения прибавочной стоимости, сколько ее ценностной легитимацией как естественной и прогрессивной, присвоением ей статуса безусловной цивилизационной нормы деятельности.

Апеллировать к корпоративному центру с призывами и предложениями относительно благоустройства планеты и жизни на ней дело бессмысленное. Но поскольку некоторые несистемные и мелкие благодеяния имеют хорошую репутацию и традиционно ценятся, то определенная толика общественных богатств идет не прямо в карман олигархического собственника, а попадает туда косвенно, через, например, освобождение от налогов при благотворительности. Однако чаще и масштабнее наблюдаем здесь проекты, задекларированная цель которых, казалось бы, вполне благопристойна и даже благородна, гуманна и совершенно бескорыстна, но неискоренимая внутренняя мерзость капитализма, связанная с расчеловечиванием индивидов, неизбежно накладывает на их деятельность печать онтологической порочности, тотального перевертывания всех позитивных смыслов. В качестве примеров можно привести избирательную деятельность Greenpeace или, скажем, продвижение Соросом концепции гражданского общества в страны, на которые требуется оказать внешнее давление, но в мягко усыпляющей и одновременно

вдохновляющей форме активизации самих граждан в подсказанном направлении.

Понятно, что тема ноосферных прогрессистских преобразований в корпоративной среде не востребована. В лучшем случае она становится элементом созданного мирового *perpetum mobile* по капитализации планеты. Представление о том, как работает этот вечный двигатель, дает сообщение Деловой газеты от 22.01.14: «Акции UC Rusal на Гонконгской бирже подорожали по итогам торгов во вторник на 10,5%, капитализация компании выросла примерно на 500 млн. долл. Так игроки отреагировали на новость о том, что компания заключила контракт с "Фосагро"» [18]. Так капиталы появляются фактически ниоткуда, из пространства бесплотных эфемерных ожиданий.

В ситуации, когда психологическая подоплека деловой активности и настроения индивидов имеют столь существенное, даже решающее значение в росте капитализации компаний, основная работа собственников должна переместиться в сферу выработки надежных механизмов управления общественной активностью, достигающих и манипулятивно захватывающих все уровни сознания вплоть до индивидуального. Результаты такой мастерской, сугубо профессиональной идеологической обработки общественного и личного сознания мы видим на многочисленных примерах как внешне-, так и внутривнутриполитических событий последних лет.

Захват и блокирование нормального функционирования индивидуального сознания имеет для корпоративного центра огромное значение, поскольку именно в нем, в этом сознании, коренится источник неодолимой силы, способный пресечь все поползновения деструктивных хищнических сил нынешней атлантической вещной цивилизации к неприкрытому мировому господству.

Второй центр силы назовем гуманистическим. Заметим, что корпоративная система пытается встроить его в складывающийся неоробовладельческий и архаический миропорядок путем смыслового перекодирования и смещения значений его разящих ценностных директив, так, что от последних остаются пустые лексические оболочки, чистая бутафория благостных и бессильных деклараций. В связи с этими неявными переформулировками многие ключевые термины более не выполняют свою функцию «названия вещей своими именами». Лексемы «личность», «индивидуальность», «права человека», «гуманизм», «демократия», «либерализм», «свобода», «революция», «человеческое достоинство», «прогресс», «наука», «знание», «религия» и многие другие в корпоративной реальности легко могут служить делу камуфлирования конеч-

ных целей накопления капитала и сосредоточения всей полноты власти в глобальной финансовой структуре.

Это не означает, безусловно, что нужно перестать использовать эти термины в их естественном контексте по причине насаждаемой антагонистической двойственности их реальных значений. Если гуманистическое сознание образует новое словосочетание, оно столь же последовательно будет встроено в систему общественной лжи. Дело диалога и общественной коммуникации становится более сложным и ответственным, требующим от субъекта распознавания действительных контекстуальных значений и гуманистический субъект обязан уметь выстраивать свою речь с учетом полного объема возможных коннотативных составляющих, подчеркивать и всячески выделять подлинное контекстуальное значение используемой терминологии.

Гуманистический центр, в отличие от корпоративного, по своей природе нацелен на ноосферную деятельность, адекватно раскрывающую человеческую субъектность в ее основном качестве самотрансценденции и «размыкания экзистенции» (М. Хайдеггер). Иными словами, ноосферность захватывает субъектность, а она, со своей стороны, позволяет это сделать, и этот родственный захват выводит индивидуальность из-под ее обычного фатального поглощения заботой повседневности. Обоюдная родственность взаимозахвата мышления и бытия возвращает нас к тезису Парменида об их единстве, истолкованному и увиденному в ставшем актуальном плане общественного просветляющего становления человеческой субъектности, к тому, что как раз и выражается понятием ноосферного сознания.

#### **4.2.5. Выход в размерность ноосферы**

Одним из парадоксальных следствий выхода сознания в размерность ноосферы является состояние фундаментального забвения себя самого, нивелировка прежних привязывающих желаний и целей, в том числе и целей саморазвития. Забота как ведущий экзистенциал массового типа индивида уступает место беззаботности, которая, в отличие от бытовой известной всем беззаботности, характеризуется качеством фокусированного внимания. Это внимание не отягощено тем повседневным заботящимся мельтешением по поддержанию статуса индивида, сопротивлением покушению на его права, мнимые и реальные, стремлением к сомнительным и эгоцентрическим целям, карьеризмом и интригами в коллективе, систематическим удовлетворением прихотей, т.е. оно освобождается от всего того наносного и несущественного, что тянуло личность в убогость бытовой замкнутости, делая из нее новый культ, но одновременно оставляло и усиливало претензии на собственную значи-

мость и неопровержимость своих суждений. Мельтешение дел в потоке мирского времени создает впечатление того чаемого становления субъекта, той неостановимости его внутренней эволюции и реального движения становления, о котором он, возможно, читал у философов-диалектиков и теперь с удовлетворением видит это в своей жизни. Мирское время вообще гораздо на такие шутки по поводу околпачивания индивида. Оно водит его за нос и щелкает по нему, постоянно дразня самолюбие субъекта и провоцируя реакцию на подрыв внешнего уважения. Иного пути как найти верный ход на уловки мирского времени и перестать определять амбициозность, самолюбие и собственную значимость как важнейшие экзистенциалы жизни для индивида, чье положение находится под знаком обострения дихотомии мирского и мирового, нет.

В состоянии правильно направленного внимания субъект начинает чувствовать и воспринимать своим восстановившимся духовным зрением сущностную истину бытия и в таком удерживаемом контакте он последовательно проводит в жизнь и утверждает в ней качество истинной человечности и одухотворенности своего присутствия, всех своих поступков и деятельности в целом. Его истина – не простая правильность и совпадение мнения с описанием совокупности обстоятельств либо близорукое, взятое из своего кухонного и местечкового окружения суждение об общих исторических закономерностях, а нечто иное, а именно то, что захватывает индивида целиком, но не в фанатически бессмысленном угаре, а в творческом самосознающем и неугасимом порыве к духовно лучшему и бесконечно близкому, к своей собственной человечности.

Однако эта истинная человечность и отзывчивость, закладывающие должный фундамент всей деятельности, как материальной, так и интеллектуальной, далеко не всегда имеет благостный вид. В ней, например, нет слабости в виде всепрощения, попустительства и мягкотелости, а есть рамки найденной и активно утверждаемой меры человека, зная которую только и можно претендовать на место субъекта в известном изречении Протагора.

Истина человеческого бытия *как таковая*, как достигающее индивида действие реальности, в экзистенциальном раскрытии-постижении, предстает перед индивидом – если он вообще в состоянии это увидеть – в неотвратимости происшедшего, неотменности и необратимости случившегося, действуя внезапно и ошеломляюще. Это трагическая Истина, проходящая через человека. Если он сохранил в себе хотя бы зерно человечности, он от нее не в состоянии уклониться. Всякий заслон с его стороны делает его эгоистичнее, т.е. на самом деле слабее и уязвимее – не в социально-личностном плане, а в бытийном. Уклонение и заслон делает индивида менее человеческим. Перед раскрывшейся Истиной он

останавливается. В этот момент остановки раскрывается он сам, его скрытая сущностная природа приходит в движение, а он, соответственно, приходит в себя. В остановке внутреннего диалога – действие Истины, и не только трагической. Это действие настигает человека и останавливает его, прекращает говорение, болтовню, суетность, делает неслышными обычно назойливые голоса мирской обыденности, вводит его в поток иного времени. Неотвратимость и неотмененность составляют существо Истины. Ее нельзя пересмотреть или отказаться от нее. Истина недвусмысленна, ясна и безусловна (беспредпосылочна). Она, иными словами, окончательна.

Есть истина другого рода, созерцательная, как бы застывшая в своей высшей объективности и ничего не требующая от индивида. Она субстанциально предлежит человеку, ни чем (и ни к чему) его не обязывает и неспешно ждет, сама наблюдая за человеком. Она целиком внечеловечна и далеко не гуманна, не держится в тщете и сиюминутности мирского. Это уровень того гераклитовского Космоса, на котором, как отмечает Ф.Х. Кессиди, «замирают звуки земли: радость и горе, смех и слезы, жизнь и смерть» [9, с. 156-157]. Человек может пройти мимо нее, не ощутив красоту вечного и бескрайнего мира и не приобщившись к этому отблеску непостижимого бытия.

...Возможно, это будет для него наилучшим вариантом, поскольку созерцательность способна заморозить и слишком далеко увести по дороге, где «замирают звуки земли». Ведь там замирает и бескорыстная человеческая отзывчивость, и вся сердечность отношений... Философы, впрочем, могут сказать, что ничего страшного в этом нет, поскольку процесс космической эволюции сознания неизбежно захватывает и нивелирует значимость также и диалектически выделенных антиподов человечности, что и подчеркивает Гераклит.

Но здесь следует отметить следующий неприятный факт, который дезавуирует соображения простой симметрии «смеха» и «слез». Вращивая в себе созерцательность и дистанцирование от находящегося-передним, не вовлекаясь в «звуки земли» и проходя *мимо*, намереваясь, тем самым, сделать решительный шаг на пути личностного развития, субъект еще должен ухитриться удержать в себе земное начало, очистив его от паразитических наслоений и отклонений. Затухание земных звуков не есть их простое исчезновение на каком-то уровне развития сознания за ненужностью или бесполезностью. Слишком легко живая созерцательность подменяется простым отстранением, а оно, в свою очередь, в существующих условиях быстро трансформируется в отчужденность. Причем, такое отчуждение будет даже иметь вполне благородный налет творчества и сохранять некую видимость духовности – но ровно на-

столько, чтобы не дать индивиду заподозрить глубину своего онтологического падения и сохранить на высоком уровне статусные оценки самоуважения и самомнения.

Выросшая безблагодатная созерцательность, не согретая теплом человеческого участия, есть чистый эстетизм отвлеченного восприятия – холодный, отстраненный и высокомерный взгляд на мир и человека в нем. Он способен достичь эпических масштабов в обществе и грандиозных размахов в отдельной личности. Но этот мир чистой красоты станет прибежищем погибшего в онтологическом плане индивида и умершей культуры, ведь в нем исчезло собственно человеческое – в тот момент, когда он попытался выйти по ложному указанию в сверхчеловеческое состояние.

Отсутствие простой симметрии в этико-моральной и экзистенциальной основе частных поступков и деятельности вообще означает, что если подавлять человеческие проявления, посчитав их незначительными и мешающими развитию сознания, отвлекающими на сострадание и помощь, то при этом не достигается высшее состояние «по ту сторону добра и зла», а происходит укрепление позиций именно на стороне социального и личного зла в форме неосознаваемой аморальности и диссоциированно-деструктивного, понятийно распадающегося мышления. Совершенно удивительно наблюдать в состоянии понятийной диссоциации людей не только образованных и грамотных, но и добившихся больших профессиональных успехов в своей области, состоявшихся как ученые, писатели, люди искусства. Мышление индивидов, заключаем мы, пока вторично, подчинено глубинным психологическим структурам, ценностным установкам, а зачастую и просто малоосознанному умонастроению. Вся критичность, выработанная и востребованная, например, у ученого-естественника в научных дискуссиях и обосновании полученных результатов, напрочь испаряется, как только он переходит к обсуждению процессов общественно-исторических, экономико-политических, правовых, т.е. тех, которые традиционно относятся к социогуманитарной сфере. Выработанная интуитивность понимания прикладывается им к проблемам человека и общества, но здесь она не имеет эмпирической и экспериментальной верификационной базы, не может быть скорректирована и уточнена, понятийно отработана и представлена в необходимом многообразии системных связей открытого предмета познания. Впрочем, то же самое касается и социо-гуманитарных наук, где априорно-оценочная сторона вкупе с неразработанной методологией творят хаос совершенно разнородных мнений.

Распад внутренней ткани мысли отмечен Г. Маркузе в его анализе типологии одномерного человека потребительского, т.е. индустриально

развитого общества. Он говорит об отождествлении вещи и ее функции в ущерб развитию *понятия* вещи и отражении этого факта в языке, что окончательно закрепляет произошедшую понятийную диссоциацию: «Здесь мы имеем дело, – пишет он, – со стилем обезоруживающей *конкретности*. «Отождествленная со своей функцией вещь» более реальна, чем вещь, отличающаяся от своей функции, и языковая выражение этого отождествления... создает базовую лексику и синтаксис, которые упорядочиваются путем дифференциации, отделения и различия. Этот язык постоянно навязывает *образы*, и тем самым препятствует развитию «*понятий*» [13, с. 359].

Вот такую наглядную, но неверную предметность социальных процессов демонстрируют нередко представители естественных и технических наук, чрезмерно доверчиво относясь к тому типу познания, который был сформирован у них в точных науках. В новой области они забывают свои навыки ученого, экстраполируя привычные линейные и однозначные, а в лучшем случае вероятностные связи на открытую и только частично формализуемую систему отношений между элементами, каждый из которых может внести неучтенное возмущение в расчеты.

Доминирующая образность в ущерб понятийно-логическому и смысловому строю языка и понимания упрощает картину мира, делает ее, с одной стороны, механистической, а с другой – содержательно неопределенной. Рождающееся противоречие обусловлено двойственностью образа: он и нагляден, и метафоричен; и конкретен, и неопределен; и материален, и поэтичен. Иными словами, образ непосредственно предметен, но способен выражать символ, он и такой, и иной. Но хотя образность внутренне действительно многопланова, такова она лишь потенциально, в соотношении со встречным диалоговым и распремечивающим усилием субъекта. Именно он раскрывает и системно эксплицирует возможное содержательное богатство образности представлений и описаний. Если же искомый субъект принадлежит к одномерному типу, как он и сложился в развитом обществе потребления, то необходимое распремечивающее усилие не состоится. В этом случае вся образность редуцируется к ее непосредственной простой внешности, к тому, что каждый видит воочию. Непосредственная образность по своей сути не в состоянии демонстрировать связи и отношения, она в лучшем случае способна их обрисовать, что называется, «на пальцах» и в первом приближении. Поскольку мыслительные процессы в этом случае фактически элиминированы, то подлинное, понятийное познание начаться не может, а действительная сущность вещи замещается ее функциональной прагматичностью, простым потреблением.

Это положение хорошо представлено и выявлено в марксистской традиции, и более того, в ней мы видим не точку зрения частной системы взглядов, а результат длительного развития европейской философской традиции в ее основных манифестациях. Маркузе, продолжая платоно-гегелевско-марксистскую линию, вполне канонически и даже хрестоматийно отмечает, что «...понятие постигает больше, чем особенную вещь, и даже нечто иное – некие всеобщие условия или отношения, которые существенны для нее, которые определяют ее форму как конкретного объекта переживания. ...Мыслительные процессы ведут к познанию лишь постольку, поскольку они восстанавливают специфическую вещь в ее универсальных условиях и отношениях, трансцендируя тем самым ее непосредственную внешнюю данность в направлении ее действительной сущности» [там же, с. 370].

Таким образом, в отсутствие системного понятийного мышления подлинная содержательная и смысловая неисчерпаемость бытия не только временно упускается из виду, но забывается вообще. Мир образного описания и такого же понимания архаичен и является только материальной заготовкой для последующего культурно-цивилизационного строительства. Соответственно степень общественной разумности приходит в то же состояние архаизации, соответствуя уровню общественных управляющих и организующих структур.

#### **4.2.6. Реанимация архаики и сопутствующее цивилизационное мракобесие одномерного субъекта**

Исторически нередко возникает вариант реанимирования архаики, так, что она, казалось бы, давно канувшая в лету и оставленная далеко позади, вновь, к ужасу некоторых понимающих современников, становится живой реальностью, в которую превратилось специфически мутировавшее прошлое. Для большинства, не обладающего историческим мышлением, оно выглядит, впрочем, естественным продолжением настоящего.

Следствием новой/старой ценностной установки является возврат мира в состояние именно заготовки и последующая перековка его – если получится найти искусного кузнеца – на новый лад в горниле и наковальне истока мирового времени. Переустройство либо даже слом управляющих структур власти требует и растит новый тип человека. Но как уже говорилось, установившаяся направленность общественной типологии сознания в период развитой индустриализации такова, что в рамках капитализма формируется преимущественно упрощенный, подверженный манипуляциям массовый субъект с потребительски-эгоистической ориентацией. Вирусу растущего потребления были подвержены и общества социалистической политической системы. После

1968-1971 гг. эти тенденции стали преобладающими, а после 1991 года получили глобальный размах. Тем не менее, невзирая на явную реакционность, одномерная архаизация сознания и ее закрепление и воспроизведение на основе постмодернистски изменившегося поля смысловых переменных языка, установление нового дискурсивного порядка являются рабочими моментами нелинейного исторического развития. Точнее, они могут стать таковыми и получить исторически оправданный смысл в противовес внешней и явной растущей бессмысленности этого нового дискурса. Чтобы активизировать поиски осмысленности и вернуть человека к его забытым смысложизненным вопросам относительно собственного бытия, ирония истории доводит бессмысленность нового отчуждающего дискурса до предела, фактически до самоупражнения. А что может быть лучше для инициации противодействия как не доведение ситуации до полного абсурда, до вызывающего противоречия, до разрыва логических связей в суждениях, до прямого вызова разумности? Наступление такого абсурда в области политической и идеологической можно констатировать как медицинский факт нашего времени.

Конечный вопрос в таких поворотах общественного и культурного развития ставится из интересов возможности последующего достижения состояния большей общественной разумности и гуманности, т.е. в контексте продвижения к состоянию будущности, раскрытию будущего, которое может быть только ноосферным. Всякий иной вариант будущего, где нет сущностного присутствия возвратившегося к себе человеческого начала, снявшего самоотчуждение индивида, будет никчемным хронологически календарным нарастанием содержательно пустых небытийных моментов, увеличением такого времени, где человек не только остается во власти вещиности, но и принимает эту власть как безусловно данное. История человека здесь пока и не начинается.

Новый порядок языка Маркузе называет ритуально-авторитарным [там же, с. 367]. В нем не сохраняется истинность бытия, а направленность нацелена на подавление подлинной истории и забвение исторической памяти. Подлинная история суть та, в которой подлинность события оценивается в плане причастности к становлению в его материальности человеческого духа и возможности события становиться знакомым, таким, значимость которого распространяется вплоть до выражения им символической размерности эпохи. Достигнутый символ, в свою очередь, создает основу для создания гуманистического историко-культурного мифа относительно становления национальной – общегосударственной – духовности. Подлинность истории находит высшее выражение в практике ее осмысленно-истинностной мифологизации. Только в этом случае она получает не рационализируемую полностью, но проду-

манную бесконечную размерность, соответствующую неисчерпаемости «логоса души», и потому вмещающей эту душу. Так история становится в высшей степени человеческой, т.е. окончательно подлинной, чью действительность не способны поколебать никакие архивные находки. Идеологическое опрокидывание конструктивных мифов обычно проходит путем перетолковывания базовых событий, их содержательного опустошения, десаκραлизации исторической памяти. Здесь нет никакого серьезного стремления к истине, фактам, или восстановлению некой справедливости. Более того, надо понимать, что для исторического слома используются исключительно недостойные и низкопробные, типично шулерские приемы вплоть до прямой лжи, умалчивания и подлогов, в том числе и фальсификации документальной источниковой базы.

Инверсия истинности, когда ложь не случайно, а систематически предстает в мнимо истинном облике, а истина подвергается осмеянию, глумлению и ниспровержению, полностью лежит в русле действия новосозданного дискурсивного языкового порядка времени развитого индустриализма и его продолжения в аморфно несвязанной постмодернистской «рефлексии» общественного сознания.

Природа нынешнего ритуально-либероидного языка, на котором подается информация в СМИ и происходит общение в мировой политике, целиком магична. Он функционирует на основе доведенной до предела авторитарности, канализации и управляемой фильтрации содержания событий, фиксации нужного контекста как единственного, и полного, до невменяемости, игнорирования всех прочих значений и смыслов. Такой подход создает мощный суггестивный фон для назначенных событий, одновременно отключая критическую и моральную способность мышления у слишком многих индивидов.

Измененный язык иначе расставляет и семантически акцентирует исторические события, создавая такую их конфигурацию, которая легитимирует, морально оправдывает и утверждает подлинность субъекта с архаическим потребительским сознанием. Сочетание в одном мире новой архаики с высокими технологиями, наукоемким производством, широчайшим доступом к квазиинформации порождает феномен цивилизационного мракобесия. Это не особенность лишь нашего времени. Следующий логико-исторический шаг приводит к уяснению, что мракобесие как существенный фактор постоянно сопровождает не только период евро(атлантического) цивилизационного становления, он и последующее функционирование цивилизаций. Это не должно удивлять, если мы вспомним общие условия их развития, связанные с частнособственнической и финансовой матрицей, формирующей производственные отношения общества.

Признать свою многоплановую зависимость и попытаться измениться в таких условиях не только возможно – невзирая на все наложенные заклятия и запреты жрецов новой социальной магии, но и вполне реально. Предельное сгущение метафизической тьмы обостряет духовное зрение и позволяет увидеть самый слабый луч света.

«Смерть Бога», диагностированная и утвержденная Ф. Ницше во второй половине XIX века, оказалась весьма говорящим феноменом. В пятой книге «Веселой науки», добавленной в 1886 г. к остальным четырем, в афоризме 343, взятом Хайдеггером для философского анализа, говорится: «Величайшее из новых событий – что «Бог умер» и что вера в христианского Бога стала чем-то не заслуживающим доверия – начинает уже бросать на Европу свои первые тени» [16, с. 662]. В последних строках первой части «Так говорил Заратустра», написанных в начале февраля 1883 г., присутствует еще одно прозрение и проект будущего: «Умерли все боги; теперь мы хотим, чтобы жил сверхчеловек» – такова должна быть в великий полдень наша последняя воля! – Так говорил Заратустра» [17, с. 57].

Истинность состояния сверхчеловека как гуманитарной цели Ницше определил верно. Он отмечает: «Великий полдень – когда человек стоит посреди своего пути между животным и сверхчеловеком и празднует свой путь к закату как свою высшую надежду: ибо этот путь к новому утру» [там же, с. 56]. Однако истинность этого суждения полностью лежит в потоке мирового времени, в том архетипическом русле истории, где проложены макромасштабные идеальные мировые траектории, на которых целиком и полностью властвует добро и смысл, истина и человечность.

Это мировое время подобно Царству Божиему в описании ап. Луки, но в проекции его секуляризованного типажа: «...не придет Царствие Божие приметным образом, и не скажут: вот, оно здесь, или: вот, там. Ибо вот, Царствие Божие внутри вас есть» (Лук. 17:20-21). Оно есть, но есть скрыто.

Уместна и другая аналогия, из буддистской традиции индийской культуры. В буддизме махаяны есть положение, что сансара и нирвана суть одно:

«Нет разницы вообще между нирваной и сансарой.  
Нет разницы вообще между сансарой и нирваной  
Что является пределом нирваны,  
Есть также и предел сансары.  
Между этими двумя мы не можем найти  
Даже слабейшей тени различия»

*Нагарджуна. Муламадхьямака карики,*  
XV, 19-20 (цит. по [19, с. 129]).

Философский, понятийно-предметный язык максимально обобщенного вида, для этих экзистенциальных размерностей бытия использует категорию времени. Совпадение сансары и нирваны (мы не касаемся здесь формально-логической аргументации Нагарджуны) – аналог единого источника мирового и мирского времени, но это единство выступает определенностью для сознания, имеющего реальный опыт переживания и понимания единства мира. Возвращаясь к образной терминологии Ницше, это означает знание субъектом пути и к закату, и новому утру. Это явно не одномерный субъект с гипертрофированной потребительской психологией, чей путь относится именно к закату, что символически отражено в названии знаменитой книги О. Шпенглера «Закат Европы».

Этот одномерный, стремительно девальвирующийся, особенно после начала эпохи мировых войн XX века, субъект не только стоит перед перспективой историко-культурной аннигиляции как онтологического, укорененного в бытии существа, но и полным ходом вступает в нее. Его призрачной опорой становится анархическая беспочвенность, на которой он пытается создать проект тотально властного цивилизованного субъекта, господина Земли, и закрепить воспроизводящую матрицу соответствующих производственно-идеологических отношений на веки вечные. Прежде чем он откроет силу стояния в крайнем пределе бытия, извлечет пользу из своего падения, обнаружит прояснившимся взором пути выхода к будущности, он пройдет и реально проходит длинный путь испытаний, проб и ошибок, невозможных попыток попасть в будущее в консервированном, архаичном и реакционном настоящем.

Провозвестие Ницше о сверхчеловеке он трактует на свой понятийный лад как волевое достижение статуса господина. Эта сакрализация порядка отчужденных сущностей, где человек есть одна из них, есть одушевленная вещь, рождает гомерически комичную ситуацию, емко отмеченную Г. Маркузе: «Новизна магически-ритуального языка заключается в том, что люди не верят ему или даже не придают этому значения, но при этом поступают в соответствии с ним» [13, с. 368].

Всякая возвращаемая «сверхчеловечность», провокативно запущенная в мир ницшеанскими продолжателями и толкователями, находит опору в исходно слабом индивиде. Не меняя факта своей моральной слабости, не оттачивая личную стойкость, он хочет одним броском, просто вычеркнув мешающие «звуки земли», занять положение господина сущего, влиться в когорту таких же «господ» и обеспечить себя необозримым «жизненным пространством», под которым просто-напросто понимается захваченная территория с необъятными ресурсами и оборванными аборигенами на рудниках и карьерах. Жалкий целевой диапазон таких мнимых исторических проектов полностью соответствует тому вар-

варски-примитивному общественному типу личности, который массово вырастила европейская цивилизация к эпохе мировых войн XX века. Не менее жалок и показателен их исторический крах в 1945 году.

Сейчас, к нашему времени, такого рода взгляды прошли филиацию от оказавшейся универсальной языческой мифо-матрицы германского нацизма и составили обширный реестр умонастроений, взглядов и скрытых программ, функционирующих как явно, так и подспудно не только в пространстве массового сознания (впрочем, частично и расплывчато, скорее латентно), но и во всем идеологическом паттерне властных структур евроатлантических стран (безусловно и конкретно).

Подобного рода процессы направлены исключительно на закрепление status quo, на стабилизацию и бесконечное растягивание по времени события исторического фазового перехода, на недопущение выхода массового индивида в исток мирового времени, в котором он проведет столь решительное и безвозвратное обновление общественного сознания, которое доселе встречалось лишь в малых, фактически индивидуальных масштабах. Точнее говоря, и не встречалось вовсе, ведь сейчас речь идет не о кардинальном изменении сознания немногих людей – это возможно в любых общественно-исторических условиях как локальный всплеск самосознания, не меняющий общей картины и духа эпохи. Статистика распределения уровней осознанности в большой системе, при всей неопределенности ее характеристик, имеет, скажем аккуратно, гауссоподобный характер.

Предполагаемый же исторический, в данном случае – совершенный сознательно, фазовый переход предполагает проведение решающего переструктурирования общественно-политической и производственной базы в направлении возможности самовоспроизводства таких условий общественной жизни, которые позволят развиваться далее не на природной, а собственной, человеческой основе. Это принципиальный момент, качественно меняющий состояние производственных отношений, их юридическое оформление, мировоззрение, идеологию, частные устремления, ценностные предпочтения – короче говоря, деконструкции подлежат не только разбор текстов и языковых фактов, но всего здания сложившихся парадигмальных установок. Требуется совершить назревший ноосферный переход к действительной, а не лишь подразумеваемой и теоретической человечности. Она должна стать фактом жизни, краеугольным камнем подлинно цивилизационной деятельности. Развитие на собственной основе снимает существующий на протяжении веков и тысячелетий антагонизм, в терминах социологии, между классами, сословиями или кастами или, в философски-обобщающей трактовке, между онтологическим и онтическим, или, по-другому, между мировым време-

нем и мирским. Хайдеггеровский Dasein и махаянская нирвана из отвлеченных метафизических концептов в ноосферной перспективе будущего «мира полдня XXII века» (или сияющего полдня ницшевского Заратустры) способны выступить практическими ориентирами и семантически организующими представлениями на пути к общественному самосознанию. Гераклитовская всеобщая война-полюмос завершит в этих условиях свою очередную разрушительную стадию и, потеряв остроту и непримиримость бытийного раскола, выйдет на состояние поддержки необходимого уровня конструктивной борьбы за справедливость и идеалы. Борьба в обществе, как и движение в природе – вечна.

Но пока эти ноосферные перспективы не выстроены общественным логосом, да и не стали вообще на повестку дня как практическое дело, интерес к Dasein и нирване останется личной особенностью индивида, не имеющей резонанса в обществе. Вне подготовленной ноосферной перспективы, т.е. условий, обеспечивающих не затухание, а напротив, поступательное восхождение гуманистически ориентированной и общественно полезной деятельности с мотивацией и оценкой в рамках принципиально перестроенной ценностной основы, попытки включить в это практическое восхождение Dasein, как это предлагает в текущих условиях, например, А. Дугин [7], являются утопичными. Слишком высокие требования предъявляет теоретико-концептуальное познание к субъекту, причем не только к его способности строго логического мышления, но и к качеству моральных суждений, чтобы расширять их мотивацию на общественное пространство целиком без опасности смысловой потери их предельно насыщенной содержательности и неизбежной последующей вульгаризации и упрощения, сведения к наглядным примерам и новой догматике.

#### **4.2.7. Выстраивание ноосферной перспективы: как ставить бытийный вопрос**

Кропотливое выстраивание ноосферной перспективы мира будущего есть собственное дело философского действия, в этой работе – его наиболее убедительная легитимация и логодицея. Действительно, если на Бога религия возлагала столь тяжелую ношу как полная ответственность за творимое на Земле индивидами со свободной волей к святости и греху, то теперь человек перенимает эту эстафету и отвечает перед бытием за содеянное и намериваемое. Тема космической ответственности меняет субъекта, и теодицея актуализируется теперь как логодицея. Таким образом, бытийная ответственность необходимым образом переносится с фигуры трансцендентного Бога на деятельность общественного индивида. Так подлинно исполняется завет свободной воли: она, как

высший дар единосущего человеку бытия, стремится к предельной полноте воплощения в нем. Разве свобода может метафизически переключаться на инобытие в ожидании прихода само-собой-происходящего быто- и социоустройства? Возможна ли ноосферная перспектива вне раскрывающейся и сознающей свободы воли, находящейся в постоянном критически корректирующем самоотчете и самовопросе?

Пока мировая ответственность за состояние человеческого универсума адресовалась исключительно божественному инобытию – а это происходило вплоть и включительно до начала Нового времени и служило объектом теологических изысканий не только собственно богословов, но и рождающегося научного разума в лице его основателей – мировосприятие отдельного индивида слишком часто было выраженным в крике отчаяния паскалевского «мыслящего тростника». Следующие столетия характеризуются желанием взять всю полноту бытийной власти существующим субъектом, расчищавшем себе дорогу в свободомыслии Просвещения, но проложившим ее по ложной колее идеологий. Результат этих метафизических попыток выражен в обще нигилистическом умовосприятии, поразившем евроатлантическую цивилизацию и страны, стремящиеся попасть в ее орбиту. М. Хайдеггер подчеркивает мировой размах нигилизма как симптома цивилизационной деструкции, или, если сказать проще, симптома исторического разложения и моральной деградации западных народов.

Так или иначе, но общая судьба всех основных идеологических течений, либерализма, фашизма и коммунизма, в конечном итоге свелась к полной и вопиющей безответственности больших групп людей, достигающих масштаба народов. Эту безответственность перед судьбой страны демонстрируют – это отчетливо видно – и правящие «элиты» государств, возникших на постсоветском пространстве, стремясь всеми силами приобрести за бесценок и капитализировать накопленное трудом нескольких поколений.

Что касается западных стран, то расистски ориентированное киплингское «бремя белого человека» нисколько не говорило о тяжести принятой исторической цивилизационной миссии, но реально свидетельствовало о трудностях местной администрации по организации ограбления колоний. С поправкой на современные реалии, меняющей лишь некоторые незначительные штрихи во внешней форме неокOLONиальной эксплуатации, грабительский расизм этой псевдомиссии также несомненен.

Бытийную ответственность существующий общественный индивид брать не собирается ни при каких обстоятельствах, если только они не касаются лично его частных приоритетов. Такая морально-

онтологическая проблематика характеризует, по классификации Г.С. Батищева, круг задач с не-достаточным субъектом [2]. Дело здесь идет не о существующей логике субъекта, которой нужно правильно воспользоваться или, по крайней мере, развить в рамках имеющейся методологии, а о самом индивиде, деятельном строе его мышления, который оказывается принципиально несоответствующим новым задачам. Г. Батищев отмечал, что «...мы тоже способны дорасти до этих проблем, если станем не просто развивать самих себя таких, каковы мы есть, – но совершим радикальную работу над своей сущностью, если принесем в жертву сам прежний способ своего развития ради приобретения иного способа развития» [там же]. Безусловно, в такой постановке и самой задачи, и надежд на ее разрешение сразу проявляется ее отвлеченный характер, оставляющий общественного индивида в сфере упований и грез о лучшем будущем.

Однако надо помнить, что Г. Батищев работал во времена советской власти, когда перспективность ноосферных преобразований, требующая соответствующего позитивно меняющегося субъекта, выглядела достаточно реалистически. В тех условиях нынешние утопические мечтания могли реально претендовать на постановку в повестку дня. А «принесение в жертву прежнего способа развития» относилось к этапу формирования нового человека, строящего гуманистическое будущее для всех земель.

Г. Батищев нацеливает разрешение проблемы достаточности индивида на выработку общественной практики глубинного общения, возобновляя и продолжая, фактически, сократовскую жизненную стратегию раскрытия и пробуждения сознания субъекта в диалоге. Но теперь вопрос продолжается дальше выявления индивидуального знания своего незнания – речь идет о готовности к вступлению в диалог космического со-творчества. Для такой готовности требовалась «лишь» добрая воля к снятию личной обособленности, своего рода онтологической ксенофобии. Сейчас ситуация с ожидаемым выходом индивида в ноосферное пространство со-творчества изменилась, она, по-видимости, затягивается, но выносить окончательный приговор в стиле «все пропало!» рано. История свидетельствует, что казалось бы проигрышная ситуация может привести к неожиданному выходу, когда появляются и силы, и лидеры, и ресурсы.

Во всяком случае, те аспекты космического со-творчества, которые намечены Г. Батищевым более 30-ти лет назад, не только не потеряли актуальности, они стали предельно актуальными, связанными с разрешением общего и системного кризиса всего человечества в его основных экономических, политических, духовных и прочих параметрах. В про-

цессе универсализации общения, которая должна нивелировать не только существующее отчуждение человека, но и окончательно демонтировать механизмы ее воспроизводства, он выделяет три «кардинальных единения».

1). Единение человека с культурно-историческим былым, которое должно быть принято каждым как собственная расширенная биография...

2). Единение человека с человечеством как претворение глубочайшей со-причастности судьбы каждого судьбе всех и зависимости судьбы всех от судьбы каждого.

3). Единение человека со своим будущим, – в смысле зовущего примера...» [там же].

Эти различные единения показывают направление восстановления деформированной онтологии человеческого бытия, такого его кардинального обновления, которое способно поставить и, главное, удержать индивида в мотивировке высших целей, навсегда оставив мир стяжательства, корысти, алчности и насилия. В общем виде Г. Батищев выделяет и акцентирует безусловное положение, определенное им как «принципиальная не-антропоцентрическая позиция». Ее суть в требовании и призвании «безгранично уважать логику космогенеза и слышать «голос» этой другой стороны так, чтобы это слышание присутствовало и участвовало в каждом существенном поступке и решении» [там же].

Общий смысл выделенных единений говорит о стремлении к полноте экзистенциального времени, его реконструкции и дефрагментации. Сшивка разорванной онтологии создает нормальные условия для функционирования и воспроизводства качества человечности. Выполнение этого условия запускает процесс, обратный отчуждению. Поскольку же растущее отчуждение хронологически соотносимо с прогрессом, сопутствует ему, то естественно предполагать в обратном процессе проявление реакционности, такой оценочной характеристики, использование которой коннотативно ведет к подсознательному отторжению ее денотата в среде «мыслящей общественности». Дело единения, тем не менее, рано или поздно достигнет и саму эту общественность и, наконец, заставит ее действительно мыслить, отучит ускользать в гипнотизирующее представление, что она мыслит спонтанно, всегда, по праву рождения, и что мыслью является любая произвольная перетасовка смысловых элементов в ее сознании.

Последнее приведенное положение Батищева концентрировано и буквально выражает самую конкретную практичность предлагаемой методологии единства, вписывая ее качество в текущую повседневность. Обыденность – это ближайшее окружение индивида, его непосредственность и привычность, это то, что умеет убеждать долгим уговариванием. И вот в

этой знакомой и неподвижной привычности начинаются изменения, потенциально поднимающие ее на уровень общемировых задач, и их решение становится каждодневной заботой общественных индивидов. Так формируется всемирно-историческая личность в гуманистическом варианте общества будущего, а не в ипостаси завоевателя или сомнительного политического реформатора, или же банального, хотя и международного, финансового спекулянта, как это было в прошлом. Необходимо учесть, что к этому прошлому принадлежит и текущее время.

Подлинно историческая личность разворачивает свою деятельность в форме общественно полезного труда, такого, который ранее назывался служением, ибо был нестяжателен и самозабвенен.

В связи с ожидаемым выходом десакрализованной практики служения на масштаб всего общества, она сбрасывает ветхую оболочку ритуальной архаизации, в которой на протяжении тысячелетий сохранялась ее живая суть и получает естественную и развивающуюся форму общественного выражения подлинной человечности. Соответственно бытийный вопрос, который сохранялся в лоне теологических и богословских изысканий и который все время упускался из виду мирским сознанием, что вызывало настойчивые, но тщетные попытки философов поднимать его вновь и вновь, получит свое законное и постоянное место в пространстве глубинного общения, мирового со-творчества.

Однако искомый вопрос не должен быть восстановлен схоластически репликативным образом. В противном случае индивид соскользнет в ту же плоскость вещного и отчужденного бытия, точнее, не сумеет раскрыть пути онтологического выхода из инобытийности, где его сознание проходило этапы взросления, в новое качество общественного самосознания. Впрочем, в настоящее время мейнстримовская западная философская мысль в своем постмодернистском забвении неспособна, пожалуй, провести даже его простую репликацию. Причина этого в том, что первоначально постмодернизм свел вопрос о бытии к проблеме власти и господства, а затем нивелировал эту проблемность сугубо негативной оценкой властных отношений путем их карикатурной гипертрофии.

В последующем представители политически-публицистического и идеологического направления в философии Андре Глюксман и Бернар-Анри Леви сознательно ушли от практики классического философского вопрошания, конформистски мигрируя в направлении пропагандистского обслуживания центра однополярной геополитической силы. Родившийся постмодернистский агитпроп отличается от своего советского прототипа такой принципиальной предвзятостью, за которой не стоит сила перспективной исторической правоты и потому он неизбежно оказывается нерелевантной, бессовестной, крайне циничной и неис-

тинной совокупностью взглядов, в основе которых несложно разглядеть корыстный финансовый интерес.

Леви ведет активную деятельность по всемерной защите и продвижению «нового глобального миропорядка»: «В марте 2011 года участвовал в переговорах с ливийскими «повстанцами» в Бенгази и публично продвигал международное признание недавно созданного Национального переходного совета. Позднее в том же месяце он вместе с Никола Саркози продвигал инициативу по военному вмешательству в Ливии, упирая на односторонне истолкованные «гуманитарные ценности» и «демократические идеалы». Примечательно, что разрыв во времени между замыслом и действием оказался весьма незначительным: 11 марта 2011 года «воспитанников» Леви («новых Масудов») приняли в Елисейском дворце и назвали «легитимными представителями ливийского народа», а уже 19 марта французские бомбардировщики отбомбились по ливийским аэродромам и системам ПВО» [4]. И далее: «в совсем недавно вышедшей своей новой публицистической книге «Нелюбимая война» Леви признает, что в Бенгази он имел дело с горсткой мятежников, которая без поддержки извне практически не имела шансов на успех. При этом Леви как последовательный «постмодернистский философ» остался весьма доволен организованным им «грандиозным хэппенингом», невзирая на вызванные вторжением в Ливию жертвы среди мирного населения, разрушение страны и победу исламистов как закономерный итог кампании» [там же].

Истинность как вопрошаемость неизвестного постмодерн устраняет двумя приемами. Первый заключается в дискредитации логоцентризма, в лице которого ниспровергается конструктивное рациональное мышление, а второй – в акцентировке и поддержке симулятивной компоненты бытия как ведущей стороны сущего. Отказавшись от истинности и поставив на финансовую прагматичность, постмодерн в лице алжиро-французского еврея Леви сумел, видимо, впервые в истории капитализировать квазифилософские построения и обналечить их постулаты в твердой валюте.

Не свидетельствует ли распространение подобных воззрений и позиций, их общественная резонансность и восприимчивость в мире о наибольшем отходе и потере качества ответственного мышления, одним из императивов которого служит нравственный закон в человеке? Не ведет ли это устранение моральных связывающих и направляющих архетипических постулатов к разрушению самого процесса общественного познания и закрытию для него пути к действительному бытию? А если это так, то не находимся ли мы все в такой точке исторического пути, в которой нет места не только ноосферному мышлению, но и рассуждения о

нем становятся мало уместными и только абстрактно теоретическими? Однако такой вывод был бы неверен, хотя предыдущая часть вопросов совершенно правомерна.

Ирония истории продолжает действовать, и для роста качества ноосферности, общественной разумности должна быть подготовлена хорошо удобренная почва. Необходимым историческим интеллектуальным удобрением служат писания и деятельность, в том числе, и этих «новых философов», ставших поистине ястребами постмодернистского дискурса. Их гиперактивность и выраженный имморализм, крайняя ангажированность при сохраняющейся благочестивой демократической риторике и рисуемой картине как бы мучительных рассуждений о непростых судьбах мира, пробуждает ответные действия по более основательному анализу и вникновению в уже, казалось бы, пройденные классическим разумом пути становления сознания и его причудливых и карикатурных метаморфоз в нашей современности. Иная картина действительности требует актуализации проникновенной сопричастности бытия, где, как предполагал Г. Батищев, высшая логика космогенеза участвует в каждом существенном поступке.

Пробуждение такой ноосферной логики, в которой человек не есть невесть откуда взявшееся существо, брошенное на обочине мироздания посреди бескрайних и ледяных просторов молчащей Вселенной, а является выпестованным продолжением ее природных сил, разумно-одушевляющей частью, совокупно несущей в своем онтологическом присутствии все ее возможности и пока нераскрытое целеполагание, создает растущее общественное пространство ноосферного этоса. Выход в него происходит через диалоговую практику вопрошания неизвестного, что подразумевает, по меньшей мере, наличие и признание этого неизвестного.

В идеологической и политической, даже в писательской практике к настоящему времени ничего неизвестного не осталось, все писатели – «властители дум», а тем более политики, а еще более – идеологи и политологи все знают наперед и наверняка. Некоторые, удачливые из них (тот же Леви), совмещают в себе эти амплуа. Они нимало не стесняются, что это «наперед» практически никогда не реализуется и их поспешные прогнозы не оправдываются. Они тут же либо обойдут этот факт полным молчанием, либо убедительно и детально объяснят, почему не случилось предсказываемое – разумеется, не по вине аналитика-предсказателя. После этого, без задержки, сделают очередной громкий и столь же пустой прогноз. Их наперебой предлагаемая и расхваливаемая всемирная и общезначимая истина стала товаром с обозначенной ценой, а сам общественный дискурс превратился в шум красочного ярмарочного балагана. Безуслов-

но, речь идет о капитализации не истины, а истинноподобного продукта, лишь внешне имитирующего связные и осмысленные суждения.

Проникновенная внутрибытийная сопричастность индивидов, живущих в социальном пространстве ноосферного этоса, позволяет поднять и удержать вопрос о бытии иначе, чем в существующей академической традиции. Эта инаковость, выйдя из виртуально-личностного состояния, когда она могла быть локально выражена лишь отдельным индивидом в узком кругу понимающих коллег, становится исторически действующим фактором, и будущность, как ожидаемый «мир полудня», вновь раскрывает свою зовущую и близкую человечность.

Указанная инаковость воспроизводства первоупроса о бытии заставляет напряженно и лично выяснять многие вещи о действительности, но делать это так, чтобы процесс выяснения шел в фоновом режиме. Дело философской рациональности становится общим, но не в том смысле, что все люди бросаются штудировать Канта на языке оригинала, а как возросшее *естественное* качество общественного сознания. Как таковое оно проходит реорганизацию в мотивирующем отталкивании от растущей властной хаотизации, политической и интеллектуальной беспринципности, имморализма и окончательного забвения политизированными писателями-философами своего дела по выстраиванию осмысленного бытия.

Опасность необратимой антропологической катастрофы витает в том состоянии намеренно индуцируемой экономической хаотичности и вседозволенности так называемого гражданского сопротивления, масштабы которого перерастают границы локальных очагов мировой турбулентности. Это справедливо для любой точки земного шара, в особенности от Ливии до Украины – включительно. Катастрофичность вообще обладает мобилизующим действием, а ее специфичность в данном случае принуждает общественного индивида к началу мышления, к гуманистически разумному действию пробужденной человечности.

Возобновляемый принудительно генезис мышления, сам процесс мыслетворчества сразу выводит индивида в иную перспективность исторической событийности, в такой ее ракурс, где существующая нарабатанная отчужденность тает в свете раскрываемой онтологической естественности. Достижение гуманитарной природы, *homo nature*, позволяет поставить развитие как отдельного человека, так и человечества на собственную основу, а не пользоваться прежним заимствованием природно-вещного сущего с его архетипическими силовыми детерминациями обособленного существования и яростной борьбы за место под солнцем.

Тысячелетняя выработка собственно природного потенциала развития, тянущегося из животного мира, приходит к своему исчерпанию.

Агрессия и насилие в международных делах, грабительские войны, двуличие и криводушие политиков и властителей, незримая узурпация высшей власти с фоновым звучанием демократической риторики – все эти и другие последствия и ложные приобретения пройденного исторического пути требуют, для своей нивелировки, во-первых, должного названия, получения своего нелицеприятного имени, и, во-вторых, общественного резонансного неприятия, категорического осуждения и отторжения. Это означает формирование общественно значимой личностной позиции каждого. Разница с прежними формами общественного участия лежит здесь в развитой диалоговой осмысленности своих взглядов, в умении измениться самому, избегая, таким образом, неизбежной ранее опасности консервации личностной неполноты и неразвитости, выпячивания обывательского самомнения, и уходя от старых вариантов суггестивной аппликации внешней авторитарной позиции власти, инсталляции ее в программируемое сознание реципиентов.

Для осуществления осознанного фазового исторического перехода мы обязаны лично обратиться к вопросу о действительном, восстанавливающем самую общую и необходимую меру сущего, очерчивающего ее нормативные границы, которые нужно не бесконечно муссировать в бессмысленных словопрениях, а просто усвоить раз и навсегда и далее знать на подсознательном уровне.

Если действительность есть, по исходному принятию, абсолютная реальность, существующая поистине, то спросим: а что из существующего существует поистине? Что составляет действительность? Точнее, что поднимает действительность до самой себя, до действительного?

Действительное существование есть, прежде всего, осмысленное существование. Таким образом, подлинно существует то, что имеет смысл. Но так или иначе осмысленное существование было и раньше. Нынешний утверждаемый смысл отличается от прежнего, эгоцентрически и корыстно нацеленного осмысления, имманентным присутствием морально-гуманистической, раскрывающей экзистенциальной компоненты. Такой полноценный смысл есть то, что существует подлинно и поистине. Остальные формы и способы понимания мира и его объяснения для подкрепления своей обоснованности принимают превращенную форму подлинного смысла, приписывая и дописывая себе чужую, квазиморальную содержательность, становясь, тем самым, внешне полноценно осмысленными формами бытия, ошибочно получая разрешение на вхождение в реальность.

Осмысленное в совокупном единстве рационального и морального аспектов есть человеческое, такой смысл очерчивает настоящий *человеческий мир* в предельно широком качестве и значении, образуя собст-

венные границы и, одновременно, базис человеческого. Это, разумеется, не внешние, пространственные границы, а внутренние, выстраивающие собственно человеческое жизненное пространство и заключающие в себе условия его нормального функционирования. Вне осмысленности, расширенной до дополнения сугубо рассчитывающей рациональности устойчивой мерой морально-нравственного императивного выбора, человеческий мир, как показывает раз за разом историческая практика, подвержен фрагментации, его социально-культурная ткань начинает распадаться.

Осмысленное таким образом является способом адекватного принятия действительности, вхождения в нее и построения человеческого мира. Для человека реальность существует в форме осмысленного бытия, позволяющей ему успешно сопротивляться силе жизни, претерпевать различного рода бедствия, несчастья и неудачи. Сейчас осмысленность сама становится предметом внимания, чтобы, по возможности, устранить излишнюю степень бедствий. Уже на современном технологическом уровне можно значительно ограничить разрушительное действие природных катаклизмов, что же касается социальных конфликтов, то они могут быть сведены вообще к минимуму.

Дело, таким образом, заключается не только в том, чтобы объяснять мир, не меняя его – это невозможно, т.к. если объяснение существенно, то так или иначе оно ляжет в основание реформаторских действий по переустройству мира. Но и не в том, чтобы просто изменять его, как сказано в заключительном, 11-м тезисе о Фейербахе – поскольку бездумное изменение существующего ради самого действия всегда является прикрытием исполнения чьих-то интересов, – например, мнимое сокращение бюрократического аппарата, проведенное самим ведомством.

Дело, в конечном итоге, в продолжении осмысленности конкретной практики жизни, где и находится основной источник ошибочных воззрений при всех равных иных условиях, а именно – отсутствие исчерпывающей наглядности в уяснении смысла, поскольку «Смысл обладает странным свойством: тотальность смысла, или весь смысл, дается разом и целиком, с другой стороны, никакой смысл не выполним в реальном пространстве и времени» [12, беседа 17, с. 290].

Таким образом, истина и смысл выступают как метапонятия: их суть всегда выше того, что о них высказано в философских системах. Совершившаяся осмысленность реализует истинную реальность, но это истинное не всегда вполне осознано индивидом.

## Литература

1. Августин Блаженный. О истинной религии. Теологический трактат / Августин Блаженный. – Мн.: Харвест, 1999. – 1600 С. – (Классическая философская мысль).
2. Батищев Г.С. Диалектика и смысл творчества: к критике Антропоцентризма / Г.С. Батищев // Диалектика рефлексивной деятельности и научное творчество. – Ростов-Н/Д, Изд-во Рост. ун-та, 1983. – С. 42 – 58.
3. Бердяев Н. Новое Средневековье / Н. Бердяев. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdyayev/berdn010.htm> (дата обращения 2.01.2014).
4. Бирюков С. Бернар-Анри Леви: «Басманный философ» с парижской пропиской / С. Бирюков. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.apn.ru/publications/article25580.htm> (дата обращения 13.02.2014).
5. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат [пер. 1958 г.] / Л. Витгенштейн. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://philosophy.ru/library/witt/01/01.html> (дата обращения 18.01.14).
6. Делягин М. Архаизация как основная тенденция современности / М. Делягин. [Электронный Ресурс]. – Режим Доступа: [http://old.pereprava.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=485:arhaiza-ciya-kak-osnovnaya-tendenciyasovremennosti&catid=58:disk&itemid=69](http://old.pereprava.org/index.php?option=com_content&view=article&id=485:arhaiza-ciya-kak-osnovnaya-tendenciyasovremennosti&catid=58:disk&itemid=69) (дата обращения 2.01.14).
7. Дугин А. Все ищут выход / А. Дугин. [Электронный Ресурс]. – Режим доступа: <http://vz.ru/opinions/2012/8/21/594425.html> (дата Обращения 7.02.2014).
8. Зиновьев А. Логическая Социология / А. Зиновьев. – М.: Социум, 2002. – 266 С.
9. Кессиди Ф.Х. Гераклит / Ф.Х. Кессиди. – М.: Мысль, 1982. – 200 с.
10. Лазарев Ф.В., Литтл Брюс А. Вселенная культуры: страгегемы и ценности / Ф.В. Лазарев, Брюс А. Литтл. – Симферополь: Сонат, 2005. – 192 с.
11. Ленин В.И. Три Источника И Три Составных Части Марксизма // Пес, Т. 23. – С. 43 – 48.
12. Мамардашвили М. К. Эстетика мышления / М.К. Мамардашвили. – М.: Московская школа политических исследований, 2000. – 410 с.
13. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: исследование идеологии развитого индустриального общества / Г. Маркузе. – М.: ООО «Изд. АСТ», 2002. – 526 с.
14. Моисеев Н.Н. Еще раз о коэволюции / Н.Н. Моисеев // Вопросы Философии. – 1998. – № 8. – С. 25 – 32.
15. Моисеев Н.Н. Человек и ноосфера / Н.Н. Моисеев. – М.: Молодая Гвардия, 1990.

16. Ницше Ф. Веселая наука / Ф. Ницше. Соч. В 2-х Т., Т. 1. – М.: Мысль, 1990. – С. 491-719.
17. Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Ф. Ницше. Соч. В 2-х Т., Т. 2. – М.: Мысль, 1990. – С. 5 – 237.
18. РБК daily. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://finance.rambler.ru/news/economics/140574067.html> (дата обращения 12.03.14)
19. Торчинов Е.А. Краткая история буддизма [Текст] / Е.А. Торчинов. – СПб.: ТИД Амфора, 2008. – 430 с.
20. Хайдеггер М. Вопрос о технике / М. Хайдеггер // Новая технократическая волна на Западе. – М.: Прогресс. 1986. – с. 45-66.
21. Хайдеггер М. О сущности истины / М. Хайдеггер. Разговор на проселочной дороге: Сборник: Пер. с нем./ Под ред. А.Л. Доброхотова. – М.: Высш. шк., 1991. – С. 8-27.
22. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. Пер. с нем. / Составл., переводы, вступ. статья, примеч. А.В. Михайлова / М. Хайдеггер. – М.: Изд. Гнозис, 1993. – 464 с.
23. Хайдеггер М. Слова Ницше Бог мертв / М. Хайдеггер // Вопросы философии. – 1990. – № 7. – С.143 – 176.
24. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т.1. Образ и действительность / О. Шпенглер. – Мн.: Попурри, 1998. – 688 с.
25. Энциклопедический словарь крылатых слов и выражений / Автор-составитель В. Серов. М., 2003 / [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://bibliotekar.ru/encSlov/index.htm> (дата обращения 6.01.14).

### **§ 4.3. Антропологический кризис современной цивилизации и ноосферная парадигма**

Современный мир, войдя в стадию глобализации, можно охарактеризовать тремя основными чертами: во-первых, это небывалый динамизм развития, охвативший практически все области человеческой жизнедеятельности (наука, техника, культура, социально-экономическая сфера); во-вторых, углубляющийся кризис «Больших смыслов» в культурном сознании широких масс людей, в науке, философии, искусстве, морали; в-третьих, это очевидные сдвиги в сущностных свойствах самого человека как родового существа.

Все это бросает вызов современной философии, которая исторически – на протяжении двух с половиной тысяч лет всегда брала на себя функцию быть «эпохой, схваченной в мысли» (Гегель). Речь идет не

только о различных формах философской рефлексии в отношении исторической жизни людей того или иного периода, но и о Больших культурно-исторических проектах, о духовном выстраивании глобальной истории. Например, нынешняя стадия глобализации породила такую проблему, как унификация культурных норм, ценностей, традиций. Особенно наглядно это проявляется в молодежной субкультуре благодаря массовому внедрению в мир повседневности современных средств связи, формированию культурного интернет-пространства и виртуальной реальности. В итоге на наших глазах возникает такой феномен, как *homo virtues*. Стандартизация в сфере духа ведет к формированию «одномерного» человека, к упрощению его внутреннего мира, к утрате всего богатства «конкретного» (Гегель) в самобытии личности. Большие культурные смыслы, веками формировавшиеся в лоне национальных культур и традиций, постепенно вымываются, предаются забвению. Если раньше культура возвышала индивида, стараясь привить ему высшие ценности, то сегодня мы стали свидетелями ее радикальной деформации: культура (в лице массовой культуры, прежде всего) начинает играть на понижение, эксплуатируя человеческие слабости, пороки, зависимости. Культура переходит в свою противоположность, она взращивает не человеческое в человеке, а животное в варваре XXI века. Таким образом, в сфере духа происходит аналогичное тому, что мы наблюдаем в сфере товаров и услуг рыночной экономики (напр., современные продукты питания, соответствуя стандартам, имеют привлекательный товарный вид, но по своим вкусовым и питательным качествам заметно уступают экологически чистым и натуральным продуктам прошлых десятилетий). Современные школьники не только разучились внимательно и с волнением читать романы Тургенева, Достоевского, Толстого, но вообще потеряли навыки читать «длинные» и внутренне цельные тексты. «Душа обязана трудиться», – писал поэт. Обязана, но не трудится.

Все это достаточно очевидно и лежит, как говорится, на поверхности явления. Вопрос в другом: как оценивать эти процессы с точки зрения перспектив Большой истории? Возможны ли и желательны ли альтернативные модели современного цивилизационного развития? Кто должен и может отвечать на вопросы такого рода? Политики, финансисты, политологи, журналисты? Ответ очевиден: на такие вопросы должны отвечать философы. Но они могут это сделать лишь при том условии, что у них есть соответствующая глобальным задачам исторического развития методология понимания, оценки и предвидения, на основе которой они могли бы разрабатывать Большие проекты современной цивилизации. К числу таких проектов сегодня мы, несомненно, можем отнести ноосферную парадигму.

### **4.3.1. Трансформация ноосферной парадигмы: от экологии природы к экологии человека**

Формирование ноосферы как интегрального феномена природной эволюции и человеческой истории было теоретически осмысленно в рамках ноосферной парадигмы в 20-е годы прошлого столетия. Ноосфера – это коллективный человеческий разум, материализовавшийся в общепланетарном масштабе (в качестве надстройки над биосферой) в предметных формах культуры, в человеческих практиках и исторических событиях, в техносе как «теле цивилизации». В течении XX-го столетия ноосферная парадигма постоянно расширяла свою идейную базу и обогащалась в свете опыта современной цивилизации. В своем развитии она прошла несколько этапов. Первый этап можно назвать классическим. Он охватывал 20-40 гг. и был связан с основополагающими идеями В.И. Вернадского, Тейяра де Шардена и Э. Леруа.

Второй этап – экологический – наступил тогда, когда мировое общество стало осознавать угрозу тотального загрязнения и разрушения окружающей среды и необходимость выработки принципов, стратегий и технологий рационального природопользования. Третий этап был обусловлен переходом от постиндустриального общества к информационному (наступление эпохи компьютерной техники и интернет-технологий, создание всемирных коммуникативных сетей и т.п.). В настоящее время мы находимся в начале четвертого этапа – антропологического, когда на первое место все больше выдвигается проблема выживания человечества и сохранения аутентичности индивида как родового существа перед лицом новых глобальных угроз. Экологическая идея не отбрасывается, но радикально изменились задачи и сама философия экологического подхода. Сегодня речь идет не только об охране природной среды, но и о сбережении народа, его физического и нравственного здоровья, его духовных традиций и культурных ценностей. Особое место здесь занимает проблема семьи, защита материнства и детства, забота о подрастающем поколении, его духовной полноценности. В свете новых цивилизационных задач экологическая идея становится органической частью ноосферной парадигмы в ее современном выражении.

Угроза антропологического кризиса переместила ноосферную проблематику благодаря ее антропологической составляющей в центр самых острых, самых жгучих и болезненных вопросов современного цивилизационного развития. Ноосфера как стихийно возникшая всепланетарная реальность должна быть дополнена ноосферой как сознательно реализуемым, глобальным общечеловеческим проектом. При этом можно сказать, что антропологическая составляющая ноосферы становится ее центральным звеном. В само это понятие вводится человек во всей

полноте его социокультурных и духовных определений – и как объект, и как субъект исторической активности.

Став общепланетарной силой, разум не может больше функционировать в этическом вакууме. Основой ноосферы должен стать глобально перестроенный, этически нагруженный и гуманистически ориентированный разум. В широком смысле слова таким разумом может быть только мудрость, которая во все времена ставила перед собой в общественном плане главную задачу – выработку стратегий выживания человека и рода. Однако сегодня эта задача стала неизмеримо более сложной. Соответственно должна измениться и сама мудрость, вобрав в себя новые интеллектуальные ресурсы и технологии, новый цивилизационный опыт. Становится все более очевидно, что именно ноосферный подход позволяет включить в свой арсенал потенциал мудрости, очертить подлинный масштаб исторических задач современности. На рубеже XX и XXI веков человечество оказалось перед лицом нового кризиса и нового вызова истории. Речь идет о перерастании кризиса экологического в антропологический. Анализ этого феномена во всей его многомерности выходит за рамки нашего обсуждения проблемы. Поэтому сосредоточимся лишь на одном аспекте – духовно-нравственном. Коротко можно сказать так: устойчивое развитие современной цивилизации требует от общества резкого повышения нравственного уровня людей. Ключ спасения заложен в самом человеке, в его способности внутренней духовной трансформации. Сегодня человек должен не только быть способным к эффективной интеллектуальной и инновационной деятельности, но и развернуть в себе великий нравственный потенциал. Без этого интегрированного потенциала современное человечество не сможет вырваться из тисков глобальных противоречий.

Основатель Римского клуба А. Печчеи еще в 1977 году пришел к фундаментальному выводу о том, что разрешение назревающих в мире кризисов возможно лишь на путях нравственного самоусовершенствования людей, подъема одухотворения качеств человека. Он полагал: назрела необходимость в глубокой трансформации внутреннего мира личности, т.е. настоящая человеческая революция. Речь идет о радикальном изменении духовных качеств человека, способа его существования и образа жизни. Если раньше понятие развития человека было неотделимо от концепции человеческих потребностей и их удовлетворения, то теперь акцент следует сделать, как говорит А. Печчеи, на самовыражении и полном раскрытии возможностей и способностей человеческой личности [1, с. 98-199]. «Вместо того чтобы концентрировать все интересы вокруг наших желаний и поисков средств получить желаемое, мы фокусируем внимание на том, что есть мы сами и чем мы можем стать» [там

же, с. 199].

То, что многие века было не востребовано в человеке историческим прогрессом – его нравственный капитал сегодня в силу самой логики цивилизационных процессов выходит на передний план среди всех других его сущностных сил и качеств. Акцент на духовном измерении индивида – насущная задача дня. «Либо мы окажемся на высоте положения, – пишет Печчеи, – и сможем так развивать свои экзистенциальные качества, чтобы они гармонировали с вызываемыми нами же самими кумулятивными изменениями, касающимися как всех нас, так и окружающего нас мира, либо, отчужденные и вытесненные продуктами своего же собственного гения, будем постепенно сползать в направлении ко всеобщей, кумулятивной катастрофе» [1, с. 206].

Современная потребительская цивилизация, основанная на принципе эгоцентризма, отвернулась от главного богатства и достоинства человека – от его собственных невыявленных, нереализованных или односторонне используемых возможностей. Превратив человека в одномерное существо, низведя его до Homo Consumens, она в сущности духовно ограбила его. Между тем, XXI век объективно ставит перед человечеством новые исторические задачи. А. Печчеи приходит к выводу: «Человек подчинил себе планету и теперь должен научиться управлять ею, постигнув непростое искусство быть лидером всей жизни на Земле» [1, с. 181]. Только в качестве мудрого и ответственного лидера человек сможет выстроить вокруг себя то, что В. И. Вернадский назвал ноосферой, разумной и органически функционирующей оболочкой жизни на Земле. «И только новый гуманизм способен обеспечить в человеке такую трансформацию, поднять его качества и возможности до уровня, соответствующего его новой возросшей ответственности в этом мире» [1, с. 181]. Новый гуманизм – это понимание глобальной взаимозависимости людей и их действий на планете, это этика ответственности, любовь к справедливости и нетерпимость к насилию.

Тридцать лет тому назад А. Печчеи говорил об отставании человеческих качеств от новых условий бытия людей в современной цивилизации, о наметившемся разрыве между научно-техническим прогрессом и моральным уровнем людей. Сегодня мы должны констатировать, что тенденции эти еще больше усугубились, породив глобальный антропологический кризис становится ясно, что духовность есть не только сущностная сила человека, но и важнейший цивилизационный потенциал, который мы обязаны задействовать для решения сложных проблем современного развития.

Американский профессор Т. Роззак в своей книге «Голос земли» (2001) называет проклятым то потребительское изобилие, расточитель-

ство, роскошь богатых слоев населения, которые столь характерны для современного западного общества, ибо ради них безумно транжирируется и интеллектуальный и материальный потенциал человечества. Опираясь лишь на разум – не выжить, опираться надо на духовные чувства, на нравственные начала в человеке, воспитывая их с раннего детства. Ученый убежден, что единственный выход из кризиса – именно в этическом развитии личности, в росте ее самосознания. В гибели природы отражается гибель духовного начала в индивиде: в «циничном западном мире» человек и природа воспринимаются исключительно как сырье в руках монополий. От чего возник этот ужасающий парадокс прогресса, когда чем развитее общество, тем глубже в нем гнет тоталитаризма, насилия, сильнее моральный упадок? Потому, убежден Роззак, что в ходе научно-технического прогресса человек растерял свой внутренний духовный потенциал, потерял связь с природой, эмоционально и душевно «оледенел». Утрату человеческого в человеке можно рассматривать как настоящую антропологическую катастрофу [2, с. 115].

Сегодня вряд ли кто может предсказать, как будет решаться названная цивилизационная проблема в глобальном масштабе, но что касается народов на постсоветском пространстве, то здесь просматривается достаточно ясная перспектива. Для того чтобы остановить процесс моральной деградации общества (пьянство, наркомания, коррупция, преступность, жестокость, аморализм и т. п.), необходимо разработать и внедрить в жизнь национальную программу действий по духовному возрождению народа. Эта программа должна основываться на ноосферной парадигме и включать в себя меры социального, экономического, культурного и образовательного характера.

#### **4.3.2. Образование в условиях социокультурного кризиса: что делать?**

Наше общество, вступив в XXI век, переживает социокультурный, ценностный кризис. В большей или меньшей степени это касается и других стран на постсоветском пространстве. Старые ценности были разрушены, новые еще не сформированы должным образом. Благодаря процессам глобализации в массовом сознании активно внедряется идеология, психология и мораль «общества потребления», которая отличается прагматизмом и бездуховностью. Однако, в западном мире большая часть населения довольствуется потребительской психологией, ибо это соответствует реальному уровню его материального положения. Возник своеобразный социальный гомеостазис: самодовольный и добропорядочный потребитель имеет не только нужный ему материальный комфорт в виде товаров и услуг, но удобный и убаюкивающий его психоло-

гический комфорт в виде бездуховной массовой культуры. Ситуация в наших странах существенно другая. Мы все больше усваиваем потребительскую систему ценностей и идеалы рынка и все чаще отказываемся от духовных запросов, высоких моральных норм. Но в отличие от Запада, наш массовидный индивид лишен возможности полноценно удовлетворять свои материальные потребности, а часто он еле-еле сводит концы с концами. Голодный человек во все времена был подходящей почвой для преступного поведения. Голодный человек, лишенный моральных тормозов и духовных идеалов – опасен вдвойне.

Люди прошлых эпох, жившие в лоне традиций, вели тяжелую борьбу за выживание. Они часто жили впроголодь, защищая себя от стихийных сил природы и внешних врагов. Что же спасало традиционного человека и делало его жизнь полноценной, осмысленной и радостной? Только одно – могучий нравственный дух и вера в высшие смыслы...

Как выйти из кризиса? Экономiku за один день или за один год не поднимешь, а выживать как-то надо. Есть только один способ не уничтожить друг друга – поднять мораль. Стихийный процесс усвоения новых моральных норм и стереотипов поведения часто идет в негативном направлении, связанном с усилением эгоизма, потребительства, а порой, и криминального сознания. Эта беда прежде всего коснулась подрастающего поколения, детской молодежной среды. Проявление девиантного поведения среди подростков все чаще встречаются в повседневной жизни.

Об этом свидетельствует статистика. Вот некоторые данные по Украине и России: 64% учащихся России хронически больны, на 100 выпускников столичных школ приходится 198 психосоматических заболеваний. За последние 12 лет подростки стали в 90 раз больше болеть сифилисом, в 306 раз выросла наркозависимость. 5 миллионов россиян – наркоманы. Среди причин смертности населения до 79% занимает социальная агрессия, неумение найти выход из критических стрессовых ситуаций.

За последние годы возросла жестокость и немотивированная агрессивность среди подростков в Украине. Они проявляют насилие не только друг против друга, но и по отношению к взрослым. Нападают на близких родственников, ветеранов войны, учителей. 34% украинских детей, хотя бы раз в жизни были в роли жертвы. А 43% примеряли на себя амплуа агрессора. По уровню жестокости они занимают 4 место в Европе – после своих сверстников в Албании, Белоруссии, России. Они унижают, бьют своих сверстников, да еще записывают экзекуции на телефон, чтобы потом все желающие могли это увидеть в Интернете. В

украинском Интернете не трудно найти видео, как пятеро подростков избили сверстника за то, что он, якобы, оскорбил девушку во время интернет-общения. Другую школьницу двое одноклассников положили на больничную койку с черепно-мозговой травмой просто за то, что она не такая, как другие – инвалид детства.

Поводом для травли могут послужить плохая одежда, внешность, независимое поведение, хорошая успеваемость и т.п. Типичный портрет подростка – агрессора: отсутствие моральных тормозов, неуправляемость, низкий уровень самоконтроля, развязное поведение, частое употребление жаргонных и нецензурных слов. Употребление ненормативной лексики стало привычкой не только для многих мальчиков, но и для девочек, что ранее практически не встречалось.

Обычно статистика утомляет нас сухостью и назойливостью своих цифр. Но эта статистика вызывает шок, она потрясает нашу душу и вызывает сердечную боль. Она бросает нам гражданский и духовный вызов – вот в чём вопрос. Я не вижу сегодня проблемы более жгучей, более драматичной, чем проблема надвигающегося морального кризиса. Если в результате мы потеряем значительную часть молодёжи, мы расстреем наш цивилизационный потенциал выживания. Очевидно, что для решения этой задачи должны быть предприняты серьёзные усилия, как со стороны государства, так и со стороны гражданского общества. Данная задача может быть решена лишь в тесном взаимодействии этих двух сторон. Воспитание в ребёнке человека – это центральная сверхзадача школы в современных условиях.

Какие могут быть социальные технологии и стратегии для решения проблем подобного рода? Здесь мыслимы разные подходы, но хотелось бы обратить внимание на один очевидный и бесспорный – использование потенциала школьного образования. Мы, по-видимому, не ошибёмся, если скажем, что сегодня наша школа не справляется с обозначенной выше глобальной цивилизационной проблемой. Между тем, у неё есть неиспользованный социокультурный потенциал, связанный с целенаправленным формированием духовных основ личности ребёнка, ибо именно в школьные года закладывается ценностный базис человека, система нравственных ориентаций и культурных стереотипов поведения.

Школа не справляется со своими воспитательными задачами не только потому, что моральный уровень общества понизился в целом и стал серьёзным негативным фактором жизни людей, но и потому что система образования сама переживает кризис, в результате которого усиливается разрыв между провозглашенными гуманистическими и ин-

новационными целями и их практическим воплощением. Этот кризис отражает как некоторые особенности развития нашей страны, так и определённые тенденции современной цивилизации в целом. В противоположность иным западным нигилистическим течениям в философии образования гораздо больший интерес представляет инновационно-педагогический проект Метью Липмана (США) «Философия для детей». Этот проект предполагает систематическое обучение детей с помощью философии навыкам разумного рассуждения и этического поведения в коллективе. При этом изучение этого предмета проводится весь период пребывания в школе, т.е. с 1-го по 11-й класс. Говоря о системе школьного образования, как она сложилась за последние 100 лет, необходимо сегодня в контексте упомянутого выше кризиса по-новому осмыслить некоторые устоявшиеся стереотипы. Например, ни у кого не вызывает сомнения то, что математику надо преподавать с 1-го по 11-й класс. И, естественно, что в каждом классе математика преподаётся с учетом возрастных возможностей детей соответствующего класса. Однако, что касается философии, то здесь существует в корне ошибочное мнение, согласно которому философию, в виду её абстрактности и сложности, можно преподавать либо в завершающем классе средней школы, либо вообще только в вузе. При этом часто полагают, что философию не только не смогут понять школьники младших классов, но она им не нужна по самому характеру ее предметного содержания. Названные стереотипы нуждаются в критическом обсуждении. Во-первых, философию, как показывает опыт, можно преподавать, адаптируя ее к любому возрасту учащихся; во-вторых, она (учитывая ее этическую и логико-эвристическую нагруженность) становится крайне важной для детей школьного возраста именно в условиях современного цивилизационного развития по ряду причин:

- девальвация духовных устремлений и интересов общества;
- опасный процесс разрушения системы духовных ценностей в детской и молодёжной среде, рост детской преступности, агрессивности, различных форм зависимости и т.п.;
- рост числа детей из неблагополучных семей;
- усиление процесса обездуховливания науки как социального института.

Из содержания научных дисциплин вымывается их мировоззренческая и этическая составляющая, в силу этого эту функцию должны брать на себя гуманитарные дисциплины, такие как художественная литература, история, психология, музыка, рисование и философия (понимаемая как практическая философия), для которой важнейшим элементом выступает этическая проблематика. Из сказанного следует, что про-

цесс обучения в школе не только должен включать в себя философско-этическую составляющую, но и нечто большее. Сегодня речь должна идти о существенной перестройке всей системы школьного образования с точки зрения усиления воспитательной функции. Необходимо, чтобы весь учебный процесс был не только способом трансляции знаний, но и мощным механизмом формирования нравственно здоровой и граждански ответственной личности. Эта мысль, разумеется, не нова (см.: Кант И. «Спор о факультетах») и в такой общей постановке вопроса с ней, возможно, мало кто будет спорить. Но в таком случае сразу же возникает вопрос, а какой конкретный, практический механизм воспитательного процесса в школе, с помощью каких инструментов мы можем систематически и системно влиять на формирование у детей нравственного здоровья и позитивного мировоззрения, духовной системы ценностей?

Мировой опыт показывает, что во многих странах уже разработана и успешно функционирует новая педагогическая парадигма, которая предполагает систематическое преподавание практической философии в школе. Речь идет, в первую очередь, об уже упомянутой выше программе «Философия для детей». Здесь можно обратить внимание на то, что значимость потенциала философии в системе образования была понята уже древнегреческими мыслителям, например, Эпикуром.

### **4.3.3. От постмодернизма к ноосферному традиционализму**

Человеку XX столетия выпала судьба жить в такое время, когда, как пишет А. Якимович, и на Западе, и на Востоке распадаются устои культуры и возникает новое агрегатное состояние всех ценностей, заново перемешанных в одном котле. Происходит непредсказуемая по своим последствиям культурная мутация человечества. Это выражается, прежде всего, в том, что устойчивая самость — равенство самому себе — исчезает из идеологии, философии, искусства. Устанавливается некое великое всеединство самых несоединимых вещей, так что возможности для переворачиваний и подмены смыслов, для подстановок, неожиданных сближений и аллюзий становятся поистине неограниченными. В современном мире эта тотальная взаимозаменяемость смыслов, ценностей и норм воплотилась, прежде всего, в потребительской массовой культуре. Другим агентом «мифологии всеединства» (и вседозволенности) являются электронные средства массовой коммуникации. Здесь снимаются все семантические, смысловые преграды, опровергаются или выворачиваются наизнанку любые стабильные, устоявшиеся истины. И порой становится трудно отличить демократию от тоталитаризма, а агрессию

от миротворческих миссий. Так возникает новая ситуация в социокультурном пространстве рациональности – противостояние разума и СМИ.

Своеобразная мутация способов переживания мира наблюдается и в искусстве. Происходит распад форм, переименование значений, культурных символов и стилей. Обозначенную культурную эпоху часто называют эпохой постмодерна. Ее философское осмысление мы встречаем прежде всего в постмодернизме. Последний в своем существовании насчитывает всего несколько десятилетий. Но в этот весьма краткий исторический период философы этой неугомонной волны наговорили нам довольно много любопытного. Поднятый ими метафизический переполох, хотя и затронул лишь немногочисленную интеллектуальную элиту европейского мира (втянув в эти «игры разума», как водится, и славян), все же стал заметным духовным явлением в развитии современного культурного самосознания. Но в итоге в наших душах поселился не только когнитивный диссонанс, но и некая интеллектуальная усталость. Игры в «тексты», «контексты» и «подтексты» не могут продолжаться бесконечно.

Можно ли сказать, что смысл нового культурного сознания состоял в бунте против догматизма, в разъединении и разломе прежних ставших оковами, когнитивных и духовно-практических целостностей, в размягчении окостеневших форм культурного бытия, в распаде и «деконструкции» казавшихся искусственными интеллектуальных традиций? Одно, по крайней мере, несомненно: в разрушении догматизма обнаружилась подлинная сила релятивизма, его позитивное историческое начало. И если сегодня сам релятивизм стал выявлять свою ограниченность, свою разрушительную сторону, то преодоление абсолютного релятивизма было бы ошибочным мыслить на пути возврата к догматизму. Здесь нужна принципиально новая методология, естественным образом сочетающая в себе абсолютное и относительное, единое и многое, универсальное и единичное, рациональность и спонтанность миропереживаний. Такой методологией, по нашему убеждению, может служить *интервальная философия* как способ многомерного постижения действительности.

Иногда постмодернистов сравнивают с движением древнегреческих софистов (с их безудержным релятивизмом) или с александрийским периодом древности, когда в моде были скептицизм и опрошенный эпикуреизм. Вспомним, однако, что на смену релятивизму и софистике в древнегреческой философии пришли Сократ, Платон и Аристотель с их мощной программой «спасения истины», принципов рациональности и вечных ценностей духа. Названная программа позволила не только преодолеть софистику и релятивизм, но и на многие столетия заложить твердые основания для всей интеллектуальной культуры будущей евро-

пейской цивилизации. Не обстоит ли сегодня дело так, что мы нуждаемся в новом духовном и интеллектуальном прорыве, в новом культурном Возрождении? Не пришло ли время сбросить с себя путы постмодернистских вериг и вновь обратиться лицом к человеку, лицом к солнцу истины и разума, любви и добра, к свету Надежды и Веры? Ибо сегодня очевидно, что без духовной реформы устойчивость глобальной цивилизации невозможна.

В этом контексте какие ключевые категории сегодня выходят на первый план? Это категории традиции, выживания, мудрости, истины, духовности, человеческого самобытия. Мы замечаем, что в центр внимания все явственнее выдвигаются категории ноосферного мировоззрения – такие понятия, как гармония души и тела, человека и природы, человека и общества, как нравственный контроль за ходом современной научно-технологической революции и ее последствиями. История эпохи глобализации нуждается в новом попутном ветре прогресса прежде всего в духовно-нравственной сфере. Мы хотим вновь четко различать абсолютное и относительное, добро и зло, истину и ложь, мужское и женское, порядочность и подлость. Людям вновь нужна идея иерархии в области духа, идея духовной высоты человеческого присутствия в мире, понимание того, что каждый шаг продвижения эмпирического индивида на Гималаи духа дается с невероятным напряжением всех его человеческих сил. Культура гламура и стратегия «жизни без комплексов и запретов» – это тупиковый путь, путь расшатывания цивилизации изнутри. Возвращение современного мира в лоно традиции означает, что главным определением сущности человека становится его дерзновенное стремление к свету, добру, любви и ноосферной гармонии.

Смысл понятия ноосферного традиционализма можно коротко выразить в пяти тезисах:

- самоисчерпанность культуры постмодерна и переход к культуре опирающейся на традиции;
- подлинная традиция основывается на системе высших ценностей;
- любая традиция самоценна как дом бытия человека;
- в многополярном мире все локальные культуры и традиции должны находиться в гармонической взаимосвязи и творческом коммуникативном взаимодействии, образуя живое многообразие единого;
- теоретической базой нового типа культуры является интервальная философия.

В контексте обретения современным миром «духа традиции» и перехода к новой культурной парадигме, радикально меняется культурное

предназначение философии: она не только обретает способность к многомерному видению реальности, но и вновь становится *любвью к мудрости*, учится говорить с человеком и для человека на ясном, внятном языке, обращаясь к его сокровенным поискам и душевным страданиям, удовлетворяя его извечную потребность в высших смыслах и откликаясь на его неизбывную тоску по гармоничному существованию. Выполняя свою изначальную терапевтическую функцию, философия становится врачующей силой – и по отношению к страданиям отдельного индивида, и по отношению к социальным недугам глобального мира в целом.

### **Литература**

1. Печчеи А. Человеческие качества / А. Печчеи. – М.: Прогресс, 1985. – 312 с.
2. Roszak T. The Voice of the Earth (An Exploration of Ecopsychology). – New York: State University of New York Press, 2001. – 377 p.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, насколько авторскому коллективу удалось очертить наиболее важные алгоритмы социоприродной устойчивости («устойчиво-ноосферного развития»), разрабатываемые и внедряемые ноосферным разумом, с акцентом на девиантные (по отношению к оптимальному вектору ноосферогенеза) тренды развития, можно увидеть в обобщающих суждениях.

Во-первых, в реконструктивном плане можно говорить о присутствии в работах В.И. Вернадского вполне определенного представления об устойчивости геобиохимической организованности живого вещества, проявляющегося в глобальном круговороте, а наряду с ней – «устойчивости мирового существования» как социальной организованности вокруг науки, труда и коренных общественных интересов. Эти положения свидетельствуют в пользу отстаиваемого «поздним» Вернадским ноосферного проекта социоприродной эволюции, где устойчивость выступает одним из важнейших признаков развития.

Во-вторых, в теоретическом плане необходимо говорить о культурно-аксиологическом алгоритмировании всего дискретного цивилизационного процесса, который выражается в фундировании трехсоставной формулы: экология – социум – экономика ни чем иным, как ценностным отношением к феномену Жизни, его формам и содержанию. Однако, несмотря на национальные формулы мира сквозь призму «космо-психологоса» можно говорить о поиске формулы ненасильственного, неавторитарного взаимодействия с природой и «другими». Примером же здесь может служить Евразийский субконтинент, где в отличие от Запада были реализованы стратегии поддержания «вмещающего» и «комрящего» ландшафтов, а также положительная этническая комплиментарность с тюркским, угро-финским и другими этносами.

В-третьих, мировоззренчески и методологически современный глобальный мир может быть построен на комплиментарности технологизма западной цивилизации и духовности Востока, или же разума и веры как основоположных смыслогенерирующих образованиях. Об этом говорят как их историческая реконструкция, так и транскрипция современного – кризисного состояния. Если дополнительность рационального и мистического начал не будет реализована, то мир обещает окончательно отлиться в паранойесферу.

В-четвертых, исследование пятьсотлетней динамики западной цивилизации, и ныне её развертывании в виде феномена цивилизации глобального капитализма, продемонстрировало, что таковые (с их институциональными, ценностными и антропологическими параметрами) не уклады-

ваются в ноосферное русло эволюции человечества, но и выступает в качестве антиноосферного субъекта (глобальный рынок с его издержками, НАТО как жизнеориентирующий институт, т.н. «права человека» как манифестация прав «западоида»), подменяющего принципы и формы ноосферогенеза, гениально начертанные В.И. Вернадским.

В-пятых, демонстрируется, что во многом благодаря логике глобализации как вестернизации, социокультурная глобализация в условиях реформирующейся Беларуси протекает в весьма причудливых формах: 1) постоянное сужение поля социального интереса, вплоть до торжества самых откровенных форм одномерности и ценностей выживания; 2) доминанте материальных потребностей и снижение стандартов качества жизни за счет кардинальных изменений ценностных предпочтений в сферах общения, творчества, культурного досуга и т. д.; 3) необычайную пластичность и способность быстро адаптироваться к самым экстремальным изменениям в обществе; 4) вытеснение любых нравственных вопросов на периферию сознания; 5) нарастание социальной аномии; 6) избыточную толерантность и нетребовательность даже в ситуациях относительной свободы выбора.

В-шестых, утверждается, что нынешняя интрига глобализации несет в себе положение о денежном тоталитаризме, который может быть осмыслен через аналогию между взаимодействием мировой валютной системы и мировым информационным полем, логика сосуществования (взаимодействия) которых может порождать «сверхразум». Но эти иллюзии развеивают субстанциальные подходы в теории денег, которые могут вывести к «устойчивости» последних, в противовес любым функциональным (в т.ч. информационным) дискурсам.

В-седьмых, отстаивается необходимость имплементации принципов диалоговой парадигмы в международных отношениях, которая должна опираться на принцип цивилизационной уникальности и право на развитие. Эти идеи просматриваются в работах В.И. Вернадского, но в современных условиях приобретают вполне конкретный смысл.

В-восьмых, обосновывается идея о создании такой модели глобального развития, в которой должен реализоваться принцип разделения властей как общепризнанное, обязательное и безусловное организационное начало онтологии права. Экспорт же революций, с отсылкой к политическим технологиям и игровому началу в виде «свободного творчества масс», – включая превращение евромайдана в подобие народного вече, – будет элиминирован из системы управления. Структурное основание для этого – чёткое делегирование задач по контролю имущественной динамики и сопряжённых с ней эффектов (демография и девиации) по ведомству представительной парламентской власти и конституционное закрепление

за нею этой специфической управленческой функции. Разумеется, такая организация потребует структурного и институционального оформления правового общества и государства в отдельную ступень формационного (по Марксу-Ленину) и цивилизационного (по Данилевскому-Тойнби) развития, без тех «негаций», которые формировались под влиянием большевистской критики принципов юридического и этического социализма, а также жёстких культурологических градаций, граничащих с расизмом и исключающих межцивилизационный диалог.

В-девятых, продемонстрировано, что основанием любой стратегии развития может служить тезис: созидание будущего необходимо начинать с человека, который получил противоречивую редакцию в творчестве Аристотеля и позитивную у К. Маркса. Творческое развитие последней, но с учетом глобального эко-вызова дает формулу: современный, экокатастрофогенный человек => общество => био-техно => качественно новое состояние Возрождения => развития Эко-гармоничного Человека-Творца Жизни; но сам этот переход состоит в нравственно-волевом решении творческой индивидуальности – взять на себя полную творческую ответственность за судьбу-созидание Живой Ноосферы.

В-десятих, отмечается, что сегодня, несмотря на огромные усилия ноосферные перспективы (=поступательное восхождение гуманистически ориентированной и общественно полезной деятельности с мотивацией и оценкой в рамках принципиально перестроенной ценностной основы) не выстроены общественным логосом. Это обстоятельство объясняется как реанимацией архаики в её казалось бы «снятых» формах, так и отсутствием интереса к истине бытия. В пределе – перед нами кризис «одномерного» человека, «не-достаточного» субъекта, как дитяти модерна, в противовес которому предлагается воссоздание общественной практики «глубинного общения» (Г.С. Батищева).

В-одинадцатых, констатируется, что «Ноосфера как стихийно возникшая всепланетарная реальность должна быть дополнена ноосферой как сознательно реализуемым, глобальным общечеловеческим проектом». При этом, институту образования, и его ядру – философии. Причем, приоритет тут отдан интервальной философия как способу многомерного постижения действительности. Именно она способна осуществить – столь необходимую глобальному миру – духовную реформу с опорой на «ноосферный традиционализм».

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ, ПРИНЯВШИХ УЧАСТИЕ В ДАННОМ ПРОЕКТЕ:

*Алексеева Людмила Афанасьевна* – кандидат философских наук, доцент, профессор кафедры философии ГВУЗ «Донецкий национальный технический университет», (Донецк, Украина).

*Байдаров Еркин Уланович* – кандидат философских наук, доцент, научный сотрудник отдела философии науки и культуры Института философии и политологии Министерства образования и науки Республики Казахстан, главный эксперт Казахстанского центра гуманитарно-политической конъюнктуры (Астана, Казахстан).

*Гижя Андрей Владимирович* – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии ГВУЗ «Донецкий национальный технический университет» (Донецк, Украина).

*Гончаров Валентин Владимирович* – кандидат философских наук, доцент кафедры философии ГВУЗ «Донецкий национальный технический университет» (Донецк, Украина).

*Зеленков Анатолий Изотович* – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и методологии науки Белорусского государственного университета, заслуженный деятель науки Республики Беларусь (Минск, Беларусь).

*Ищенко Александр Николаевич* – старший преподаватель кафедры философии ГВУЗ «Донецкий национальный технический университет», (Донецк, Украина).

*Лазарев Феликс Васильевич* – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры социологии и социальной философии философского факультета Таврического национального университета им. В.И. Вернадского, академик Крымской академии наук (Симферополь, Россия).

*Муза Дмитрий Евгеньевич* – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии ГВУЗ «Донецкий национальный технический университет», член-корреспондент Крымской академии наук, (Донецк, Украина).

*Шилин Ким Иванович* – доктор социологических наук, профессор, ведущий научный сотрудник лаборатории «Экология культуры Востока» Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова (Москва, Россия).

## СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
РАЗДЕЛ 1. МИРОВОЗРЕНЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ, КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕЗУМПЦИИ «НООСФЕРНОГО ПРОЕКТА».....	10
§ 1.1. В.И. Вернадский: у истоков принципа устойчивого развития (Алексеева Л.А., Муза Д.Е.).....	10
§ 1.2. Теоретико-методологические основания и мировоззренческие импликации принципа устойчивого развития (Муза Д.Е.).....	19
§ 1.3. Единство знания и веры в контексте ноосферогенеза и диалога восточных и западных концептов в эпоху глобализации (Байдаров Е.У.) .....	34
РАЗДЕЛ 2. ГЛОБАЛИЗАЦИЯ: ФЕНОМЕН НООСФЕРЫ? ...	64
§ 2.1. Глобализация как системная вестернизация мира: опыт исторической реконструкции (Муза Д.Е.).....	64
§ 2.2. Парадоксы глобализации и приоритеты социокультурного развития современной Беларуси (Зеленков А.И.).....	87
§ 2.3. Парадигма денег в контексте ноосферной философии хозяйства (Гончаров В.В.).....	109
РАЗДЕЛ 3. ДИАЛОГОВАЯ ПАРАДИГМА В МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЯХ, КАК ВЫРАЖЕНИЕ ПРИНЦИПА НООСФЕРНОЙ КООПЕРАЦИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА .....	142
§ 3.1. Диалог современных цивилизаций: pro et contra (Муза Д.Е.) .....	142
§ 3.2. Устойчивое развитие и алгоритмы присвоения (шесть эссе о глобалистике) (Ищенко А.Н.) .....	157
РАЗДЕЛ 4. НОМО НООSPHERICUS И ЕГО НООСФЕРНЫЙ ЭТОС.....	186
§ 4.1. Экософия богочеловека как позитивная альтернатива эко-катастрофе (Шилин К.И.).....	186
§ 4.2. К лику человека исторически-разумного и лично- свободного (Гижа А.В.).....	217
§ 4.3. Антропологический кризис современной цивилизации и ноосферная парадигма (Лазарев Ф.В.).....	270
ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	283
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ, ПРИНЯВШИХ УЧАСТИЕ В ДАННОМ ПРОЕКТЕ.....	286

*Наукове видання*

**НООСФЕРНЫЙ ПРОЕКТ  
СОЦИОПРИРОДНОЙ ЭВОЛЮЦИИ:  
ПОИСК АЛГОРИТМОВ УСТОЙЧИВОСТИ**  
*(рос. мовою)*

**Ответственный редактор:  
д. филос. н., проф. Муза Д.Е.**

Подписано в печать 11.06.14  
Формат 60x84/16. Усл. печ. л. 16,74  
Тираж 300. Заказ №

Издательство «ДонНТУ, Технопарк ДонНТУ УНИТЕХ»  
Свидетельство о регистрации ДК № 1017 от 21.08.2002  
83001, г. Донецк, ул. Артёма, 58, к. 1.311  
Т. (062) 304-90-19