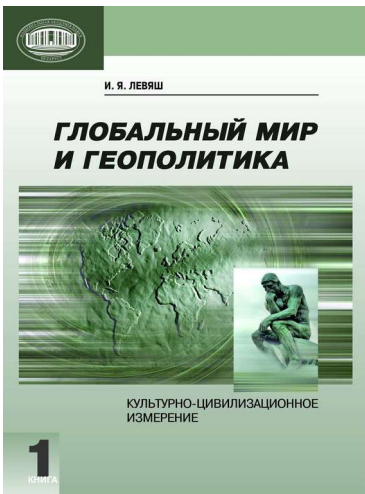




Илья Яковлевич Левяш
**Глобальный мир и геополитика. Культурно-
цивилизационное измерение. Книга 1**
Серия «Глобальный мир и геополитика», книга 1

Текст предоставлен правообладателем
http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=7610774
Глобальный мир и геополитика: культурно-цивилизационное измерение. В 2 кн. Кн. 1 / И. Я.
Левяш.: Беларус. навука; Минск; 2012
ISBN 978-985-08-1436-4

Аннотация

В монографии рассматриваются проблемы синтеза постдисциплинарного знания о глобализации и геополитике, обосновано новое направление исследований – геоглобалистика, раскрываются ее культурно-цивилизационные основания и авторская интерпретация сущности глобализации как уникального процесса современности. В системно-синергетической оптике представлена структура глобализации, эволюция научных представлений о ней в направлении от классической геополитики к глобалистике. Значительное внимание уделяется феномену «нового регионализма», особенно его европейскому измерению, и в этой связи – полиаспектное видение России, в целом – «славянского треугольника» СНГ, их позиционирование в контексте «нового Востока». Отмеченная проблематика рассматривается в контексте современных неклассических вызовов и угроз глобальной, региональной и национальной безопасности, в конечном счете – представлений о глобализации как планетарном фронтире.

Рассчитана на научных и практических работников, аспирантов, магистрантов и студентов-дипломников.

Содержание

Введение	5
Часть I	6
1. Концепт «развитие» как принцип постижения глобализации	6
1.1. Метапроблема «развития». «Есть ли у крота зрение?»	6
1.2. Концепт «развитие»: целостность признаков	8
1.3. «Вечное возвращение»: понять Маркса	12
2. «Последние основания» развития: культура, цивилизация, варваризация	20
2.1. Триада базовых понятий	20
2.2. Критерии прогресса культуры и цивилизации	25
2.3. Цена прогресса, или судьба девяти праведников	30
3. Полития глобализации и геополитики	34
3.1. От Левиафана к политике: эволюция смыслов	34
3.2. Дилемма <i>realpolitik</i> и <i>universalis</i>	39
3.3. «Демократический» глобализм политики: идолы и идеалы	45
4. К парадигме геоглобалистики	54
4.1. Геоглобальный хронотоп	54
4.2. Методологические основания геоглобалистского знания	59
Часть II	65
1. Фантомы и реалии глобализации	65
1.1. Какой Модерн не завершен?	65
1.2. По ту сторону Модерна	70
1.3. Постиндустриальное общество	70
1.4. Между логосом Модерна и хаокосмосом постмодерна	74
1.5. «Информационное общество»	81
1.6. Так что же мы?	85
2. Сущность глобализации: формула креста	88
2.1. Кто Сфинкс, кто Эдип?	88
2.2. Глобализация как «гробализация»	92
Конец ознакомительного фрагмента.	98

Илья Яковлевич Левяш
Глобальный мир и геополитика:
культурно-цивилизационное
измерение. Книга 1

Рецензенты:

доктор политических наук, профессор, В. А. Мельник

доктор философских наук, профессор, В. Ф. Мартынов

Введение

В монографии «Глобальный мир и геополитика: культурно-цивилизационное измерение» рассматривается междисциплинарная проблематика синтеза геополитики и глобалистики на их культурно-цивилизационных основаниях и в результате – формирования такого инновационного направления социогуманитарного знания, как *геокультуральная глобалистика*.

Работа состоит из объединенных в двух книгах девяти частей. Первая книга включает в себя пять частей.

Часть I «К синтезу метазнания о глобализации и геополитике» посвящена диалектике развития и прогресса, геоглобального хронотопа и в этом свете – методологическим основаниям геоглобалистского знания.

В части II «Современность как проблема глобализации» внимание акглобализации» акцентируется на реализации парадигмы геокультуральной глобалистики в анализе и оценке Модерна как «незавершенного проекта». С этой точки зрения воспроизводятся альтернативные модели постиндустриального, пост-модерного и информационного общества, выясняется соотношение понятий интернационализации, интеграции и глобализации, и предлагается смысловая формула глобализации.

Часть III «Структура глобализации в системно-синергичной оптике» представляет собой морфологическую картину планетарного процесса, в котором вычленены такие компоненты, как миросистема и сети, регионализация и глокализация, а также основные сферы процесса.

В части IV «От геополитики к геоглобалистике» дан краткий экскурс в предысторию геополитического знания, рассматриваются судьбы имперских проектов и Nation State в условиях глобализации.

В части V «Великие дилеммы Европы» рассматриваются проблемы региональной структуризации Европы, дифференциации ее центральноевропейской подсистемы, дилеммы евразийского содержания и европейской сущности России, смысл инновационного концепта «триединая Европа».

В тексте используется аббревиатура журналов: «Беларуская думка» – БД, «Вестник Европы» – ВЕ, «Вопросы философии» – ВФ, «Иностранная литература» – ИЛ, «Литературная газета» – ЛГ, «Літаратура і мастацтва» – ЛіМ, «Мировая экономика и международные отношения» – МЭиМО, «Международный журнал социальных наук» – МЖСН, «Международная жизнь» – МЖ, «Московские новости» – МН, «Независимая газета» – НГ, «Общественные науки и современность» – ОНС, «Свободная мысль» – СМ, «Социально-гуманитарные знания» – СГЗ, «Социально-политический журнал» – СПЖ, «Россия в современном мире» – РСМ, «Россия в глобальной политике» – РГП, «Современная Европа» – СЕ, «Философские науки» – ФН.

Книга адресована студентам, магистрам, аспирантам, преподавателям учебных курсов социальной философии, политологии и культурологии, а также всем субъектам, вовлеченным в процесс глобализации и регионализации мира.

Часть I

К синтезу метазнания о глобализации и геополитике

1. Концепт «развитие» как принцип постижения глобализации

1.1. Метапроблема «развития». «Есть ли у крота зрение?»

«Думается, что основная задача... в том и состоит, чтобы изобразить человека в его соотношении со временем, показать, в какой мере время было ему враждебно и в какой благоприятствовало, как под воздействием времени сложились его воззрения на мир и на людей...»
И. В. Гете

«Если мы не знаем точных значений используемых нами слов, мы не можем ожидать какой-либо пользы от наших дискуссий»
Л. Витгенштейн

Для начала – мысленный эксперимент. В далеком XIII в. два мыслителя – doctor universalis Альберт Великий и его ученик, впоследствии св. Фома Аквинский, во всеоружии схоластических аргументов спорили во дворике Парижского университета по вопросу: есть ли у крота зрение? Диспут затянулся до заката, и его невольный свидетель, бывший неподалеку садовник, заметил, что мог бы выяснить истину, предъявив одного из кротов в саду. Но оппоненты вразумили доброхота тем, что есть ли у крота зрение – вопрос *принципа*, а не эмпирического наблюдения.

Возможно, наши диспутанты, перенесенные машиной времени в начало XXI века, спорили бы по вопросу о том, существует ли в современном мире такой феномен, как глобализация. Но теперь к их услугам было бы множество «садовников», готовых предъявить тьму аргументов pro и contra.

Одни из исследователей утверждают, что «глобализация – термин, который должен занять ключевое место в лексиконе общественных наук» [Гидденс, 1999, с. 113], и он обозначает инновационный и ключевой процесс нашего времени. Такое долженствование, даже при условии его адекватности реалиям, не может быть принято на веру и требует обоснования.

Другие авторы склонны полагать, что «ничто не ново под Луной», и глобализацию следует исчислять масштабом... тысячелетий. Обсуждая проблему глобального лидерства, Дж. Модельски отмечает, что «оно охватывает только часть проблемы и не дает ответа на более общие вопросы, которые необходимо задать, чтобы осмыслить процесс в целом... Исследование, способное проникнуть в суть вещей, ... должно ставить вопросы относительно природы всего процесса... развитие человечества должно анализироваться в целом, поскольку с момента зарождения последнего на Среднем Востоке 5 тысяч лет тому назад этот процесс демонстрирует *существенное однообразие*. Но было бы ошибочным считать данный процесс полностью однородным, так как он распадается на крупные эпохи и фазы».

В итоге «мы придем к трехчленной классификации «эры глобальной системы», протяженностью порядка 450–500 лет каждая: (1) эра евразийского транзита, начавшаяся около 930 г.; (2) западноевропейская эра (примерно с 1420 г.); (3) постзападноевропейская эра (приблизительно с 1850 г.) (курсив мой – И. Л.)» [2005, с. 124, 125, 126].

Такие крупномасштабные обобщения основаны на аксиоме «развития» как не требующего обоснования «первотолчка» и *perpetuum mobile*. Напротив, в российской политологии характерна апелляция к *проблемному* характеру концепта *развития* в дискуссиях о феномене глобализации. Н. Косолапов предлагает рассматривать проблему в контексте ответа на центральный вопрос: «Что такое мировое развитие и как, то есть откуда и куда, оно шло в XX веке?... Современная наука переосмысливает концепцию развития (впрочем, не отрицая самого факта развития) и пока не готова дать определение этому явлению, которое отвечало бы новейшим представлениям» (2000). В априорном признании развития, как «факта», конечно, есть уступка аксиоматике его смысла, хотя никаких «фактов» в социуме, как субъектно-объектной реальности, не существует, и она представляет собой совокупность *артефактов* [Левяш, 2004, с. 17].

Верно отмечено, что «в отсутствие концепции или гипотезы если не мирового развития, то хотя бы взаимосвязи всемирной истории и текущих международных отношений их место занимает идея «крупномасштабных исторических перемен» (*largescale historical change*). Это именно идея, так как ее сторонники не идут дальше констатации факта перемен и их взаимосвязи с международными и межгосударственными отношениями. Определение самих перемен остается интуитивным. Тем самым в обоих случаях проблема развития как эволюции социального мира, подчиняющейся неким сквозным закономерностям, по сути, снимается».

Не решают проблемы и представители системного подхода, которые «не считают доказанной идею закономерности социально-исторического развития, а потому отказываются ее признать даже как гипотезу». Вопрос же о глубинном основании такого отказа не выяснен. А оно заключается в том, что классический системный подход сводится к «безлюдному» структурализму, который в принципе не нуждается в апелляции к субъекту.

Справедливо отмечается, что «в концепции *изменений* сделан упор на миротворящие волю и активность человека, что роднит эту концепцию с марксизмом». Но его презентация автором завершается заимствованным из псевдомарксистских талмудов утверждением, что «классический марксизм полагал развитием последовательный переход отдельных стран, народов и человечества в целом от низших социально-экономических формаций к высшим». Естественно, в такой интерпретации «проблема мирового развития не укладывается в рамки ни одной из концепций» и требует синтеза.

Н. Косолапов постулирует свое понимание проблемы. «По-видимому, развитие (в том числе и мировое) есть процесс и результат становления некой ранее не существовавшей системной целостности; долговременного, отчетливо выраженного качественного усложнения подобной целостности или же такого неслучайного ее распада, который служит одновременно и предпосылкой, и самим процессом, ведущим к становлению на ее месте новой целостности... Международные отношения и международная жизнь оказываются той сферой, в которой прежде всего материализуются потенциальные возможности мирового развития. И если вплоть до середины XX века мировое развитие означало формирование и смену систем международных отношений и их субъектов, то с появлением тенденций к становлению единого целостного мира в содержании мирового развития все заметнее компоненты, связанные с практической и политической организацией этой целостности.

В рамках такого понимания мирового развития в его взаимосвязи с функционированием и развитием систем международных и межгосударственных отношений наиболее существенны три момента: 1) идея цикличности развития, предполагающая возможность и,

более того, высокую вероятность временных откатов в его ходе; 2) различие структурного и эволюционного аспектов мирового развития и признание значения первого не в ущерб роли второго; 3) постановка проблемы социального времени, в котором (в отличие от хронологического) на передний план выходит внутреннее время системы: цикличность, ритм, темп ее функционирования и развития, а также предельное число жизненных стадий, отводимых системе ее собственной природой» [Косолапов, 2000].

Изложенная интерпретация проблемы развития достаточно представительна. Она совпадает с поиском современной «повестки дня» в контексте «крупных трендов» мирового развития, его структуры (Соловьев) и концентрируется вокруг трех вопросов, связанных с глобальными тенденциями. Первый – о базовых *целях* мирового сообщества, второй – о *механизмах* достижения этих целей, третий – круга *субъектов*, участвующих в выработке ключевых мирополитических решений. «С нормативной точки зрения вопрос о *целях* является наиболее важным. В его основе – поиск синтетической интерпретации категории «развитие»... Главное следствие концептуальных исканий... развитие перестает быть категорией, экономической по своему содержанию. В этом – и слабость, и сила оформляющегося подхода к пониманию развития» [Мировая..., 2005, с. 72].

Основные затруднения в современном понимании развития Ю. Красин усматривает, с одной стороны, в том, что «из противоречий переходной эпохи рождается теоретический экстремизм. Это либо постмодернистский релятивизм с его отрицанием «больших смыслов», либо фундаменталистский догматизм (в России – советский вариант псевдомарксизма)». С другой стороны, «нынешний кризис общественной мысли – сигнал, побуждающий задуматься о самой возможности воспринять... действительность достаточно полно и адекватно в рамках одной какой-либо традиции, будь-то либеральная, социалистическая, консервативная или какая-либо другая... Современное видение мира формируется в процессе взаимодействия разных теоретических традиций и подходов... Оно вряд ли вообще возможно как целостная и непротиворечивая теория» [Актуальные..., 1999, с. 44, 45].

Такой скепсис в представлениях о глобализации напоминает ситуацию с Вавилонской башней, и не только метафорически, но и буквально. Источники такой ситуации можно свести к трем позициям. Либо это преимущественно фрагментарное, «партийное» (лат. *partia* – часть) рассмотрение глобализации под углом зрения «любимых идей каждого философа» (Энгельс), в особенности если они – Пиндары современного экономцентризма. Либо «сегодня... гораздо больший акцент делается на стратегиях и моделях развития в духе «холистического подхода к выживанию»: дебаты по развитию ныне во многих отношениях экологически сориентированы» [Клингебиль, 2000, с. 201]. Наконец, происходит имплантация глобализации в контекст мирового развития, которое понимается в преформистском духе как развертывание «существенного однообразия» (Модельски).

Таким образом, налицо отсутствие уже не семантико-семиотического консенсуса, а хотя бы приемлемого компромисса. В любом из вариантов методологически исходный для постижения глобализации концепт *развития* и производного от него *мирового развития* остается метапроблемой.

1.2. Концепт «развитие»: целостность признаков

*«Фалес: Пленись задачей небывалой, // начни творенья путь
сначала... Меняя формы и уклоны, // пройди созданья ряд законный, – //
до человека далеко. Протей: Не думай только, диво эко, // догнать в
развитье человека, // а то все кончено с тобой»*

И. В. Гете

Имя концепции, представленной Гете устами воображаемых Фалеса и Протея, – *натурфилософия*. Она безотносительна, «далека» от уникальности человека и лишь включает его в эволюционный ряд, уподобляя движению атомов, в лучшем случае – эволюции биоты. Приступы такой позитивистской редукции всякий раз наступают с триумфами естественнонаучного и технического знания, которое еще не прошло верификацию социальными реалиями. Фордовского конвейера оказалось недостаточно, и понадобились Хиросима и Освенцим, чтобы свершилась «переоценка ценностей» натурфилософии.

Яркий представитель процесса превращения Савла в Павла – П. Сорокин. Он отдал щедрую дань «базовым инстинктам», но, в конечном счете, отверг все разновидности натурализма и вернулся к принципу *гуманизма*. С ним, писал он, несовместимы «либидо Фрейда, экономические факторы Маркса, «реликты» Парето и многое другое. Человеческая история (в их интерпретации – *И. Л.*) оказывается ничем иным, как постоянным взаимодействием космических лучей, солнечных пятен, климатических и географических изменений, биологических сил, стимулов, инстинктов, условных и безусловных пищеварительных рефлексов, физико-экономических комплексов... Сам же человек как воплощение надорганической энергии, мысли, совести, сознания, рациональной воли играет незначительную роль в разворачивании этой драмы. В наших «научных» изданиях его оттеснили за кулисы, чтобы он был игрушкой в руках слепых сил... он всего лишь марионетка... Человек падает с величественного пьедестала абсолютных ценностей» [1992, с. 483].

Проблема не в том, чтобы пренебречь генетическими и функциональными аспектами «первой» – космической – природы человека, а в том, чтобы *не редуцировать* детерминанты этой природы до «космических лучей» или «биологических рефлексов» и рассматривать космическую эволюцию человека во взаимодействии с его «второй», социальной природой и «третьей», ценностно-смысловой природой [Левяш, 2004, гл. I].

В контексте такого объективного триединства объяснение эволюции человека в мире и мира человека, естественно, требует философского и общенаучного инструментария – понятий «качественных изменений», их «системного характера», «синергии», и т. п. Однако это необходимые, но все же несамодостаточные абстракции, если необходимо выявить «лица необщее выражье», или уникальность развития человека и его мира.

Искомая уникальность характеризуется совокупностью признаков, и определяющим среди них является *разнонаправленность*. Отец диалектики Гераклит утверждал: «Как гармония лиры, будучи проста в явлении, непроста в составе, так и мировой процесс представляет собой только единство множественного, согласие разногласного, или противоположного» [Цит. по: ВФ, 1989, № 6, с. 97]. В эмпирическом опыте это далеко не всегда заметно: «значительное видится на расстоянии». А повседневность, в которую погружен человек, на первый взгляд, незначительна. Она погружена в «одноплоскостное развитие» — многообразные и локальные в своем хронотопе процессы, подобные движению стрелок на циферблате часов. Однако такова «кажимость». Этот феномен связан с особенностью структурно сложных объектов/процессов – их реально разнонаправленной *многокачественностью*, постепенным разворачиванием в пределах основного качества. Не оперируя этими концептами, невозможно объяснить этапные и тем более эпохальные сдвиги, в том числе последний из них – феномен глобализации в современном обществе.

В конечном счете, основные векторы направленности и одновременно типы развития общества – движение вперед и вспять, *прогресс* и *регресс*. Но для древнего и средневекового человека мир еще предстал в натурфилософской картине естественного круговорота (библейское «Время сеять и время пожинать», «Время войны и время мира»). Как категории социального познания, прогресс и регресс появляются лишь в Новое время.

И. Валлерстайн отмечает, что в эпоху Просвещения «идея прогресса стала основой исследования всемирной истории и краеугольным камнем всех теорий стадийного развития» [2003, с. 237].

В литературе заметно преобладает представление о едва ли не безраздельном господстве культа «линейного» прогресса, характерного для той эпохи «бури и натиска». Однако наиболее глубокие мыслители, начиная от Вико и Руссо, и заканчивая Гегелем и Марксом, выражали обоснованные сомнения в триумфальном автоматизме прогресса, а регресса – как аномалии, «отклонения от природы» человека. Для них прогресс был *магистральной* ветвью развития общества, способного разрешать противоречия между свободной, творческой сущностью человека и его отчужденным существованием [Левяш, 1973, 2004].

В этой связи уместен вопрос И. Валлерстайна: «А не были ли... обещания несомненного прогресса одной из форм интоксикации, тем опиумом народа, о котором говорил Маркс, или опиумом самих интеллектуалов, как парировал Маркса Раймон Арон?... Прогресс не просто осознавался и анализировался, но еще и навязывался», являясь «последним рубежом обороны евроцентризма, его резервной позицией» [2003, с. 203, 239]. В конкретно-историческом контексте классической европейской экспансии идея прогресса была дискредитирована, и вместе с мутной водой из ванны удалили здорового ребенка.

Вместе с тем, обоснованно исходя из понимания прогресса как объективной *тенденции*, «скорее, возможности прогресса, чем его предопределенности», Валлерстайн «наступает на грабли» Руссо и, в духе его антиномии между прогрессом наук и деградацией нравственности, ставит под вопрос прогресс общества в течение пяти последних веков. Он пишет, что это «позиция здравомыслящего человека, а не убежденного пессимиста, разувирившегося в будущем» [Там же, с. 182]. Но если мастер спорта – не олимпийский чемпион, это не означает, что он не мастер. Так называемый «здравый смысл» с позиций этического максимализма – не лучший советчик.

Вообще такие ориентации, как социальный оптимизм и пессимизм, не самодостаточны и, как зрелые установки, производны от вектора общественных интересов. Непреходящая драма общественного развития заключается в том, что в известные периоды оно предполагает предельно нестабильное и напряженное противоборство сил прогресса (вплоть до социальных революций) и регресса (включая социальную реакцию). Это эпохи исторических кризисов. Они – аргумент близости «обетованной земли» для одних или констатации «конца времен» – для других. Но, как заметил Гейне, «если из моей бочки вытекает вода, это еще не значит, что пришел всемирный потоп». «*Всякий кризис*, – писал Ленин, – означает (при возможности *временной* задержки и регресса) ускорение развития... обострение противоречий... обнаружение их... крах всего *гнилого* и т. д. Вот с этой точки зрения и надо рассматривать кризис...: нет ли в нем прогрессивных, полезных черт всякого кризиса» [Т. 26, с. 372].

Другим важным признаком общественного развития является его *необратимость*. Подобно прогрессу и регрессу, осознание этого признака – плод тысячелетий. Не говоря об архаическом обществе, в эпохи Большой традиции (древности, средневековья) господствовало ветхозветное мировидение: «Бывает нечто, о чем говорят: «смотри, вот это новое», но это было уже в веках, бывших прежде нас. Нет памяти о прежнем, да и о том, что будет, не останется памяти у тех, которые будут после» [Екклесиаст, 1: 10–11]. В Новозаветном Слове человек впервые отрекся от «ветхого Адама», разомкнул жизненный круговорот и возвестил неизбежность Апокалипсиса – обретения «новой земли и нового неба». Но Страшный суд для грешников и возрождение для праведников были отодвинуты в перспективу. Человек еще не сознавал, что обновление происходит непрерывно – «здесь и сейчас».

С переходом от Большой традиции к динамичному Модерну фаустовский человек практически освоил Божественную максиму: «Я творю новое». В разделе, посвященном

Современности как проблеме, этот императив и его последствия являются предметом специального рассмотрения. Здесь же, характеризуя достигнутый уровень понимания взаимосвязи *преемственности* и *отрицания*, уместно обратиться к Марксу-философу: «Люди сами делают свою историю, но они делают ее не так, как им вздумается, при обстоятельствах, которые не сами они выбирали, а которые непосредственно имеются налицо, даны им и перешли от прошлого». Но Маркс-революционер нарушает им же «схваченную» меру традиций и инноваций. «Традиции всех мертвых поколений, – писал он, – тяготеют, как кошмар, над умами живых» [Т. 8, с. 119].

Более сбалансированным представляется суждение А. Мицкевича: «Подготавливаясь к грядущему, нужно возвращаться мыслью в былое, но лишь настолько, насколько человек, готовясь перепрыгнуть ров, возвращается вспять, чтобы тем лучше разбежаться» [Мицкевич, с. 28]. Вопрос о позитивном или негативном потенциале наследия всегда остается открытым. Это объясняется тем, что не только у прогресса есть своя логика, имманентно предполагающая возникновение и развертывание специфических, неповторимых для каждого этапа форм. Регресс также претерпевает действительную историю и по-своему обновляется.

К отмеченному сопряжению старого/нового в развитии тесно примыкает такой его признак, как единство *равномерных* и *неравномерных* изменений. С очевидностью такие формы общественной жизни, как язык или семья, не развиваются синхронно научно-техническим или политическим трансформациям, хотя и, в конечном счете, испытывают их воздействие. С другой стороны, отмечает Н. Дж. Смелзер, в качестве одной из ключевых характеристик развития выступает отбор для тиражирования только определенных аспектов человеческого опыта [1990, с. 119]. Устойчивая способность к воспроизводству одних форм, как ценностей, предполагает «отсечение» и негативную оценку других форм как антиценностей. Основания такого отбора обусловлены единым общечеловеческим содержанием и вместе с тем автономностью, относительной самостоятельностью и внутренней логикой развития каждой сферы развития.

В принципе, асимметрия характерна и для такого признака развития, как единство *упрощения* и *усложнения*, нарастание стереотипности и разнообразия, дифференциации и интеграции способов деятельности, элементов и подсистем общественных структур и связей между ними. Сегодня мы живем одновременно в век «одноклеточного» конвейерного труда, унифицирующей информации и вместе с тем в далеком от линейности, как никогда, сложном мире. Но и тенденция к супер-усложнению – тоже угроза саморазрушения человека и его мира. С. Лем отмечал: «Кажется, до потолка усложнений, самая близость которого угрожает личности, прежние общества... не доходили. Может быть, узнай мы код, мы обнаружили бы механизм, который тормозит стремление человека к чрезмерному усложнению...» [ВФ, 1969, № 8, с. 55].

Усложнение остается основной тенденцией в процессе развития, и достижение его динамического равновесия с процессами упрощения определяется определенной степенью *организации* общества. Исторический опыт показывает, что выживание и свободное развитие общественных систем, в конечном счете, зависит от *меры* его организации и *самоорганизации*, способности к созданию условий раскрытия творческого потенциала и мотивации его разнообразия.

Наконец, существенным признаком общественного развития является его *ускорение*. Возрастание степени организации и самоорганизации общественных процессов приводит к увеличению возможностей, новых дополнительных путей, форм и технологий развития, а это влечет за собой нарастание пассионарности передовых общественных сил, а с нею – и темпов прогресса... И если ускорением отмечены и регрессивные изменения, то прогрессивные преобразования отличаются по *степени* ускорения.

Степень сложности, высоты организации, взятые в каких-либо частных проявлениях, еще не свидетельствует о прогрессе или регрессе общества как целостности. Каков же в этом аспекте подлинный водораздел между ними? Его следует искать в *оптимальности* («мере») функционирования и эволюции общественной системы, т. е. степени соответствия между объективно заложенной в ней способностью (потенциалом) и реально достигаемыми результатами. Прогрессивные социальные системы неизменно обнаруживают – прямо пропорционально своей исторической зрелости – очевидные преимущества в этом ключевом пункте.

Указанные различия прогрессивных и регрессивных тенденций в развитии общества позволяют рассматривать его под углом зрения *степеней* оптимальности их проявления. Все общественные структуры, которые сменяли предшествующие в истории, обладали не только более высоким материальным, социальным, политическим и духовным *потенциалом*, но и способностью к его более оптимальной практической реализации.

В таком ракурсе XX столетие поучительно той «дистанцией огромного размера», которая отделила *реальное* развитие общества от оптимального. Вступление в век глобализации открыло неизвестные ранее перспективы организации и самоорганизации мирового сообщества, но вместе с тем на современном этапе с очевидностью вызвало и его дезорганизацию и дезориентацию. Мы достигаем того «потолка усложнений», о котором настойчиво предупреждал С. Лем.

Маркс писал, что философы до сих пор лишь объясняли мир, а задача заключается в том, чтобы его изменить. Сегодня ясно, что совершенно необходимой предпосылкой глобализации в русле общественного прогресса является адекватное объяснение мира. «Никто за нас эту работу не сделает», – резонно заметил И. Валлерстайн в адрес постмодерна с его отказом от «больших смыслов». Вопреки очевидному кризису воздействия на современный мир практически всех известных Больших теоретико-методологических конструктов, настоятельно необходима мобилизация их идейного богатства постижения их творцами инвариантов, или непреходящего в постижении человеческой природы и на этой основе – обновление методологии развития в контексте современных реалий.

Способен ли Маркс выступать в качестве такой «точки опоры»? Как отмечал Р. Арон, любой мыслитель «неотделим от своей эпохи. Задаваться вопросом, о чем бы думал Маркс, живи он в другом веке, – значит спрашивать себя, о чем думал бы другой Маркс» [1993, с. 148]. Это бесспорно, но приблизиться к «другому» можно, лишь «вернувшись» к *аутентичному* Марксу. Перефразируя Спинозу, сегодня одни «плачут» по Марксу, другие – смеются, а следует – *понять*. Востребован ли Маркс как социальный философ?

1.3. «Вечное возвращение»: понять Маркса

«De mortuis – veritas» (лат. – «О мертвых – правду»)

«Именно специфика нашего времени позволяет... встать на плечи титанов XIX века и увидеть новые перспективы»

И. Валлерстайн

«Научный марксизм дал чрезвычайно плодотворный метод познания»

К. Ясперс

«Встать на плечи титанов» – парафраз ответа И. Ньютона на вопрос о том, каким образом ему удалось свершить гениальное открытие закона всемирного тяготения («Я стоял на плечах гигантов»). Похоже, не только в гуманитарном сообществе России, но и мира в целом происходит исцеление от поразившего его на исходе XX столетия постмодернист-

ского недуга – опасений поиска «всесторонней теории», поиска, который «уже сам по себе вызывает подозрение» [Elstain, 1995, с. 271].

Другого рода «подозрение» вызывает возврат к концепциям, которые необратимо исчерпали свой эвристический ресурс. Так автор фундаментального труда «Европа с 1815 года до наших дней», французский историк политики Ж.-Б. Дюрасел в духе «школы Анна-лов» предлагает плюралистический, полифакторный подход. «Поскольку человек является творением очень сложным, то никакие способы объяснения его поведения не могут сводиться к «монистическим» теориям». И далее: «Мы стремились объяснить факты. Означает ли это, что мы, историки политики, должны ограничиться объяснением политики через политику, отказываясь выйти за пределы данной темы? Известно, нет. История единая и всеобщая. Пытаясь объяснить конкретный политический процесс, мы должны обратиться ко всем возможным объяснениям, и тем, что лежат на поверхности, и тем, что совсем далеко от нее. Таким образом, мы быстро узнаем, что не существует политической истории, социальной истории, экономической истории, военной истории, истории религии. Разговор можно вести только о политических, социальных, экономических, военных, религиозных и т. п. фактах. *Связь этих фактов и есть история* (курсив мой – И. Л.)... давайте воздерживаться от любого догматизма. И если выбирать, то преимущество нужно отдавать не «монистическим» теориям, которые объясняют историческое развитие только с помощью одного типа причин, а «плюралистическим» объяснениям, где учитываются разные причины» [Дюрасел, 1996, с. 361, 372, 373].

Какова эта методология? Выше уже отмечалась неприемлемость позитивистской апологии «факта» и необходимость интерпретации социокультурных *артефактов*. Но здесь речь о другом. Если Дюрасел манифестирует неприемлемость «тощего монизма», сводимого к детерминации истории одним из факторов, то это шаг вперед в сравнении с гегелевской линейной, «флюсообразной» схемой. Но и самодостаточная «теория факторов» не решает проблемы, и Гегель был прав: «только взаимодействие – пустота». Здесь еще нет необходимой целостности, его системообразующего («монистического») ядра. Поэтому *описание* объекта (процесса) неравнозначно его *объяснению*. Тем более – его *концептуальная* интерпретация, которая откровенно или прикровенно предполагает определенные ценностно-смысловые ориентации.

Проблема не в том, как «уйти» от гегелевского монизма, а как преобразить его в монизме («холизме»), не сводимом ни к линейному однообразию одного всемогущего «фактора», ни к его поверхностному многообразию. Решение этой инновационной задачи пронизывает все *марксовское* наследие, и этим курсивом подчеркивается идентификация с социальной философией именно Маркса, а не последующих догматизированных ипостасей марксизма, все более иллюзорно или заинтересованно не совпадающих с оригиналом.

В наше время быстротечного взаимопревращения идеалов в идолы принципиально важно отмежеваться, говоря словами Энгельса, от так называемых «новых марксистов» [Соч., т. 37, с. 395], которые, подобно персонажу платоновского «Чевенгура» Прокофию, имели «все сочинения Карла Маркса для личного употребления, формировали всю революцию как хотели – в зависимости от настроения Клавдюши и объективной обстановки» [1988, с. 81]. Ныне, в зависимости от «объективной обстановки» и тех или иных многообразных корпоративных (в том числе и партийных) интересов, удобно заимствовать заблуждения или софизмы тех, кто, к сожалению, диалектику учил не по Гегелю, но и не по Марксу [Левяш, 1997, 1999].

Характерно, что властители дум XX столетия, чуждые официальной советско-коммунистической версии марксизма, не пожелали быть персонажами в театре кривых зеркал. Тем не менее, почти независимо от степени концептуального родства с аутентичным Марксом, они

единодушно признают свою духовную *преемственность* и *непреходящую* эвристическую ценность его наследия.

Есть смысл напомнить некоторые оценки его роли совершенно независимыми мыслителями. К. Поппер, крупнейший представитель позитивизма XX в., пишет о «марксовской грандиозной философской системе, сравнимой... с системами Платона и Гегеля и даже превосходящей их... Маркс любил настоящую свободу... Он не чувствовал никакой любви к царству необходимости, как он называл общество, находящееся в плену своих материальных потребностей... он ценил духовный мир, царство свободы и духовную сторону человеческой природы... он безусловно не был коллективистом, ибо полагал, что государство со временем «отомрет». По моему убеждению, Маркс, в сущности, исповедовал веру в открытое общество» [1992, с. 156, 122, 230]. «Все современные исследователи социальной философии, – резюмирует Поппер, – обязаны Марксу, даже если они этого не сознают» [Там же, т. 2, с. 98].

Такой фрейдовский комплекс целиком относится к одному из наиболее влиятельных социологов XX столетия П. Сорокину. Его противоречивое отношение к марксизму [Левяш, 1999, № 5, 6] объясняется не только тяготением к позитивизму на раннем этапе творчества, но и партийными убеждениями бывшего эсеровского идеолога, помощника А. Керенского и, наконец, изгнанника из Советской России. Все же Сорокин «гарвардского» периода писал, что выводы Маркса «весьма резонные», и признал, что социальное знание оказалось «под огромным воздействием марксистской социологии». Важнейшей он считал марксовскую концепцию «структурно-функциональной интеграции», в которой видел предтечу своих поисков интегративной социальной философии. Сорокин признавал, что, хотя марксизм стал «святыней коммунистической революции в России», его «отец» не повинен в том, что «стал объектом религиозно-политического идолопоклонства» [1992, с. 40, 172, 173, 187, 218].

Невозможно заподозрить в поклонении «идолу» Маркса и других отцов западной социологии XX столетия. Р. Арон отмечал: «Я хотел бы подчеркнуть идеи Маркса, имеющие исторически важное значение... Почти вопреки собственному желанию я продолжаю больше интересоваться загадками «Капитала», чем чистой и печальной прозой (А. Токвиля) «О демократии в Америке» [1993, с. 29, 30]. Э. Фромм писал об «истинном Марксе – радикальном гуманисте, а не о той вульгарной фальшивой фигуре, которую сделали из него советские коммунисты» [1990, с. 22]. По словам Дж. Гэлбрейта, Маркс – «один из величайших ученых всех времен», который является «слишком крупной фигурой, чтобы целиком отдавать его... социалистам и коммунистам» [1988, с. 79]. Ж. П. Сартр полагал, что марксизм был и остается «философией нашего времени: его нельзя превзойти, поскольку еще не превзойдены породившие его обстоятельства. Какими бы ни были наши мысли, они могут развиваться только на его почве». Н. Смелзер утверждал, что без Маркса невозможно рационально объяснить «одно хорошо знакомое противоречие: тенденцию победоносной войны международного капитализма увековечить... крайнее неравенство среди классов и групп внутри государств, а также крайнее неравенство между государствами. Хотя ныне Маркс не в моде в большей части мира, этот аспект марксистской мысли не должен выйти из моды» [1998, с. 22].

Целиком в русле марксовской концепции социума видит себя выдающийся британский историк Э. Дж. Хобсбаум. С его точки зрения, «материалистическая концепция истории, которая представляет собой ядро марксизма, применима всегда и везде» [2004, с. 9]. К «методу Карла Маркса» обращается и британский политолог Л. Зидентоп [2001, с. 243, 270]. Наконец, резюме экс-президента Международной социологической ассоциации И. Валлерстайна: «Все мы в той или иной степени марксисты» [2003, с. 303].

В завершение этого далеко не полного экскурса – парадокс. Бывший советский социолог, ныне эмигрант Е. Спиваковский отмечает, что «в Америке и везде на Западе господствует марксистская... мысль». По его наблюдениям, на одной из кафедр Гарвардского университета «из трех профессоров – двое марксисты, а единственного инакомыслящего они травят»

[НГ, 27.08.1993]. Это можно было бы принять за курьез, если бы не исследование Н. Смелзера среди наиболее известных ученых Запада о престиже социальных теорий. К сведению либерал-нуворишей, 80 % опрошенных ответили: марксизм. О его притягательной силе свидетельствует и анонимный опрос в Интернете: Маркс назван самым выдающимся мыслителем тысячелетия [Высшее..., 2000, с. 50].

Автор этой книги имеет определенный опыт системного изложения и интерпретации марксистской философии социального развития [Левяш, 1973, 1999]. Здесь же, в кратком очерке, невозможно выразить все ее идейное богатство, но реально воспроизвести ее смыслообразующие опоры. Современные интерпретации марксизма – в духе его тяготения к экономизму или, напротив, к гуманизму, системности или линейно-формационному подходу – в лучшем случае не замечают *сущности* революционного прорыва Маркса и его «своего-другого» Энгельса – разрыва с извечной традицией оперирования «тощими» абстракциями «общества вообще», «человека вообще», равно как и «идеальной» или «материальной» природы человека. Они изначально определились с тем, что напоминающая античный рок «История ничего не делает», люди – «авторы и актеры собственной драмы», и подчеркнули, что «предпосылки, с которых мы начинаем, ... не догмы, это действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни, как те, которые они находят уже готовыми, так и те, которые созданы их собственной деятельностью» [Т. 3, с. 18].

Если говорить об аутентичном марксизме, то его «точкой опоры» непреходяще является *деятельностная* методология – кристаллизация фаустовского духа Просвещения, перевод его поэтического пафоса на язык теоретического дискурса. Проблема – в адекватности его интерпретации. Пожалуй, самое устойчивое заблуждение впервые выразил З. Фрейд. Отмечая «проницательную силу» теории Маркса, отец психоанализа вместе с тем сетовал, что если бы Маркс показал, как экономическая детерминанта взаимодействует с внеэкономическими «моментами», «то он довел бы марксизм до подлинного обществоведения» [Фрейд, 1989, с. 413, 414].

Такое критическое пожелание «дорогостоящее». Марксовская концепция деятельности, как синтеза материального и духовного, никогда не была сводима ни к одному из своих моментов, хотя конкретно-исторические обстоятельства выдвигали на первый план ту или иную «переменную». Маркс действительно отдал дань преимущественно экономической детерминации социума, но это был не методологический флюс, а адекватная реакция на онтологическую *тотальность* экономцентристского общества «всеобщей полезности». Была и другая существенная причина апелляции Маркса к экономическому фактору. Как объяснил Энгельс, она заключалась в необходимости сбалансировать мировоззренческую «лодку», которая опасно накренилась на борт господствовавшего гегелевского идеализма. Но марксизм отнюдь не ставил целью накренять лодку на другой борт и, если не выхватывать из контекста отдельные положения, вовсе не определял экономический фактор как инвариативный.

В марксистском контексте понятие деятельности не противостоит, а «снимает» односторонность как идеалистического, так и «натуралистического» образов человека. С одной стороны, «действительное духовное богатство индивида всецело зависит от богатства его действительных отношений» [Маркс, т. 3, с. 36]. С другой – материальное в человеке это не просто «натуральное», а преобразованное его духовной деятельностью, работой «головы» [Там же, т. 23, с. 21]. Поэтому жизнедеятельность индивидов не сводима к своим

материальным или духовным моментам и, в сущности, является общественно-исторической *практикой* – процессом, основанным на взаимообусловленности деятельных людей и результатов их деятельности – «обстоятельств». Но всякий раз это уже во многом другие люди и другие обстоятельства.

В центре философии Маркса – диалектика свободы и отчуждения. Отчужденному, «бедному» человеку всегда противостоит (вовне и в нем самом) «богатый человек...», нуждающийся во всей полноте человеческих проявлений жизни». «Богатый человек» – творец *общественного богатства* – исключительно важного марксовского концепта, дающего ключ к его гуманистическому и целостному видению мира человека и человека в мире. «Чем иным является общественное богатство, как не универсальностью потребностей, способностей, средств потребления, производительных сил и т. д. индивидов, созданных универсальным обменом? Чем иным является богатство, как не полным развитием господства человека над силами природы, т. е. над силами так называемой «природы», так и над силами собственной природы? Чем иным является богатство, как не абсолютным выявлением творческих дарований человека без каких-либо предпосылок, кроме предшествовавшего исторического развития, делающего самоцелью эту целостность развития, т. е. развития всех человеческих сил как таковых, безотносительно к какому бы то ни было заранее установленному масштабу» [Там же, т. 46, ч. 1, с. 476].

С марксистских позиций, даже экономический (в своей конкретно-исторической форме) базис не может быть познан в камере-обскуре чисто «экономического» измерения. «Один и тот же экономический базис... благодаря бесконечно многообразным эмпирическим обстоятельствам – естественным условиям, расовым отношениям, действующим извне историческим влияниям и т. д., может обнаруживать в своем проявлении бесконечные вариации и градации, которые возможно понять лишь при помощи анализа этих эмпирических обстоятельств» [Там же, т. 25, ч. II, с. 354]. Маркс исходил из того, что «каждая данная экономическая формация должна решать свои собственные, из нее самой возникающие задачи; браться за решение задач, стоящих перед другой, совершенно чуждой формацией, было бы абсолютной бессмыслицей» [Там же, т. 22, с. 445].

Но, оказывается, базовый характер общественных формаций может быть и внеэкономическим. «То, что справедливо в отношении к современному миру, где господствуют материальные интересы, – пишет Маркс, – не применимо ни к средним векам, где господствовал католицизм, ни к древним Афинам или Риму, где господствовала политика» [Там же, т. 23, с. 92]. Марксовский концепт «азиатского способа производства» вообще основан на примате этатистского (государствоцентричного) принципа, и для России это традиционная и фундаментальная реальность.

Агрегатному подходу (с позиций теории факторов) Маркс противопоставил формационный анализ общества как специфически системного и, следовательно, целостного социального организма. Автор «Капитала» ясно видит причину такой целостности. Ее ядром является не материальное производство, как это следовало бы из принципа «экономизма» или экономцентризма, а наоборот: «все человеческие отношения и функции, в какой бы форме и в чем бы они ни проявлялись, влияют на материальное производство и более или менее определяющим образом воздействуют на него (курсив мой – И. Л.)» [Там же, т. 26, ч. I, с. 283]. В конечном счете, не тот или иной «фактор», а именно «органическая система как совокупное целое имеет свои предпосылки, и ее развитие в направлении целостности состоит именно в том, чтобы подчинить себе все элементы общества или создать из него недостающие ей органы» [Там же, т. 46, ч. I, с. 229].

Эволюция структурной целостности общества имеет свои относительно законченные *циклы*, которые определяются изменениями природы и взаимосвязей производства, распределения и потребления общественного богатства, процессом развертывания сущност-

ных сил человека. Поэтому категория общественной формации это не только инструмент структурно-функционального анализа общества, но и постижения конкретно-исторической структуры и динамики *человекотворчества* как глубинного *смысла* развития формаций. Здесь – формула марксовского гуманизма, видения социума как деятельной и свободной, целостной и самоцельной реализации творческих сил человека.

Однако было бы прегрешением против истины не видеть, что марксизм ратовал отнюдь не ради абстрактного человека. Маркс исходил из того, что «вся человеческая история есть порождение человека человеческим трудом». Поэтому непреходящий предмет его теоретического и практического интереса – социальное освобождение конкретно-исторического субъекта – *человека труда* как творца общественного богатства. И в этом (в отличие от предельно политизированной «диктатуры пролетариата») он не ошибался.

Маркс впервые в истории общественной мысли порвал с основным методологическим пороком – апелляцией к «извечной природе» человека. Для него, напротив, «вся история есть не что иное, как непрерывное изменение человеческой природы» [Там же, т. 19, с. 20]. Именно поэтому не существует никакой априорной заданности направленности ее развития. Классик обращает внимание на «противодействующие влияния, которые ослабляют и парализуют действие общего закона и придают ему характер лишь тенденции». Так происходит, по Энгельсу, потому, что их действие перекрещивается с действием других законов. В реальности господствующий и воспринимаемый как «нормальный» закон противоречиво взаимодействует с унаследованными смыслами предыдущих формаций и зародышевыми состояниями будущих формаций.

Была ли концепция Маркса разновидностью эсхатологии? Стоит напомнить реплику Маркса в адрес его современников-позитивистов, которые обвиняли его как раз в обратном – принципиальном нежелании заниматься «системосозиданием», конструированием законченных, «в последней инстанции» систем. «*Revue Positiviste*, – пишет он, – упрекает меня, с одной стороны, в том, что я рассматриваю политическую экономию метафизически (примечательное признание Маркса как социального философа, а не «экономиста» – И. Л.), а с другой стороны – отгадайте-ка, в чем? – что я ограничиваюсь критическим расчленением данного, а не сочиняю рецептов (кантовских?) для кухни будущего» [Там же, т. 23, с. 19].

Исходя из деятельно-преобразующей и динамической природы человека, Маркс поставил под сомнение возможность ее «окончательного» познания и на этом основании – построения идеальной модели общественного устройства. Поэтому он, по его словам, не терпел «попов марксистского прихода» и в этом антидогматическом смысле даже объявлял себя «не марксистом». Если его взгляды объективно и являются системой воззрений на человека и его мир, то она имеет *открытый* характер. Ф. Энгельс подчеркивал: «Никогда нельзя достичь этого понимания, пользуясь универсальной отмычкой в виде какой-нибудь общей историко-философской теории» [Там же, т. 19, с. 121].

Метод марксизма по определению *антиэсхатологический*. Он исходит из анализа объективных *тенденций*, которые латентно уже сформировались или выявились в общественной практике и, при условии воспроизводимых обстоятельств, являются существенными приметами *вероятного* будущего. Да, Маркс – коммунист. Но его коммунизм принципиально *антидогматичен*: «Человек здесь не воспроизводит себя в какой-либо одной только определенности, а производит себя во всей своей целостности, он не стремится оставаться чем-то окончательно установившимся, а находится в абсолютном движении становления» [Там же, т. 46, ч. 1, с. 476].

Марксовский исторический оптимизм понятен. По Тойнби, «парадоксальным, но глубоко истинным и важнейшим принципом жизни является то, что для того, чтобы достигнуть какой-то определенной цели, следует стремиться не к самой этой цели, но к чему-то еще более возвышенному, находящемуся за пределами данной цели» [Тойнби, Постиге-

ние..., 2003, с. 528]. *Понять* Маркса – не значит автоматически *принять* его революционное «нетерпение сердца» (С. Цвейг), известную переоценку степени реальной зрелости общества. Этот импульс, никогда не угасая, все более укрощался суровыми реалиями. Оценивая Парижскую Коммуну, Маркс восхищался ее героями и вместе с тем выразительно писал, что они «штурмовали небо». В «Критике Готской программы» речь уже идет о переходном периоде и первой, социалистической фазе коммунизма. Такой подход стал неотъемлемой частью Эрфуртской программы немецкой социал-демократии – важнейшего документа II Интернационала. Однако, в итоге произошел отход партии от коммунизма как конечной цели рабочего движения. В результате партия осталась марксистской в смысле *исторического* марксизма, но перестала быть коммунистической с точки зрения целей партии [Валицкий, 1998, с. 73].

«Теория суха, но вечно древо жизни зеленеет». В контексте марксистского наследия прослеживается не только эвристический потенциал формационной методологии, но и ее *пределы*, и отсюда – широкое обращение к *культурно-цивилизационному* инструментарию.

Одна из сквозных тем марксизма – альтернативы «различающихся ступеней цивилизации». Маркс не ограничивался, подобно Руссо или Бакунину, проклятиями в адрес частной собственности, а усматривал в ней необходимый на определенных исторических этапах цивилизационный институт. Впервые он обнаруживает *общую* тенденцию: технологически более развитая страна показывает менее развитым картину их собственного *цивилизационного* (но отнюдь не культурного) будущего. Пока данный общественный строй относительно соответствует расширенному воспроизводству общественного богатства, включая главную производительную силу – человека труда, этот строй – необходимая стадия «культивирования всех свойств общественного человека» и в этом смысле – является «нормальным», «справедливым» (Энгельс). И, напротив, независимо от масштабов, рост общественного богатства, блокирующий развитие человека труда, означает «ненормальность», «несправедливость» данного строя, и отныне дальнейшее развитие человека труда связано с новым способом общественного производства.

Коммунизм предстает как противоположность «грубого», «казарменного» общественного устройства. «Мы вовсе не хотим разрушать подлинно человеческую жизнь со всеми ее условиями и потребностями, – писал Энгельс, – наоборот, мы всячески стремимся создать ее» [Там же, т. 2, с. 554]. Коммунизм это такое общественное состояние, в котором свободное развитие *каждого* станет условием свободного развития *всех*. Но социальная свобода – не нирвана, а «действительное движение» (Маркс).

Человеческая деятельность структурирована в пространстве и времени и является *творением* формаций. Они – воплощенное, опредмеченное, внешне выраженное бытие целостности сфер, моделей и ценностей культуры, их устойчиво повторяющихся и вместе с тем динамичных, неповторимых связей. Запечатлевающая, хранящая, воспроизводящая и до известного времени совершенствуя импульсы, заданные культурой-демиургом, формация создает отношения и институты, которые в целом благоприятны для творческой деятельности субъекта культуры – творца материальных, социальных и духовных производительных сил. Таковы этапы в общем и целом *восходящего* развития общественных формаций.

Однако, подобно любой структуре, общественная формация обладает инерциальным свойством цивилизационной *конструкции*, тяготеет к самодостаточности. Это ее не априорное свойство, а выражение интересов определенных социальных сил. На известном этапе способность такой конструкции быть матрицей исторического творчества скудеет и иссякает, и она становится его прокрустовым ложем, лишается легитимности. Культура, напротив, изначально и непреходяще есть творческая *реконструкция*, она непрестанно самообновляется, стремится к преодолению своих цивилизационных форм. Благодаря этому культура обеспечивает жизнеспособность формаций в достижимых на ее базе пределах, и на этапе

исчерпания их потенциала отрицает устаревшие стереотипы отношений и структур, подготавливая и обеспечивая восхождение к качественно новому, более жизнеспособному и легитимному социальному организму.

В такой «любви-ненависти» культуры и ее цивилизационных ипостасей – формаций обнаруживается решающее сущностное и динамическое различие между ними. Культура – *непреходящая* драма человекотворческой деятельности, а формации – *преходящие* акты этой драмы, «калифы» на исторический час. Секрет жизнестойкости культуры в том, что она охраняет и воспроизводит свое первородство – творческую жизнедеятельность людей *благодаря или вопреки* обстоятельствам. В культурной деятельности *не столько* обстоятельства творят людей, *сколько* люди творят обстоятельства.

Однако верно и то, что в марксизме эти идеи еще не обрели характера интегративной парадигмы. В условиях безраздельного господства капиталистической формации и ее триумфальной экспансии представления о культуре, цивилизации и варваризации еще не выявились как «последние основания» развития общества, диалектики его прогресса и регресса. Эта проблематика стала центральной в XX–XXI столетиях – эпохи планетарного конфликта общественных систем и ее трансформации в процесс становления глобального мира.

2. «Последние основания» развития: культура, цивилизация, варваризация

2.1. Триада базовых понятий

«Вместо «общества» – культурный комплекс – как предмет моего главного интереса (как бы некоторое целое, соотносительное в своих частях)»

Ф. Ницше

Вероятно, после Маркса первым из философов, которых не удовлетворяли «тощие» абстракции «общества вообще», был Ф. Ницше. Он посвятил свое творчество критическому постижению европейского социума современной ему эпохи как противоречивого культурно-цивилизационного феномена. Об этом свидетельствует не только выраженный в девизе раздела предмет его «главного интереса», но и критика мыслителем самодовольства Европы, которая противопоставляла себя варварству как единственная Цивилизация и не замечала ее нарастающего конфликта с культурой.

Ницше писал «об утраченном... понятии «культура» и призывал «к *высшему* пониманию культуры и к восстановлению понятия «культура» [1990, т. 2, с. 374, 375]. «*Культура contra цивилизация*, – подчеркивал он. – Высшие точки подъема культуры и цивилизации не совпадают... Цивилизация желает чего-то другого, чем культура: может быть даже чего-то прямо противоположного... *От чего я предостерегаю?* От смешения... средств цивилизации с культурой» [1994, с. 97]. В этом же духе – программное методологическое замечание О. Шпенглера о том, что «одной из важнейших причин, почему в хаотической картине исторической внешности не была усмотрена истинная структура истории, было неумение взаимно отделить друг от друга проникающие комплексы форм культурного и цивилизационного существования» [1993, с. 74].

Это были «преждевременные мысли», но они оказались синхронными с размышлениями русских мыслителей (Достоевский, Бердяев, Розанов) о роли «любви-ненависти» культуры и цивилизации [Левяш, 2004, гл. 3]. Понадобилось столетие, чтобы заключить, что «на протяжении последних двух десятилетий произошли два важнейших события в интеллектуальной жизни, заложивших совершенно новую тенденцию... Я имею в виду то, что называют исследованием неравновесных систем в естественных науках и культурологическими исследованиями в гуманитарных... В ходе своего развития культурология вышла из поля, традиционного для гуманитарных наук, и переместилась в сферу обществоведения, рассматривающего действительность как сконструированную реальность. Именно по этой причине многие обществоведы столь восприимчивы к культурологическим исследованиям» [Валлерстайн, 1993, с. 283, 287].

Если в духе Маркса, Ницше и Шпенглера структурировать реальность под углом зрения ее культурно-цивилизационных оснований, то они предстают в виде ценностно-смысловой триады.

Культура – «царство свободы», субъектная и «становящаяся», динамическая человеческая деятельность, творческий и ценностно ориентированный на общественное благо процесс реализации способности человека к социальному освобождению; в конечном счете, человекотворчество. Цивилизация – «царство необходимости», объектная и «ставшая», опредмеченная и кристаллизованная сторона человеческой деятельности, «застывшая культура», совокупность ее прагматических, «полезных» результатов; воспроизводство

человека и его мира. Варваризация – архаизация и деградация культурных ценностей и смыслов, их мутация из созидательных в разрушительные силы; в конечном счете, отчуждение и обесчеловечивание человека [Левяш, 1999, 2004].

Противоречивая взаимозависимость между культурой и цивилизацией – сложный комплекс, и он выступает в трех основных ипостасях.

Первая из них – *генетическая*. Культура творит цивилизацию и нуждается в ней, как мать в своем ребенке. Первую создает творческий субъект, но его замысел не полон, не завершен, пока не воплощен, не объективирован во второй. Цивилизация возводит стены Собора, культура одухотворяет их откровением. Цивилизация это совокупность результатов человеческой деятельности «в себе». Она «не ведает, что творит» и должна быть преобразована деятельностью «для себя» – культурой, которая придает цивилизации направленность и смысл. Достоевский, отвечая тем, кто «стук телег, подвозящих хлеб человечеству», ставил выше Сикстинской Мадонны, писал: «В чем же великая мысль? – Ну, обратить камни в хлебы – вот великая мысль. – Самая великая...? – Великая, но второстепенная... наестся человек и... тотчас скажет: «Ну вот я наелся, а теперь что делать?». Вопрос остается вековечно открытым» [Т.13, с. 173]. В этом – взаимодополняемость и вместе с тем принципиальные различия между цивилизацией и культурой. «Цивилизация, – писал В. Мирабо, – ничего не довершает для общества, если она не дает ему... добродетели» [Цит. по: Бенвенист, 1974, с. 72].

Вторая форма взаимосвязи культуры и цивилизации – *структурно-функциональная*. Они являются разными сторонами человеческой деятельности как системы, и ни одна из них не мыслима без другой. Остро сознавал взаимообусловленность между высокими целями и дефицитом средств их достижения автор гениальной «Палаты № 6». «Класть серьезных больных в палаты и заниматься ими по правилам науки... нельзя, – писал Чехов, – потому что правила есть, а науки нет; если же оставить философию и педантически следовать правилам, ...то для этого, прежде всего, нужны чистота и вентиляция, а не грязь, здоровая пища, а не щи из кислой капусты, и хорошие помощники, а не воры. Да и к чему мешать людям умирать, если смерть есть нормальный и законный конец каждого?» [Чехов, т. 8, с. 85].

Структурно-функциональные зависимости между культурой и цивилизацией являются инвариантными, «сквозными». Но между цивилизацией и культурой возможна и, в конечном счете, наступает *дисфункциональная* (нарушающая нормальное выполнение функций) связь. Впервые в истории культуры ее ярко выразил Гай Валерий Катулл: «Да! Ненавижу и все же люблю. // Как, возможно, ты спросишь? // Не объясню я. Но так чувствую, // смертно томясь». Мир человека, это, по М. Цветаевой, «и мир, и Рим», и в терминах Фрейда, перед нами «любовь – ненависть». Этот экзистенциальный и неистребимый феномен – «амбивалентность чувств в настоящем смысле, т. е. совпадение любви и ненависти к одному и тому же объекту, в основе значительных культурных образований... можно допустить, что она – основной феномен жизни наших чувств» [Фрейд, 1991, т. 1, с. 346].

Почему столь противоречивы взаимосвязи цивилизации и культуры? В субъективном смысле проблема сводится к непростым взаимоотношениям между людьми и их идеалами. Как было известно уже Платону и Боэцию, если человек способен приближаться к идеалу полностью, он становится богом. На практике же человек частично или вовсе отклоняется от идеала. Это объяснимо как с точки зрения жизненности самого идеала, так и степени человеческой свободной воли. Слишком регулярно, чтобы быть случайностью, она оборачивается «бегством от свободы» (Фромм).

Но в этой коллизии есть и менее видимые, объективные основания. Достигнутые результаты деятельности, становясь стереотипами, шаблоном, имитацией, а не новацией, ведут к утрате смысла, «высоты» культурных ценностей, инерции самосохранения, формируют иллюзию самодостаточности и комплекс самодовольства цивилизации, или синдром «сумасшедшего фортепьяно», которое мнит себя творцом музыки (Д. Дидро). Цивилиза-

ция перестает «задавать вопросы себе самой» [Бауман, 2002, с. 244], стремится подменить собой культуру, оставляя последней участь аутсайдера. Образ самодовольной цивилизации, которая молится на идола «полезности», создал Достоевский. «— Тут просто работа, полезная обществу деятельность, которая стоит всякой другой, и уже гораздо выше, например, деятельности какого-нибудь Рафаэля или Пушкина, потому что полезнее! — И благороднее, благороднее... Все, что полезно человечеству, то и благородно! Я понимаю только одно слово: *полезное*!» [Т. 6, с. 285]. Отсюда — всего шаг до претензии цивилизации вершить суд над культурой, порой в респектабельных формах. Так, еще в XVIII в. «в английском парламенте... назначена была комиссия из юристов, чтоб рассмотреть весь процесс Христа перед первосвященником и Пилатом, чтоб узнать, как теперь это будет по нашим законам... присяжные принуждены были вынести обвинительный протокол» [Достоевский, т. 13, с. 222].

Такая цивилизация равнодушна к человеку, тем более — к его высшим смыслам. Чехов отмечал ее «слепоту» на примере судебной практики. «Люди, имеющие служебное, деловое отношение к чужому страданию, например, судьи, полицейские, врачи, с течением времени, в силу привычки, закаляются до такой степени, хотели бы, да не могут относиться к своим клиентам иначе как формально... да и не смешно ли помышлять о справедливости, когда всякое насилие встречается обществом как разумная и целесообразная необходимость и всякий акт милосердия, например, оправдательный приговор, вызывает целый взрыв неудовлетворенного, мстительного чувства?» [Чехов, т. 8, с. 77–78].

Цивилизацию, в конечном счете, покидает «душа» культуры. Это известный синдром Эдипа, в другом варианте — менее известный, но однотипный синдром Электры, бунт блудной дочери против своей матери. Цивилизация «перестает задавать вопросы себе самой» [Бауман, 2002, с. 244], стремится подменить собой культуру, оставляя последней участь аутсайдера. В таком состоянии цивилизация напоминает пустынного, который расчищает себе место в лесу: чем усерднее он работает, тем сильнее разрастается лес.

Это эпоха *распада и тупика* во взаимоотношениях цивилизации и культуры. Цивилизация становится лабиринтом без исхода, кафкианским замком, в котором, как известно, жесткая регламентация не только не отменяет, но и по определению предполагает абсурд существования. Для культуры это сигнал к возвращению и обновлению вечных смыслов и их объективации в новой цивилизации.

Однако, безотносительно к характеру «любви — ненависти» между культурой и цивилизацией, это не причина и даже не повод для анафемы последней, ее противопоставления, как абсолютного Зла, культуре как абсолютному Добру. Цивилизация не самоценность и тем более — не высшая, но *великая ценность* как объективация культуры, и в этой ипостаси мы обязаны ей очень многим. Поэтому Достоевский исходил из того, что «сила в нравственной идее. Нужен подвиг. Но ведь нужны и заводы, и промышленность? Зачем все это останавливать? Пусть идет своим чередом» [Достоевский, 1974, с. 178]. Чехов разделял какой подход. «Возьмите его увертки и фокусы, например, отношение к цивилизации. Он не нюхал цивилизации, а между тем: «Ах, как мы искалечены цивилизацией! Ах, как я завидую этим дикарям, этим детям природы, которые не знают цивилизации!»... видите ли, что он когда-то... всей душой был предан цивилизации, служил ей, постиг ее насквозь, но она утомила, разочаровала, обманула его; он, видите ли, Фауст, второй Толстой» [Чехов, 1977, с. 374].

Однако течение жизни нередко оказывается не между берегами культуры и цивилизации, а перед смертельно опасными для обеих порогами — *варваризацией* и одичанием. Такая разрушительная способность в символической форме отмечена уже у истоков культуры. К примеру, как один из первых известных прецедентов феномена «собаки в библиотеке» (все видит, но ничего не понимает), халиф Омар (VII в.) сказал в ответ на запрос одного из своих военачальников, которые только что захватили Александрию и не знали, что делать с ее уникальной библиотекой: «Если писания греков согласуются с книгой Бога, то они беспо-

лезны и хранить их нечего; если же не согласуются, тогда они опасны и их тем более следует уничтожить» [Тойнби, Постижение... , 2003, с. 445].

В древнекитайской повести «Яньский наследник Дань» изображен пир, который устроил некий принц Дань. В разгар веселья принц велел позвать девушку, которая славилась игрой на цитре. Его друг, восхищенный танцовщицей, похвалил ее: какая красавица! Наследник тотчас предложил ее в дар. Цзин Кэ возразил, что ему нравятся только ее руки. Гость не успел опомниться: Дань отрубил руки красавицы и преподнес их другу.

«*Цивилизация отрубленных рук*» – символ смерти творчества, или срыв в варварство – циклически воспроизводимая, трагическая реальность как результат отрешившейся от смыслов и ориентаций культуры, самодостаточной и упорствующей в своей слепоте цивилизации. Многомиллионный Холокост, обугленная Хиросима, американский «черный вторник» в сентябре 2001 г., российский «Норд-Ост», без кавычек – избиение младенцев в Беслане, наконец, обрушение индийского отеля «Тадж Махал» – дурная бесконечность этих злодеяний напоминает, что у креста, как *распятия*, нет срока давности.

Только *примат* культуры над цивилизацией является гарантом человечности, не говоря уже о человекотворчестве. И, напротив, самодостаточность цивилизации, – предпосылка ее кризиса, тупика, распада и катастрофы. Диалектика культуры и цивилизации не только пронизывает, но и определяет становление, функционирование и динамику социума. «Культура – самый древний персонаж истории: экономики сменяли одна другую, политические институты рушились, общества следовали одно за другим, но цивилизация продолжала свой путь» [Бродель, 1992, с. 60]. Российский культуролог А. Флиер прав: культура это «наше не все». Но решительно *все подлинно значимое* в истории – культура и ее ипостаси, и в первую очередь – ее «свое-другое», конкретно-исторические состояния культурно-цивилизационного комплекса. Но и варваризация – «от мира сего», не просто чужое, а «свое-чужое» – ублюдочный продукт бунта цивилизации против культуры. Печально известный Нерон, инквизиция и нацизм – все они вышли из чрева европейской цивилизации, и «диктатор Самоса – сукин сын, но это *наш* сукин сын» (Дж. Кеннеди-старший).

Человеческий род прошел действительно крестный путь – от доисторических первобытных анклавов до глобальных масштабов и темпов динамики современности, путь все более смысловых свободы и отчуждения, падений и воскрешений. Этот путь подтверждает недооцененное по достоинству предупреждение А. Камю о том, что «варварство никогда не бывает временным» [Камю, 1990, с. 370].

Печальными свидетельствами циклических «затмений» варваризации являются периоды тупика и распада самых грандиозных цивилизаций. Мыслитель позднего Рима Тит Лукреций Кар в знаменитой философской поэме «О природе вещей» писал: «Ныне к упадку идут времена. Истощенная почва // слабые силы рождает в животных... // Мы истомляем быков, истомляем и пахарей силу, // тупим плуги, чтоб хоть малое вызвать содействие почвы, // но постепенно хиреют плоды, а труды возрастают. // Ныне, главою качая, вздыхает седой земледелец, // как он великий свой труд убивает по рою напрасно... // чахнет все малопомалу и направляется к гробу, // под бременем лет истомившись» [1933, с. 59, 60].

Хрестоматийно известная «ночь средневековья» – понятие не только символическое, но и по ряду признаков – буквальное. Для этого времени были характерны не только бесконечные межфеодалные и конфессиональные войны, истребление десятков миллионов людей, материальных и духовных ценностей, но и отмеченные Ницше периодические ожидания «конца света» и связанные с ними «колоссальные эпилепсические эпидемии, величайшие, какие только известны в истории, как, например, пляски святого Витта и святого Иоанна... массовые мании самоубийств, ужасный клич которых «*evviva la morte*» («да здравствует смерть») раздавался по всей Европе, прерываясь то сладострастиями, то бешено разрушительными идиосинкразиями» [1990, т. 2, с. 128–129].

Замечательный итальянский мыслитель начала XVIII в. Дж. Вико проницательно усмотрел в этих феноменах устойчивую и емкую закономерность. В своих «Основаниях новой науки о природе наций» он писал, что, когда «народы доходят... до последнего состояния гражданской болезни... тогда Провидение в этом крайнем случае применяет следующее крайнее средство: так как народы, подобно скотам, привыкли думать о личной пользе каждого в отдельности, ...тогда народы в силу всего этого из-за упорной партийной борьбы и безнадежных гражданских войн начинают превращать города в леса, а леса – в человеческие берлоги. Здесь в течение долгих веков варварства покрываются ржавчиной подлые ухищрения коварных умов». Вико верил, что «новое варварство» не вечно, и с течением времени народы «снова возрождаются как феникс» [1940, с. 47, 469].

В такие «смутные времена» особенно необходимы «отчаянное терпение и осмительная непокорность, чтобы вновь обрести долю престижа, необходимую для всякой культуры» [Камю, 1992, с. 415]. Для нее это сигнал к возвращению и обновлению вечных смыслов «Учитель, – спросили Конфуция, – ваш Путь несказанно велик, вот почему мир неспособен принять его. Не лучше ли вам приспособиться к миру? – Хороший земледelec может вспахать и засеять поле, – сказал Учитель, – но не может ручаться, что снимет богатый урожай... Мудрый может следовать праведному Пути, но не может ручаться, что люди примут его правду... Но вы должны и впредь твердо идти своим путем» [Цит. по: Малявин, 1992, с. 266].

Это непреходящая задача. Только *примат культуры над цивилизацией* является гарантом человечности, не говоря уже о человекотворчестве. И, напротив, самодостаточность цивилизации, – предпосылка ее кризиса, тупика, распада и, в конечном счете, катастрофы.

В таком контексте диалектика культуры и цивилизации не только пронизывает, но и определяет подлинно значимое в становлении, функционировании и динамике социума. Решительно все в нем – ипостаси культуры, и в первую очередь – «свое-другое», конкретно-исторических состояний культурно-цивилизационных комплексов. Культура – не «часть» и тем более – не «аспект» социально-исторического целого. Как заметил английский социолог К. Милтон, «не существует «культурного ядра»... Именно наша культура в целом, а не просто ее часть располагает нас внутри мира, делает его многозначительным для нас и направляет наши действия» [Милтон, 1998, с. 54]. К. Леви-Стросс отмечал, что «провозглашает ли себя антропология «социальной» или «культурной», она всегда стремится к познанию человека в целом, но в одном случае отправной точкой в ее изучении служат его изделия, а в другом – его представления» [Леви-Стросс, 1985,

с. 317]. Здесь человек *един и неделим*, и лишь его ипостаси разные: «изделия» это цивилизованный мир вещей и отношений, их форм и структур, а «представления» – мир ценностно ориентированного творчества.

Поэтому широко бытующий дуализм мира человека, как покоящегося на двух «осях» – социальной и культурной, напоминает формулу-предупреждение Гегеля: «Только взаимодействие – пустота». Это не означает умаления роли социальной подсистемы, но – памятуя предупреждение У. Оккама об избежании удвоения сущностей – означает ее производность от культурно-цивилизационных оснований. Необходима парадигма *пан-культурализма* – однако не в ницшеанском смысле: «Вместо общества – культура», а *культур-философское* знание не «всего и вся» (это претензия «науки наук»), а глубинных оснований, «скалы» ценностей и смыслов исторически-конкретных культурно-цивилизационных комплексов (КЦК).

Проблема – в объективной рядоположенности *или* целостности их функционирования и развития и отсюда – когнитивной возможности выработки интегрального критерия прогресса КЦК и его исторической цены.

2.2. Критерии прогресса культуры и цивилизации

«По плодам их узнаете их»

Библия

«Поиск в действительной истории человека критериев истинности и ложности, прогресса и регресса»

Маркузе

Если люди творят единую в своей структуре и динамике историю культуры/цивилизации, возникает вопрос о возможности и необходимости оценки степени их зрелости как единства в многообразии. Решение этого вопроса блокируют агностические подходы, снимает позитивистская апология «фактов» и опрощают «линейные» интерпретации. Для первых исключена или абсолютно неопределенна самая постановка вопроса, ибо любая культурная модель, как и в целом культурно-цивилизационная деятельность, лишены объективной реальности или обладают ею как непостижимой кантовской «вещью в себе». С позитивистской точки зрения, «больной может жаждать здоровья, не имея его критерия... отсутствие критерия истины не в большей степени лишает понятие истины смысла, чем отсутствие критерия здоровья делает бессмысленным понятие здоровья» [Поппер, 1992, т. 2, с. 446]. Остается загадкой, что вообще означает здоровье/нездоровье, если нет критерия их различения. Медвежью услугу оказывает и плоский эволюционизм, для которого в культуре, как у вольтеровского Панглоса, «все к лучшему в этом лучшем из миров», и все последующее в ней автоматически совершеннее предыдущего.

Есть смысл изложить одну из типичных «переоценок ценностей» представленных в отечественной литературе. Эта интенция исходит из «принципиальной уязвимости» понятия «прогресс» на том основании, что не является однопорядковым строго «объективным» критерием естествознания, например, введенным Дж. Гексли критерием прогрессивной биосоциальной эволюции. В отличие от них, критерий прогресса общества «содержит еще и субъективную (аксиологическую) составляющую». Как устранить такое препятствие? Автор предлагает, «наряду с понятием «прогресс», использовать другое, которое представляется ему лишенным аксиологической составляющей, «чисто объективное понятие – «восходящее развитие человечества». Восходящее развитие, пишет он, одновременно и реально, и относительно, поскольку в ходе его многое приобретает, но что-то и теряется. На отдельных этапах оно может останавливаться и даже временно поворачивать вспять. При этом различные аспекты этого процесса субъективно (по шкале «хорошо – плохо») могут оцениваться людьми по-разному. «Но существует главный объективный критерий восходящего развития – увеличение разнообразия действий, мыслей, возможностей человека и общества в целом. Рост разнообразия является основным результатом раскрытия потенциальных возможностей и коррелируется с увеличением степеней свободы».

В целом процесс «реализуется как суммарная тенденция во взаимодействии разноориентированных, а иногда и противоположно направленных потоков деятельности людей и социальных структур». Эта тенденция обосновывается по аналогии с жизнью цветкового растения («росток – бутон – цветок») или человека в процессе смены стадий «рождение – детство – юность – зрелость». Но любой форме жизни присуще также «нисходящее развитие» (старость, смерть). Обе тенденции совершенно реальны и тем не менее относительны. Оказывается, они проявляются и в периоды нисходящих тенденций: в старости человек, если он прилагает усилия, может совершенствоваться по целому ряду параметров, а значит, не останавливаться в развитии, несмотря на неумолимо идущие процессы старения. В итоге и нисходящая линия может быть... восходящей.

Рассмотрев обе линии развития отдельного человека, автор считает возможным экстраполировать представления о них на все человечество. Возраст человеческой цивилизации приравнивается к 17-ти годам человеческой жизни. Корректность проводимой аналогии аргументируется главным образом тем, что «обе системы построены на принципиально близких кооперативных началах: человек состоит из относительно автономных живых систем микроорганизмов (клеток), являющихся частями общего организма; человечество состоит из относительно автономных индивидов, являющихся частями социума. С этой точки зрения человечество еще «подросток», оно обладает избытком юных сил и объективно находится на этапе восходящего развития» [ОНС, 1996, № 1, с. 156–158].

Есть, впрочем, вопросы относительно корректности аналогии прогресса человечества с прогрессом отдельного человека и их вместе – с природой. Первый из них поставлен Б. Расселом, который отмечал, что человечество принципиально отличается от человека уже тем, что у второго есть мать. Второй вопрос – об аксиологических затруднениях выработки критерия прогресса общества на том основании, что здесь, в отличие от природы, действует субъект. Вообще это не препятствие, а фундаментальное условие решения проблемы. Обще-признанно, что в природе есть эволюция, но нет ни «прогресса», ни «регресса», поскольку здесь нет отношения к ним оценивающего субъекта. Это чисто *антропоморфные* понятия, и, к примеру, солнце не «восходит» и не «заходит», а лишь движется.

В принципиальном отличии от природы, человеческая деятельность по определению имеет субъектно-объектный и субъектно-субъектный характер, и ее оценки могут иметь объективный смысл, но не могут перестать быть *оценками*. Это верно и в том случае, если понятие «прогресс» заменить (или деликатно рядоположить) понятием «восходящее развитие». Оценки для определения последнего нужны не менее, чем для прогресса. Правда, эти оценки не могут быть серыми кошками. Иными словами, по таким критериям, как «реальность и относительность» восходящего и нисходящего развития, они верно определяются как разнотенное развитие, но в чем суть этих различных векторов, остается неясным.

Изложенная концепция – лишь одна из граней более общей и, оказывается, нерешенной проблемы. На методологическом «дворе» – вновь модная натурфилософия и ее легитимное дитя – редукционизм, но с этих позиций, как убедительно показал П. Сорокин, в принципе невозможно заместить философский анализ такой уникальной «природы вещей», как критерии человекотворческой деятельности [1992, с. 483].

Перед нами – действительно пробный камень культурологии в ее статусе философии культуры. Накопленная информация о критериях прогресса культуры/цивилизации позволяет заключить, что их познание возможно лишь при условии выработки совокупности *методологических принципов*. Они должны исходить не из естественной, а культурно-цивилизационной природы человека и синтезировать весь потенциал культурологического знания. Каковы эти принципы?

1. Объектно-субъектный характер критериев

Критерии зрелости культуры/цивилизации не могут быть сформулированы с объективистских, лишенных реальной субъектности позиций рода «Человек». «Меня не интересует, – писал А. Камю, – свободен ли человек вообще... Проблема «свободы вообще» не имеет смысла... Чтобы знать, свободен ли человек, достаточно знать, есть ли у него господин» [1990, с. 54]. Культуру/цивилизацию творит не абстрактное человечество, тем более, не человек-масса, как антипод народа и антагонист культуры. С его позиций никакие критерии не могут быть объективными. Такую «объективность» Ф. Бэкон иронически называл *virgo sterilis* – бесплодной девой. «Часто за горячим стремлением к общему благу скрывается оговорка: поскольку это соответствует нашим интересам» [Гегель, 1999, с. 51]. Последователи Гегеля отмечали, писал Г. Плеханов, что «объективность... – не больше, чем болтовня. И

вовсе не в том смысле, что объективность есть недостижимый идеал. До объективности, т. е. взгляда, свойственного большинству, до мирозерцания массы историк может только унижаться. Раз он поступает так, он перестает быть творцом» [1956, т. 1, с. 670]. Верно в этой мысли то, что человек-масса не способен возвыситься до объективности, не верно признание объективности лишь как конвенции большинства, т. е. того, с чем оно согласно.

Объективное – все то, что по своему содержанию не зависит от мнения не только большинства, но и меньшинства, и существует как природа оцениваемого процесса. Природа культуротворческого процесса такова, что ее непреходящим субъектом выступает творческий человек. Относительно его интересов, ценностей и смысла жизни возможно определение критериев зрелости культуры, которые дистанционированы как от объективистских рассуждений о «культуре вообще», так и от ее субъективистских интерпретаций. Такая мера возможна в критериях культуры/цивилизации, если они включают в себя моменты абсолютности, т. е. степени зрелости культурной деятельности, и вместе с тем – относительности, поскольку содержание понятия «субъект творческой деятельности», его культурный опыт всегда имеют конкретно-исторический характер.

2. Единство интегративного и частных критериев

Целостность культуры в ее многообразии обуславливает возможность «сведения его в один фокус» (Э. Кассирер), правомерность выработки единого, *интегративного* критерия ее зрелости и вместе с тем – связанных с ним, но относительно самостоятельных, частных критериев культуры в различных сферах, формах и моделях. Интегративный (основной, «высший») критерий должен быть методологически плодотворным для частных критериев своей способностью «схватывать» главное, существенное, устойчиво повторяющееся в мировой культуре.

Вместе с тем он не может быть универсальным, «всепроникающим», подобно пушкинскому персонажу – французу Ромму, способному «объяснить всё, даже Апокалипсис». Кстати, апокалипсис, как символ судьбоносных переломов в истории человечества, его «страшного суда», очищения от скверны «авгиевых конюшен» и возрождения к новой жизни, объясним только на основе знания о постоянной незавершенности исторического творчества и все же – возможности его совершенствования. Однако, резонно отмечал Ленин, совокупность всех общественных изменений не могут охватить даже 70 Марксов, вместе взятых. Высшую познавательную задачу он видел в том, чтобы в главном, в общих и основных чертах охватить объективную логику развития общества. Иными словами, не ставя под сомнение необходимость *самоопределения* философии культуры, ее предметных пределов, не впадая в крайности когнитивного «всеведения», тем не менее реально выработать единый, *интегративный* критерий зрелости культуры/цивилизации. Это исключает определение такого критерия как механической суммы или агрегата каких-либо частных критериев. Их обширная проблематика должна решаться в многообразных и относительно самостоятельных, специальных культуроведческих теориях.

Вопрос о том, кто «прогрессивнее» – Шекспир или Пушкин – некорректно поставлен, и его невозможно решить даже в лоне эстетики. Иное дело – с позиций философии культуры можно и должно решать вопрос о том, каковы место и роль художественного гения или нравственных постулатов в прогрессе общества как целостности.

3. Сущностный критерий

Поиск высшего мерила требует ясной ориентации на *точку опоры* культурной деятельности как процесса, в котором зарождается и генерируется магия культурной лавы, в конечном счете, определяя энергию ее потока в целом. К. Маркс предлагал «оставить... ту точку зрения, с которой мир и человеческие отношения видны только с их внешней стороны.

Необходимо признать эту точку зрения непригодной для суждения о ценности вещей... Мы должны... оценивать бытие вещей с помощью мерила, которое дается сущностью» [Т. 1, с. 54] оцениваемого процесса. Он подчеркивал, что «промышленная нация достигает высокого уровня своего производства в тот момент, когда она вообще находится на высоком уровне своего исторического развития» [Т. 46, ч. 1, с. 22], т. е. на определенной ступени своей культурно/цивилизационной зрелости [Т. 3, с. 28; т. 9, с. 320; т. 13, с. 7; т. 25, ч. 2, с. 245, 386].

Следовательно, высший критерий зрелости КЦК следует искать в средостении процесса, направленном на общественное благо освобождения творческого человека как сущности культуры.

4. Сущее и должное критерия

Освободительный процесс не является неким предзаданным и извечным состоянием. Он – неустанное становление, постоянная и напряженная устремленность от «дольного» к «горнему» миру. Такая особенность культурной деятельности провоцирует устойчивую традицию оценки реальной исторической ступени ее зрелости с точки зрения *цели – идеала*. Так, Руссо считал справедливым и разумным соотносить состояние общества с «последней точкой». Чтобы судить о том, что есть, надо знать, что должно быть [Цит. по.: Гегель, 1993, с. 30]. Для А. Сен-Симона история не представляла самооценности, а являла собою лишь «эпоху подготовительных работ», «предварительную подготовку, до завершения которой человеческому уму было бы невозможно создать правильный план дальнейших трудов и установить метод, согласно которому следует направлять свои изыскания и соображения» [1952, т. 1, с. 242]. В сущности, аналогичную точку зрения разделял и Н. Бердяев: «Бесконечное совершенствование человечества предполагает нравственный миропорядок и сверхэмпирический мир идеальных норм, которыми все оценивается в эмпирической действительности... Творить красоту и добро, творить то ценное, по чем тоскует человек, можно только создавая высшие формы жизни и культуры» [1994, т. 2, с. 209].

В такой трактовке цель, рассматриваемая вне реального культурно-исторического процесса, становится эталоном оценки предшествующих ее достижению этапов. Это – еще одна ипостась «внешнего» подхода к развитию культуры, в котором действительно не может быть никакого критерия, соответствующего сущности этого динамичного процесса.

Если К. Маркс в принципе указал на методологическую непродуктивность такого подхода, то Ф. Ницше предельно обнажил его несостоятельность в своем критическом отношении к эсхатологическим концепциям прогресса культуры/цивилизации. С его точки зрения, у движения мира, как и движения человечества, «нет никакой цели». «Мы должны объяснить становление, *не* прибегая к такого рода конечным целям: становление должно являться оправданным в каждый данный момент (или не поддающимся оценке, что одно и то же; настоящее ни под какими видами не должно быть оправдываемо ради будущего или прошедшее ради настоящего). «Необходимость» не в виде возвышающейся над нами первенствующей мировой силы или первого двигателя; еще менее как нечто, что необходимо для того, чтобы обосновать верховную ценность мы должны остерегаться видеть в известных конечных формах развития... некое «в себе», стоящее за развитием вообще, как его основа!» [1994, с. 338, 339].

Однако не плодотворно и определение критерия зрелости культуры/цивилизации безотносительно к её *имманентной* самоцели. Маркс предложил парадоксальный методологический афоризм: «Анатомия человека – ключ к анатомии обезьяны». Проблема – не в той дерзкой фантазии, что приматы усматривали свою цель в эволюции к человеку, а в знании о человеке как ключе к познанию эволюции к человеку. Так и знание компьютера облегчает выявление логики технического прогресса. Вместе с тем, применив такой подход в оценке

движения христианской модели культуры/цивилизации, К. Кедров констатировал эволюцию от богочеловека Христа к современной «обезьяне» – человеку-массе XX столетия.

Цель – идеал культуры, выражающий ее сущность, – не только внешнее и завершенное состояние, но и внутренняя, всегда обновляемая, субъективная по форме и тем не менее объективная по сути тенденция. Избежать ловушки конечной цели – значит оценивать культуру как процесс практической реализации самоцели культурной деятельности. Каждый результат в ней – исходный пункт дальнейшего движения. Достоевский, отводя разуму и науке «второстепенную и служебную» (цивилизационную) роль, видел сущность всемирно-исторического культурного процесса в том, что «народы слагаются и движутся силой иной, повелевающей и господствующей... Эта сила есть сила неутомимого желания дойти до конца и в то же время конец отрицающая. Это есть сила непрерывного и неустанного подтверждения своего бытия и отрицания смерти. Дух жизни, «реки воды живой». «Искание бога» – так называю я всего проще... Бог есть синтетическая личность всего народа» [Т.10, с. 198]. Здесь мыслитель не только по существу демистифицировал понятие Бога, но и отождествил его «искание» с земным, но высшим смыслом «реки воды живой» – свободным историческим творчеством народа.

Проблема, следовательно, не в том, чтобы отрицать плодотворность оценки прогресса культуры/цивилизации с точки зрения их интенции к имманентной цели, а в воздержании от абсолютизации практически достигаемых и неизбежно аксиологически выраженных конкретно-исторических целей. Так, А. Н. Уайтхед писал, что любой историк культуры исходит из собственных суждений о том, что составляет суть человеческой жизни. Он все же остается во власти определенных представлений относительно того, что является высшей точкой этой фазы человеческого опыта и что знаменует ее упадок. Поэтому, отмечал мыслитель, «нельзя оценивать нечто как мудрость или глупость, как прогресс или упадок, не сравнивая это нечто с определенными образцами или подразумеваемыми целями. Эти образцы и цели, распространяясь вширь, становятся движущей силой идей в истории человечества» [1990, с. 393].

Однако существенна не только историческая самооценочность предмета оценок, но и его конкретно-исторический характер, единство моментов вечности и необратимости, динамика сущего и должного в оценках. «Не ищите в нашем прошедшем своих идей, в наших предках – самих себя, – писал В. Ключевский. – Они жили не вашими идеями, даже не жили никакими, а знали свои нужды, привычки и похоти. Но эти дедовские безыдейные нужды, привычки и похоти судите не дедовским судом, прилагайте свою собственную, современную вам оценку, ибо только такой меркой измерите вы культурное расстояние, отделяющее вас от предков, увидите, ушли ли вы от них вперед или попятитесь назад» [1990, с. 358].

5. Масштаб оценки

Особая проблема – масштабы «реки живой» культуры как бесконечной цепи творческих актов «здесь и сейчас». Вырванные из контекста отдельные моменты ее эволюции – наличный, но явно недостаточный материал для философско-исторической оценки зрелости культуры как системы-процесса.

В таких парадоксальных для линейного мышления свойствах – глубокие основания: любой процесс может быть объективно и всесторонне оценен лишь при условии развертывания всего богатства своей сущности.

А. Сен-Симон подчеркивал, что исследования степени зрелости общества «могут быть поучительны и полезны лишь в том случае, если производятся в большом масштабе и относятся к общественной системе в целом или наиболее существенным ее элементам. Если же они производятся к слишком близкой эпохе или же произведены со слишком частной точки зрения, то они могут лишь породить новые заблуждения» [т. 2, с. 33].

Сова Минервы вылетает только в полночь, и «большое видится на расстоянии». Исторический масштаб – предпосылка приближения к «классической ясности» оценки (К. Маркс). Предел ее минимизации это оценки не только прогрессивной, но и регрессивной эпох развития конкретно-исторических КЦК. «Если я отрицательно отношусь к данному общественному строю, – писал Г. Плеханов, – то мое отрицание «разумно» только в том случае, когда оно совпадает с тем объективным процессом отрицания, который происходит в собственных недрах этого строя, т. е. когда этот строй утрачивает свой исторический смысл» [т. 1, с. 455].

Исходя из совокупности изложенных принципов, интегративным, или «*высшим*» критерием зрелости культуры/цивилизации, как единого органического процесса, может быть становление, развертывание и реализация потенциала, обогащение исторически определенной меры гуманизации и освобождения субъектов культуротворческой деятельности в масштабах всемирной истории, ее социокультурных моделей или эпох. В таком контексте цивилизация – «свое-другое» культуры, и предложенный высший критерий позволяет оценить единый вектор и «лад» между двумя ипостасями культурно-цивилизационной целостности.

Однако между культурой и цивилизацией систематически наблюдаются и эпохи разлада, дисфункции цивилизации, ее «эдипова синдрома» в отношении культуры. Возможно ли распространить единый критерий на такие эпохи. Ответ на этот, по Гегелю, «с трудом поддающийся определению» вопрос объясняется почти не поддающейся меркам обыденного сознания «дистанции огромного размера» между культурой и цивилизацией, дистанции между абстрактно-умозрительным для «человека вообще» и практическим гуманизмом, ориентированным на интересы и ценности творца культуры – человека творческого (и неважно, физического или умственного) труда. В конечном счете, этот ответ может быть дан только путем анализа зрелости диалектики культуры/цивилизации в контексте их исторической цены.

2.3. Цена прогресса, или судьба девяти праведников

«Прогресс выше гуманизма»

Наполеон

«Небеса и преисподняя расположены по соседству»

Дж. Оруэлл

«Совершенные средства при неясных целях – характерный признак нашего времени»

А. Эйнштейн

«Высший» критерий зрелости культуротворческой деятельности это выражение логоса культуры/цивилизации с позиций гуманизма. Однако гуманизм – не только, говоря словами П. Сорокина, исторически «переменная величина», но и всегда – двуликий Янус, который предстает в различных ипостасях в зависимости от решения проблемы соотношения *целей и средств* человеческой деятельности. В этой связи в истории сложились и поныне устойчиво воспроизводятся далеко не однозначные, вплоть до альтернативности, традиции выявления *цены прогресса*.

Символическое *ab ovo* (лат. «от яйца») всех противоречий и коллизий этой проблемы предстает в Книге Бытия. Когда Бог решает покарать нечестивый Содом, Авраам, призванный Божьим именем творить «правду и суд», не допускает возможности неправого суда – наказания праведных людей – и вопрошает Творца: «Неужели Ты погубишь праведного с нечестивым?.. Не может быть, чтобы Ты поступил так... Судия всей земли поступит ли

неправосудно? Господь сказал: если Я найду в городе Содоме пятьдесят праведников, то Я ради них пощажу место сие». Затем Авраам, как искусный адвокат, устраивает настоящую тяжбу с Творцом, вопрошая, не пощадит ли он город, если (в последовательном ряду) там есть сорок пять, сорок, тридцать, двадцать, наконец, хотя бы *десять* праведников. И тогда Бог сказал, но *не всё* из своего замысла: «Не истреблю ради десяти. И пошел Господь, перестав говорить с Авраамом» [Книга Бытия, 18: 19–33].

Здесь – обнаженный нерв проблемы. Изначальный гуманистический вердикт Творца очевиден, более того – он становится все более конкретным, и вдруг эта «восходящая линия» – без всякой мотивации – обрывается. Бог намерен покарать Содом, если там будет всего девять праведников. Неужели они, каждый из них, а в предельном случае, возможно, единственный, не только не достойны «правды и суда», но Бог даже не желает говорить о них? Неужели «десять праведников», или мини-общество, – это цель, а один праведник, да просто любой смертный – уникальный, богоподобный человек – лишь средство утверждения высшей «правды и су да»? Стало быть, никто не может быть *самоцелью*, и все люди – не более чем *средства*, в лучшем случае – много званых, мало избранных, но и среди последних – никто не сторож брату своему?

С тех пор человек ищет ответ на экзистенциальный вопрос: является он творческим субъектом и самоцелью совершенствования общества или он – его объект, а по А. Платонову – «дубъект» и средство для «праведников». Как творец своего мира, человек не может бесстрастно регистрировать триумфы и падения и вправе разрешать парадокс «зияющих высот» – проблему равноденствующей между высотами и безднами, целями и средствами.

Многие мыслители тяготеют к формуле «десяти праведников», как пределу гуманистической цены свободы. Гегель обосновал функцию человека в качестве инструмента самореализации мирового духа. Конечно же, «всемирная история есть прогресс в сознании свободы», но это абстрактная свобода, и «можно назвать хитростью разума то, что он заставляет действовать для себя страсти... Частное в большинстве случаев слишком мелко по сравнению со всеобщим: индивидуумы приносятся в жертву и обрекаются на гибель. Идея уплачивает дань... бренности не из себя, а из страстей индивидуумов» [1993, с. 84]. В этом смысле «господни мельницы мелют медленно, но верно», и прогресс оказывается вампиром, который не желает пить нектар иначе, как из черепа убитого (Маркс).

Поппер писал, что Маркс ценил не гегелевскую, а «подлинную свободу», и, казалось бы, он сделал все для сокрушения неотступно требующего жертв гегелевского идола свободы. Маркс утверждал, что «цель, для которой требуются неправо́ые средства, неправо́ая цель». Но этот гуманизм, рассматривая в качестве высшей самоцели человека труда, а средства – его социальное освобождение, оставался детищем европейской традиции. Маркс принимал латинский афоризм: «Ничто человеческое мне не чуждо», но эта абстракция не мешала ему, говоря словами Камю, быть пророком «производства ради производства». «Он не устал защищать Рикардо, экономиста манчестерской школы капитализма, от тех, кто обвинял его в желании развивать производство ради производства. («Он желал этого с полным основанием!» – восклицал Маркс)... «В этом и состоит его достоинство!» – подчеркивал Маркс с той же беззастенчивостью, что и Гегель... какое значение имеют человеческие жертвы, если они послужат спасению человечества!» [1990, с. 277].

Последовательно выраженная Гегелем и Марксом традиция решения проблемы цели и средств, основанная на формуле «десяти праведников», имеет многих известных последователей и даже пророков. Среди них наиболее заметен, хотя и менее однозначен в сравнении со своими предтечами, Ницше. Подобно Достоевскому, которого Фрейд подозревал в подверженности эдиповому комплексу на основании выстраданного, по его мнению, личным опытом изображения писателем характера отцеубийцы, устойчивый имидж Ницше, как «убийцы» не только Бога, но и человека, основан на отождествлении взглядов мысли-

теля с ниспровергаемым им фарисейским гуманизмом [Левяш, Центральный..., 2004; он же, Европейский..., 2005]. «Стремление «гуманизировать», – писал он, – есть тартюфство, под прикрытием которого вполне определенный род людей стремится достигнуть господства» [1994, с. 133]. Ницше предельно ясно формулировал ответ этого «рода людей» на главный вопрос: «Зачем?». «Есть нечто, в тысячу раз более важное, чем вопрос о том, хорошо ли нам или плохо – таков основной инстинкт всех сильных натур – а отсюда и отношение к вопросу о том, хорошо ли или плохо другим. Одним словом, возможна некая цель, ради которой без колебания приносят человеческие жертвы, идут на все опасности, берут на себя всё дурное, даже худшее: великая страсть... Жизнь есть результат войны, само общество – средство для войны... человечество просто материал для опыта, колоссальный излишек неудавшегося...» [1994, с. 46, 60, 341].

В устах Шпенглера, который наблюдал подъем фашизма в Европе, это был не отвлеченный симбиоз идеализма и варварства, а новый тип «фаустовского человека». По словам философа, формируется «высшая порода людей, которая благодаря своему превосходству в воле, знании, богатстве и влиянии воспользуется демократической Европой как послушнейшим и подвижнейшим орудием, чтобы взять в свои руки судьбы земли и как художник работать на материале «человека» [1993, с. 536].

Однако в мировой и отечественной истории всегда была *альтернативная* традиция. Ее «критерий ценности» – невинное дитя. Уже Новый завет осуждает «избиение младенцев» только за то, что один из них – Христос. Эта тема стала апофеозом «Божественной комедии» Данте. В обстановке мрачной религиозной нетерпимости мыслитель встал на защиту безвестного нехристианского ребенка: «Родится человек / над берегом Инда; о Христе ни слова / не слышал и не читал вовек. / Он был всегда, как ни судить сурово, / в делах и в мыслях к правде обращен, / ни в жизни, ни в речах не делал злого. / И умер он без веры, не крещен. / И вот проклят; но чего же ради? / Чем он виновен, что не верил он?» [1987, с. 395–396].

Кант придал этому табу характер категорического императива: человек – человеку не средство, а *цель*. Она пронизывает и творчество Достоевского. Для него цена прогресса измеряется не «аршинами и пудами», а «слезой ребенка». Размышляя о наследии своего учителя, Розанов писал: «Показав... мнимую конечность цели, он (Достоевский) выступил на защиту не относительного, но абсолютного достоинства человеческой личности, – каждого данного индивидуума, который никогда и ни для чего не может быть только средством» [О великом, 1993, с. 95, 99]. Вердикт мыслителя: «История не есть ли чудовищное другое лицо, которое проглатывает людей себе в пищу, нисколько не думая о их счастье. Не интересуясь ими? Не есть ли мы – я в «Я»? Как все страшно и безжалостно устроено» [1970, с. 91].

Эта нить неизбывного и страстного интереса к судьбе конкретного человека, как самоцели, подхвачена Солженицыным, и у него вновь критерий ценности – дети. Его известный персонаж, «тетушка Федосевна до чужих милосердна, а дома дети не евши сидят» [1991, т. 2, с. 142]. Но не все обитатели «первого круга» российских страстей XX в. довольствуются перспективой неизменно «светлого будущего». Разжалованный, обесчещенный, но талантливый человек и поэтому привлеченный в неволе к секретным работам, – «вот понадобился и он! Вот и ему придется сейчас поработать на старуху – Историю. Он снова – в строю! Он снова – на защите мировой революции!», и его вдохновляет такая перспектива. Однако другой эзк иного мнения: «Да на хрена мне перспектива! – говорит он. – Мне жить сейчас, а не в перспективе. Я знаю, что ты скажешь! – бюрократические извращения, временный переход, переходный строй – но он мне жить не дает, ваш переходный строй, он душу мне топчет, ваш переходный строй... Над христианами мы издеваемся, – мол, ждете рая, дурачки, а на земле всё терпите, – а мы чего ждем? А мы для кого терпим? Для мифических потомков? Какая разница – счастье для потомков или счастье на том свете? Обоих не видно» [1991, т. 1, с. 344].

Наконец, наряду с устойчивыми традициями отношения к человеку, как к средству или цели, наблюдается тенденция к эволюции крупных мыслителей, фундаментальная инверсия «критериев ценности» в обоих направлениях. Первое из направлений инверсии представлено Белинским. Вначале в письме к В. Боткину мыслитель возвестил о разрыве с абстрактно-отвлеченным гегельянством и заявлял, что «судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судеб мира». Он утверждал, пишет Л. Франк, что никакая мировая гармония не удовлетворит его, если он не сможет разделить ее с каждым из «братьев по крови», что, даже достигнув «верхней ступени лестницы развития», он потребует отчета «во всех жертвах условий жизни и истории», и иначе бросится вниз головой с этой «верхней ступени». Но далее Белинский становится «неистовым Виссарионом» – страстным сторонником социальной революции – и приходит к следующей формуле: «Если для утверждения социальности нужна тысяча голов – я требую тысячи голов». Герцен рассказывал, как Белинский с горящими глазами проповедывал необходимость гильотины [Социс, 1994, № 1, с. 128].

Не устал спорить с собой и Герцен. Известно, что он звал Русь «к топору». «Если прогресс – цель, – размышлял он, – для кого мы работаем? Кто этот Молох...? ...вы обрекаете современных людей на жалкую участь... быть несчастными работниками, которые, по колено в грязи, тащат барку... со смиренной надписью «прогресс в будущем» на флаге... Цель бесконечно далекая – не цель, а уловка». Но уже в письме к своему сыну Герцен утверждал: «Я не моралист и не сентиментальный человек. Я не жалею о двадцати поколениях немцев, потраченных на то, чтобы сделать возможным Гете, и радуюсь, что псковский оброк сделал возможным Пушкина... Виновато ли меньшинство? Тут не вина: тут трагическая сторона истории» [Т.2, с. 51, 75]. «Ход развития истории, – писал Герцен, – есть не что иное, как постоянная эмансипация человеческой личности от одного рабства вслед за другим... История есть развитие свободы в необходимости. Как выйти из этого круга? Дело не в том, чтобы выйти, а в том, чтобы понять».

Однако *понять* трагедию не означает *принять* неизбежность ее жертв. Практика реализации целей, которые оправдывают любые средства, подтверждает выдвинутый Марксом принцип: цель, для которой требуются неправомерные средства, неправомерна. Марксизм возвышен в своих целях, но его радикализация в теории и практике «диктатуры пролетариата» – «десяти праведников» XX столетия, дискредитировала цель.

Кто прав? Ответ не может быть однозначным, ибо свобода начинается со *свободы выбора*, и не человечество, а каждый человек, даже если он не «праведник», сам решает, какую цену он готов заплатить за нее – и готов ли вообще. Но конкретного человека по-прежнему не спрашивают, и «Карфаген должен быть разрушен». В условиях современности такая практика, освященная миссионерскими мотивами, обрела глобальный масштаб, и она предстает в превращенных и изощренных формах «экспорта демократии», «гуманитарной интервенции» и т. п. «Ничто не ново под Луной», и «слеза ребенка» – по-прежнему не табу. Совсем недавно, в конце 90-х гг., во время бомбежки американской авиацией Белграда, безымянный сербский подросток встал на мосту, держа плакат с надписью: «Я – цель». Одного этого Гавроша достаточно, чтобы проблематизировать понятие Современности и заново спросить вместе с П. Гогеном: «Кто мы? Откуда мы? Куда мы?»

3. Полития глобализации и геополитики

3.1. От Левиафана к политике: эволюция смыслов

«Для нас уже не существует судьбы, которая подавляла бы людей, и роль древней судьбы теперь играет политика»

Наполеон

Политика «признается достойною уважения, лишь поскольку она мудро желает права, справедливости и блага целого»

Гегель

«Я разделяю прежнее определение социальных наук как «наук политических»

А. Турен

Политика всегда была неразрывно связана с государством, более того – отождествлялась с ним, и такой знак равенства стал хрестоматийным после известной книги Т. Гоббса «Левиафан» (1651). Однако исторически исходный смысл этого образа прямо противоположен. Архетипический Левиафан в библейской традиции был символом стихийной и мистической сверхмощи. Левиафан, или библейский *liviatan*, – одно из названий монстра водных глубин. В Книге Иова сказано: «Можешь ли удою вытащить левиафана и веревкою схватить за язык его?... помни о борьбе; впереди не будешь» [Книга Иова, 40: 20, 27]. Однако, по Исайе, в день Страшного суда «поразит Господь мечем своим... левиафана, змея прямо бегущего, и левиафана, змея изгибающегося, и убьет чудовище морское» [Исайя, 27:1]. Эксперты отмечают, что «символизм этого существа, столь пугающего, что «никто не смеет тревожить его», произошел из месопотамских и финикийских мифов, в которых герой-бог сражается с богом морских глубин за установление порядка из первобытного хаоса» [Тресиддер, 2001, с. 191–192).

Из такого хаоса изначально выходили все народы, и государство было «несущим каркасом» политики и гарантом логоса, законосообразного Устроителя цивилизованного космоса. В мировидении античного мира были выработаны такие смыслоконцепты, которые стали непреходящими архетипами и хорошо узнаваемы в мире современной политики.

Civis – гражданин города-государства, по определению Аристотеля, это *zoon politikon* – политическое животное, т. е. прежде всего субъект политики. Понимание ее сути отражено в сопряжении таких понятий, как *poli* – множество и *tikos* – интересы. Позднее интерес препарируется как *inter* – между и *esse* – бытие, т. е. по смыслу «между-бытие», совокупное бытие людей, требующее упорядочения, согласования, регулирования.

Архетип понятия «политика», пришедшего в русский язык через польское *polityka*, а в последний – через латинское *politica*, следует из существа понятия «полис» как города-государства. Латинское слово *politio* означает: «разглаживание, полировка, обработка, возделывание» [Дворецкий, 1984, с. 594]. Последний из этого ряда смыслов совпадает с одним из значений латинского же слова *cultura* («возделывание, обработка, уход, разведение»), причем именно в благоприятном развитии живого смысле. Второе значение английского слова *police*, почти повторяющего греческое *polis*, переводится на русский язык и как «охранять», что тоже вполне отвечает смыслу «экологической» компоненты слова *cultura* (охрана как способ защиты «возделываемой», культивируемой жизни, и словами «поддерживать поря-

док», «чистить», которые принадлежат экологическому словарю» [Полис, 1997, № 4, с. 98, 100].

Х. Арендт обратила внимание на исторически ограниченный смысл политики в античной, конкретно – в аристотелевской интерпретации гражданина полиса как *zoon politikon* – субъекта *bios politicos*. Для Аристотеля жизнь в обществе не считалась специфически человеческой особенностью, а, наоборот, чем-то общим в жизни человека и животного. Поэтому данную непреложность нельзя было относить к коренным условиям человечности. Естественная, общественная совместная жизнь человеческого рода принималась Стагиритом за ограничение, наложенное надобностями *биологической жизнедеятельности*.

Главная особенность – в представлении о «биос политикос» как политической деятельности в тесном смысле. В греческом понимании ни труд, ни создание (изготовление) вещей вообще не могли сформировать образ жизни, достойный свободного человека и манифестирующий его свободу. Служа добыванию необходимого и полезного производству, труд и ремесло, как судьба и удел «одушевленных орудий» – рабов, оставались несвободными, будучи продиктованными витальными нуждами и желаниями людей. Под эту категорию необходимого и полезного жизнь в сфере полиса подпадать не могла, ибо в восприятии гражданина полиса-государства собственно политическое возникало там, где люди начинали упорядоченную совместную жизнь [НГ, 22.03.200].

Греч. *politice* – это синоним *политической культуры* как мудрости и искусства управления государством. Аристотель подчеркивал, что из интересов «одинаковых людей» возникает семья, а политика зиждется на согласовании интересов «разных людей». Политика предстала как универсальная творческая форма, т. е. способ самоутверждения человека в социуме. Жизнь в политике – выражение естественной сущности «очеловеченного» существа – субъекта культуры/цивилизации. Общество и государство тождественны, и назначение последнего в том, чтобы быть политическим сообществом людей, которые объединяются для достижения всеобщего блага [История..., с. 160, 161].

Непреходящие смыслообразующие категории политики – гражданская *свобода* и *ответственность*, противоречиво связанные с *равенством* и *справедливостью*. Эти ценности незаменимы для преодоления социального *хаоса*, «*bellum omnium contra omnes*» (лат. «война всех против всех») или

принципа «*homo homini lupus est*» (лат. «человек – человеку – волк») и достижения *космоса* упорядоченных договорных связей между людьми. Античные мыслители исходили из их антропной природы, и «по отношению к тем животным, которые не могут заключать договоры, чтобы не причинять и не терпеть вреда, нет ни справедливости, ни несправедливости, – точно так же, как по отношению к тем народам, которые не могут или не хотят заключать договоры, чтобы не причинять и не терпеть вреда» (Эпикур). «Справедливость не существует сама по себе; это – договор о том, чтобы не причинять и не терпеть вреда, заключенный при общении людей и всегда..., где он заключается» [Диоген, 1979, с. 440–441].

Политическая культура, по Платону, отождествлялась с «царским искусством», которое «прямым плетением соединяет нравы мужественных и благородных людей, объединяя их единомыслием и дружбой, и создавая таким образом великолепнейшую из тканей» [Т. 3, ч. 1, с. 82] совместной упорядоченной жизни. В платоновском идеале было нечто, что, не достигая абсолюта «золотого века», кумулировало вполне реальный опыт – относительную, но ставшую архетипом, модель *цивилизованного* политического сообщества людей как воплощенного смысла первой в европейской истории гуманистической культуры.

В эпоху европейского Средневековья смысл политики претерпел существенную эволюцию. В 802 г. император Карл Великий привел своих подданных к присяге. «Клятву должны были произнести все мужчины..., «каждый христианин» и «абсолютно все без исключения». Эта клятва означала признание у рабов души, того нравственного потенци-

ала, который и придавал значение их присяге. Нравственные принципы, ассоциировавшиеся с формулой «христианский народ», произвели коренной переворот в умах...» [Зидентоп, 1991, с. 253]. Апелляция к нормам христианской морали – уважению личности и свободы ее совести – в корне отличалась от религиозных основ большинства человеческих сообществ. В фундаменте незримой «конституции» лежал принцип *универсализма*.

В таком контексте представления о сущности политики обрели более емкий и многомерный характер. Х. Арендт отмечала, что предпосылки такой эволюции были созданы уже одним из отцов католической церкви св. Августином. Он сознавал, что понятие *vita activa* – активной жизни – утратило свое «тесное» *политическое* значение и стало обозначать *все* виды активных занятий мирскими делами. С точки зрения Арендт, отсюда еще не следовало, что труд и созидание поднялись на ступень или две выше в иерархии видов человеческой деятельности: даже теперь они не могли соперничать в достоинстве с политическим. Но позднее Фома Аквинский уже определенно говорил: «*Homo est naturaliter politicus, id est, socialis*» («Человек политический, то есть общественный по природе»). Мир более не вращался вокруг одной оси, и отныне космос жизни базировался на «двух истинах» – Божественной и общественной, т. е. прежде всего политической. Легитимность государства определялась его божественным происхождением.

На заре Нового времени такое видение политики подверглось коренной ревизии в «Левиафане» британского социального философа и государственного деятеля Т. Гоббса. Обращаясь к природе человека в духе воспринятой от Возрождения оппозиции «натура – культура», мыслитель исходил из фундаментального противоречия между первичным «естественным состоянием» человека и исторически возникшей потребностью в переходе к цивилизованному жизнеустройству. Исход из анархии – «войны всех против всех» – возможен только с формированием общества как упорядоченной, организованной связи между людьми. Она должна быть основана на согласии интересов, естественном законе, который есть «предписание, или найденное разумом (*reason*) общее правило». Однако авторитет закона, безотносительно к его истинности, еще недостаточное условие, лишь возможность прекращения «войны всех против всех» и цивилизованной жизни. Стабилизирующим фактором становится «общественная власть, держащая в узде и направляющая все действия людей к общественному благу... называют множество, таким образом объединенное в одну особую общность, общину, государство, по латыни *civitas*. Так родился этот великий Левиафан» [Гоббс, 1988, с. 183].

Государство – продукт взаимозависимости свободы и необходимости. Люди сознают необходимость договора и следования ему. Они отчуждают свои естественные права и делегируют государству право регулировать совместную цивилизованную жизнь на основе издавна известного «золотого правила» и максимы разумного эгоизма: «Не делай другому того, что ты не желал бы, чтобы было сделано по отношению к тебе».

Идея государства, как продукта Разума, цивилизованного договора, приоритетной ценности и идеала, была настолько революционной, что «Левиафана» публично сожгли в Оксфордском университете. Уже прогресс: сожгли книгу, а не автора. Позднее ее «сжигали» неоднократно и повсюду все узурпаторы власти, которые не желали видеть в государстве продукт *общественного договора* и опору цивилизованной жизни.

Смысл государства, как интегратора общественных интересов, был обоснован Гегелем. Государство есть не большая семья, а «вообще первое, внутри которого семья развивается в гражданское общество, и сама идея государства распадается на эти два момента – «внешнее государство», «государство нужды и рассудка», и подлинное, «разумное» государство, определяемое свободой воли своих граждан. Такой «государственный строй не есть нечто созданное: он представляет собой работу многих веков, идею и сознание разумного в той мере, в какой оно развито в данном народе» [Гегель, 1990, с. 84, 228, 315]. В известном

сюжете господин и раб вынуждены совместно решать проблемы жизни и смерти, войны и труда, вожделения и культуры, и раб оказывается вовлеченным в культурный процесс, хотя он и маркирован неравенством. «Цель государства есть всеобщий интерес как таковой... государство *знает*, чего оно хочет, и знает это в его *всеобщности*...» [Там же, с. 294].

Сущность «разумной» политики Гегель усматривал в том, что «в политической истории... мы познаем ее, по крайней мере, чувствуем в ней необходимую связь, в которой отдельные события получают свое особенное место и свое отношение к некоторой цели, приобретают, следовательно, значение. Ибо значительное в истории значительно лишь благодаря своему отношению к некоему всеобщему и в связи с ним. Иметь перед своими глазами это всеобщее означает поэтому понять смысл» [1993, с. 73]. Отсюда философ заключал, что политика «признается достойною уважения, лишь поскольку она мудро желает права, справедливости и блага целого» [Там же, с. 445]. В этом триединстве – глубокий интегративный смысл. Вместе с тем нельзя забывать о двух ипостасях Гегеля – высоко ценимого Марксом классика диалектики и вместе с тем – апологета «мирового духа», воплощенного в «абсолютном» германском духе с его печально знаменитой формулой: «Война облагораживает кровь народов».

Далеко не все русские мыслители начала XX в. учились диалектике по Гегелю, воплощенной в его учении о политике и государстве. Как известно, это завершилось, с одной стороны, анархической оппозицией значительной части русской интеллигенции политике как таковой, а с другой – тоталитарной диктатурой «во имя» собственного народа, но фактически против него. Эти горькие уроки усвоены современной Россией, и не случайно к нам вернулся не только прах выдающегося русского мыслителя

И. Ильина, но и его мудрый политический дух. «Когда, – писал он, – мы видим в Древней Греции в эпоху Пелопонесской войны, как люди высшего класса связываются такими обязательствами: «Клянусь, что я буду вечным врагом народа и сделаю ему столько зла, сколько могу», то мы отказываемся признать это «политической деятельностью»... Когда в той же Греции властью овладевают повсюду честолюбивые, жадные и легкомысленные тираны, то это не политика, а *гибель политики*. Когда в Милете демократы, захватив власть, забирают детей богатого сословия и бросают их под ноги быкам, а аристократы, вернувшись к власти, собирают детей бедного сословия, обмазывают их смолой и сжигают живыми (см. у Гераклита Понтийского), то это не Политика, а ряд позорных злодеяний» [1992, с. 124].

Формула подлинной политики, по Ильину, такова: «*Политика есть искусство объединять людей* – приводить к одному знаменателю многоголовые и разнообразные желания людей. Здесь дело не в том, чтобы люди «сговорились друг с другом о чем угодно», ибо они могут согласиться и на антиполитической программе и на противогосударственных основах; сговариваются ведь и разбойники, и экспроприаторы, и террористы... Нужно *политическое* единение – политическое и по форме, и по содержанию: лояльное, правовое и по форме, и общенародное, справедливое, органическое и зиждущее по содержанию. И в этом состоит задача истинной политики» [Там же, с. 127]. Созвучны такому представлению о политике и не менее востребованы взгляды одного из идеологов «белого» движения, русского политического мыслителя И. Солоневича: «Нация, или лучше «земля» – как сообщество племен, народов и даже рас, объединенных общностью судеб и не разделенных соперничеством. Государственность как политическое оформление интересов всей «земли», а не победоносных племен, рас, классов и прочего» [1991, с. 256–257].

После трагического XX столетия с его войной всех против всех – «племен, рас, классов и прочего» в Европе вновь возвращаются к идее универсальной «разумности» политики. Идейный лидер постпозитивизма Т. Парсонс отмечал, что «топос власти» – политическая подсистема общества, предназначенная для реализации коллективного целедостижения [Парсонс, 1997, с. 30–31]. Х. Арендт рассматривала политику как сферу реализации потреб-

ности людей в совместной жизни, «арену самораскрытия и самопредставления» [Арендт, с. 265]. В их трактовке политика предстает как средство всеобщей связи при осуществлении целедостижения, обеспечивающее выполнение взаимных обязательств. Происхождение власти связано с необходимостью преодоления беспорядка и выявления критериев согласованного (осмысленного и полезного) взаимодействия многих людей. Согласно британскому политологу Р. Бёрки, «политика предполагает выяснение смысла существования общности; определение общих интересов всех субъектов политики, т. е. участников данной общности; выработку приемлемых для всех субъектов правил поведения; определение функций и ролей между субъектами и выработку правил, по которым субъекты самостоятельно распределяют роли и политические функции; наконец, создание общепринятого для всех субъектов языка (вербального и символического), способного обеспечить эффективное взаимопонимание между всеми участниками данного сообщества» [1977, с. 7].

Однако, перефразируя известную максиму Талейрана о Бурбонах, можно сказать, что «иные» все видели, но ничему не научились. Политика постоянно проходит между Сциллой и Харибдой. С одной стороны, снова на политическом мейнстриме теории типа К. Шмитта – одного из идейных предтеч нацизма. С его точки зрения, «собственно политическое есть различие между другом и врагом. Оно придает человеческим действиям и мотивам политический смысл; к этому различию в конечном счете сводятся все политические действия и мотивы... Поскольку его нельзя вывести из других признаков, в сфере политического оно соответствует относительно независимым признакам других противоположностей: Добра и Зла в морали, Прекрасного и Безобразного в эстетике, Пользы и Вреда в экономике. Во всяком случае, оно независимо» [НГ, 22.03.2001]. Известный теоретик неоевразийства А. Дугин пишет открытым текстом: «Кто говорит геополитика, тот говорит война» [1998].

С другой стороны, политика все время встречается с вызовом мондиалистского фундаментализма, и «значение «рыночной парадигмы» как аналитического инструмента, способного многое объяснить в современной политической жизни, недооценивается политологами. Речь идет о превращении политики как сферы жизнедеятельности общества в *рыночно-ориентированную*, о формировании политического рынка в самом широком смысле слова, как *механизма взаимодействия между управляющими и управляемыми*. Это означает, что вслед за распространением рыночных отношений на такие области человеческой деятельности, как экономика, искусство, наука и т. д., начинается внедрение их в политику. Но политика – это не просто одна из сфер жизнедеятельности общества в ряду прочих. Это суперсфера, регулирующая существование и взаимодействие остальных. Столь серьезная ее трансформация влечет за собой преобразование всей социальной жизни, и глубина возможных последствий данного процесса требует осмысления» [Пшизова, 2007, с. 117].

Такова извечная оппозиция двух «клятв» в Большой политике. Одна из них, в духе Карла Великого, – *универсалистская* клятва «абсолютно всех без исключения» в деле великого политического единения, другая – *партикуляристская* клятва фатального различия народов на «овец» и «козлищ», «друзей и врагов», в том числе и в собственном народе. Последствия противостояния этих тенденций оказывают такое фундаментальное воздействие на политику, что вопрос о их природе, эволюции, современном состоянии и перспективе в условиях глобализации становится одним из узловых в формировании современного метазнания о развитии и его трансформации в планетарном измерении. Время – напомнить из Гете: «Нельзя было пройти мимо грандиозных сдвигов в мировой политической жизни, мощно воздействовавших на меня и едва ли не на всех моих современников» [Т. 3, с. 11].

3.2. Дилемма *realpolitik* и *universalis*

«Горячее стремление к общему благу нередко скрывает частные интересы»

Гегель

«В мире есть только два владыки – меч и дух. И в конце концов дух всегда одерживает победу над мечом»

Наполеон

Поиски разрешения дилеммы, сформулированной в предыдущем разделе, имеют такой же архетипический характер, как и политика. В своей эволюции они предстают как движение политики между Сциллой и Харибдой *realpolitik* и *universalis*: в терминологии Э. Дюркгейма, с одной стороны, *авторитета силы*, с другой – *силы авторитета*, и, наконец, их *синтеза* по принципу «Право как возможность, сила как необходимость».

Такие полисемантические смыслы политики и государства имели конкретно-исторический характер – в духе проницательной мысли Марка Аврелия: «Все из века равно себе». Уже Ветхий завет констатировал, что «где слово царя, там власть; и кто скажет ему: «что ты делаешь?» [Екклезиаств, 8: 4]. Но приоритеты очевидны: власть *авторитета* должна быть выше авторитета *власти*. «Слова мудрых, *высказанные* спокойно, *выслушиваются лучше*, нежели крик властелина между глупыми. Мудрость лучше воинских орудий; но один погрешивший погубит много доброго» [Екклезиаств, 9: 17–18].

Судя по Книге Царств, от идеала до реалий – дистанция огромного размера, и пророки настойчиво вопрошают: «Вечно ли будет пожирать меч? Или ты не знаешь, что последствия будут горестные? И доколе ты не скажешь людям, чтобы они перестали преследовать своих братьев?» [2-я Книга Царств, 2: 26]. Максима «*Не убий*» становится не только исходной, но и предельной, наделенной универсальным смыслом. Общеизвестен императив: «И перекуют мечи свои на орала, и копыя свои – на серпы; не поднимет народ на народ меча, и не будут более учиться воевать... Тогда волк будет жить вместе с ягненком, и барс будет лежать вместе с козленком... и малое дитя будет водить их». «И делом правды будет мир, и плодом правосудия – спокойствие и безопасность вовеки». «Я исполню слово: мир, мир дальнему и ближнему, говорит Господь» [Исайя, 2: 4; 11: 6; 32: 17; 57:

19]. Свое время народы пережили не только эти непреходящие максимы, но и вердикт, продиктованный расистской интенцией любого народа, почитающего себя «избранным»: «Нет мира нечестивым, говорит Бог мой» [Исайя, 57: 19, 21]. Ветхозаветный народ испытал на себе разрушительную мощь этого вердикта. Он был поработен и рассеян, потому что, говоря словами библейской притчи, Каин не был сторожем брату своему Авелю, и сила авторитета его «избранного народа» не выдержала сокрушающей силы римского меча. Но ветхозаветный приговор нечестивому городу, в котором нет «десяти праведников», остается открытым.

В античном мире у Сциллы – ориентации на авторитет силы – также заметная традиция и громкие имена. Пожалуй, самое известное из них – греческий софист Пиндар, который открытым текстом определил ее кредо: «Должен править сильный, а слабый ему подчиняться» [Цит. по: Поппер, т. I, с. 112]. Возражая против апологии авторитета силы, Платон писал: «Главнейшим требованием является, чтобы несведущий следовал за руководством разумного и был под его властью... природе соответствует не насильственная власть закона, а добровольное ему подчинение» [Т. 3, ч. 1, с. 112]. Вместе с тем известная приверженность Платона тоталитарной Спарте, как «идеального государства», требует конкретно-исторического прочтения его максимы: «Справедливость... это то, что пригодно сильнейшему» [Там

же, с. 93]. Традиционно «сильнейший» – государство как обновленный символ порядка и политический институт, который обладает достаточной «репутацией», или *легитимным* правом на распоряжение ресурсами и применение насилия. Государство наделено монопольным *argumentum bacilinum* – «палочным» доводом, осязаемым аргументом силы.

Своей высшей ступени в древнегреческом мире поиск синтеза между универсализмом и политическим реализмом достиг в политической философии и жизненной практике Аристотеля. Волей обстоятельств Стагирит стал учителем Александра, сына македонского царя Филиппа II, но аристотелевский принцип активной политической деятельности противостоял, говоря его словами, «паразитическому» стремлению к власти. Учитель не одобрял завоевательскую политику своего ученика, и это стало поводом для охлаждения между ними. Проницательный политический мыслитель Аристотель не разделял стремление «антимакедонской партии» к автаркии, как способу возвышения Афин, и был сторонником «македонской партии», которая стремилась к экономическому и политическому союзу Афин с другими греческими государствами, прежде всего с постоянно усиливающейся Македонией. Такой союз был реальным шансом их выживания и развития [История..., 1994, с. 149, 162].

Принявший историческую эстафету Рим, эволюционируя от республики к империи, также сполна освоил *gealpolitik* тотальной «войны всех против всех». Рим мечом утверждал ее принципы («Карфаген должен быть разрушен») во всеоружии своей высокой цивилизации. Во имя стабильности империи были даже предприняты формально-правовые попытки наделить всех лояльных ей неримлян правом гражданства. Но варвары сочли такую честь сомнительной и не приняли ее.

Единению народов не хватало действенного фермента. На закате «вечного города» император Марк Аврелий раскрыл его секрет: «Разум общий, а раз так, то и закон общий; раз так, то мы граждане; раз так, то мы причастны некой государственности; раз так, мир есть как бы город, ибо какой, скажи, иной государственности причастен весь человеческий род? ... Это оттуда, из этого общего города, идет самое духовное, разумное и законное начало – откуда же еще?» [1993, с. 17]. Незримый аврелианский «город» это *культурное* пространство мировоззренческого и ментального диалога и единения народов. Имперский Рим был не способен к ним, и варвары не уставали штурмовать его. Однако «вечный город» разрушили не «иногородцы». Они были лишь повивальными бабками его краха. Он не устоял перед силой христианского «авторитета», и свидетельство тому – последние слова римского императора Иоанна Отступника: «*Галилеянин, ты победил*».

После античности самой заметной вехой в концептуальном осмыслении противоречивых смыслов политики стала политическая философия Н. Макиавелли. Согласно Ницше, «ни один философ не усомнится в том, что следует считать образцом совершенной политики; конечно, макиавеллизм. Но макиавеллизм... сверхчеловечен, божествен, трансцендентен; человек никогда не осуществляет его вполне... идеал этот, по-видимому, никогда не был еще достигнут. И Платон только коснулся его» [1994, с. 129]. Симптоматично, что на I-м конгрессе Российской ассоциации политической науки ее президент М. Ильин призвал провести заседание под лозунгом «Назад, к Макиавелли» [НГ, 18.02.1998]. Вопрос в том, к *какому* Макиавелли имеет смысл «возвращаться».

«Точкой опоры» макиавеллевского прорыва в постижении политики стал философский пересмотр тотального смысла античной *судьбы* в ее соотношении со случайной и легкомысленной *фортуной*. Классик поздней античной литературы (2-й век н. э.) Апулей писал: «Старинные мужи древней еще мудрости считали Фортуны слепой, поистине безглазой и так ее и изображали. Она всегда дарами своими осыпает дурных и недостойных, в выборе смертных руководится не рассудительностью, с теми больше всего водится, которых, если бы зрячая

была, бежать должна была бы, во всех действиях своих придерживается крайности и внушает нам превратные, противоречащие действительности мысли...» [Апулей, 1992].

У Макиавелли политика из всемогущей и мистической *судьбы* становится *задачей*, которую каждый раз приходится решать заново: она становится делом человека. «Римлянам не по душе была поговорка, которая не сходит с уст теперешних мудрецов: полагайтесь на благодетельное время, – они считали благодетельным лишь собственную доблесть и дальновидность... Может показаться, что если частного человека приводит к власти либо доблесть, либо милость судьбы, то они же в равной мере помогут ему преодолеть многие трудности впоследствии. Однако в действительности кто меньше полагался на милость судьбы, тот дольше удерживался у власти... судьба послала им только случай, то есть снабдила материалом, которому можно было придать любую форму» [1993, с. 252, 258, 259]. И далее: «Я знаю, сколь часто утверждалось ранее и утверждается ныне, что во всем мире правит судьба и Бог... Однако ради того, чтобы не утратить свободу воли, может быть судьба распоряжается лишь половиной наших дел, другую же половину или около того, она предоставляет самим людям» [Там же, с. 311]. Мыслитель находил эквиваленты судьбе и свободе воли прежде всего в политике: ее объективное начало – «хорошие законы», а субъективное – «хорошее войско». Устойчивый *баланс* между ними как силой права и правом силы – «основа власти во всех государствах».

Такой баланс постоянно колеблется, и автор, склоняясь к первому началу политики как предпочтительному, вынужден считаться и с реалиями второго. Он был сторонником правового федеративного устройства однотипных государств. Но «с врагом, – рассуждал он, – можно обращаться двумя способами: во-первых, законами, во-вторых, силой. Первый способ присущ человеку, второй – зверю, но так как первого часто недостаточно, то приходится прибегать ко второму. Отсюда следует, что государь должен усвоить то, что заключено в природе и человека, и зверя» [Там же, с. 291].

Это – ориентация на очеловечивание, *гуманизацию* политики, но трезво учитывающая, что она не лишена и «звериной» интенции. Отсюда проблематичность политики «хороших законов», и объяснение этому Макиавелли находил в «звериной» стороне человеческой природы: «Люди всегда дурны, пока их не принудит к добру необходимость» [Там же, с. 309].

О какой необходимости идет речь? С универсалистских позиций Макиавелли осуждал такие пороки, как убийство сограждан, предательство, вероломство, жестокость, нечестивость, и заключал, что они лишают политиков права называться «величайшими людьми». Но в своих «Размышлениях», в тревоге за судьбу его родной Флоренции, он писал на жестком языке *realpolitik*: «Когда речь идет о спасении родины, должны быть отброшены все соображения о том, что справедливо и что несправедливо, что милосердно и что жестоко, что похвально и что позорно. Нужно забыть обо всем и действовать лишь так, чтобы было спасено ее существование и осталась неприкосновенной ее свобода» [Там же, с. 229].

Таково далеко не однозначное наследие итальянского мыслителя, и его монополизация адептами *realpolitik* или *universalis* по меньшей мере не корректна. «Чистую вынашивал мечту Макиавелли скорбный», – писал его современник Дж. Кардуччи. Но жизнь далеко не всегда в ладу с мечтами. Аутентичный смысл макиавеллизма в том, что универсалистское право – приоритетная, но не всегда реальная возможность, а «реальная политика» – суровая необходимость.

Именно так воспринял этот сложный синтез Ницше [Левяш, Центральный..., 2004]. По поводу его идейного наследия так много плачут и смеются, что пора бы его и *понять*. К примеру Розанов писал: «С основания мира было две философии: философия человека, которому почему-то хочется кого-то выпороть, и философия выпоротого человека. Но от Манфреда до Ницше западная страдает... зудом: «кого бы мне посечь»... Но если бы *русский* и *от себя* заговорил в духе: «падающего *еще* толкни», – его бы назвали мерзавцем и

вовсе не стали бы читать» [1970, с. 38]. Бессмысленно ссылаться на умозрительный девиз Заратустры: «Я люблю людей» [1990, т. 1, с. 6]. Текстуально же пассаж, настолько возмущивший Розанова, звучит так:

«О, братья, разве я жесток? Но я говорю: что падает, нужно еще толкнуть! Все сегодняшнее падает, разваливается; кто хотел бы удержать его!» [1990, т. 1, с. 170]. Еще юный студент Володя Ульянов впервые оказался в тюрьме и услышал от надзирателя: «Что вы бунтуете, молодой человек? Ведь перед вами стена». Будущий российский Робеспьер ответил: «Стена, да гнилая. Ткни, и развалится». И те, кто полагает, что все прогнившее и «падающее» следует не «подтолкнуть», а охранять, это не консерваторы, а реакционеры [Левяш, Консерватизм..., 2001].

«Сверхчеловек» Ницше – провозвестник духовной «переоценки ценностей», и прежде всего – прекращения войны всех против всех. «Жестокие люди, – писал он, – как отсталые. Люди, которые теперь жестоки, должны рассматриваться как сохранившиеся ступени прежних культур... Они показывают нам, чем мы все были, и пугают нас» [1998, т. 1, с. 270]. Зрелость мыслителя выражалась в нетрадиционной для западной («гамлетовской») мысли интенции поиска глубинного источника насилия не вовне, не в обществе, а в себе, собственном несовершенстве человека. В нашей современности не трудно найти основания для его пронизывающего предупреждения: «Тот, кто борется с чудовищами, должен следить за собой, чтобы самому не обратиться в чудовище. Попробуй подолгу смотреть в пропасть, и она заглянет тебе в глаза» [1990, т. 2, с. 214].

Вместе с тем Ницше считал неприемлемой пацифистскую позицию. «Что толку, – писал он, – в том, чтобы всеми силами души считать войну злом, не вредить, не хотеть творить нет! Война тем не менее ведется! Иначе никак нельзя!... Хороший человек, отказавшийся от зла...вовсе не перестает вести войну, иметь врагов... Христианин, например, ненавидит «грех»! – и что только не является в его глазах грехом!» [1994, с. 153].

Слишком буквально воспринимается утверждение Ницше, что «... миру придается большая ценность, чем войне; но это суждение антибиологично, оно само порождение декаданса жизни... Жизнь есть результат войны, само общество – средство для войны...» [1994, с. 60]. Вопрос в том, о какой войне идет речь. Мыслитель интуитивно провидел «битву гигантов» тоталитарной идеократии XX в. и писал, что «понятие политики совершенно растворится в духовной войне, все формы власти старого общества будут взорваны на воздух – они покоятся все на лжи: будут войны, каких никогда еще не было на земле» [1990, т. 2, с. 408].

Озабоченность Ницше практической «большой политикой» – совсем не «сверхчеловеческого» характера. Ее главным фигурантом выступает не человек «высшей цивилизации», а *народ*, и «логика народоубийства» подлежит осуждению. Именно «народ, – писал мыслитель, – испытывает величайшие потери... из-за того, что значительное число самых дельных, сильных и работающих людей из года в год отвлекается от их настоящих занятий и профессий, чтобы быть солдатами, – так и народ, который готовится вести большую политику и обеспечить себе решающий голос среди самых могущественных государств, несет свои величайшие потери... Но в стороне от этих публичных гекатомб совершается, быть может, гораздо более ужасное зрелище...: каждый дельный, работающий, одаренный, честлюбивый человек такого жадного до политических лавров народа проникается этой жадностью и уже не принадлежит, как прежде, всецело своему собственному делу: ежегодно новые вопросы и заботы государственного блага поглощают ежедневную дань от капитала ума и сердца каждого гражданина; сумма этих жертв и потерь индивидуальной энергии и труда столь огромна, что политический расцвет народа почти с необходимостью влечет за собою духовное обеднение и ослабление, меньшую производительность в делах... Под конец позволено спросить: окупается ли весь этот расцвет и блеск целого..., если этому грубому и пестрящему цветку нации должны быть принесены в жертву все более благородные, неж-

ные и духовные цветы и растения, которыми доселе так изобиловала их почва?» [1998, т. 1, с. 452]. Ницше подчеркивал, что, если «вся эта неизмеримая сумма сил... обращена... не на службу познания, но... на эгоистические цели индивидов и народов», то это «способно... породить ужасающую логику народоубийства» [Там же, с. 115].

Читатель рассудит, какую политику Ницше полагал большой, подлинной – *realpolitik* или *universalis*. Такую же задачу необходимо решить и относительно наследия Бердяева, и уже потому, что русский мыслитель апеллировал к Ницше. «Яркие творческие индивидуальности, – писал он, – всегда были обращены к мировому, к «историческому», а не к «частному». Для исторического, обращенного к мировым ценностям взгляда на жизнь остается в силе заповедь Ницше: будьте жестки, тверды... Жесткость совсем не есть жестокость, она свойство духовное, а не биологическое – жертва низшими состояниями духа во имя высших состояний, жертва элементарными благами во имя восхождения и эволюции человека». Если «жесткость» – для самоутверждения духа, то жестокость – для государства. Без него «человечество на том уровне, на котором оно находится, было бы ввергнуто в еще более жестокое, звериное состояние. Жестокая судьба государства есть в конце концов судьба человека, его борьба с хаотическими стихиями в себе и вокруг себя, с изначальным природным злом... Государство... всегда подстерегает соблазн самодовлеющей власти. Но это уже вопрос факта, а не принципа, это вопрос о том, что государство должно или развиваться, или погибать. Государство должно знать свое место в иерархии ценностей. Царство кесаря не должно посягать на царство Божье или требовать воздания Божьего кесарю» [1990, с. 179].

Однако «нет пророка в своем отечестве», и XX столетие разгула *realpolitik* с ее «ужасающей логикой народоубийства» – трагическое тому подтверждение. Нацистская *realpolitik* в чистом виде обанкротилась, ее трансформация в биполярном мире едва не привела к третьей мировой катастрофе, но в этнонациональном эгоцентризме, глобальных претензиях и интервенционистской практике поныне единственной и претенциозной сверхдержавы «ничто не ново под луной».

Однако в современной мировой политике нельзя не видеть и нарастающего влияния универсалистской *тенденции*. Прежде всего она выявляется в отходе от классической *realpolitik* европейских политических субъектов, зарывших топор извечной войны и ее «цивилизаторской» экспансии в колониальный мир. В свою очередь, в России завершается многовековая дискуссия на тему о том, является ли она «самой восточной из западных или самой западной из восточных» (Киплинг), и кристаллизуется самоидентификация России как Евровостока. Она все более возвращается к девизу Екатерины II «Россия, будь универсальной!». Глобальный резонанс имеет и завершение тысячелетней автаркии Китая и его поворот, хотя и, возможно, не без «сюрпризов», к открытому мировому сообществу.

Все это – существенные, хотя и далеко не единственные, признаки фундаментальных сдвигов в универсалистской ориентации крупнейших акторов мировой политики. Однако такая ориентация происходит не путем отторжения национальных *интересов*, а постижения их динамики во взаимосвязанном мире и *ценностно-смысловом* переосмыслении.

Даже Ф. Фукуяма считает естественным, что после крушения коммунизма и развала Советского Союза встал вопрос о национальных интересах новой России. Эти интересы имеют *динамический* характер, связанный с глубоким преобразованием самоидентификации России. Даже те, кто выступает за возврат к «объективным» национальным интересам, «внутренне верят, что это означает смену статуса *сверхдержавы* XX века на статус *великой державы* XXI века» [2000]. К сожалению, автор концепции «конца истории» лишь намекает на необходимость такого же пересмотра «коллективных интересов» в США [1999, с. 129], но к таким выводам приходят другие авторы [Бенхабиб, 2003; Закария, 2004; Этциони, 1994].

В Европе искомый синтез интересов и ценностей происходит под знаком императивности *инкультурации* внутренней и внешней политики. В этой связи показательна книга одного

из «властителей дум», британского политолога Л. Зидентопа «Демократия в Европе» [2001]. Он считает, что современная европейская политика «ограничена необоснованно узкими понятиями...». Главное из них – «экономизм», который «пронизывает весь проект объединения Европы» [Там же, с. 41, 232]. Он всецело поглощен экономической конкуренцией и объединяется только по геоэкономическим интересам. «По мере того как сферы внутренней и внешней политики стали перекрывать друг друга..., язык рынка все больше вытеснял... политическую и конституционную терминологию. Лексикон экономиста вытеснил лексикон политического деятеля. Объектом внимания стал не гражданин, а потребитель». «Мы все больше молимся на алтарь экономического роста, а не гражданских ценностей». «Ограниченность экономического мышления делает его опасным» для единства европейских ценностей [Там же, с. 127, 149, 269]. Геоэкономическая «сила не порождает права», потому что «современное понимание национальных интересов изменилось... По мере развития глобального рынка и экономической взаимозависимости граница между внешней и внутренней политикой стиралась... Сегодня нельзя руководствоваться лишь собственными интересами» [Там же, с. 148, 245].

Л. Зидентоп задается вопросом: «Какой тип политической культуры и политической психологии с большей вероятностью получит развитие по мере осуществления европейской интеграции?... Нашей целью должно стать создание в Европе культуры согласия, ...культуривирование моральных установок и принципов... Нравственные оценки определяют как государство, так и рынок в европейском понимании». «Для успеха европейского федерализма необходима культурная однородность» [с. 29, 31, 180, 181, 192].

Тенденция к инкультурации политики, «прививке» ей универсалистских принципов наблюдается в процессе переосмысления «самости» России, «снятии» оппозиции между славянофильской традицией апологии «национальных интересов» и западнцентристской ценностной ориентацией. В таком контексте характерна статья М. Стрежневой. С ее точки зрения, «под *политической культурой*... понимается определенным образом интерпретируемый в некоем политическом сообществе смысловой контекст политики, совокупность значений, которую придают миру политического члены именно этого сообщества». Такая преамбула вполне приемлема. Иное дело, ее конкретизация: «Политическое сообщество включает отдельных индивидов и социальные группы, которые находятся в процессе постоянной политической коммуникации, тем самым творя ...политическую культуру, и могут участвовать или не участвовать активно в процессе принятия властных решений, но склонны при этом соглашаться с теми решениями, которые принимают общие для них органы власти, и сотрудничать в достижении общих политических целей» [2002, с. 3].

По сути это дефиниция *цивилизационного*, а не культурного феномена, в варианте «не участвовать активно» – и вовсе *неполитического*. Главное же – остается неопределенным не существующий смысловой контекст культуры, а его *содержание*. Если оно вырабатывается в коммуникации, которая предполагает как участие, так и неучастие, и лишь «согласие» с органами власти, то это, во-первых, обедняет по определению субъектно-деятельностный, *культуротворческий* смысл политики и, во-вторых, «согласие» без активного участия в процессе принятия властных решений мы уже проходили в другом политическом режиме.

Подобная априоризация ценностно-смысловой сферы политики и недооценка *активной сопричастности* к политике приводит к тому, что маятник российской политической философии и культурологии качнулся в обратную сторону. Им «свойствен редукционизм «обратной полярности», т. е. склонность рассматривать культурный план политики в рамках изначально заданных аксиологических схем... стремление вывести принципы реальной государственности из ее идеальных оснований (после тоталитарных искушений XX в.)». Необходим такой синтез, который «открывает путь к преодолению множественности «поли-

тологических» и «культурологических» версий природы и оснований публичной власти, а точнее – к обеспечению их взаимодополняемости» [Завершинский, 2002, с. 25].

Искомый синтез, отмечает А. Соловьев, предполагает разрешение коллизии между цивилизационными и социокультурными характеристиками государства: либо как носителя интересов особого рода коллективности, развивающейся на определенной территории; либо как орудия трансляции и распространения ценностей. В действительности, поскольку «государство *одновременно* действует во *всех* сферах общественной жизни, а потому носит всеобщий (общесоциальный) характер и является *интегративным, консолидированным общественным актором*» [2005, с. 2, 12]. Оно призвано «запрячь вместе коня и трепетную лань», быть консолидатором интересов и ценностей как во внутренней, так и во внешней политике.

Оказывается, сложный синтез политических интересов и ценностей в принципе возможен уже с когнитивной точки зрения. В процессе освоения мира любой индивидуальный или коллективный субъект, в том числе политический, проходит закономерную «цепочку». В процессе деятельности он испытывает определенные объективные *потребности*; они перерастают в направленные потребности – *интересы*, которые осознаются как *цели* деятельности; в свою очередь, такие интересы, проходя фильтры рефлексии, воспринимаются как *значимые ценности* и тем самым – ориентиры и критерии деятельности. В такой логике интересы и ценности не противостоят друг другу, а, напротив, первые находят свое завершение во вторых и, соответственно, вторые вырастают из первых [Левяш, 2004, гл. 5; он же, Базовые..., 2004].

Ныне, в обстановке глобализации, поиск сплава обновляемых национальных интересов и общечеловеческих универсалий в глобальные ценности обрел императивный характер. «Универсальность мира, – отмечает Б. Бади, – можно восстановить только через взаимное уважение, понимаемое не столько как ценностная норма, сколько, в более откровенном его значении, как общественная полезность... Взаимоуважение становится общественной полезностью потому, что постепенно превращается в главное условие нового общественного договора, в главное условие сосуществования в мире... глобализации, т. е. взаимозависимости... Необходимо вернуться к доброй мысли: политика – это наука сосуществования людей в их неповторимости... В этом и состоит истинная универсальность. Это не смерть культуры, это новый подход к политике как инструменту общения разных национальных культур» [Цит. по: МЭиМО, 1998, № 2, с. 17–18].

3.3. «Демократический» глобализм политики: идолы и идеалы

«Относительно большинства голосов... мы не лишаем его силы в повседневном обиходе, однако не слишком ему доверяем. На этот счет я не вправе распространяться подробнее»

И. В. Гете

«Демократия, монархия – это сейчас получило другой смысл. Кто верит этим формам жизни как формам? Важно содержание»

В. Вернадский

«Государства западного мира изменили своим демократическим принципам и движутся к тоталитаризму, а демократия становится всего лишь мифом и прикрытием безнравственности»

Иоанн Павел II

Диалектика интересов и ценностей в современной политике обнаруживает стабильное нарастание корреляции между все более заметной «сквозной» политизацией общественных процессов и трансформацией объема и технологий политической *власти*. В духе М. Фуко В. Межуев утверждает, что, если, по Гегелю, история есть прогресс по пути свободы, то, «судя по XX веку, это далеко не так. Он, скорее, доказывает, что история есть прогресс по пути к власти» [НГ, 2001, № 6]. Впрочем, в многообразии аспектов этого феномена обращает на себя внимание «старый знакомый» – непреходящее противоречие, о котором писал Гете: «Кто над собою не способен властвовать, / тот властвовать желает над соседями».

Такое противоречие традиционно основывалось на особенностях *экстенсивного* способа существования и развития. Он постоянно воспроизводил замеченную Гете потребность властвования «над соседями» и отсюда – классическую *geopolitik* в «вертикальном» мире со своим Центром и Периферией. Технологии имперских Центров неизменно были насильственными, как комбинации главным образом «меча» с благословляющим его «крестом». Экспансия всегда являлась в ценностном обрамлении высокого призвания – облагораживания «варваров», «бремени белого человека», призванного свершить цивилизаторскую миссию и т. п.

В наш «просвещенный век» апелляция к таким ценностям живо напоминает волошинскую версию политики как «расклейки этикеток, / назначенных, чтобы утаить состав» [1993, с. 153]. Поскольку «состав» интересов, лежащих в основе таких ценностей, в принципе не изменился, но мир все более становится «горизонтальным» и обнаруживает «сопромат», в неоимперской политике произошел фундаментальный технологический поворот – к *экспорту... демократии*. В 90-х гг. прошлого века вовлеченный в глобализацию мир накрыла «третья волна демократизации», но по поводу вызванной ею эйфории Р. Дарендорф разочарованно заметил: «Сколько было суеты, сколько шума, но ни одной новой идеи» [1998, с. 195–196].

Однако нуждается ли демократия в концептуальном обновлении? Ведь она – изобретение и одновременно архетип политического разума. У спора о ее «блеске и нищете», достоинствах и ущербности более чем двухтысячелетняя история. Есть смысл кратко воспроизвести сущность, смыслообразующие цели и пределы демократического процесса в духе парадокса: «Разум бывает всегда, но не всегда в разумной форме».

С тех пор, как существует демократия, ее изначальная и непреходящая противоречивость вызывала, с одной стороны, представления о ней как высшей форме политического устройства общества, апологетику «лучшего из миров» демократии, а с другой – отношение к ней как к «больному человеку», ее дискредитацию как аномалии политического процесса.

Уже в древней Элладе – колыбели демократии – ее «детей», судя по более позднему замечанию Цицерона, очень «беспокоили споры о словах». В их эпицентре естественным образом находилось понятие «демократия». Не в этимологическом ключе, а по существу дела.

Древние греки никогда не отождествляли *смыслы* понятий «политика» и «демократия». Аристотель писал о трех «правильных» формах политического устройства – монархии, аристократии и политии (власти демоса, основанной на гражданской добродетели, и свободе духовной деятельности) и трех «неправильных» – тирании, олигархии и демократии. В последней он усматривал вырождение политии в *охлократию* – по-видимости власть охлоса-толпы, жаждущей личной пользы и наслаждений, но реально – узкого круга ее ставленников – «демагогов».

С такой оценкой демократии наставника Александра Македонского целиком согласиться невозможно: во многом именно *ей* человечество обязано блестящим наследием античной культуры – плодами реализации творческого потенциала свободных людей (рабы, женщины, варвары были «за скобками»). Но достоинства нередко находили продолжение в

недостатках. Известно, что Сократ критиковал демократических лидеров за дефицит интеллектуальной честности и приверженность политике силы [Поппер, 1992, с. 237, 377]. С каких позиций он это делал? Характерен такой эпизод в изложении греческого историка Ксенофонта: «Но очень многие (в афинском народном собрании) кричали: чудовищно мешать людям делать, что они хотят... И тогда охваченные страхом... согласились рассмотреть этот вопрос – все, кроме Сократа; он же сказал, что ни под каким видом не станет делать то, что противоречит закону» [Хайек, 1990, с. 18]. Парадоксально, но своим законопослушанием Сократ спровоцировал афинский – уже тогда «шемякин» – суд вынести ему смертный приговор.

Трагедия мыслителя – не исключение. «В народных собраниях, – писал Нестор античной истории Плутарх, – никто не мог высказывать своего мнения. Народ мог только принимать или отвергать предложения геронтов и царей» [Цит. по: ФН, 2002, с. 132]. В идеализированных нами Афинах нередкой была практика ostracism, выдворения из города наиболее достойных граждан. Гераклит говорил, что в Афинах «изгнали лучшего среди них, его друга Гермодора, говоря в оправдание: да не будет никто из нас наилучшим, а если есть таковой, то пусть будет в другом месте и у других» [Цит. по: Гегель, 1993, с. 287]. Такая же судьба постигла выдающегося реформатора, неподкупного Аристиды Афинского. Во время собрания, где голосовали черепками, один неграмотный крестьянин, не знакомый с ним, попросил написать на его черепке «Аристид». Обвиняемый спросил, не сделал ли он крестьянину чего-либо дурного, и услышал поучительный ответ: «Ничего, – ответил тот. – Я даже не знаю его, но мне досадно, что все называют его справедливым» [Герои..., 1994, с. 151].

В Риме провозглашалось, что «благо народа – высший закон». Однако уже Цезарь полагал, что «республика была только словом». Нельзя сказать, что это не вызывало озабоченности. Так, римский историк Полибий считал наилучшей формой политического устройства Рима синтез монархии, аристократии и демократии. Но таков был запредельный идеал. Феномену разгула «черни» уже в этой ипостаси посвятил свою пьесу «Кориолан» У. Шекспир. Солженицынский «зэк» Руська, освоив книгу Т. Моммзена «История Рима», констатировал: «История до того однообразна, что противно ее читать... Чем человек благородней и честней, тем хамее поступают с ним соотечественники. Спурий Кассий хотел добиться земли для простолудинов – и простолудины же отдали его смерти. Спурий Мелий хотел накормить хлебом голодный народ – и казнен... Марк Малий, тот, что проснулся по гоготанию хрестоматийных гусей и спас Капитолий, – казнен как государственный изменник!» [Солженицын, 1991, с. 83].

Стоит ли удивляться, что античная триада монархии, аристократии и демократии постоянно деградировала – буквально по Аристотелю – в тиранию, олигархию и охлократию жаждущих только «хлеба и зрелищ».

Обсуждая реалии демократии, резонно проследить ее дальнейшие исторические пути, перепутья и тупики, но в рамках краткого экскурса приходится в «машине времени» переместиться в Современность и обратить внимание на парадокс Г. Честертона: «Деспотию можно определить словами «усталая демократия». На пороге XX столетия И. Шоу-старший в книге «Человек и Сверхчеловек» заявил: «Мы должны или воспитывать в себе политические способности, или погибнуть через демократию, которую навязали нам прежние печальные альтернативы» [Цит. по: Шпенглер, с. 454].

Шпенглер напомнил это резюме по принципу «не к ночи будь сказано». После бисмарковского авторитаризма в Германии сползание к либерализму, а от него – к тоталитаризму началось уже сразу после Первой мировой войны. Характерна беседа М. Вебера с Людендорфом в 1919 году. Канцлер упрекнул его, как редактора газеты «Франкфуртер цайтунг», в том, что она защищает демократию. «В.: Вы думаете, что то свинство, которое мы имеем сегодня, я принимаю за демократию? Л.: Если Вы так говорите, мы с Вами, может быть,

найдем общий язык. В.: Но свинство, которое было раньше, тоже не было монархией. Л.: Что Вы считаете демократией? В.: В демократии народ выбирает вождя... Затем избранник говорит: «А теперь заткнитесь и подчиняйтесь!». Народ и партии не смеют и пикнуть. Л.: Мне такая демократия подходит. В.: Потом народ может судить. Если вождь совершил ошибки, то пусть лезет в петлю» [Цит. по: Арон, 1992, с. 580].

Эта беседа оказалась мрачным пророчеством. Ни один современный ответственный политик не вправе предавать забвению «порочное зачатие» нацизма в *демократическом* чреве. И тем не менее в мире насаждается, говоря словами А. Салмина, «миф демократии». Особенность этого мифа заключается в том, что, поскольку тоталитарно-демократический король оказался «голым», этот расхожий миф предстает в гораздо более респектабельной форме *либеральной* демократии.

Такая смысловая связка по определению не легитимна. По Валлерстайну, демократия и либерализм вовсе не являются двойниками, а в большинстве представляют противоположности. «Либерализм... изобрели для противодействия демократии. Он был призван разрешить проблему сдерживания «опасных классов» – сперва в рамках ядра государств, а затем в рамках всей миросистемы. Выход, который предлагал либерализм, сводился к тому, чтобы предоставить почти всем ограниченный доступ к политической власти и к доле прибавочной стоимости – ... на уровне, неспособном угрожать процессу непрекращающегося накопления капитала и той государственной системе, где он развивался» [Полис, 1996. № 4].

В результате повсеместно отмечается размывание смыслового ядра демократии до такой степени неопределенности, что она предстает как «понятие, которое решительно не поддается определению» [Лейпхарт, 1997, с. 38]. Это понятие стало, по словам Ф. Закарии, «аналитически бесполезным» [2004, с. 14]. М. Доган утверждает: «В настоящее время слово «демократия» без предшествующего определения в большинстве случаев оказывается обманчивым» [Политическая наука..., 1999, с. 135].

Казалось бы, скепсис относительно демократии нарастает прямо пропорционально удалению ее «третьей волны» от традиционных центров. С точки зрения П. Ратленда, «хотя сейчас формально демократические институты получили распространение в большем количестве стран, чем когда-либо прежде в истории, качество этих демократий оставляет желать много большего. Существует и широко признается разрыв между формой и содержанием... Оптимизм по поводу демократического вектора развития в 80-е годы сменился растущим осознанием пределов распространения демократии» [2002, с. 16, 17].

Однако чешский политолог Л. Вацулик усматривает глубинную причину в состоянии демократии как раз в ее *цитаделях*. Он отмечает, что «в посттоталитарных странах должны бы формироваться системы, построенные на уроках как социализма, так и капитализма. К сожалению, новый строй не находит пока решения старых вопросов... коммунизм у нас пал, но причины – почему он возник – остались. Новый строй тоже нуждается в присмотре. Иначе прав будет философ..., который недавно высказал ужасную мысль: капитализм развился уже настолько, что почувствовал силы избавиться от демократии» [Цит. по: Известия, 21.08.1998].

Процесс зашел достаточно далеко. По определению Ф. Закария, в США он ведет «к появлению своей версии нелиберальной демократии». Более того, – и мало кто в Америке дерзает на столь рискованное резюме – «американская система характеризуется не демократичностью, а именно недемократичностью, поскольку в ней существуют разнообразные ограничения прав большинства избирателей» [2004, с. 11, 12]. В начале 60-х годов более 70 % американцев были согласны с утверждением, что правительству в Вашингтоне можно доверять. Спустя 30 лет соответствующая цифра упала до 30 %. В итоге «большинство граждан утратило веру в американскую демократию» [Там же, с. 172].

Таковы далеко не единичные констатации и оценки. К. Лэш отмечает: «Растущая очевидность широко распространенной неэффективности и коррупции, падение производительности в Америке, преследование спекулятивных целей в ущерб производственным, устаревание инфраструктуры, нищенские условия охваченных преступностью городов, тревожный и постыдный рост бедности и расширяющаяся пропасть между бедностью и богатством – эти тенденции, зловещие последствия которых уже невозможно более не замечать и скрывать, вновь открыли исторический спор о демократии. В час блестящей победы над коммунизмом демократия у себя дома подвергается тяжелым испытаниям, и ее критика усилится, если деградация продолжится такими же темпами, как сейчас. Формально демократические институты не гарантируют дееспособный социальный порядок» [Lasch, 1996].

Большой бизнес уже не нуждается в демократии даже как фиговом листке, и поистине «дорогостоящее» циничное откровение главного экономиста Всемирного банка К. Руэла в интервью журналу Newsweek: «Будучи инвестором, демократией на самом деле не интересуешься» [Цит. по: МН, 10–16.09.2004].

Этот мартиролог демократии можно без труда умножить, и уместно поставить вопрос: какова первородная сущность, «субстанция» демократии, способной тысячелетиями порождать столько надежд и разочарований, скоротечных мифологемных масок и их едва ли не фатального падения? Возможно, констатируя затруднения политологического знания, полезно обратиться к объясняющему потенциалу психоанализа.

Ф. Виттельс, известный психоаналитик З. Фрейда, в биографии своего учителя рассказывает о знакомстве учителя с феноменом дефицита собственного «я». До Первой мировой войны Фрейд «знавал» в полиэтнической Австро-Венгерской империи «легкомысленную дамочку», которая каждую ночь проводила в другой казарме. После ночи, проведенной в кавалерийских казармах, она на следующее утро говорила с венгерским акцентом гусар. После казарм пехотинцев она говорила на недурном чехо-немецком языке, а от уланов возвращалась едва ли не полькой. «Она идентифицировала себя регулярно с теми лицами, объектом любви которых она как раз была, и, в конце концов, она сделалась типичным примером «множественной личности» [Виттельс, 1991, с. 160].

Демократия – типичная «множественная личность». *В принципе* она может быть и либеральной, и тоталитарной, и авторитарной, хотя *степень* ее комплементарности с различными формами политического устройства – «переменная величина». Верно отмечено, что «демократический миф, взращенный европейским Просвещением, господствовал в политической сфере эпохи модерна безраздельно. К нему апеллировали и либеральные, и коммунистические, и националистические идеологии. Каждая из них, а также опиравшиеся на них политические системы, оспаривали друг у друга право называться наиболее демократическими, т. е. соответствующими идее «правления народа» [Полис, 2000, № 3, с. 12]. Как воспоминание о будущем демократии, прозвучала статья «Демократизация – вежливость королей» об изменениях реликтовой политической системы в некоторых государствах Ближнего Востока: «Если завтра в Саудовской Аравии вдруг провозгласят демократию, то к власти могут прийти силы гораздо более реакционные, чем даже «Талибан» в Афганистане» [НГ, 10.02.2005]. Как мудро говорят на Востоке, «из ишака не вырастить рысака».

Чем объяснить такую шокирующую всеядность? Демократия *нейтральна*, потому что она не «что», а «как», не особая сущность или субстрат политической жизни, а всего лишь *технология власти*. Не какова демократия, такова и политика, а наоборот, *какова политика, такова и демократия*. Возомнившая себя не только формой, но и паче чаяния – универсальным содержанием, демократия напоминает «сумасшедшее фортепьяно» – образ французского просветителя XVIII в. Д. Дидро. Безумие инструмента заключалось в том, что оно возомнило самое себя творящим музыку. Нет, политическую «музыку» творят «композиторы» – либеральные, тоталитарные или авторитарные субъекты, а демократия, как техно-

логия, ее «озвучивает», воспроизводит. Но верно и то, что, по словам А. Михника, «обращению с демократией, как и обращению с женщиной, нужно учиться».

Однако многие идеологи «демократической волны» первой половины 90-х гг., не дав себе труда учиться демократии, уже *научали* ей, «под собою не чуя страны». Драма России последних поколений в том, что им внимали. В итоге – «разочарование в демократии» ее недавних сирен. Один из прорабов перестройки Г. Попов прямо пишет: «Наша перестройка и последующие годы преобразований показали, что формально-демократическая модель Запада не подходит России для осуществления реформ. Эта модель возникла в другом обществе и в результате другого исторического развития. Я думаю, что полную и формальную демократию нам необходимо и нужно иметь на первых двух этапах нашей общественной жизни: на низшем уровне – трудовые коллективы, колхозы и т. д. и на втором уровне – поселки и города. Все, что выше, должно формироваться по другим принципам. Кратко говоря, надо уйти от популистской демократии» [НГ,

14.10.2005]. И, увы, фигура умолчания о сути непопулистской демократии, ее «других принципов». Ни слова о известной с античности способности разыгрывать карту демократии в олигархических целях. Российские олигархи, судя по письму М. Ходорковского, фарисейски заявляли, что «ждали демократии как чуда, которое само собой, безо всякого человеческого участия и усилия, что она решит все наши проблемы на десятилетия вперед» (Из письма М. Ходорковского, «частного лица, гражданина РФ, ИЗ № 99/1, Москва») [НГ, 5.08.2005], но это были «демократические» ожидания всевластия денег.

Искомый исход, на наш взгляд, таков: демократия – не панацея, а *инструмент* решения проблем. Поскольку оперировать инструментом – большое искусство, оно всегда – не данность, а крупномасштабная *проблема* субъектов политики. Демократия никогда не результат, но всегда – *процесс*. Она вечно между истиной, заблуждением и ложью. Здесь возможны *заблуждения* в поиске истины, и самые типичные из них – прилежный, но механический перенос семян демократического опыта одних стран на политическую почву других и в результате – его дискредитация. Она становится угрожающей для демократии, когда заблуждение уступает место Большой *лжи* о ней как об универсальной отмычке.

Необходимо ясное понимание не только потенциала демократии, но и ее *пределов*. Каковы они? Прежде всего пределы демократии – в степени зрелости ее конкретно-исторических *субъектов*. «Каков поп, таков и приход», и каковы демократы, такова и демократия. Как революцию губят преимущественно революционеры (поэтому она и «пожирает своих детей»), так и демократию губят в первую очередь те, кому неведом смысл ницшеанского афоризма: «Главное – не казаться, а быть». Имя им – легион, и в нем колоритные персонажи, начиная с тех, для кого шапка демократии просто «не по Сеньке», до тех, для кого она, как говорил К. Маркс, не более чем «булыжник – орудие пролетариата», орудие борьбы за самоцельную власть. Именно дежурные «демагоги» многоликого *vulgus* утилизируют демократию как *профессию*, подобно тем, кто приватизирует патриотизм. Этим «демократам» можно не следовать принципу нудистского пляжа: тем, на ком нет креста, нет нужды его и снимать.

Ключевая демократическая формула *свободы и равенства* – не «квадратура круга», но заведомо труднейшая проблема *меры* между важнейшими слагаемыми этой формулы. Дисбаланс между ними неизбежно влечет за собой или либеральную, или тоталитарную ипостаси демократии. Точкой опоры в искомом балансе являются не столько распределительные отношения в духе «социального государства», сколько отношения производства квалифицированного демократического «продукта». Здесь, отмечает П. Бурдьё, непосредственная, «прямая» демократия – «без сомнения несовершенная форма» [1993, с. 29], поскольку «горизонтальное» требование *равного* права на участие в управлении противоречит «вертикальному» требованию подлинной свободы – способности действовать со знанием дела, *компетентности* принятия и реализации решений, т. е. политического руководства. По А.

Шлезингеру, «простое большинство не может заменить руководства ... судьба демократии зависит от достоинств ее руководителей» [1992, с. 606]. Лишенная такого качества демократия – по определению количественный феномен. Как заметил Ф. Кафка, чем шире полководье, тем мельче вода. Перефразируя известную максиму, можно сказать, что каждая демократия имеет таких субъектов, которых она заслуживает.

Однако, как заметил А. Твардовский, «и все же...». В наш информационный век демократия – сама по себе не истина – может быть *путем* к ней. В реальных условиях усиления разнообразия и противоречивости взаимодействия между индивидами, социальными группами, общностями людей и социумом в целом, нарастания постмодернистских центростремительных процессов все более императивна потребность в информации, которая пронизывает прямые и обратные связи между политическими субъектами и способна быть основанием адекватных управленческих решений. Как известно, информационный *цикл* включает в себя создание, хранение, передачу и преобразование знания. Демократические механизмы не определяют этот цикл, но способны быть сопричастными к нему, структурировать политическую коммуникацию, хранить и *передавать* информацию при условии *достоверности* ее создания и преобразования субъектами политического взаимодействия.

Исходя из изложенного, нет сомнений не только в *легитимности*, но и в настоятельной *потребности* в демократии. Можно примириться с тем, что она ускользает от самых, казалось бы, прочных понятийных сетей. Главное – *смысл* демократии, который должен задаваться коренными интересами человека труда – творца общественного богатства. Степень адекватности этим интересам – *критерий* подлинного демократизма политики.

В таком ракурсе становится прозрачным глобальный смысл «третьей волны демократизации» с эпицентром в США. Ф. Закария объясняет это тем, что, не справившись с проблемами демократии у себя дома, «США столь часто выступают за неограниченную демократию за рубежом» [2004, с. 172], и известный американский политолог Н. Хомски предупреждает, что «тот, кто серьезно заинтересован в том, чтобы понять мир, должен придерживаться одних и тех же стандартов» [2003, с. 49].

Битва демократического Давида с деспотическим Голиафом – проблема специального рассмотрения, но, безусловно, хрестоматийным обещает быть эпизод этого ристалища, связанный с 60-летием Великой победы над фашизмом. Москва стала по сути лишь *транзитным* пунктом майского визита Буша-младшего – тогда еще президента США – в Европу. Этот визит оказался в символическом окружении: вначале переговоры в Риге с президентами Латвии, Эстонии и Литвы, а под занавес – Грузии. Буш сделал акцент на «поддержке демократии, исторической реформы и мирного разрешения конфликтов» в постсоветском пространстве СНГ, и его маршрут, отмечает «Вашингтон пост», «следует воспринимать как сигнал лично президенту Путину» [НГ, 28.03.2005]. М. Голдман, один из известных специалистов по России, ныне – заместитель директора Дэвис-центра российских и евразийских исследований Гарвардского университета, отвечая на вопрос о целях визита Буша в Ригу и Тбилиси, расставил все точки над «i»: «Когда я услышал эту новость, я сказал себе: на фоне чувствительности, с которой русские относятся к попыткам американцев *«въехать в квартал»*, это выглядит как провокация... это, конечно, знак усилившейся напряженности в отношениях между обеими странами. Получается, что Путин проводит празднование, но в то же время Буш чем-то занимается у него на «заднем дворе». Надо признать, что это может нанести ущерб отношениям между обеими странами» [НГ, 30.03.2005].

С точки зрения К. Блэкера, директора Института международных исследований Стэнфордского университета, ядром американской публичной политики, адресованной России, является судьба российской демократии. Ранее республиканцы критиковали Б. Клинтона за вовлеченность в российские внутренние политические и экономические дела и утверждали: «Мы будем относиться к России как к великой державе, какой она является. Мы

будем иметь дело с той Россией, какая есть». И они держались этой линии до 11 сентября... *Внезапно* (странная оценка для эксперта – И. Л.) для них опять стало важным иметь какое-то понимание траектории движения России». Блэкер понимает эту траекторию вполне адекватно: «Все, что делает Путин, проистекает из одной и всеобъемлющей цели, какой является восстановление России в качестве великой державы... Я не считаю и никогда не ощущал того, что политика Путина движима политическими расчетами, связанными со свертыванием демократии... Ясно, что это отступление от либеральной демократии. Но не думаю, что это ее разгром. Вообще существует множество форм демократии. Я согласен с тем, что Путин сказал Бушу в Братиславе: Россия будет демократической, но демократической по собственному выбору. Я имею в виду, что важен контекст – культурный контекст, исторический контекст... Нет никаких оснований полагать, что Россия должна имитировать политическую культуру Германии, Великобритании и Соединенных Штатов для того, чтобы быть демократической. Россия найдет свой собственный путь» [Цит. по: НГ, 3.06.2005].

Сопоставим эту позицию с Посланием В. Путина в его бытность президентом: «Мы вместе хотим соответствовать гуманистическим ценностям, широким возможностям личного и коллективного успеха, выстраданным стандартам цивилизации. Стандартам, которые могут дать нам единое экономическое, гуманитарное, правовое пространство». Президент выступил с призывом к защите «российских ценностей» и претворению в жизнь общих цивилизационных норм, но подчеркнул, что «Россия сама определит темпы, характер и условия движения к демократии» [Цит. по: НГ, 26.04.2005]. В духе *синтеза* *realpolitik* и *universalis* Путин в своем Мюнхенском заявлении недвусмысленно заявил, что Россия твердо намерена следовать по этому пути, опираясь на силу права, и – в меру необходимости – на право силы.

Эпицентр напряженности между различными версиями и реалиями демократии – в *соотношении* между собственностью и властью. Мы полагали, что основная силовая линия этого противоборства в сфере собственности, а оказалось – в сфере дурно понятой ницшеанской «воли к власти». Запад также согласен с тем, что собственность без власти – еще не гарантия, в отличие от власти как гарантии собственности. Недаром инвесторы не спешат в наш отечественный Клондайк, не имея достаточных гарантий и опасаясь матроса Железняка.

Примат власти над собственностью, как ведущая *цивилизационная* ценность, обуславливает, прибегая к метафорам Достоевского, волю «пауков» к всевластию, а она предполагает большее или меньшее безвластие других, менее цепких и удачливых «муравьев». Однако в условиях демократизации «пауки» вынуждены декларировать признание «муравьев» в качестве субъектов политики, их права и свободы. Такова абстрактно-гуманистическая «Всеобщая декларация прав человека», провозглашенная ООН: «Принимая во внимание, что признание достоинства, присущего всем членам человеческой семьи, и равных и неотъемлемых прав их является основой свободы, справедливости и всеобщего мира..., Генеральная Ассамблея провозглашает: Статья 1. Все люди рождаются свободными и равными в своем достоинстве и правах. Они наделены разумом и совестью и должны поступать в отношении друг друга в духе братства» [Права..., 1988, с. 5].

Как заметил Ницше, «легко думать, но трудно быть». Приходится констатировать, что прекрасный ооновский текст еще менее близок к реалиям, чем в начале нашего столетия, – от нулевой самооценки человеческой личности до угрозы тотального самоуничтожения. Мир в целом по-прежнему основан на праве силы, а не на силе права. Эта круговерть, отмеченная распадом, «знаком беды», – зловещая примета политического отчуждения рода человеческого. Если демократизация мира и не является источником такого драматического состояния, то во всяком случае невозможно отрицать, что демократия, как *технология* власти, не может ограничиваться известными формально-институциональными признаками. Ф. Фукуяма обоснованно пишет: «То, что национальные институты разных государств стали более

идентичными, означает, что в основе различий теперь будут лежать другие факторы... в международном плане это приведет к переделу власти на планете, но уже не по политической модели, а по уровню культуры» [1995]. Вопрос в том, конкретно о *какой культуре* идет речь, каких субъектов, их интересов и ценностей, взаимоотношений между ними.

А. Неклесса отмечает, что «глобализация не ведет автоматически к развитию планетарной демократии... Современная глобальная архитектура организована по другим, нежели демократия, меркам... Речь идет об ограниченной недемократичности глобального универсума, его... сословности... Трансформация жизни ведет к становлению принципиально новой социальной среды, закладывая основы либерального, но все же не вполне демократического общества» [1999, с. 32, 35].

Такая в сущности традиционная и пока лишь модифицированная глобализацией культура создает и воспроизводит состояние, в котором «демократизация глобализационных процессов остается проблемой проблем» [Кувалдин, НГ, 11.10.2000]. Вне *метаполитического* контекста разрешить эти противоречия невозможно. Проблема – в характере глобальной политики.

4. К парадигме геоглобалистики

4.1. Геоглобальный хронотоп

«Время меняет ведь всю мировую природу, // и за одним состояньем следует вечно другое... // Так изменяется с возрастом сущность великого мира»

Л. Кар

«Геополитику, конечно, никто не отменял, но и глобализация – не менее серьезная реальность»

Д. Тренин

Глобально мыслить прежде всего означает способность к интеллектуальной реконструкции вовлеченного в глобализацию мира. Это способность не только с точки зрения неизвестного ранее масштаба преобразований, но и их глубины, постижения нового типа взаимосвязей между ними и выработки смысловых терминов и символов адекватной картины глобального мира. Под этим углом зрения заметно актуализировался известный образ Тейяра де Шардена – «скручивания» пространства. С одной стороны, «земное пространство не имеет границ», с другой – оно «не протягивается при этом беспредельно во всех направлениях. Оно сферично по форме и в силу этого замкнуто, быть может, являя собою миниатюрную копию искривленного пространства Вселенной». Однако это не означает, что Земное пространство «заполнено самыми разнообразными как вещественными, так и невещественными субстанциями, которые сосуществуют на поверхности Зем ли» [Джеймс..., 1988, с. 516].

Антропосфера не «заполнена» уже потому, что она – не «вместилище». Такие представления – рецидив ньютоновского видения пространства, как «вместилища тел», и времени, как «вместилища событий». В такой интерпретации мир предстает как арена неограниченных манипуляций всемогущего Разума, который по своему усмотрению способен комбинировать «тела» и события. Очевидно, предложенный З. Бжезинским известный символ мира как глобальной «шахматной доски» – из арсенала таких представлений.

Мир всегда, и в условиях современности – в особенности, устроен не по Бжезинскому. Этот мир – не плоскость или «шахматная доска». Он прежде всего глубина, или деятельностная, антропотворческая *сфера* – мир человека как целостный пространственно-временной континуум (хронотоп) со своей структурой и динамикой – ценностно-смысловым инвариантом (ядром) и вариативностью (перифериями), прямыми и обратными связями между ними, основанной на них эволюцией взаимодействия между обстоятельствами и людьми, которое в конечном счете обуславливает развитие антропосферы.

Это не снимает, а, напротив, актуализирует *пространственную* парадигму глобализации. Анализ в этом русле затруднен тем, что существует традиционная «самостоятельная, теоретически и методологически важная проблема – пространственные координаты международных отношений (МО)... что может быть признано пространством международных отношений?... Если международные отношения строятся на том же пространстве, что и внутренние, то каковы критерии различия первых и вторых? Наконец, если МО протекают в духовном пространстве (во взглядах, представлениях, культуре и психологии людей), то... каковы критерии, позволяющие отграничивать МО от всего остального, выделять их в особый тип отношений, в специфическое явление?» [Косолапов, 1998, с. 64].

По-видимому, между МО и глобализацией – инверсионные зависимости. Первые по преимуществу являются проекцией внутренней политики на внешнее взаимодействие международных акторов, а вторая, создавая целостное *метапространство*, пронизывает собою прежде всего интегральные (планетарные) способы и формы деятельности и в меру этого – их воздействие на МО (взаимоотношения между народами и государствами). В этом смысле О. Дольфус в книге «Глобализация» отмечает необходимость глобального и национально-государственного уровней анализа, но подчеркивает, что «необходимо сразу вести анализ единого целого как такового», потому что метапространство глобализации «развивается по своим собственным законам, являясь, с одной стороны, результатом взаимодействия локальных национальных территорий, а с другой – само определяя особенности развития последних» [МЭиМО, 1999, № 4, с. 116].

На пути кардинальной смысловой и структурной переориентации – остро проблемный характер сущности и назначения такой международной ипостаси политики, как *геополитика*. Классическая геополитика, или *geopolitik*, это система взаимодействия субъектов МО (международных отношений) в контексте *топоса*, или топологической структуры мира и на основе *авторитета силы* в реализации обусловленных этой структурой интересов. Роль геополитики неоднозначна. С одной стороны, XX век стал грозным испытанием стабильного мирового геопорядка. Дурная бесконечность мировых и региональных конфликтов, распад казавшихся незыблемыми имперских образований, конец биполярного мира, выбросы колоссальной этнической энергии, шок научно-технической, а в последние десятилетия – информационной революции, – все эти факторы сформировали «общество риска» [Бек, 2002], потребовали освоения новой высокодинамичной картины мира, адекватного ответа всех наук о человеке, отпочкования на их древе новых научных дисциплин, их самоопределения в системе наук. Геополитическое знание стало одним их приоритетных направлений такого поиска, и отсюда – «заметный всплеск геополитической аналитики» [Богатуров, 2008, с. 16].

Однако революции в этой области пока не произошло. Смыслообразующая опора геополитики – извечные базовые интересы субъектов МО – по-прежнему противостоят общечеловеческим ценностям и в этом качестве остаются не только конфликтогенной, но и «после Хиросимы» – предкатастрофной альтернативой идеальной модели глобализации. Более того, на современном этапе она деформируется по преимуществу геополитическими методами. В этой области достигнут критический пункт, за которым – неопределенность и возможность срыва единой планетарной перспективы. Медвежьей услугой ему способна стать софистическая «подмена основания» глубинного процесса глобализации «геополитическим», на сленге А. Дугина, «фундаменталом».

Напротив, сверхзадача заключается в том, чтобы *союз глобализации и геополитики*, ее современной ветви – *геоэкономики* осуществлялся по вектору *геокультуры*, путем эволюции интересов субъектов МО к осознанию их коренной общности и реализации универсальных ценностей глобального мира. Предметный анализ этой проблематики – в посвященной ей главе.

Движение в этом направлении испытывает гравитацию по-видимости «надежных» геополитических категорий даже последнего поколения. Можно понять бывшего секретаря Совбеза РФ, который среди различных моделей формирования нового мирового порядка избирает «многополярность», хотя и оговаривает, что она является «далеко не единственной... из объективных реальностей современной международной жизни» [Иванов, 2004–2005, с. 11]. Но даже многие культурологические авторитеты «говорят – Ленин, подразумевают партия». Такова известная концепция «столкновения цивилизаций» С. Хантингтона [1999, 2000]. Тем не менее и митрополит (ныне патриарх) Кирилл убежден в том, что «Россия должна отстаивать идею многополярного мира... полюса эти не должны быть исключи-

тельно *политическими*, как это понимают дипломаты. Нет, ... многополярность органически сочетает в себе многообразие *цивилизационных* моделей» [2005].

«Органика» такого сочетания не однозначна. Органика без кавычек характерна для *мессианизма* великих культур [Левяш, 2004, с. 272–275]. Если цивилизационные модели во многом, хотя и не «исключительно политические полюса», то в конечном счете их *миссионерская* «страсть» не может не привести к глобальному конфликту. Прибегая к образу Б. Шоу, если мы обмениваемся яблоками, то у нас остается по яблоку. Если же мы обмениваемся идеями, у каждого из нас – по две идеи. В реальности же каждый из участников обмена испытывает искушение заполучить сразу оба яблока по принципу «нулевой суммы». Вопреки известной максиме, он получает почти все, но, по иронии Ницше, дальновидно оставляет побежденному глаза – чтобы было чем плакать.

Между полюсами культуротворческого мессианизма и цивилизационного, постоянно сползающего к варваризации, миссионерства сформировались альтернативные оптики глобального хронотопа. По историческим меркам оказался быстротечным и канул в Лету полувековой двухполярный мир сверхдержав XX столетия. М. Лернер отмечает: «В сущности, выражение «биполярный мир» излишне упрощало сложную действительность. Ведь помимо американского мира и коммунистического мира существовало немало народов третьего мира, не желавших связывать себя ни с первым, ни со вторым. Всякий раз, когда одна из двух «полярных» держав слишком сильно затягивала узду, чтобы навести жесткую дисциплину среди своих союзников и вассалов, возникали внутренние трения, свидетельствующие о том, что в мире существуют многообразные силы динамичных перемен, слишком упорные, чтобы можно было сдерживать их в рамках двух вооруженных лагерей. Целый ряд более молодых наций Азии, Африки и Ближнего Востока проявили особую решимость оставаться в стороне от биполярной борьбы, и под руководством Неру было выработано разумное обоснование политики неприсоединения. С наступлением второй половины века становилось все яснее, что сама эта «холодная война» была лишь историческим этапом... и в небе и на земле энергий сокрыто больше, чем снится мудрости биполярного мира» [Т. 2, с. 428].

Ключевые и альтернативные смысловые термины и одновременно стратегемы в условиях глобализации – *аполярный, однополюсный, многополюсный* [Глобальная..., 2010] или *многомерный* мир. Угрозу перспективы *аполярного* будущего, как и сомнения в плодотворности его многополюсности, попытался выявить Н. Фергюсон в статье «Мир без гегемона». Отвечая на вопрос, каким такой мир будет, он сводит проблему к стабилизирующей роли *гегемонии*, не отличая его от лидерства, и единственную альтернативу усматривает в анархии. С точки зрения автора, история знает слишком мало периодов, когда на роль глобального или, по крайней мере, регионального гегемона не имелось явного претендента. В новейшей истории наиболее близким аналогом могут служить 20-е годы XX в., когда США отвергли вильсоновские идеи глобальной демократии и системы коллективной безопасности, построенные вокруг Лиги наций. Фергюсон вопрошает, может ли сегодня аполярность ввергнуть мир в состояние, подобное эпохам отсутствия гегемона, и, не исключая такой возможности, полагает, что «отличия будут важными и тревожными».

Эти отличия являются как спекулятивными, так и реальными. В воображении можно представить, что устоявшиеся центры современной мировой власти замкнутся в своих собственных региональных сферах влияния. Но как быть с растущими претензиями на самостоятельность, о которых заявляют международные организации, созданные под американским руководством после Второй мировой войны? ООН, МВФ, ВБ, ВТО – каждая из этих организаций видит себя в каком-то смысле представителем «международного сообщества».

Насколько легитимно такое представительство? Фергюсон рассуждает по аналогии. Претензии на универсализм были неотъемлемой частью «темных столетий» Средневековья. Каждая империя мечтала о власти над всем миром. На самом деле, однако, не было ни все-

мирного христианства, ни всеобъемлющей Поднебесной империи. Реальностью была политическая фрагментация. Это справедливо и для наших дней, пишет автор, но принципиальное отличие в том, что определяющей чертой современной эпохи является сдвиг власти не вверх, к наднациональным институтам, а вниз.

С утратой монополии государства на насилие и его способность контролировать коммуникационные сети человечество вступило в период, характеризующийся дезинтеграцией не в меньшей степени, чем интеграцией. «Мандат международного сообщества отнюдь не глобален... именно негосударственные агенты, включающие как «монахов», так и «викингов» наших дней, обладают реальной глобальной властью».

Что же остается? По кальке Средневековья – упадок империй, религиозное возрождение, повсеместная анархия, грядущее отступление в укрепленные города. Все это – опыт «темных столетий», который миру, оставшемуся без гипердержавы, скоро придется испытать вновь. Проблема, однако, состоит в том, что новое «темное средневековье» окажется намного более опасным. Все это – наступление новых «темных столетий», но с учетом роста населения Земли в 20 раз, технологической мощи и масштаба разнонаправленных интересов чревато глобальной катастрофой.

«По всем этим причинам, – резюмирует Й. Фергюсон, – перспектива аполярного мира должна пугать нас намного сильнее, чем пугала она наследников Карла Великого. В случае, если США отойдут от политики глобальной гегемонии – а гегемония эта существует только в сознании самих американцев..., мы не станем свидетелями ни эры многополюсной гармонии, ни даже прежнего баланса сил». Поэтому автор рекомендует быть «осторожнее в своих пожеланиях. Многополюсность не станет альтернативой однополюсности. На смену последней придет аполярность – глобальный вакуум власти. И от этого, не столь уж нового, глобального беспорядка выиграют силы, намного более опасные, нежели соперничающие между собой великие державы» [2005, с. 26, 29–30].

Трудно однозначно определить, чего в такой интерпретации больше – действительной обеспокоенности мира вакуумом глобальной власти или объективно – желательной или неизбежной апологии некоего самоназначенного гегемона, миссионерское назначение которого даже не обсуждается в терминах легитимного лидерства.

В свою очередь, логически самопротиворечив альтернативный концепт *многополюсного* мира, в котором действует много «ведущих игроков» [Рогов, 2000]. Такой подход вряд ли соответствует интересам ряда государств мира. «В условиях многополярного мира каждый из «полюсов» обречен на противостояние единственной сверхдержаве. Но такое позиционирование обнаруживает их уязвимость по ряду параметров. В многополюсном мире претендующая на гегемонию сверхдержава «имела бы дело с разобщенными субъектами международных отношений, и... это не гарантирует стабильности... Нам необходимо настойчиво стремиться к отказу от устаревшей геополитической парадигмы» [Ионин, НГ, 19.02.2000].

Если многополярный мир – «многополюсный миф» (Мирский), то более адекватным геоглобалистскому подходу представляется концепт *многомерного* мира [Салмин, Вторые..., 2002]. Ныне «системы воззрений на мир, общество и человека, а также способы и методы их познания, характерные для заката индустриализма..., обогащаются принципиально новой системой – многомерной, по отношению к которой существующая логика и методология науки оказывается лишь одним из ее моментов, частным случаем. Элементы многомерности, многомерного подхода можно найти в самых различных областях современного научного знания (постмодернизм, культурология, миросистемный подход, синергетика... и др.), однако пока они не объединены в концептуальное целое, которое можно было бы назвать теорией многомерности» [Алтухов, 2000, с. 30]. Современность и без постмодерна – одновременно и древо, и ризома, объективная тенденция к единой мета-цивилизации

в многообразии культурных миров. Отсюда – реалистическая и смыслообразующая констатация: «Мир превратился не из биполярного в многополюсный, а из двухмерного в многомерный... это пересекающиеся и взаимодействующие друг с другом, но все же разные миры... Для каждого измерения должна существовать своя стратегия» [Ионин, НГ, 19.02.2000].

Такая переоценка ценностей может произойти под углом зрения глубокого пересмотра представлений о фундаментальных сдвигах, которые происходят в глобальном хронотопе, трансформации соотношения его пространственных и временных характеристик. Их двуединая перспектива предстает в одной из последних работ А. Панарина «В каком мире нам предстоит жить?» [2004], в которой геополитическое прогнозирование базируется на фундаменте осмысления культурно-цивилизационных оснований и темпоральности глобализации.

Автор отмечает парадокс долгосрочных геополитических проектов – их обесценивание в контексте нового исторического времени, в котором прежние пространственные ограничения и пределы теряют смысл. Это не означает полной утраты ценности пространственного измерения политики. Суть дела в ином: «Можно сколько угодно заниматься геополитической бухгалтерией, сводя балансы утраченных и обретенных земель и морей, территорий-мостов и территорий-проливов, но несомненно одно: долгосрочный геополитический прогноз, касающийся «логики пространства», невозможен без учета логики исторического времени».

Их взаимосвязь базируется на традициях, запечатленные в вербальных и иных смылосимволах Книг великих мировых религий, и малые, этнические традиции. Если малые поддерживают укорененность и идентичность, то развитие обеспечивают только Большие традиции. Поэтому «разрушение веры в Историю надо признать новейшей, самой опасной разновидностью пострелигиозного нигилизма. Перефразируя прозорливого Достоевского, можно сказать: «Если будущего нет, то все дозволено».

А. Панарин акцентировал российское измерение проблемы и подчеркивал, что нувориши, для которых вовлеченность страны в глобализацию означает девальвацию ее истории и неограниченное торжество Времени над пространством, «просто не понимают природы ее пространственно-временного феномена. Способность России удерживать, организовывать и цивилизовывать пространство прямо связана с напряженностью ее исторической веры в Большое время». Однако такая вера фомируется и действует не автоматически, а, по Фоме Аквинскому, требует «верить, чтобы знать и знать, чтобы верить».

Уже этого – по-своему планетарного – свидетельства достаточно, чтобы убедиться в том, что глобализация ныне это по преимуществу стихийный и разнонаправленный, но не анонимный процесс. Он развивается и не по законам игры за «шахматной доской». Мы деятельно сопричастны формированию уникального феномена – *глобосферы* как современной арены, универсума и конкретно-исторической ступени *мирового развития*, планетарного масштаба и глубины выявления таких его признаков, как:

- системный характер его пространственно-временного континуума; – обострение противоречивости взаимодействия культуры и цивилизации, поступательное, возвратное и отноплоскостное движение;

- необратимость, единство преемственности и отрицания; – повышение сложности, нарастание разнообразия элементов системы и вместе с тем их интеграции;

- упрочение культурной зрелости и политической организации; – усиление цивилизационной динамики процесса; – в конечном счете, качественное обновление мира и повышение его целостности вплоть до становления единого и неделимого мира человека.

4.2. Методологические основания геоглобалистского знания

*«Обществоведение должно признать, что оно ищет не простое,
а наиболее адекватную интерпретацию сложного»*

И. Валлерстайн

Глобализация – такой феномен, к которому неприменима логика «совы Минервы» – постижения в целом завершенного процесса, во всеоружии традиционного знания об основных закономерностях взаимодействия его субъектов. Невозможно применить к ней и дедуктивную логику Маркса, выраженную афоризмом: «Анатомия человека – ключ к анатомии обезьяны». Но глобализация – уже не *terra incognita*, и информация по этой проблеме нарастает по экспоненте. Однако в авторских позициях за терминами «глобализация», «глобализм», «глобофобия» и пр. скрыты «споры о фундаментальных вещах» [Mingst, 1999]. Исходными являются методологические основания постижения глобализации. Вероятно, наиболее спорным среди них является априорный императив *панглобализма* как постулат, согласно которому «глобализация – термин, который должен занять ключевое место в лексиконе общественных наук» [Гидденс, 1999].

На первый взгляд, панорама состояния общественных наук подтверждает нарастающую тенденцию движения к этой парадигме. Первичные импульсы, логика и структура процесса и связанное с ней многообразие смыслов достаточно полно и во многом точно представлены в исследованиях [Чешков, 1998, 1999]. Парадокс в том, что предмет глобалистики, начиная с работ Римского клуба, одновременно определялся, с одной стороны, на уровне спекулятивного философского абстрагирования, как Человечество в процессе эволюции Вселенной, а с другой – не только в его проблематичном постдисциплинарном статусе, но и параллельно и «реально» – в русле различных дисциплин. Коммуникация между такими уровнями и в итоге – формирование «совокупного образа» глобализации – не могут быть достигнуты суммативным путем простого добавления одного вида знания к другому. Не дают такого образа и претензии представителей той или иной дисциплины на главенствующую роль, будь то экономистов или культурологов, а в последнее время также психологов и историков. Вместе с тем, «все дисциплины, имеющие отношение к нашей теме, выходят к мировому, планетарному уровню исследования независимо от того, идет ли речь о глобальной экономике, культуре или социуме. Столь же очевидна и ограниченность специально-дисциплинарных средств обращения, хотя и в разной степени, к самому широкому контексту, который предстает в виде то ли мирового социума/культуры, то ли человечества».

Менее ясно выражено, но все же заметно движение или, точнее, потребность движения от частно-научного знания к *философскому* знанию [Wallerstein, 1991, с. 139–145]. Однако «современная глобалистика далека от реализации идеи целостного видения мира. В ней глобальность выступает как одно из измерений различных дисциплин, каждая из которых конструирует «свою» глобальность в виде мировой глобализирующейся экономики, мировой глобализирующейся культуры, мирового порядка или хаоса. Поэтому глобалистике угрожает расчленение ее предмета или, точнее, необретение такового» [Чешков, 1999, с. 44].

В целом современное состояние глобалистики отмечено неизбежным для любого становящегося знания методологическим парадоксом – неразличением *объекта* и *предмета* и в итоге, с одной стороны панглобализмом, «поглощением» глобалистской проблематикой мирового развития в целом, но с другой – в силу неразработанности «последних оснований» – редукцией многоликости глобализации к той или иной из ее ипостасей, которая ныне задает тон или претендует на лидерство. Директор отделения общественных наук при ЮНЕ-

СКО А. Казанджегил отмечал, что состояние изучения «экономических, социальных, политических и культурных процессов, предоставляющих социальным наукам предметы исследований, ставит перед социальными науками сложные задачи. Они выглядят лишенными связи и менее способными, чем прежде, поспевать за ними. В то время как объяснение и проверка глобальных явлений требуют адекватных теорий, методов и приемов научных изысканий, социальные науки поражены большой *парадигматической фрагментацией* (курсив мой – И. Л.)... Нужны соответствующие способы научных изысканий, качественные данные и подходящие теоретические модели» [МЖСН, февраль 1999, с. 114].

Существует, отмечает М. Чешков, угроза «расчленения» предмета глобалистики или, точнее, необретение такового. Вместе с тем сдвиги внутри отдельных дисциплин, развитие междисциплинарного подхода, постепенное размывание научных стереотипов, – все это, вместе взятое, образует предпосылки, необходимые для выработки обобщенного, или *постдисциплинарного*, образа глобализации [1999]. Следует заметить, что этот термин в разных вариантах – «меж– или «наддисциплинарного» знания – конкурирует с предложением новой терминологии. Согласно М. Догану, «сети перекрестных влияний таковы, что они стирают старую классификацию социальных наук... Слово «междисциплинарный» необходимо... заменить терминами «мультиспециальность» или «гибридизация научного знания» [1998, с. 169]. Однако необходимость в такой смене понятий не убеждает: суммативное мультизнание, или знание-гибрид не может претендовать на знание более высокого порядка.

Настоятельным становится предметное постижение *универсальной* и вместе с тем специфической *сущности* глобализации. Глобалистика – зреющий плод освоения этого суперсложного универсума. Не отвергая необходимого аналитического описания фрагментов процесса, она призвана быть *синтезом* результатов развития основных ветвей научного знания – обществоведения, естествознания и техникзнания – с целью исследования *логоса* – истоков, сущности, структуры, технологий и вероятностных тенденций процесса глобализации.

Какое знание в принципе обладает методологией, адекватной постижению этого неведомого ранее хронотопа? Назрела необходимость в *метазнании*, способном к постижению процесса в контексте его «последних оснований». В этом смысле уже дезавуированы претензии эконом–социо– и, в узком смысле, политцентризма. Изучаемые ими сегменты – не более, чем ипостаси деятельностной природы человека и его мира как триединства культуры, цивилизации и варваризации.

Испытанной альтернативой «парадигматической фрагментации» в постижении глобального мира в контексте его очевидной суперсложности является *системная* методология. Ее эффективная эпистемологическая интенция – в представлении об определенной сложности как *целостности*, которая не сводима к сумме своих составных частей. Между тем «система» это не расхожий термин, а «генерализующий принцип» (П. Сорокин). Системный анализ исходит из того, что всякая система есть сумма, но сумма – не обязательно система. Она нередко может быть и досистемной, агрегатным состоянием объекта или процесса. Системный подход предполагает первостепенное внимание к *способу* взаимосвязей подсистем и их компонентов целого как *целостности*.

Всем памятный пример из школьной химии – графит и алмаз. Они состоят из одних и те же элементов, но различные способы связи между ними приводят к совершенно разным качествам. Другой – и поучительный – пример приводит Энгельс на материале колониальных войн европейцев в Африке. Один мамелюк (арабский всадник), как правило, наносил поражение одному французскому воину, 10 мамелюков сражались с 10 французами уже с переменным успехом, но 100 французских воинов неизменно побеждали 100 мамелюков. Прибегая к образу Экзюпери, оставившего образцы системного лингвонализа, «Собор отличается от груды камней, из которых он построен. В мире внешнем и внутреннем мы можем попытаться уловить и выразить лишь связи и соотношения. «Структуры», как ска-

зали бы физики. Проанализируйте поэтический образ. Смысл его иного порядка, чем смысл выражающих его слов. Он не заключен ни в одном из элементов, которые в нем связаны или сопоставлены: смысл поэтического образа определяется типом связи, которую он создает, той внутренней настроенностью, которую вызывает в вас данная структура» [1964, с. 569]. Отсюда и знаменитый диалог по поводу возведения Шартского собора. В ответ на вопрос: что делают его строители, первый сказал, что зарабатывает насущный хлеб, второй – носит кирпичи, и лишь третий – что строит Собор.

В пределах системной методологии особого внимания заслуживает концепт *центрогенеза* как выражения процесса и результата разделения и кооперации деятельности в пределах целого, который *превосходит* простую сумму своих составных частей. Эффективность такой синергии подчеркивал Гете, цитируя своего современника и друга Гамана: «Что бы человек ни задумал совершить..., должно проистекать из объединения всех сил; разрозненное – порочно». Великолепная максима, но руководствоваться ею нелегко» [Т. 3, с. 433]. Такие затруднения нередко приводят не к реконструкции, а к постмодернистской *деструкции*, и тогда – «как друзья вы ни садитесь, в музыканты не годитесь».

Главное – такая взаимообусловленность компонентов связи, которая ведет к *оптимизации* их потенциала, т. е. все более полному соответствию между функциями компонентов и целями (а в социокультурном мире – ценностями и смыслами) их реализации. Такая взаимосвязь, по мере развития потребностей системы, способна не только преобразовать ее компоненты, но и творить новые, необходимые для ее дальнейшего развития как системы. «Органическая система, – писал Маркс, – как совокупное целое имеет свои предпосылки, и ее развитие в направлении целостности состоит именно в том, чтобы подчинить себе все элементы общества и создать из него еще недостающие ей органы» [Т. 46, ч. 1, с. 229].

Несомненно, системная логика во многом позволяет минимизировать необъятные фрагменты очевидного глобального хаоса, приблизиться к постижению космоса структурно-эволюционных взаимосвязей между ними, формировать определенные гипотезы целостности процесса.

Системный подход, примененный к анализу сложных и противоречивых процессов развития, привел к их интерпретации как *тенденций*, которые не действуют в «чистом виде» и пробивают себе путь сквозь внешний хаос вероятностей. Эта нелинейная логика нашла свое выражение в *синергетической* методологии (от греч. *synergeia* – сотрудничество, содружество, или взаимодействие различных потенциалов и видов энергий в целостном действии). Термин «синергетика» в 1973 г. ввел профессор Штудгартского университета Г. Хаген. С точки зрения фундаторов синергетики (г. Хаген,

И. Пригожин, И. Стенгерс), «любая попытка «привести вещи в порядок» сводится к оперированию *вероятностями* тех или иных событий... Постигание вероятностей и тем самым волшебное превращение хаоса в порядок есть чудо, которое повседневно вершится культурой» [Бауман, 2002, с. 40]. Мир человека не является ни абсолютным Космосом, ни абсолютным Хаосом.

Линейный редукционизм противопоставлен пониманию этих процессов. Уже античная мысль дополняла фатализм рока (судьбы) фортуной, а Н. Макиавелли возвел их взаимосвязь в генерализующий принцип. Гете писал, что «в ряде случаев законы безмолвствуют и не приходят на помощь отдельному человеку, предоставляя ему на свой страх и риск выпутываться из беды» [Т. 3, с. 122]. Постепенно то, что было интуицией, обретало форму аналитической логики. Сразу после открытия внутриатомного мира и вероятностного «поведения» элементарных частиц известный представитель польской логико-философской мысли XX в. Ян Лукасевич в 1918 г. заявил в Варшавском университете, что ему удалось построить и обосновать систему трехзначной логики, в которой вводится промежуточное значение между «истиной» и «ложью», интерпретируемое как «возможно». Вскоре Лукашевич рас-

ширил идею трехзначной логики до *n*-значной логики, где «0 интерпретируется как ложь, 1 – как истина, а другие числа в интервале между 0 и 1 – как степени вероятности, соответствующие различным возможностям» [Lukasiewicz, 1970, с. 130].

Основная идея И. Пригожина наследует вероятностную логику. Она символически выражена на обложке его книги «Конец определенности»: летящая стрела подрезает плодоножку яблока. Падающее яблоко – символ ньютоновского видения мира, его тяготения к определенности, жесткой необходимости. Летящая стрела – конец этой определенности, бергсоновская творческая свобода. Для ньютоновских законов время – лишьместилище событий, и оно «равнодушно» к своей вариативности. Физик Эйнштейн ревизовал этот постулат, обнаружив относительность временной определенности, ее детерминацию структурой пространственно-временного континуума. «Физик» и в равной мере «лирик» Пригожин выявил связь преходящих и непреходящих моментов развития.

И. Пригожин в обращении к участникам посвященных его трудам XIV Международных чтений (Минск, 1998) отметил, что «неожиданным результатом оказалось открытие новых пространственно-временных структур в состояниях, далеких от равновесного... новое представление динамики разрушает временную симметрию, и для нее основной величиной является вероятность» [Ilya Prigogine, 1998]. На Чтениях отмечалось, что синергетический хаос не есть известный в мифологии первозданный хаос с нулевой информацией. Хаос – не распад в абсолютное ничто. Он – не вся реальность, а лишь промежуточная фаза от порядка «до» к порядку «после». Это хаос, *под* которым и *над* которым огромный массив прежнего порядка и становления нового. Хаос имеет своей предысторией определенную организацию и порядок, и сам является предпосылкой, фазой движения, *перехода к будущему* новому порядку.

С точки зрения И. Валлерстайна, «даже строго описываемые естественными науками динамические механические системы управляются стрелой времени и неизбежно отклоняются далеко от равновесия. Эти новые взгляды получили название теории неравновесности как потому, что они строятся на том, что ньютоновская определенность имеет место только в очень ограниченных и простых системах, так и потому, что, согласно им, Вселенная демонстрирует эволюционное нарастание сложности, и подавляющее большинство ситуаций не может быть объяснено исходя из тезисов о линейном равновесии и обратимости времени» [2003, с. 8].

Бифуркация – понятие, которое выражает стохастическое, предельно зыбкое и заключающее в себе веер возможностей, состояние неопределенности: любая ничтожная причина способна привести к радикальному изменению пути развития процесса. Случайность играет порой удивительную по мощи роль. Всеобщий характер таких критических моментов в развитии давно подмечен в самых разных сферах знания. Интересно, что Достоевский в «Записках из мертвого дома» описывает обычай, бытовавший среди ссыльных заключенных в России: они в буквальном смысле менялись местами на очередном этапе и затем шли каждый по новому маршруту, не надеясь что-то выгадать, а просто стремясь, как они говорили, «сменить судьбу». Другой пример: рассыпанный типографский шрифт в принципе может воссоздать любой известный текст. Вероятность крайне мала, но отлична от нуля. Однако мороз, рисующий на окне причудливые пейзажи, – гораздо более «упорядоченный» феномен.

Вместе с тем, далекий от равновесия («стабильности»), динамический хаос и самоорганизация, или порядок, – относительные противоположности. Они взаимодействуют в броуновском движении разнонаправленных, а также обратимых и необратимых агентов. Крайне важно, что в их неоднозначной совокупности «необратимость есть источник порядка на всех уровнях. Необратимость есть тот механизм, который создает порядок из хаоса» [Пригожин..., 1986, с. 363]. Проблема – в *характере* нового порядка, требующего выяснения степени его соответствия/несоответствия критериям общественного развития.

Эвристический потенциал и методологическая ценность синергетической методологии отчетливо выявляются в формировании метазнания о современном мире. Характерно, что Валлерстайн на основе синергетики делает «выводы и заключения политического характера». Один из них в том, что «вера в определенность – фундаментальная посылка модернити – обманчива и вредна». Напротив, «неопределенность прекрасна, а определенность, имей она место на самом деле, означала бы моральную смерть... Если же ничего не предопределено окончательно, то будущее открыто для творчества – как человеческого, так и всей природы. Оно открыто навстречу возможностям, а значит – и лучшему миру. Но мы можем войти к нему, если только окажемся готовы ради его достижения затратить нашу... энергию и если будем готовы бороться с теми, кто под каким бы то ни было видом и любым предложением предпочитает неэгалитарный, недемократический мир» [2003, с. 7, 9].

Стохастический характер современного развития и вместе с тем основания для поиска его вектора подчеркивает Н. Дж. Смелзер. Он обращает внимание на то, что «широкие преобразования в нынешнем мире... вырастают из индивидуальных и коллективных, сравнительно кратковременных реакций каких-то стран на их ближайшее экономическое и политическое окружение; при этом не слишком учитываются их долговременные последствия. Более долговременные преобразования (даже революции) – это чаще всего неожиданные побочные эффекты более кратковременных реакций... можно сказать, космическое вырастает из банальности». Тем не менее, он пишет о «пульсациях истории», «главнейших всемирных преобразованиях», о том, что «мир движется вперед рывками, циклами, если не фазами». Описав развитие событий после Второй мировой войны, Смелзер отмечает, что они «образовали ситуационную среду для дальнейших действий государств», но и «имели результатом транснациональные тенденции». Далее – уже на языке «метаповествований» – анализируются «всемирные преобразования», как «революция в экономическом росте... демократическая революция..., революция солидарности и самобытности» и – скорее из области желаемого, чем действительного, «революция среды обитания» [1998, с. 17, 19, 22].

Пожалуй, самое радикальное из таких обобщений заключается в том, что вслед за А. Туреном Н. Смелзер отмечает «одно давнишнее и хорошо знакомое противоречие: тенденция победоносной войны международного капитализма увековечить, если не усугубить, крайнее неравенство среди классов и групп внутри государств, а также... между государствами. Хотя ныне Маркс не в моде в большей части мира, этот аспект марксистской мысли не должен выйти из моды» [1998, с. 22]. Показательно, что постижение такой закономерности мэтры современного знания в равной мере связывают как с марксистской, так и синергетической методологией.

Здесь уместно отметить принципиальное совпадение отношения творцов инновационных методологий к их эвристическому потенциалу. Выше уже отмечалось критическое отношение Маркса к априорному и доктринерскому манипулированию его методом. Характерно, что И. Пригожин также не возводит синергетику в абсолют и предупреждает, что универсализированная синергетическая методология провоцирует «ущербную онтологию» [Пуа..., 1998, с. 89, 90].

Это означает, что рассмотренные методологии, даже взятые в совокупности, не освобождают от конкретно-исторического постижения глобализации в современную эпоху, как и от претензии адептов представить глобализацию как *постсовременную эпоху*. Является ли глобализация качественно новой исторической эпохой, если исходить из того, что в когнитивном смысле *эпоха* – фундаментальное понятие для выражения предельно широкого (после масштаба всемирной истории), целостного и емкого хронотопа, или пространственно-временной структуры. *Характер* эпохи определяется ее зависимостью от специфических способов деятельности, присущей каждому из них мерой разрешения основного всемирно-исторического противоречия между гуманизацией/дегуманизацией, освобожде-

нием/отчуждением и в результате – основной направленностью развития ценностного, смыслообразующего ядра этих процессов.

Есть смысл акцентировать понятие *переходной* эпохи для выражения притяжения/отталкивания различных способов деятельности, смыслообразующих ядер нисходящих и восходящих культурно-цивилизационных комплексов (КЦК), их соперничества, в котором формируется и нарастает объективная тенденция перехода к новой исторической эпохе. В результате происходит переход от множества к *единой* планетарной цивилизации, и он означает испытание способности различных КЦК выжить на основе креативного Знания или погибнуть – не в последнюю очередь от неадекватно понятых вызовов глобализации.

Часть II

Современность как проблема глобализации

1. Фантомы и реалии глобализации

1.1. Какой Модерн не завершен?

«Порядок идей должен следовать за порядком вещей»

Дж. Вико

«Мы не могли расстаться с надеждой, что со временем будем делаться все разумнее, все независимее от внешних обстоятельств, более того – от самих себя. Слово «свобода» звучит так прекрасно, что от него невозможно отказаться, хотя бы оно и обозначало лишь заблуждение»

И. В. Гете

«Вывод витает в воздухе: проект модерна, по всей видимости, провалился»

У. Бек

Ставшая девизом этого раздела максима Дж. Вико трансформируется в не утративший актуальности вопрос классика: «Какое, милые, тысячелетие на дворе?». Физически – начало третьего миллениума, XXI столетия. Но по сути необходим концептуальный ответ на соотношение понятия «глобализация», претендующего на ключевую объяснительную роль, с важнейшими и претерпевающими существенное обновление концептами «модернити», «модернизм», «модернизация».

Изначально термин «модерн» (фр. modern – современный) был употреблен в V веке н. э. для различения официального статуса христианства, как официальной государственной идеологии в настоящем, и языческого прошлого Рима. С тех пор «модерным» принято считать все *новое*.

Интересное различение связанных с Модерном концептов предложил Д. Белл. С его точки зрения, «модернити – это отношение к миру. Даже в античных Афинах имелись серьезные элементы модернити. Первым, кого можно считать воплощением открытости миру, был Диоген. Модернити – это принятие открытости миру (оказывается, даже философствование в бочке не мешает открытости миру – И. Л.)... Напротив, модернизм – это исторически определенный культурный феномен... метод экспериментирования, способ восприятия различных жанров как таковых. Модернизация – еще один совершенно особый термин, обозначающий определенную форму рационализации, сведения воедино административных, политических и культурных элементов (везде курсив мой – И. Л.)» [Белл, Иноземцев, 2007, с. 206].

Затруднения в связи с выяснением иерархии этих понятий обусловлены по преимуществу традиционным *временным* (темпоральным) подходом. Согласно ему, модернизация – это решительно все процессы, которые протекают в условиях настоящего времени. Здесь *сущностный* анализ процессов подменяется апелляцией к тому, что они, независимо от своего характера, совершаются «здесь и сейчас». Открытой остается задача установления тех

ценностей и смыслов, институтов и практик, которые являются определяющими для характеристики эпохи термином «современная». «Требуется ввести те или иные сущностные параметры... какие обычаи и институты современны, а какие – нет. Общество современно только при условии, что ряд ключевых для него институтов и типов поведения правомерно называть современными» [Виттрок, 2001, с. 141].

Основной источник затруднений – в ньютоновской редукции представлений об антропном времени как «вместилище событий», недооценке глубинных культурно-цивилизационных оснований прямых и обратных взаимосвязей между модернизацией и глобализацией.

Еще в 30-х гг. прошлого века английский политолог Б. Латур в книге «Мы никогда не были современными» поставил под сомнение сущностный смысл понятия Модерн – Современность [Latour, 1933]. С его точки зрения, «никто никогда не был современным. Эпоха модерни не начиналась. Современного мира никогда не существовало. Здесь важно использование настоящего совершенного времени, так как речь идет о ретроспективном чувстве, о новом прочтении нашей истории. Я не говорю о том, что мы вступаем в новую эру; напротив, нам больше не нужно продолжать участие в безрассудной гонке пост-пост-постмодернистов, мы более не обязаны цепляться за авангард авангарда... постмодернисты утверждают, что они живут после эпохи, которая никогда не начиналась!... Нет, вместо этого мы обнаруживаем, что никогда не начинали вступать в современную эру» [Ibid., с. 47]. В этом смысле В. Валлерстайн обоснованно пишет, что «Латура ошибочно считают одним из представителей постмодернизма... Латур с равной силой критикует тех, кого называет антимодернистами, модернистами и постмодернистами. Для Латура все три группы едины в том, что считают мир, в котором мы живем последние несколько столетий, «современным», приписывая модерни «ускорение, прорыв, переворот во времени (в противоположность) архаичному и стабильному прошлому» [2003, с. 321].

Но, возможно, Латур не заметил слона? Согласно С. Хантингтону, мост из «отсталости» в «современность» лежит через модернизацию. Он называет главные характеристики модернизации: *комплексный* процесс, ибо он не сводится к какому-то одному аспекту, одной стороне, одному измерению общественной жизни: она охватывает общество полностью; *системный* процесс, потому что изменения одного фактора, одного фрагмента системы побуждают и определяют изменения в других факторах и фрагментах, и в результате происходит целостный системный переворот; *революционный* процесс, ибо он предполагает кардинальный характер изменений, радикальную и тотальную смену всех институтов, систем, структур общества и человеческой жизни; *темпоральный* процесс. Темпы изменений сейчас возрастают, но все равно модернизация требует времени, она происходит в течение жизни нескольких поколений; *константный*, ступенчатый процесс. Все общества, модернизируясь, должны пройти одни и те же стадии. Сколько каждому обществу осталось идти по пути модернизации, зависит от того, на какой стадии оно находится, когда начинает модернизационный процесс; *гомогенизирующий* процесс. Современные общества в основных своих структурах и проявлениях одинаковы; *глобальный процесс*. Зародившись в Европе, она приобретает ныне глобальный размах. Все страны были традиционными, все страны ныне либо стали современными, либо находятся в процессе движения к этому состоянию; наконец, *необратимый* процесс [Хантингтон, 1999].

Насколько такая модель соответствует реальности? Почему в этой модели есть все – системы, константы, темпы и т. п., *кроме самого человека*? Есть смысл в верификации модели методом «эскиза к портрету», хотя бы в кратком историческом очерке Модерна.

В отличие от обществ Архэ и Большой Традиции, культурно-цивилизационный тип, сформировавшийся под кроной европейского Просвещения, изначально обозначался как Modern – *Современность* (modernity – современный), или общество *Модерна*. Смыслооб-

разующее ядро Модерна, как идеального Проекта, было новым витком эволюции абстрактного гуманизма. Его пионерам, говоря словами Фауста, представлялось, что «мир не был до меня и создан мной» [Гете, 1974, с. 256]. Они ставили благородные цели освобождения человека от «идолов» средневековой догматики и опозитизировали его в образе «мыслящего тростника» (Б. Паскаль). Картезианское «*Ergo cogito sum*» («Я мыслю, значит я существую») стало визитной карточкой нового человека, а бэконовское «Знание – сила» – его архимедовым рычагом. Гегель наделил Знание культуртворческим смыслом, усматривая его, с одной стороны, в «работе высшего освобождения» как выработке всеобщих значений и смыслов, а с другой – в их практическом освоении как «культурной субъективности» неизвестного доселе «царства Разума».

Бремя программной и технологической реализации этого Проекта взяла на себя общепризнанная жрица Разума – наука. Она создала совершенно новую картину мироздания, обрела статус престижного социального института и превратилась в непосредственную, хотя и частичную, производительную силу. Интегральным результатом этой кардинальной трансформации стало *индустриальное* общество (капиталистическое в его конкретно-историческом, но *не в сущностном* определении).

Новый, индустриальный тип деятельности возник, сформировался и созрел как исторический продукт переоценки и кардинального преобразования базовых взаимосвязей человека с природой, человека с человеком и, как оказалось не в последнюю очередь, человека к самому себе.

Большая Традиция предполагала лишь модификации основного – орудийного – принципа взаимосвязи человека труда с природой. Труд был двухзвенным, как непосредственная связь его субъекта с предметом, и простым, по преимуществу физическим. Серия технических переворотов взорвала эту традицию. *Машина* – это вещное «свое-другое», воплощенная *универсалия* механицистского Разума. Машина как трехзвенная система (машина-двигатель, передаточный механизм и так называемая «рабочая» машина), – принципиальная возможность массового производства, и она потребовала, с одной стороны, свободного капитала для его расширенного воспроизводства, с другой – наемного труда, освобожденного от пут личной зависимости. Такова двуединая предпосылка капиталистического производства. Возникшее как один из укладов феодализма, оно становится *господствующим* способом производства, во-первых, как *система* машин – индустрия, определяющая облик производительных сил общества, во-вторых, как свободное, экс-территориальное и динамичное *движение* капитала и рабочей силы.

В этом, в конечном счете, и заключалось назначение буржуазных революций в трансформации производительных сил. Как заметил Жорес, первым событием политической революции во Франции был не штурм Бастилии в 1789 году, а изобретение машины Аркрайта в 1768 году. Цель была достигнута в органическом *синтезе* политической и промышленной революций. Это полный переворот не только в материальном смысле, но и в производстве общественного богатства, и его создатель – уже не традиционный человек. Нормативная деятельность индустриального человека в «царстве Разума» основана на трех основополагающих *принципах* – рационализма, редукционизма и эволюционизма.

В культур-антропологическом смысле произошла *смена смысловжизненной парадигмы*, в символической лексике Ф. Достоевского, – от Богочеловека к *человекобогу*, и «в этом, – подчеркивал мыслитель, – вся разница». Человек дерзал на практике быть «мерой всех вещей», и идеал прогресса во имя гуманизма быстро обрел наполеоновскую формулу «Прогресс выше гуманизма». Фаустовская претензия на *всемогушество*, абсолютно безотнositельная, «безосновная» (Ж.-П. Сартр) к природным и социальным связям, свобода позволила до основания разрушить храм средневековых авторитетов – от «естественных», органицистских технологий и социальных институтов до ментальности и идеологических систем –

и создать новое пространство, названное Г. В. Лейбницем «наисовершеннейшим из возможных миров». Для современников «бури и натиска» это была гармония, не только утверждаемая разумом человека, но и, напоминая недавний идеологический штамп, «для человека».

«Крестные отцы» Модерна исходили из презумции непорочности Разума. Он не мог *быть* неразумным, как девственность – грехопадением (хотя и, отрекаясь от себя, мог им *стать*, но это уже другая тема). Первопроходцы еще не могли знать, что в новом «прекрасном мире» Знание – *амбивалентная* сила, способная служить не только добру, но и злу. Тайна этого парадокса – не в самом Разуме. Блестящий марксовский афоризм: «Разум бывает всегда, но не всегда в разумной форме» – парадокс социально детерминированной формы и назначения, а не *сути* Разума. Рациональность – триумф механицизма в постижении *законов* устройства мира, но они – только скелет мироздания, мира человека. Их знание способно осваивать и конструировать лишь линейные взаимосвязи и структуры, воспроизводить жесткую механическую определенность. Деятельное движение в русле такой эволюции – цель линейного Прогресса, а ее достижение – «конец истории».

Беда апологетов Разума, что они пренебрегли мудростью Екклесиаста: «Кто умножает знание, умножает скорбь». Уже Гете устами Мефистофеля констатировал: «Божок вселенной, человек таков, // каким и был он испокон веков. // Он лучше б жил чуть-чуть, не озари // его ты божьей искрой изнутри. // Он эту искру разумом зовет // и с этой искрой скот скотом живёт» [Т. 2, с. 16].

Характерные *признаки* этого общества известны. Прежде всего – неограниченное господство *homo technologicus* над природой и вместе с тем технологический и ментальный разрыв с ней; здесь материальные силы наделяются интеллектуальной жизнью, а человеческая жизнь, лишенная своей интеллектуальной стороны, низводится до степени простой материальной силы, «вещи» (Маркс). Человек становится придатком машины и социальным «ролевиком». Это идеократическое общество – воплощение идеи английского мыслителя конца XVIII в. И. Бентама о «Паноптикуме», изложенной в книге «Око власти». Ее опорные принципы – «прозрачность», всезаметность, всенадзорность, «цель которой – не отношение суверенитета, но дисциплинарные связи» (Юм).

М. Фуко знакомит нас с символическими контурами этого «Колумбова яйца в политическом строении». Посреди кругообразного здания находится башня с широкими, выходящими во внутреннюю сторону кольца, окнами. По краю строение разбито на камеры по два окна в каждой: одно – вовнутрь окошек башни, другое – на внешнюю сторону для освещения. Такое строение позволяет надзирающему неусыпно наблюдать практически за всеми запертыми в камерах узниками. Фуко подчеркивает, что именно продуманная политика пространства, его двойная детерминация политическими технологиями и инженерными практиками стала *idefix* вездесущего «Ока власти».

Мнящий себя *всемогущим*, линейный Разум под знаменами прогресса и гуманизма устремился к экспансии в бесконечное многообразие далеко не линейных связей с природой и людьми. Это было тотальным нарушением греческого *табу меры*, «пожар безмерности» [Камю, 1992].

Во многом бессознательная «неразумность» и претенциозная «безмерность» Разума обесценили возможности его реализации и, в конечном счете, оказались катастрофными в контексте двух мировых войн XX в. как смертельного недуга индустриализма – его жестко централизованной, тоталитарной интенции к самоутверждению как Центра мира, неограниченного господства над ним.

С позиций изначального гуманистического Проекта такое общество невозможно назвать *разумным*. Уже Гете ввел понятие «просвещенный век» в иронический, мефистофельский контекст. Наш «просвещенный» век уже не только знает, но и в достаточной мере выстрадал экзистенциальную цену *своемерия* и *отчуждения* человека. Если я только мыслю

как *homo sapiens*, это еще не значит, что я существую как *целостный* человек. Действительно могучая человеческая мысль воплотилась в сколь впечатляющие, столь же и катастрофные или катастрофогенные глобальные проекты. Тоталитарные «мегамшины» – и те, которые рухнули, и те, которые зреют, – свидетельствуют об опасных пределах «разумной» редукции человека и социума к машине. В глобальной реализации воли к власти над миром Разум не замечает, что солженицынский «образованец» и мудрый человек – совершенно разные и, в определенных обстоятельствах, противоположные субстанции.

В конечном счете, взвесив основные *pro* и *contra* Модерна в пределах смыслообразующей триады культурности, цивилизованности и варваризации человеческой деятельности, можно утверждать, что эта эпоха, *во-первых*, кардинальный прорыв в мобилизации творческих способностей человека, обновлении его сущности; *во-вторых*, по своим результатам это реализация замысла созидания неизвестных ранее форм общественных отношений и структур индустриального общества и вместе с тем, *в-третьих*, абсолютизация выработанных принципов, структур и технологий, их деструктивная роль генератора несвободы, отчуждения и варваризации человека и его мира.

Отсюда – классические резюме. Уже Гете проникательно заметил: «Как будто бредят все освобождением, // а вечный спор их, говоря точней, – // порабоощенья спор с порабоощеньем» [Т. 2, с. 263]. Достойна скрижалей формула Достоевского: «Выходя из безграничной свободы, я заключаю безграничным деспотизмом» [Т. 10, с. 311]. «Самый процесс новой истории был понят как освобождение, – писал Бердяев. – Но *от* чего освобождение и *для* чего освобождение? Освобождение от старых, принудительных теократий... Свобода духа есть неотъемлемое и вечное достижение. Но для чего, во имя чего должно было совершиться освобождение? Этого не знает дух нового времени. Он не имел и не знал своего *в о и м я*. Во имя человека, во имя гуманизма, во имя свободы и счастья человеческого. Но тут, – констатировал философ, – нет никакого ответа» [1994, т. 1, с. 416].

В конечном счете, отмечает З. Бауман, «избранная модернистская стратегия... потерпела неудачу прежде всего из-за ее консервативного, запретительного воздействия, которое противоречило другим, внутренне динамичным аспектам Нового времени – постоянным «новым началам» и «творческому разрушению» как образу жизни. «Стабильное», или сбалансированное состояние, состояние «равновесия», состояние полного удовлетворения всех (предположительно неизменных) человеческих потребностей – это идеальное для человечества...» [2002, с. 84, 85].

Грандиозную *неудачу* модернистского Проекта констатирует и Валлерстайн. Вопреки тем, кто утверждает, «что мы достигли конца эпохи модернити, что современный мир переживает завершающий кризис и что скоро мы окажемся в мире, который больше будет походить на четырнадцатый век, чем на двадцатый, наиболее пессимистично настроенные среди нас предвидят вероятность того, что миро-хозяйственную инфраструктуру, в которую было вложено пять столетий труда и капитала, ждет судьба римских акведуков» [2003, с. 163–164].

Под этим углом зрения сомнительно определение такого конкретно-исторического состояния как *завершенного* Модерна. Скорее это Проект-обещание зрелости, чем его выполнение, «*незавершенный проект*» [Хабермас, 2003, 2005]. Если изложенный (поневоле краткий) очерк эпохи Модерна адекватен его смыслообразующему ядру, то приходится констатировать, что современный этап эволюции человечества принципиально *не вышел* из триединой системы координат, заданной Модерном, – его рационализма, редукционизма и преформистского эволюционизма. Тем не менее, триединая сущность Модерна претерпела такую эволюцию, которая дает основание для ее определения как *зрелой* стадии – *неомодерна*.

Перефразируя классика, следует признать, что «слухи» о Модерне как абсолютном «царстве Разума» или его конце в равной мере «сильно преувеличены». Бердяев недооце-

нил, что «исторически сложившийся капитализм – и как способ производства, и как мировая система, и как цивилизация – вполне доказал свою изобретательность, гибкость и выносливость. Не следует недооценивать его способности защищаться» [Валлерстайн, 2003, с. 34].

«Последний довод» неомодерна, его способности не только воспроизводить себя, но и существенно трансформироваться в стремлении обеспечить себе «долгая лета», заключается в опоре на объективный по своему характеру и по сути инновационный процесс, который выражается полисемантическим термином «глобализация».

1.2. По ту сторону Модерна

*«Ну что ты вынесла на рынок? // Ведь это заваль, старина! //
Нет у тебя, кума, новинок? // Теперь иные времена»
И. В. Гете*

*«Мефистофель: Свершим мифологический подлог»
И. В. Гете*

*Софокл «впрягает миф в ярмо...»
Ф.Ницше*

В богатейшем арсенале средств защиты/нападения общества Модерна все более заметна его способность к созданию мифологем.

Необходимо сразу уточнить, что речь идет не о классическом мифе или его постклассических ипостасях в формах ностальгии об утраченном «рае», а именно о *мифологеме* – продукте более или менее «чистой» рефлексии, но неизменно сознательной идеологической конструкции, в которой миф целенаправленно используется для заинтересованного обоснования квазиукорененного, архетипического характера определенных идей, отношений и структур. Эта проблематика заслуживает специального рассмотрения, и здесь приходится ограничиться *критерием*, который позволяет различать «Божий дар и яичницу» – миф и мифологему [Левяш, Базовые..., 2011; он же, Культурология, 2004] Этот критерий – отношение к творчеству. Миф – всегда самоцельно-бескорыстное, стихийное и синкретическое *творчество*, а мифологема – «целерациональное» (Вебер), функционально-расчетливое, осознанное и специализированное «*производство*».

Миф так же относится к мифологеме, как человек из материнского чрева – к гомункулюсу из пробирки. Разумеется, миф это творчество, также не лишенное моментов «производства» (технологий, структур), но мифологемное «производство» – всегда *квази-творчество*, независимое от клятв его апологетов в «души прекрасных порывах». Символично, что первое дело о смерти Гитлера называлось «Миф», а второе, более позднее – просто «Архив». Тем не менее ныне мифологемы – едва ли не всеобщий суррогат «духа эпохи», и у этого типа производства вполне respectable, возможно, решающие позиции в «просвещенный век» господства информации/дезинформации практически во всех сферах сознания.

1.3. Постиндустриальное общество

*«Это не будет эпоха, которую можно будет обозначить как
«пост» – нечто»
Л. Туроу*

«Германия является чисто индустриальной страной, и решения там принимаются на основе индустриальных принципов»

А. Турен

«Нужно строить развитое индустриальное общество, которое одно и является предпосылкой постиндустриального»

В. Иноземцев

С позиций дифференцированного подхода к мифу и мифологеме достаточно прозрачны модели «общества всеобщего благоденствия», «посткапиталистического» (П. Дракер) или «технотронного» общества (З. Бжезинский), «третьей волны» (А. Тоффлер) и т. п. Среди них наиболее влиятельной оказалась концепция *постиндустриального* общества [Левяш, 2001]. В развернутом виде эта концепция представлена в книге американского социолога Д. Белла «Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования» (1973), и почти в неизменной редакции она переиздана русским изданием (1999) с обширным авторским предисловием. Однако произошло поистине чудесное превращение идеи «постиндустриального» общества не в один из возможных *прогнозов*, о чем свидетельствует уже название книги Белла, а в свершающуюся, если уже не свершившуюся, *реальность*.

Чем объяснить такую метаморфозу? Строго говоря, если под концепцией понимать не просто идею, а систематизированное теоретическое моделирование сущности, закономерностей и тенденций определенной реальности, то «общественное мнение» в условиях идейного дефицита нашего времени взыскует не концептуальной основательности, прежде всего – соответствия реальности, а гипнотической идеи, в которой главное – не прозаическое сущее, а привлекательное должное, новый Град.

Пик популярности постидустриальной идеи Белла пришелся как раз на 70–80 гг. – период технократической эйфории и социальной динамики Запада, с одной стороны, и дискредитации марксистской методологии в тупике и распаде коммунистической системы – с другой. Согласно Беллу, «речь идет о концепции типа «как будто»... это плод моего воображения, логическая модель того, что могло бы быть, модель, с которой социальная реальность будущего сопоставляется, чтобы выявить факторы, которые в состоянии направить развитие общества по иному пути» [1999, с. 86]. Здесь не модель сопоставляется с реальностью, а наоборот, и это реальность будущего, т. е. фантом, который пока вовсе не достоверен. Но, оказывается, речь идет даже не о реальности, а о реальностях, поскольку автор предлагает «разъединить» общественные отношения и технологии, рассматривая их «как независимые исторические переменные. Так, по «оси» общественных отношений можно мысленно расположить рабовладельческий, феодальный и капиталистический строи (так в тексте – *И. Л.*), выделенные на основе общественных отношений, а по технологической «оси» – доиндустриальное, индустриальное и постидустриальное общества» [Там же, с. 94–98]. Но в таком ракурсе *исчезает* сам предмет обсуждения – общество, в том числе и постиндустриальное, как определенная *целостность*, и дело сводится лишь к версии его различных самодостаточных сегментов.

Нетривиальность и эвристическая ценность концепции Белла должна быть выверена как по степени соответствия парадигме состояния знания о перспективах общества, так и соответствия реалиям современности.

В первом ракурсе значима позиция ведущих мыслителей Запада. В центре обсуждения стоял вопрос В. Иноземцева: «Можно ли определить складывающийся сегодня в западных странах порядок в позитивных терминах, или же следует и далее пользоваться определениями, основанными на применении префикса «пост?». С точки зрения Л. Туроу, «сегодня у нас нет названия для этого нового этапа развития. Но это не будет эпоха, которую можно

будет обозначить как «пост» – нечто. Это будет эпоха новых возможностей». М. Голдман определенно заявил, что «употребление термина «пост» стало неким анахронизмом... Я не думаю, что мы действительно находимся в постиндустриальной эре. Причиной является то, что промышленное производство не только остается весьма значимым, но и в определенной степени становится даже более важным, чем когда бы то ни было ранее, хотя технологические основы его и меняются... даже производство программного обеспечения... остается одной из отраслей промышленности». Ф. Фукуяма также полагал, что «мы не сможем найти позитивного обозначения, описывающего эру, в которой мы живем, вплоть до той поры, пока данное общество не будет замещено последующим». И в духе своей известной концепции «конца истории» завершил: «До этого момента мы можем... называть его постисторическим». Лишь Дж. Гэлбрейт дополнил свою теорию «единого индустриального общества» «в позитивных терминах. Таковыми... являются преодоление воинствующего национализма... глобальный характер современной экономической и культурной жизни» [МЭиМО, 1998, № 11, с. 7].

Абстрагируясь от оттенков, все опрошенные *отрицательно* ответили на возможность содержательно сформулировать смысл префикса «пост», поскольку, в отличие от Белла, не видят реальности выражаемого им объекта. Все они полагают, что мир погружен в *индустриальное* общество (с различной степенью его традиционности – это особенно четко у М. Голдмана – или новизны). В этом «параде звезд» показательны также суждения и оценки широко известного Р. Инглхардта, который последовательно оперирует понятиями «зрелое», или «передовое индустриальное общество».

Ему был посвящен доклад ученого на международной конференции в Москве в 1996 году [Полис, 1997, № 4]. А. Турен также счел за благо сосредоточиться «на феномене общества индустриального».

Чем объяснить такое солидарное неприятие вектора динамики современного общества как его «постиндустриального» состояния? Для ответа достаточно выявить основные *параметры* наиболее «продвинутой» или «цивилизованной» ойкумены мира под углом зрения марковского критерия: каков господствующий тип деятельности или «*Как осуществляется свобода?*».

Исходный среди этих параметров – технологический. В этом ракурсе никакие информационные новации, никакие интернеты не отменяют отмеченного Голдманом фундаментального факта: «Промышленное производство остается не только весьма значимым, но и в определенной степени даже более важным, чем когда бы то ни было ранее». Это утверждение не бесспорно, однако исчерпывающе убеждает довод американского социолога, что даже производство программного обеспечения компьютерных систем требует новых видов, но опять же индустриального производства. О конвейере – этой «железной лошади», которая требует от седока «функции одного движения» (Дракер) и загоняет его в седьмой пот, – уже не речь. Между тем конвейер, как и станок с ЧПУ – пока еще не технологические «динозавры», а массовые способы производства. До превращения непосредственного индустриального труда в труд работника, как «контролера и регулировщика» (Маркс) комплексного автоматизированного и компьютеризированного труда, производства и управления, – целая историческая эпоха. Объективная тенденция к ней действительно есть, но пока она – лишь ручеек, вытекающий из разлитого моря господствующей индустриальной реальности.

Об этом свидетельствуют не только объективные индикаторы – индустриальные технологии, но и субъективные, прежде всего отношение к труду не как к творчеству – пробный камень подлинных инноваций в положении человека на производстве. В этом ракурсе сравним начало и конец XX столетия. «Духовные основы труда разложились, – констатировал Бердяев, – и еще не найдено новых... Дисциплина труда есть жизненный вопрос для современных обществ. Чтобы дальше жить, обанкротившимся народам придется, может быть,

вступить на другой путь... Это не означает отрицания человеческой изобретательности и техники, но означает изменение ее роли, подчинение ее человеческому духу» [Т.1, с. 422].

В этом размышлении «что-то слышится родное», явно узнаваемое, но не архаика ли это доинформационного потока? Послушаем Нестора современной американской цивилизации М. Лернера: «Деграция идеи труда, – отмечает он, – знаменует отступление на второй план всех стимулов к труду, кроме денег» [Т. 2, с. 294]. Отныне на авансцене рыцари не труда, а капитала, и не производительного (историческое значение которого высоко оценивал Маркс), а виртуального. Над ним постоянно нависает тень Командора великой катастрофы 1929 года. «Гении финансовых проделок» (Ленин), или с большим пиететом – «титаны» (Драйзер) видят в человеке труда женщину, которая «любит ушами». Они щедро плодят мифологемы своей «культуртрегерской миссии» и мультиплицируют их через вездесущие массмедиа – фабрики грез, конвейеры сказок для взрослых технотронного времени – «симулякров». Эти навязчивые имиджи виртуально перерастают в пленительный «пост», или царство торжествующего интеллекта – творца информации как основного капитала. Грандиозное действо подчинено политической установке «большой семерки» – ядра «золотого миллиарда»: «Избежать формирования двухклассового общества».

Фарисейский характер этой установки заключается в том, что такое общество – не просто тревожная перспектива, а непреходящая реальность и традиционное проклятие индустриального общества. Немецкий социолог К. Герман – явно в пику Беллу – ставит вопрос: «В какой мере развитие технологий отделено (обособлено) от социального развития?» [Социс, 1998, № 2, с. 68]. Иными словами, в какой мере прав Белл и его единомышленники, искусственно разводя технологическую и социальную «оси» и на этом сомнительном основании выстраивающие виртуальное царство «пост»? Автор ссылается, в частности, на успешный опыт освоения компьютерных технологий печально известным Ку-Клус-Кланом, который первым среди радикальных организаций снял сливки технотронной эры, на аналогичные успехи германских неокоричневых. В качестве еще одного штриха можно указать на глобальную информационную сеть бенладеновского Терроринтерна.

Но, возможно, это более или менее впечатляющие феномены, которые можно интерпретировать как паразитирование на плодах запрограммированной на общественное благо информационной революции? Отнюдь. Немецкий эксперт отмечает, что, вопреки программной установке «большой семерки» на общество без классов, реалии таковы: «Доходы среднего класса, а также 20 % населения, составляющих низший слой американского общества, стабильно сокращаются, тогда как основной капитал сосредотачивается в руках высших социальных слоев, составляющих примерно 1/5 населения. В экономическом развитии Италии, Франции и Германии наблюдаются аналогичные тенденции». И далее – в глобальном ракурсе: «Опасения, что в результате такой политики может сложиться двухклассовое информационное общество, похоже, оправдываются... На мировом уровне проявляются контрасты в возможностях доступа к информационным системам между богатыми и бедными странами. Они имеют многообразные проявления в политике, экономике и культуре» [Там же, с. 72, 74].

Обратим внимание на *системный* характер выводов, к которым пришли независимые эксперты. Речь идет не об экзотических частностях или отчаянных контртенденциях в духе ретро, а о неспособности современного западного общества решить практико-гуманистическую сверхзадачу социального освобождения человека труда от всех исторически сложившихся в индустриальной цивилизации форм отчуждения – технологических и экономических, социальных и духовных, национальных и глобальных.

Отсюда и возврат к реализму недавних фундаторов и подвижников «постиндустриализма». Умолчание о нем характерно для последних работ Д. Белла. Интересно, что в совместной книге Д. Белла и В. Иноземцева «Эпоха разобщенности» [М., 2007], постро-

енной в форме диалога, известный российский эксперт «в качестве основной темы предложил «вопросы технологического развития и эволюции постиндустриального общества», но «Белл ответил, что считает эту проблематику *пройденным этапом*» (с. 12). Это редкостный парадокс: еще в 1999 г. Д. Белл в предисловии к русскому изданию книги с обязывающим названием «*Грядущее* постиндустриальное общество. Опыт социального *прогнозирования*», писал об этом, по крайней мере в заголовках, в *futurum*, а буквально через несколько лет уже назвал свою концепцию «пройденным этапом» (!).

В свою очередь, В. Иноземцев констатирует: «80-е годы принесли с собой множество перемен, которые воспринимались в основном в позитивном ключе; тогда и возникли многие теории, обращенные в будущее. Они как бы «подводили черту» под прошлым. Но затем оказалось, что изменилось немного: мы никуда не ушли ни от экономического неравенства, ни от разделенности мира на «Север» и «Юг», ни даже от «советскости» постсоветского пространства... В мире существуют прежняя экономика и прежние социальные проблемы» [Белл, Иноземцев, Эпоха..., 2007, с. 74]. Теперь российский эксперт уже утверждает: «Нужно строить развитое индустриальное общество, которое одно и является предпосылкой постиндустриального» [Иноземцев, 2008].

Против такой логики в принципе нет возражений, но определение исторической перспективы не просто как неопределенного темпорального «пост», а в позитивных содержательных терминах, еще впереди. Это вовсе не означает, что у парадигмы «постиндустриального общества» вовсе нет оснований в современной реальности. Они заключаются в том, что в наиболее развитых обществах возникли и все более крепнут элементы действительно постиндустриального *уклада*, в котором снимаются традиционные противоречия и сущностные черты индустриального общества. Этот социотехнологический уклад основан на освобождении человекотворческого креативного потенциала и предполагает его интегральное, а не социально-дифференцированное расширенное воспроизводство. Нестрого его называют «обществом знаний», хотя от уклада, который здесь подразумевается, до действительно постиндустриального господствующего *способа* общественного производства – еще историческая «дистанция огромного размера».

1.4. Между логосом Модерна и хаокосмосом постмодерна

Мефистофель – Фаусту: «Ну что ж, дерзай, сверхчеловек!»
И. В. Гете

«Знать цену всему, но не придавать ценности ничему»
О. Уайльд

Многие исследователи глобализации обращают внимание на фундаментальный парадокс – чем больше гомогенности этот процесс продуцирует, тем больше гетерогенности выявляется на различных уровнях – региональных и локальных, групповых и индивидуальных. Особенно беспокоит распад традиционных социокультурных связей, атоматизация общества.

З. Бауман, по сути глобо-скептик, перевернул символические песочные часы и назвал свою книгу «Индивидуализированное общество» [2002].

Менее однозначна интерпретация глобального мира французским культур-социологом А. Туреном. С его точки зрения, «мы сталкиваемся с более сложным и более фундаментальным обособлением мира, чем это было известно Европе XIX столетия... мы видим усиление роста конфликтов на глобальном, национальном и индивидуальном уровнях между противоречивыми интерпретациями индивидуализации... эти проблемы оказываются более культурными, чем социальными... то, что мы сейчас ищем, практически оказывается точно тем

же, как и мечта XVIII столетия, еще во времена Канта. Это означает необходимость вновь обрести ощущение мира, ощущение целостности мира, который не должен быть обособленным... И в первую очередь мы должны попытаться воссоединить то, что обособлено, и подвести к примирению... Тогда вот наши задачи – слом институциональных, социальных и культурных оков, освобождение индивидуализма, восприятие наслаждения, счастья и индивидуализации» [1998, с. 16].

Новая проблемная ситуация – поиска *целостности* мира в реалиях культурной «множественности миров» – противоборство мировоззрения Модерна со своим взбунтовавшимся Эдипом – постмодерном. *Постмодерн* (лат. postmodern – постсовременность) – широко распространенное, но крайне проблематичное и многозначное понятие, которое *pretendует* на роль вербального символа конца эпохи Большого Модерна, в некоторых вариантах – эквивалента концепта «постиндустриального общества», но неизменно – как развертывание процесса тотального обновления социума, его движения к неопределенно новому состоянию или уже его достижения [Левяш, 2004, гл. 14]. Это течение включает множество взаимоисключающих версий. Широка амплитуда колебаний между умеренными и радикальными вариантами постмодерна, а тексты его адептов не лишены неосознанных противоречий и сознательного эпатажа. Все это затрудняет постижение его «лица необщего выраженья» как доктринального *«изма»*. Ситуацию осложняет и «затемненная терминология сегодняшнего постмодернизма» (Р. Барт).

Постмодернистское неприятие Единого, или Абсолюта, представленного в культурно-цивилизационных текстах как *меганарративы*, – плод сомнений в содержательных смыслах целостных, связных, пронизанных сквозной логикой и претендующих на истинность, вербальных и иных символических повествований о картине мира человека и человека в мире.

Ж.-Ф. Лиотар с необычной для постмодерного стиля ясностью объясняет «неверие в меганарративы, разочарование в них» тем, что «мы заплатили достаточно высокую цену за ностальгию по целому и единому... Под благопристойными призывами к примирению мы можем расслышать... дыхание жажды вернуться к террору... Наш ответ: дайте нам вести нашу войну с тотальностью, с целым... дайте нам не сглаживать, а обострять различия и спасти честь имени» [Цит. по: Бернштейн, 2000, с. 118].

На гильотину такого радикализма выводятся практически все претендующие на истинность концепты. Они теряют «великую цель» и «высшие смыслы». С точки зрения Ж. Бодрийяра, происходит полная их «имплозия» – взрыв не вовне, а внутрь, не распространение взрывающегося вещества на окружающее, а его провал в себя и уничтожение [2000, с. 15].

Безапелляционность этих доводов – на этот раз уже постмодернистский *меганарратив* тотального скепсиса и отрицания. Этот феномен Ю. Хабермас называет кошмаром меганарративов. Радикальный постмодерн отрицает их в принципе. Однако здесь, вероятно, нечто большее – воспроизведение с обратным знаком, в иной форме «насилия и террора», или в терминах Р. Дж. Бернштейна, «трансгрессивный постмодернизм».

Конец «тотальной» философии не есть конец философии вообще. Такой подход, подчеркивает Бернштейн, означает, что «философия дает нам всеохватный внеисторический контекст, в котором всякий другой дискурс получает строго отведенное ему место и ранг» [2000, с. 113]. Возрождение философии, не порывающей с традицией Просвещения и вместе с тем адаптированной к новым реалиям «множественности миров», требует «отдать должное одновременно и универсальности и партикулярности (всеобщности и частности), ...целостности и фрагментарности, научиться жить среди них, но не дать ни одной из них поглотить себя».

В обновленном идеале универсальные законы существуют «в пределах определенных исторических контекстов». Модерн является таким контекстом, который принуждает к изменению телеологических представлений об истории. По Э. Гидденсу, она «не *вовсе*, а лишь *менее* предсказуема». Это не «конец истории», а снижение статуса идеи прогресса, как линейного процесса. Вместо постмодернистской версии «смерти субъекта» (в рациональном виде – атомарного индивида эпохи Просвещения) происходит переосмысление его роли как раз благодаря эволюции Модерна.

В таком ракурсе манифестация Постмодерна-сына против своего отца-Модерна является радикальной лишь по-видимости. Об этом свидетельствует компромиссный смысл одного из базовых концептов постмодерна – *ризомы* (франц. *rhizome* – корневище). Он манифестируется как альтернатива классического централизованного образа *мира-древа*, мира-корня как космоса Единого. Принцип древа-корня объявляется «теоремой диктатуры». В действительности оно всегда раздваивается на ось-стержень и более или менее многочисленную периферию-ветвления.

Основные свойства ризомы заключаются в том, что она «не сводится ни к Единому, ни к множественному. Это – не Единое... Но это и не множественное, которое происходит из Единого... Она состоит не из единств, а из измерений, точнее, из движущихся линий. У нее нет ни начала, ни конца, только середина, из которой она растет и выходит за ее пределы. Она образует многомерные линейные множества без субъекта и объекта» [Философия..., 1996, с. 20, 21, 27].

Как протест против засилия мира-корня, «равновесия ради», можно понять лозунг: «Да здравствует множественное!». Но, оказывается, возможно и его примирение с Единым. Такая тенденция обнаруживается в идее *равновесия* корневой и ризомной моделей, их скрытой потребности «в более содержательном единстве» и «комплементарности». Реальны и такие ситуации, когда «субъект более не способен порождать дихотомию, зато он получил доступ к более высокому единству, ... в измерении, дополнительном к измерению его объекта». Его назначение – создание, вместо космоцентричного образа мира-корня, образа *хаосмоса*. По У. Эко, ризома так устроена, что в ней нет центра, периферии и выхода. Потенциально такая структура безгранична.

Однако, столкнувшись с реалиями компаративного анализа Запада – Востока, постмодернисты уже не могут свести первый к дереву, а второй – к ризоме и признают их «пересечение». Теперь, пишут Ж. Делез и Ф. Гваттари, «важно то, что дерево-корень и ризома-канал не противостоят друг другу как две модели», а сводимы к формуле «ПЛЮРАЛИЗМ=МОНИЗМ... Речь идет о модели, которая продолжает формироваться и углубляться, и о процессе, который развивается, совершенствуется...» [Там же, с. 26, 27].

Перед нами – очевидный софистический прием «подмены основания». Диалектический *монизм* предполагает *плюрализм*, но по определению не «равен» ему, поскольку первый всегда – инвариант своих взаимозаменяемых вариантов. Так, изложенные идеи – моменты постмодерна, представимого и без них и в иной форме, но духовная ситуация нашего времени уже не представима без постмодерна как относительно единого феномена. Если же, согласно авторам, познание мира – все же «процесс» (в единственном числе!), который «развивается, совершенствуется», то это категории чистопородного монизма, который не только не отвергает плюрализм – открытый, поливариантный характер любой модели, но и предполагает его. Так, ризома определяется, с одной стороны, как «система без Генерала, без... центрального автомата», а с другой – в ее «середине» помещается более определенное «плато... протяженное силовое поле, которое... формирует и распространяет ризому... природная реальность проявляется в недоразвитости главного корня, но его единство все-таки поддерживается насколько это возможно» [Там же, с. 11, 28].

Спроецированный на реалии глобализации, постмодерн пошатнул образ мира, как централизованного «Генерала» или «центрального автомата», и дополнил его децентрализованным миром, но формула «монизм=плюрализм» и производная от нее модель мира, как «хаоко-моса», оказалась ненадежным инструментарием в интертекстуальном постижении мира как древовидного единства в ризоматическом многообразии. Напротив, такой когнитивный подход воспроизвел модель несмешиваемых и вместе с тем неустранимых индигриентов «кровавой Мэри», известных в манихейской традиции рядоположенных Добра и Зла, а со времен Канта – как неустранимые *антиномии*.

Характерный подход к глобализации в таком ключе представил российский политолог Ю. Красин. С его точки зрения, «трудности понимания и интерпретации процесса глобализации... во многом объясняются ярко выраженной антиномичностью развития мирового сообщества. Не просто наличием противоречий, которые снимаются переходом в новое качество, а именно антиномий, в которых противоположные тенденции сохраняют однопорядковые субстанциональные основы для своего постоянного воспроизводства. С одной стороны, тенденция к целостности человеческого социума, обусловленная интеграционными процессами. С другой стороны, тенденция к многообразию, обусловленная динамикой альтернативных форм жизнедеятельности и спецификой истории раскрытия потенциала, заложенного в разных социокультурных практиках и традициях... Мы находимся не просто в целостном мире, а в «мире миров».

Далее Красин констатирует, что в таком контексте «далеко не случайно появилась концепция постмодернизма. Она вырастает из процесса осознания бесконечного многообразия мира и, следовательно, релятивности общественных структур и способов жизнедеятельности, в том числе и международных реальностей. Постмодернизм доводит реальные тенденции до абсурда, до отрицания самой возможности социальной теории... Прежние социальные концепции и категории (антропоцентристское видение мира, отводящее природе и космосу роль «среды» в общественном процессе) перестают «работать», во всяком случае, в полной мере. Все острее ощущается нужда в новой системе взглядов...».

В отличие от постмодерна, автор отмечает «реальность глобализации... сегодня общество вышло на рубеж, возможно, самого крутого поворота к новой цивилизации, и именно этим определяется сама постановка вопроса о новой социальной теории, ...ее содержания, методов познания, способов и форм развития, ее места и роли в общественной жизни, словом, методологии концептуального видения той действительности, которую мы обозначаем термином «социальное» [Актуальные..., 1999, с. 42, 44].

Но если это верно, то противоречия глобализации – отнюдь не антиномии, и первые, объективно существующие, могут быть постигнуты в обновленной теории и методологии. Эпицентром дискуссий в этой связи является проблема взаимоотношений между смыслообразующими концептами «*модернизация*» и «*глобализация*», хотя пока больше ясности в том, что *объединяет*, а не разъединяет эти феномены.

С позиций профессора университета Уэсли П. Ратленда, «до наступления глобализации экономическое и политическое развитие было принято трактовать диахронно, как смену стадий или событий пространственно разделенных границами суверенных государств. С приходом глобализации такое понимание истории человечества сменилось синхронным видением, которое фиксирует события одновременно, не разделяя их пространством и временем. Глобализация пришла на смену модернизации, которая была стадийной теорией истории» [2002, с. 15].

Российские исследователи ставят такую стадийную «смену» под сомнение, хотя и не отождествляют по объему модернизацию и глобализацию. М. Чешков полагает, что *индустриально-модернистская* форма глобального бытия и сознания, «достигая пика в середине XX в., ...перерастает или переходит где-то на рубеже 70–80-х гг. в новую историческую

разновидность глобальной общности человечества, которую, по аналогии с первой, можно определить как *информационно-глобалистскую*. В 80–90-х годы на наших глазах происходит трансформация первой формы во вторую или, точнее, одного исторического типа глобальной общности в другой ее тип» [1999, с. 45]. Означает ли это, что «вторая» глобализация – «по ту сторону» Модерна, или качественно новая стадия – информационный *постмодерн*?

На этой смысловой оси актуализируется рассмотренная выше проблема понимания *сущности* и *смысла* Модерна, как исторически определенной эпохи, и модернизации, как процесса становления и эволюции этой эпохи. В таком контексте закономерна планетарная экспансия Модерна, начиная от Великих географических открытий и уже в зрелом виде – в Новое время классического колониализма. Модерн создает систему «всеобщего общественного обмена веществ, универсальных отношений, всесторонних потребностей и универсальных потенций» [Маркс..., т. 46, ч. I, с. 100–101]. Эта тенденция нашла свое выражение в жестко монистической гегелевской спирали восхождения мирового духа от восточного к греческому духу и, наконец, к германскому абсолютному духу. Однако, вопреки линейной фаустовской интенции Модерна, такие мыслители, как Монтескье, Гердер, Руссо, позднее – Данилевский, Леонтьев, Шпенглер, Тойнби, Сорокин, развенчали миф о не знающей аналогов европоцентристской Цивилизации и представили мир в «цветущей сложности» культур.

С точки зрения В. Федотовой, «развитие... в условиях глобализации» означает, что «западные страны вступили в новую модернизацию, а незападные еще не завершили старой» [2002, с. 57]. В такой трактовке глобализация – симбиоз *неомодернизации* и интенции к завершению *классической* модернизации. Однако ее способы имеют альтернативный характер, включая попытки более «продвинутой» группы стран к «выпрямлению спирали» эволюции эпохи. Эта фундаментальная коллизия выражается в соотношении *модернизации* и *вестернизации*.

А. Уткин полагал, что это, «возможно, самая крупная мировая проблема сегодня», в решении которой сформировались два подхода. С позиций первого, глобализация – процесс более широкий, чем вестернизация. Такой точки зрения придерживаются А. Гидденс, Р. Робертсон, М. Олброу, У. Конноли. Восточноазиатские страны убедительно продемонстрировали потенциал тех обществ, где модернизация не коснулась их основополагающих устоев. Индустриализация во многом возможна без вестернизации. С позиции второго подхода, опирающегося прежде всего на теории С. Амина и Л. Бентона, глобализация представляет собой глобальную диффузию западного модернизма, то есть расширенную модернизацию, распространение западного капитализма и западных институтов... Когда мы говорим о «глобализации культуры», мы имеем в виду влияние культуры западной цивилизации, в особенности Америки, на все прочие цивилизации мира. «Основная проблема... в самой сути вопроса: может ли незападный мир вступить в фазу глобализации, не пережив предварительно вестернизации, не отказавшись от своей культуры ради достижения эффективных цивилизационных основ вестернизма?» [Уткин, 2000, с. 33, 35–36].

На этот вопрос отвечает Хантингтон: «С культурой, – на его взгляд, – происходит то же, что с мощью и влиянием. Если в незападных обществах культура Запада вновь займет главенствующее положение, то произойдет это только в результате западной экспансии. Империализм с необходимостью логически вытекает из универсализма, но лишь немногие приверженцы универсализма выступают за милитаризацию и применение силы, требующиеся для достижения их цели. Кроме того, будучи цивилизацией, приближающейся к зрелости, Запад уже не обладает достаточным экономическим или демографическим динамизмом, чтобы навязывать свою волю другим обществам... любые попытки такого рода противоречат западным ценностям самоопределения и демократии». И наконец: «*Мир в своей основе становится все более современным и все менее западным*» (Курсив мой – И. Л.) [1996].

По мнению Хантингтона, модель вестернизации без модернизации (Египет, Филиппины) показала свою несостоятельность; модель модернизации без вестернизации (Юго-Восточная Азия) – свою ограниченность, недолговременность; догоняющая модель (Россия, Турция, Мексика) сегодня осложнена тем, что Запад перестал быть образцом развития для незападных стран, перешагнув в информационный мир. Остается одна модель – национальных модернизаций, которые могут быть осуществлены на уровне прежде осуществленных вестернизаций. В этом смысле Россия достаточно вестернизирована, хотя она и может еще заимствовать некоторые западные структуры. Ряд исследователей показали, что «Запад теряет статус модели развития, он выдвигает концепцию множества модернизмов, то есть национальных моделей модернизации» [Федотова, 2002, с. 57].

Следует ли из этого, что феномен множественности модернизмов объясняется *влиянием постмодерна*? Если они приводят к неразрешимым противоречиям – антиномиям и имплозии – распаду и взрыву «вовнутрь», возможно, да. Но в целом единство в многообразии – феномен столь же древний, как мир. Кстати, до и без всякого постмодерна, различные модели модерна, к примеру, французская или японская, не говоря уже об американской, обладают не только родовыми, но ярко выраженными видовыми свойствами. Гегель был проницателен в своей символике развития: «Большое старое дерево все больше разветвляется, не становясь тем самым новым деревом, однако безрассудно было бы не сажать новых деревьев только потому, что могут появиться новые ветви» [1990, с. 254].

Создается впечатление, что противоборство Модерна со своим Эдипом идет с переменным успехом. Однако иллюзии неуместны. Многие из нас, выламывающиеся из «цементированного Единого» былой моноидеологии, испытывают «влечение – род недуга» к широко вещательному имиджу постмодерна как богоборца – Прометея нашего времени. Он идентифицирует себя как бунт против диктатуры Единого и его проекции в мире царства Мамонны. Это действительно бунт, но *на коленях*, оппозиция всеядных интеллектуалов, отравленных скепсисом и озабоченных не столько переоценкой ценностей, сколько отрицанием любых ценностей и вместе с тем утилизацией их суррогатов. Это уже не союз Фауста с Мефистофелем во имя истины. Апеллируя к «среднему», но платежеспособному человеку-массе, постмодерн заключил с ним потребительский «союз».

Не должно быть заблуждений относительно программного в постмодерне *прагматизма*, утилитарных истоков постмодерной «культуры симулякрума», припавшей к истоку «полезности». Этот *исток* – организация общества, в котором меновая стоимость подменяет собой потребительскую стоимость. В такой среде «образ стал крайней формой товарного овеществления», а наиболее рентабельным – виртуальный капитал. Постмодерн, пишет Ф. Джеймисон, несет ответственность за то, что духовное производство «сегодня встроилось в товарное производство в целом: бешеная экономическая потребность производства... предписывает... все более существенную структурную функцию и место (в производстве)... нововведениям и экспериментам. Такие экономические потребности находят отклик в различных формах институциональной поддержки» [1996, с. 120]. Перед нами – далеко не всегда «постмодернистско-прагматическое недомогание» [ОНС, 1996. № 5, с. 130]. Это именно *домогание* коммерческо-прагматической полезности и, по Ж. Бодрийяру, «завороженность» ею на порядок девальвирует ценность постмодерна для культуры. Его вопрос: «Как быть с симуляцией добродетели?» – остается обращенным не только к миру, но и к самому себе.

Ответ постмодерна на адресованный Современности гамлетовский вопрос свидетельствует о глубокой противоречивости, «блеске и нищете» этого «ризомного», без видимых берегов, течения. Ариаднина нить его постижения, видимо, в том, что социуму раннего Модерна уже *не быть*, а *быть ли* его зрелому состоянию – открытая проблема с беспрецедентной степенью неопределенности. В этой многоликой одиссее причудливо притягивают

и отталкивают друг друга ценности и смыслы уходящего мира, призрачного конца одной истории и тем более – совершенно неясного начала *terra incognita*.

Постмодерн – легитимное дитя декаданса не «силы», а «слабости» (по классификации Ницше), ситуации *на грани* бытия/небытия традиционных культурных ценностей и смыслов, свидетельство их системного несоответствия изменившейся культурно-цивилизационной реальности. Традиционная моно-истина, говоря ленинским присловьем, «крахнула». Но ее отрицание не стало кардинальной «переоценкой ценностей» как «снятием» их позитивного смысла и утверждением новых смыслов. Это главным образом отрицание ради отрицания, десакрализация во имя отказа от всякой сакральности, иными словами, «смерть» культуры.

Какова степень сопричастности постмодерна к этой «смерти»? Какую роль он объективно играет – одного из гробовщиков или даже виновников? Ответ не столь однозначен, но менее неопределен, чем об этом вещают адепты постмодерна. Впрочем, неопределенность не как момент поиска истины и ценностей, а тотальное отрицание их смысла – если не кредо постмодерна, то одна из его «линий». В этом ключе он подобен панцирю черепахи. Попытка ее перевернуть открывает по меньшей мере *две возможности* видения этого феномена.

Как одна из форм мифологемного духовного производства, встроенного в систему товарных отношений и заигрывания с потребительскими стереотипами человека-массы и его респектабельных благодетелей, постмодерн вовсе не подобен господину Журдену, который свою прозу принимал за стихи. Необычная по форме прагматическая «проза» – *цивилизационный* феномен «восстания» той части гуманитарной элиты, которая домогается своей доли пирога от потребительского «восстания масс». Она сознательно ставит не на подлинную инновацию – преобразование ценностей и смыслов, а лишь интерпретирует их в неклассической интертекстуальности и «карнавальной» игре форм.

В таком русле постмодерн не создал *ни единой* принципиально новой фундаментальной ценности, тем более – смыслов. Это, писал по аналогичному поводу Гете, стиль «водянистой, расплывчатой, нулевой эпохи... Стиль, господствовавший доселе, не давал даже возможности отличить низкопробное от более высокого, ибо все влеклось к одинаково плоскому». И еще: «Плющ не имеет ствола, тем не менее, к чему бы он ни прильнул, он стремится играть главную роль. На старых стенах плющ вполне уместен, там уже нечего портить, но с новых строений его срывают... Из деревьев он высасывает соки. Но всего невыносимее... он становится тогда, когда, взобравшись на столб, старается нас уверить, что это живой столб, ибо он прикрыл его листвою» [Т. 3, с. 227, 463].

Во многом постмодерн – «величайшее мастерство и полное безлюдье» (Ортега-и-Гассет), симулякрумное производство, которое мимикрирует под культурное творчество. На его фронте – девиз О. Уайльда: «Знать цену всему, но не придавать ценности ничему». Кардинальная подмена творческого духа щедро оплачиваемым квазидуховным производством живо напоминает замечание Аристотеля о том, что «искать повсюду лишь одной пользы менее всего приличествует свободнорожденным и людям высоких душевных качеств». Если постмодерн не более чем производство «пользы», домогание не сути вещей, а «*вещественности сути*», то для его номинации с большой буквы, как следующей за Современностью эпохи Постсовременности, никаких веских оснований нет.

Если же постмодерн – все же поиск сути вещей, и, по Бодрийяру, не избежал «соблазна» культуротворчества, то оно – лишь *технологично* (и следует признать, включая высокие образцы). Это не означает, что он не является важным *сегментом* современной культурной ситуации. Постмодерн – все-таки *бунт*, и даже на коленях он наголову выше нирваны «слепой легитимации». Нельзя не видеть, что теоретики постмодерна обнажают существенные грани противоречий современного социума, по Ж.-Ф. Лиотару, «чужды разочарованию» и нередко не могут «вообразить себе радикальной критики, которая не моти-

вировалась бы в конечном счете каким-либо утверждением, сознается в этом критик или нет». В такой ипостаси, отмечает З. Бауман, постмодерн это *еретик*, который в своей эволюции стремится не отрицанию гуманизма, а скорее к *переосмыслению* его современной идеи [2002, с. 120].

Эти тенденции обогащают понимание Единого как не только причинно-следственной, но и функциональной, «ризомной» детерминации, стимулируют поливариативность постижения интертекстов, различения в них реалий и симулякров гиперреальности, побуждают к переосмыслению культурно-ценностного и цивилизационно-прагматического в человеческой деятельности.

В конечном счете, постмодерн гораздо больше, чем его прагматика, но заметно меньше, чем его претензия на роль Колумба новой эпохи. Постмодерн в русле Современности «поперек», но никак не за ее пределами. По сути он – одна из ипостасей *постклассического* Модерна, его по преимуществу «негативная диалектика», контркультура последнего поколения кризиса исторически первой формы модернизации, ее переосмысления на более зрелой стадии. Это течение не способно ни «отменить» *центрированный*, древовидный гештальт нашего времени, ни утвердить господство над ним *децентрированного*, ризомного гештальта. Однако это действительно нетривиальный ответ на угрозу «цветущей сложности» культуры в условиях становления планетарной цивилизации.

Характеризуя «блеск и нищету» постмодерна, Валлерстайн пишет: «Мне близки многие их (постмодернистов – *И. Л.*) критические позиции (к большинству из которых мы, однако, пришли раньше и сформулировали их более четко). Однако я в целом не считаю таковые ни достаточно «пост»-модернистскими, ни достаточно серьезно реконструирующими основы методологии. Их сторонники, и в этом можно быть уверенными, не сделают за нас нашу работу» [2003, с. 265]. Такая работа требует *других альтернатив*. Они заключаются в творческом переосмыслении классического наследия с целью постижения новых, порожденных глобализацией, закономерностей. На фронте этого труда девиз А. Камю: «За гранью нигилизма, среди развалин все мы готовим возрождение. Но мало кто об этом знает» [Камю, 1990, с. 355].

1.5. «Информационное общество»

«Что значит знать? Вот в чем вопрос»

И. В. Гете

Отмеченный А. Камю извечный дефицит знания о человеке и его мире, казалось бы, противоречит современному феномену всепроникающего «информационного взрыва». Утверждается, что ныне основным фактором производства становится *информация* как «сырье» креативного (творческого) субъекта труда, и это означает наступление власти времени над «сжатым» и покоренным пространством. Культурно-цивилизационные последствия триумфального шествия информатизации широко представлены на разных уровнях, начиная с оценки одного из ее командиров Б. Гейтса. Он предсказывает, что «бизнес собирается изменяться больше в следующие десять лет, чем в последние пятьдесят», и «эти изменения произойдут в силу простой обезоруживающей идеи – потока цифровой информации».

Такая аргументация перерастает в обоснование концепта *«информационное общество»* как инновационной и адекватной смыслообразующей парадигмы постижения глобализуемого мира. Более того, введенный в научный оборот в начале 60-х гг., этот термин в 90-х гг. уже нередко рассматривается как ключевой историософский концепт осмысления логоса современной эволюции человека и его мира.

Исторически первая модель человеческой деятельности характеризовалась господством природы над культурой. Следующий тип взаимоотношений связан с промышленной революцией и победой разума, когда культура возобладала над природой. Сегодня культура настолько подчинила себе природу, что ее приходится искусственно восстанавливать в качестве одной из «культурных форм». Сетевые информационные структуры одновременно выступают как ее продукты и средства. Они «составляют новую социальную морфологию наших обществ... парадигма новой информационной технологии обеспечивает материальную основу для всестороннего проникновения такой основы в структуру общества... Процессы преобразований, находящие свое выражение в идеальном типе сетевого общества, выходят за пределы социальных и технических производственных отношений: они глубоко вторгаются в сферы культуры и власти... Мы приблизились к созданию чисто культурной структуры социальных взаимодействий. Именно поэтому информация стала основным компонентом нашей социальной организации» [Кастельс, 1999, с. 494, 495, 503, 505].

Последнее положение спорно, но бесспорен следующий результат. *ИР* (информационная революция) – поистине инновационный феномен. Здесь термин «информация» употребляется не в общеполитическом смысле, как атрибут всего живого, а как продукт производства знания с помощью интеллектуальных технологических систем. Эта революция вначале преодолевает непосредственную и жесткую связь человека с машиной, создает медиатора в форме гораздо более темпорального и гибкого промежуточного звена – счетно-решающего устройства и означает революцию в способе *труда*. Наблюдается тенденция к трансформации и экспансии такого способа деятельности далеко за пределы непосредственного труда – в масштабах всего производства и управления. Тем не менее материальным субстратом информационной революции остается *машина*, и «кибер» – почти *идеальная* и все же машина, в принципе способная бесконечно усиливать «разумный», поддающийся алгоритмизации, потенциал человека. В конечном счете, в производственно-технологическом смысле это наступление неомодерна как действительно «царства Разума», торжества принципа рациональности.

Таковы реалии и их пределы. В мифологемах же таких пределов нет. Их основная фабула в том, что благодаря господству информации находит свое разрешение извечная коллизия «натура – культура». Однако, в отличие от Гейтса, М. Кастельс – не апологет «информационного общества». Оно для него «не конец истории», которая «завершилась счастливым примирением человечества с самим собой. На деле все обстоит совсем иначе: история только начинается... Речь идет о начале иного бытия, о приходе нового, информационного века, отмеченного самостоятельностью культуры по отношению к материальной основе нашего существования. Но вряд ли это может послужить поводом для большой радости, ибо, оказавшись в нашем мире наедине с самими собой, мы должны будем посмотреть на свое отражение в зеркале исторической реальности. То, что мы увидим, вряд ли нам понравится» [1999, с. 505].

Креативность такого подхода все же снижается редукцией проблемы к дуальной оппозиции «натура – культура». В этой оппозиции остается не ясным, *почему* глобальная информационная культура не дает повода для оптимизма, тем более – для ее оценки как «осевого», т. е. смыслообразующего культурно-цивилизационного прорыва. Более того, парадокс в том,

безоглядная информатизация чревата... архаизацией человека и его мира. «Мы находимся во вселенной, в которой становится все больше и больше информации и все меньше и меньше смысла, – пишет Ж. Бодрийяр. – Поскольку там, где, как мы полагаем, информация производит смысл, происходит обратное. Информация пожирает свои собственные содержания. Она пожирает коммуникацию и социальное» [1996, с. 41, 42].

Иными словами, мы снова вернулись к Гете: *«Что значит знать? Вот в чем вопрос»*. Очевидно, разгадка парадокса может быть найдена путем рассмотрения противоречивого назначения информации в инвариантной триаде «культура – цивилизация – варварство».

В каноническом смысле информация – универсальный способ взаимодействия объектов путем передачи, хранения и преобразования их «следов». Сама по себе она является неупорядоченным потоком лишенных смысла «следов», которые познаваемые объекты оставляют в сознании субъекта (не говоря уже о специальной проблеме искажающих эти «следы» технологических и операциональных «шумов»). Прибегая к образу Аристотеля, отпечаток на воске может представлять чем угодно, если мы не знаем, что на нем отпечаток перстня. Информация – «черный ящик» хаоса таких «следов» – кодов, условных знаков. Их декодирование предполагает предварительное знание кодов и последующего оперирования ими для последующего преобразования информационного хаоса в познавательный логос.

Вопреки обыденному мнению, Знание не является продуктом простого «считывания» информации. «Знать – значит владеть информацией. Понимать – проникать за знания, сквозь информацию. Знание (информация) – это экран, который надо преодолеть, чтобы выйти к иному, сделать его своим. Освоить. Овладеть. Понимать – значит «владеть сутью». Большинство людей «знают, но не владеют» ...ученые не любят, не верят, не чувствуют. Они только знают, что есть любовь, вера, чувства... Многие люди читают, чтобы не думать, – сказал Дидро» [ОНС, 1996, № 4, с. 134]. Отсюда – до сих пор не до конца понятое откровение Ницше: «Я изгнал бы из моего идеального государства так называемых «образованных»...это мой терроризм» [1998, т. 1, с. 772]. Характерен и диалог чеховских персонажей: «– Человек такая простая и немудреная машина... – Нет, доктор, в каждом из нас слишком много колес, винтов и клапанов, чтобы мы могли судить друг о друге... по двум-трем внешним признакам... Можно быть прекрасным врачом – и в то же время совсем не знать людей» [Т. 12, с. 56].

Вербальные и иные знаковые информационные потоки предварительно создаются, символически интерпретируются и транслируются в определенном смысловом контексте. «Ситуация, – подчеркивал К. Ясперс, – означает не только природно-закономерную, но скорее *смысловую* действительность, которая выступает не как физическая, не как психическая, а как конкретная действительность, включающая в себя оба эти момента» [1992, с. 9–10]. Эти смыслы – не в самом мире, а в способах связей человека с миром и самим собой. Если они построены на традиционном господстве «культуры» над «натурой», возникает «головкружение от успехов». Библейский Иосиф в известной версии Т. Манна говорит: «Всемогущество – это, если подумать, великий соблазн. Смотри на это как на пережиток хаоса!..

Тебе придется бороться с самим собой... как когда-то с другим» [1991, т. 2, с. 503, 561].

Информация еще нередко интерпретируется как неограниченная свобода, и пока не существует полноты ответственности за нее. Сама по себе информация «равнодушна» к чьим-либо интересам, но их носители явно неравнодушны к ним. Недаром утверждают, что даже геометрические аксиомы опровергаются, если затрагивают интересы людей. Такая ситуация в условиях глобализации приводит к далеко идущим последствиям уже не культурного, а цивилизационного (в том числе и геополитического) характера – обусловленной не мессианскими, а *миссионерскими* мотивами направленности информационной мощи в целях установления контроля над миром. Поэтому «неверно характеризовать глобализацию как некую политически нейтральную реальность, берущую начало в информационно-коммуникационных технологиях и безымянных силах, выступающих в пользу либерализации торговли и финансов» [Хаттон, 2004, с. 225].

Исследователи проблемы обращают внимание на то, что кибернетические системы способны оказывать активное воздействие на процессы, протекающие во внешней (внесистемной) среде. Объявляя Интернет «вектором демократизации», «свободной средой»,

даже по определению «зоной анархии», сторонники концепции информационного общества и виртуальной демократии явно недооценивают тот факт, что главными задачами этой технологии первоначально выступали контроль именно над удаленными объектами и управление информационными потоками. Прародительница Интернета – ARPANET – была предназначена для обеспечения связи между основными военными базами и разведывательными центрами США, и рассчитана на функционирование даже в условиях «глобального сбоя» информационной сферы Земли, т. е. ядерной войны. Не говоря уже о «феномене Бен Ладена», мир был потрясен тем, что США с помощью разведывательных космических систем не только визуально контролируют своих европейских союзников по НАТО, но и «взламывают» их суперсекретную информацию. «Однако не явится ли нам очередной *Deus ex machina*, причем в образе, далеком от демократии?» [Морозов, 2002, с. 134, 135].

Информационное пространство лишь по видимости Вавилон, в котором «всяк сущий язык» дает себе имена. Содержание информационных потоков предварительно создается, символически интерпретируется и передается в определенном контексте. Виртуально киберпространство, или «всемирная паутина», становится ареной геополитического *миссионерства* и цивилизационной *экспансии*, которые нивелируют социокультурные процессы во всех странах мира. «Содержание информационных потоков на всех уровнях... предварительно интерпретировано и символизировано и передается в определенном культурном контексте. Универсальные культурные стереотипы не отражают даже внешне действительные социокультурные, политические и экономические условия настоящего и исторического становления культуры стран, где эти информационные парадигмы теперь создаются и моделируются. В сущности, глобальные информационные стереотипы в культурном плане «зомбируют» сознание и деятельность широких масс, ...игнорируют фундаментальные исторические корни экономического развития отдельных стран» [Саломон, 2000, с. 107, 109].

Неограниченные масштабы информационной интервенции сопряжены не только с конструированием стереотипов «коллективного бессознательного», но и с беспрецедентными масштабами и глубиной проникновения в духовный мир личности. В смутные времена мутации идеалов в идолы она не защищена и падка на внешне привлекательный товар, а в действительности «экскременты масскульта» (У. Эко). Этот неудержимый никакими законодательствами мутный поток хорошо описан, и достаточно воспроизвести мнение испанской газеты «El Pais»: «Самой заметной эпидемией начала XXI столетия является отнюдь не атипичная пневмония, а бесстыдство, вульгарность, примитивность, хамство, тиражируемые СМИ, и прежде всего телевидением. Весь земной шар, оплетенный постоянно повторяющимся видеорядом картинок, стал похож на метафору-буфф полового органа, вот-вот готового извергнуться семенем, или на зловонное публичное отправление естественных надобностей, сопровождаемое грубым гоготом» [Цит. по: ЛГ, 18–24.06.2003]. Человек-масса (более вежливо – «электорат») гораздо лучше знает цену голливудской Мадонны, чем бесценность Сикстинской Мадонны. Это не игра слов, а опасная игра с *подменой смыслов*.

Российский академик РАН В. Арнольд в своем докладе в Папской академии привел хрестоматийный пассаж. Лиз – студентка, изучающая историю искусства в Гарварде. На уроке французского языка ее спросили, была ли она во Франции («Да»), в Париже («Да»), видела ли Собор Парижской Богоматери («Да»), понравился ли он ей («Нет!»). «Почему?», – спросил преподаватель. «Он такой старый», наивно, но твердо ответила Лиз [Цит. по: Известия, 26.02.1999].

Круг замкнулся, и бедная Лиз – легитимная наследница Фауста, который мнил, что «мир не был до меня и создан мной». О. Уайльд, наблюдая только зарю этого «просвещения», с горечью заметил, что «уровень культуры общества зависит от того, чего люди не прочтут и не увидят». Увы, этим недугом поражена и та часть интеллектуальной элиты, которая

много читает и видит, к примеру, Шекспира или Достоевского, но рискует не воспроизводить их на подмостках театров или в кинематографе (в меру своего творческого дара), а «интерпретировать», и в итоге неискушенный зритель или читатель уже воспринимает «быть или не быть» не Гамлета или братьев Карамазовых, а наших доморощенных талантов, жаждущих поклонников.

Каково общество, такова и информация. Дегуманизация современного общества зримо проявляется в том, что величайший плод человеческого гения – информатика утилизируется в целях взлома культурных кодов личности, целых социальных групп или общностей людей – и все это во имя доктринальной «свободы выбора». Поэтому недавно ушедший от нас польский классик Ч. Милош отказывал Модерну как «доктрине в праве оправдывать совершаемые во имя доктрины преступления», как и отказывал действующему от ее имени «современному человеку, который забывает о том, сколь он убог в сравнении с тем, чем человек может быть», отказывал «в праве мерить прошлое и будущее собственной мерой».

Представляется ясным, что концепт «информационная эпоха» это «свое-другое» модернизации, которая, при всех своих впечатляющих технологических новациях, по-прежнему не способна и, похоже, не стремится ответить на вопрос Пилата: «Что есть истина?».

1.6. Так что же мы?

«Кто мы? Откуда мы? Куда мы?»

П. Гоген

«Речь идет о необходимости преодоления таких клише, как «общество, основанное на знаниях», «информационное общество», «постиндустриальное общество», «общество услуг», «инновационное общество», и других с префиксом «пост-»

А. Ракитов

Если абстрагироваться от апологетики Модерна, то ответы мыслителей, которые, говоря словами И. Валлерстайна, делают за постмодернистов «работу» постижения сути Современности, можно условно подразделить на радикальные и умеренные.

Первая из таких интерпретаций возвращает к формуле Б. Латура «Мы никогда не были современными». Действительно, очень многое в Модерне – от отупляющего конвейерного труда, гетто изгоев мегаполисов, массовой безработицы, благотворительного «хлеба» и «зрелищ» масскульта, через каннибальский триумф Хиросимы и явление Зверя из бездны Освенцима, до культа «Разве я сторож брату своему?», массовых жертв террора, «шоковой терапии» и глобальных «гуманитарных интервенций» и т. п. – слишком многое свидетельствует скорее о возвращении и модернизации *архаики* и *варварства*, чем реальности Современности в сущностном смысле. Отсюда – заключение М. Фуко: «Скорее, чем пытаться различить «период современный» от эпох «до» или «постсовременных», стоило бы попытаться посмотреть, каким образом установка на современность... оказалась противостоящей по отношению к этим установкам на «антисовременность» [1996, с. 344–345].

Однако такой «приговор нашему времени» (так формулировал свое отношение к своей эпохе Ф. Ницше), возможно, связан с исходной мифологемой Модерна как «обетованной земли», которая обернулась «утраченным раем». Если, в терминах М. Вебера, вычленив целе- и ценностно-рациональное *ядро* Модерна, то приходится констатировать, что современный (в темпоральном смысле) этап эволюции человечества принципиально *не вышел* из триединой системы координат, заданной ранним Модерном, – его рационализма, редукционизма и эволюционизма. Он действительно сдержал свое Слово – создал величайшую *циви-*

лизацию, и в этом смысле сокрушение нью-йоркских Близнецов современное варварство, и понятная в этой связи символика террора никак не является его алиби.

Реальная проблема по критерию человекотворчества – в *культурном* измерении. Картезианский культ Разума оказался ящиком Пандоры. Из его фаустовского логоса вышел бен-тамовский Паноптикум, под которым мефистофелевский «хаос шевелится». Драма Модерна не оставляет сомнений, что человеческое творчество лишь начинается со *свободы выбора*, но она далеко не всегда есть выбор *свободы*. Человек не стал мерой всех вещей. Поэтому «остановить мгновение», даже если его вербальное имя – Современность, нет ни возможности, ни смысла.

В этом ракурсе глобализация пока по преимуществу изменила не сущность, а *структуру* и *масштабы* модернизации как процесса, придавая ему характер планетарной тенденции. Если принцип редукционизма сыграл с модернизацией по преимуществу дурную службу, то принцип *эволюционизма* сохраняет немалый позитивный потенциал. В целом это означает, что объективно перед нами – тенденция не к «пост», а к позднеиндустриальному обществу. Позднему – потому что знания, информационная революция принципиально не изменили архетип индустриальной цивилизации, не стали панацеей человекотворчества субъекта труда. Они лишь обостряют это глубинное противоречие позднеиндустриального мира. Цивилизация только входит в фазу развертывания этого противоречия, начиная от каждого человека и устремляясь в глобальную ойкумену. Эта фаза, если человечеству не изменит инстинкт самосохранения и оно не допустит техногенного экосуицида, необратимой мутации в безумии ауто-клонирования или тотальной террористической катастрофы, в обозримом будущем обещает быть длительной. Она непременно, порой до неузнаваемости, будет менять маски.

Такой вывод, на первый взгляд, противоречит реальности. Еще недавно общество Модерна представало в двух «масках» – капитализма и социализма как модальностях «единого» индустриального общества. Теоретически в его парадигму вписываются обе ипостаси. Однако «реальный социализм» оказался колоссом на глиняных ногах (оба слова в кавычках: это был не социализм, и уже поэтому – не реальный). Предметное обсуждение этой проблемы выходит за рамки замысла раздела [Левяш, 2004, гл. 13]. Здесь же, с позиций принципа развития, важно подчеркнуть, что основная причина катастрофы – нарастающее несоответствие этого «социализма» исходному постулату базового триединства Модерна – *рациональности*. Идеократия, с одной стороны, абсолютизировала редукционизм системы, а с другой – блокировала его эволюционный потенциал, неуклонно снижала его организационную способность адекватно отвечать на новые вызовы, прежде всего – глобализации. Как отмечал Н. Винер, мангуста успешно соперничает с коброй не потому, что она физически сильнее ее. «Секрет» в том, что «образ действия змеи сводится к одиночным... броскам, тогда как мангуста действует с учетом некоторого отрезка всего прошлого хода сражения... Смертоносность ее нападения основана на гораздо более высокой организации» [1968, с. 249].

Известные теоретики западного мира поспешили возвестить его «полный и окончательный» триумф и в этом смысле – «конец истории» (Фукуяма). «Самоуверенность силы» (Дж. Фулбрайт) позволяет роскошь благодушных шуток. Так, Д. Белл компенсировал неудачу своего прожекта «постиндустриального общества»... поражением социализма в СССР. «Да и чем был коммунизм, – остроумно, но не глубоко писал он, – если не «самым длинным в истории путем от капитализма к капитализму», как гласит одна русская шутка?» [2005, с. 16].

К сожалению, Белл пренебрег другой известной сентенцией: «Над кем смеетесь?». Самоназванный «реальный социализм» эволюционирует отнюдь не к той модели капитализма, который, вопреки своим противоречиям, Маркс высоко оценивал на шкале обще-

ственного прогресса, а к его современной, глубоко деформированной засилием спекулятивного капитала, модели, которая бессильна быть маяком для народов, ищущих адекватную Современности модель общественного устройства.

Однако, если рассуждать без иронии – проблема на порядок сложнее, и ее точно формулирует американский футуролог Э. Тоффлер: «Мы присутствуем при распаде Системы. Не капиталистической системы и не коммунистической системы, а Системы, которая охватывает все» [1989, с. 31]. Тотальный характер распада успевших стать традиционными общественных систем свидетельствует об *основном противоречии эпохи* – переходе к *позднему Модерну* в ситуации глобального крупномасштабного и потенциально опасного разлома между зрелыми – средне – и неразвитыми субъектами мирового сообщества. Концептуальное постижение этого противоречия может быть адекватным только на базе *целостной* теории социального развития. Его формационная «анатомия» и культурно-цивилизационная «физиология» должны быть поставлены в контекст Современности, которая в условиях глобализации заметно обновляет свою сущность.

2. Сущность глобализации: формула креста

2.1. Кто Сфинкс, кто Эдип?

«Nomen est numen, numen est nomen» (лат. – «Называть значит знать, знать значит называть»)

«Кто же здесь, собственно, задает нам вопросы? ... Кто из нас здесь Эдип? Кто сфинкс?»

Ф. Ницше

Если декодировать античную метафору, то Сфинкс – еще не ведающий себя Эдип, и вопрос, который она задает Эдипу, это *его* вопрос к самому себе. Перенесенный в «машине времени» в Современность, извечный вопрос мог бы звучать так: «Что есть *человек* в условиях глобализации?». Вопрос остается открытым, хотя интенсивность посвященных ей публикаций в конце XX – начале XXI столетий напоминает «большой взрыв». Он предстает как рассеянное проблемное поле, потому что его смысловой эпицентр трудноуловим. По преимуществу речь идет о некоей анонимной «глобализации», но не о *человеке* в ее гераклитовом потоке. Как утверждает один из авторов, в дискуссиях на эту тему «за какофонией слов («глобализация», «глобальность», «глобализм», «глобалофобия» и пр.) скрыты споры о фундаментальных вещах» [Mingst, 1999, с. 87], включая отмеченную А. Тойнби тенденцию к смешению единообразных признаков (unification) с подлинным единством (unity) [Toynbee, 1934, с. 150] и даже тотальное отрицание предмета постижения [Bartless, 1998]. Отсюда озадачивающий вопрос: «Если наш язык беспомощен перед лицом реальности, что же тогда произошло?» [Бек, 2002, с. 10].

Назрела потребность в декодировании загадки Сфинкс – *культурно-цивилизационном* измерении проблемы глобализации. В первой части монографии сделана попытка обосновать философско-методологические предпосылки постижения этого феномена. Вторая часть посвящена анализу антропных истоков, оснований, структуры и динамики глобализации. Эта цель конкретизируется по принципу «бритвы Оккама» – минимизации совокупности задач соответственно структуре работы.

Очевидны планетарные масштабы, тектоническая энергетика, драматическая разноректорность и высокая степень неопределенности трансформации «глобального общества риска» [Бек, 2002, с. 10]. В первом приближении эти признаки дают основание метафорически представить это общество в гоголевском, вначале адресованном России, образе птицы-тройки, которая не дает ответа, куда она «несется». Ныне «тройка» достигла судьбоносного *перекрестка* – «равновероятия» планетарной революции в способе и обстоятельствах человеческой деятельности или утраты ее человекотворческого смысла, тотальной деградации и вполне предсказуемой антропологической катастрофы.

Такая нераздельность масштабов процесса и беспрецедентные для человечества риски его динамики могут быть адекватно выражены архетипическим символом *Креста*. Тем, кто еще не вышел из суровой атеистической «шинели», шитой недавними прокрустами, это может показаться лишь «воспоминанием о будущем» Голгофы и форой принципиальным антиглобалистам. В действительности же крест – «богатейший по значению, древнейший и широко распространенный символ... Крест является не только эмблемой христианской веры, но и более древним универсальным символом Космоса, сведенным к простейшей форме – две пересеченные линии символизируют четыре стороны света... Крест был также

знаком, символизирующем Древо Жизни»... крест – это знак не только страдания и смерти, но и добра и бессмертия» [Трессидер, 2001, с. 169–170].

Единый, неделимый и вместе с тем амбивалентный по смыслам Крест – простейший и предельно напряженный символ *хронотопа* мира современного человека, средостение его пространства-времени. Его горизонталь, или *топос* – не предзаданное «вместилище вещей», а деятельно творимое жизненное пространство с не линейной и «монадно» не самодостаточной, а скорее матричной структурой субпространств авторов и актеров культурно-цивилизационной драмы. Вертикаль креста, или *хронос*, это также не предзаданное «вместилище событий», а деятельный процесс человекотворчества, обновления человека и его мира.

Пространственная и темпоральная организация мира претерпевает глубокую трансформацию. Она все более подтверждает теорию относительности, согласно которой пространство-время являются целостным континуумом их взаимодействия. Современный мир – не плоскость и даже не «шахматная доска» одномерной геополитики, а *сфера*. Т. де Шарден определял его геометрический образ в терминах «скручивания», «свертывания на себя», «мира, который свернулся». «Мир без границ, где утрачивают бывшее значение территории и расстояния, начинает обретать реальные очертания. В новом социальном пространстве время ускоряет свой бег.... Процесс социального взаимодействия интенсифицируется, приобретает невиданную ранее динамику» [Кувалдин, 2000, с. 13].

Такие кардинальные сдвиги приводят к полной переоценке представлений о хронотопе в условиях глобализации. Если до нее экономическое и политическое развитие было принято трактовать *диахронно*, как смену стадий или событий пространственно разделенных границами суверенных государств, то такое понимание сменилось *синхронным* видением, которое фиксирует события одновременно, не разделяя их пространством и временем [Ратленд, 2002, с. 15].

Человеческий род прошел действительно крестный путь – от доисторических первобытных анклавов до глобальных масштабов, переусложненной структуры и зримой динамики современности, путь все более смысловых падений и воскрешений. В наше время это путь глобализации как «крестной» целостности планетарного *мета-пространства/мета-времени*.

Такая целостность «развивается по своим собственным законам» [Дольфус, 1998, с. 16] и «соль» проблемы в том, чтобы их выявить.

Поскольку речь идет о действительно «фундаментальных вещах», их семантико-семиотическая идентификация требует кардинальной переоценки практически всех смысло- и системообразующих концептов. Без такой переоценки дискурс избранной проблематики практически невозможен. Почему именно в этом исходный пункт постижения проблемы?

*Именован*е мира и его феноменов – изначальное условие трансформации его хаоса в упорядоченный космос мировоззрения человека. Уже в ветхозаветной традиции Творец наделяет первочеловека даром именовать все вещи, кроме своей Жены, но символично, что лишь после изгнания из рая он *сам* наделяет ее именем Ева (Жизнь). Цену такого дара ясно представляли в древнем Китае. Император Цинь Шихуанди говорил: «Я внес порядок в скопище сущих и подверг испытанию все дела и вещи; теперь у всего есть подобающее ему имя» [Цит. по: ЛГ, 18–24.09.2002]. М. Т. Цицерон заметил, что духовную жизнь античного мира «давно мучают споры о словах». Это были споры о символическом выражении логоса человека и его мира. *Nomen est numen* (называть значит знать) – утверждали римляне.

В этом культуротворческом процессе неизбежно не только когнитивное, но и *аксиологическое* измерение. Издавна известны не только неразрывная связь между объективной реальностью и ее вербальным выражением, но и неотделимые от этой связи страсти об их смыслах. Нередко это приводит к феномену «сумасшедшего фортепьяно», о котором писал французский просветитель Д. Дидро: оно возомнило, что само издает звуки. Это эдипов

бунт сына против отца, но, в отличие от мифологического персонажа, это не «убийство», а попытка сына, в данном контексте – языка поставить на колени отца – творящую вербальный (и в иных формах) язык практико-преобразующую деятельность человека.

Страсти по глобализации – последняя веха в такой семантико-семиотической одиссее. Термин «*глобалистика*» (англ. *global* – всеобщий, глобальный) впервые введен Т. Левиттом в статье в «Гарвард бизнес ревью» (1983) как междисциплинарное знание о *глобализации* — неклассическом объекте исследования. Еще полтора десятилетия назад его теоретическое освоение было едва ли не *terra incognita*. Примечательно, что вплоть до 1987 г. база данных библиотеки конгресса в Вашингтоне не содержала книг, в названии которых использовалось данное понятие [НГ, 10.06.2001]. Это индикатор того, что глобализация – феномен, к которому не применима логика «Совы Минервы» – в целом завершено, «во всеоружии» познания основных закономерностей постигаемого процесса.

Естественно, что в таком, буквально «на марше», постижении предмета заметна когнитивная закономерность, «схваченная» в опыте семантической философии. Один из тех, кто стоял у ее истоков, – армянский мыслитель Давид Анахт (V–VI вв. н. э.). С его точки зрения, если нечто можно назвать, то есть дать ему *имя*, то это будет только началом определения, вычленением предмета из всего прочего, но еще не самим определением. Постигание определяемого предмета начинается с описания совокупности его признаков, но и они могут быть существенными и несущественными. Только когда определяемый предмет постигается как совокупность *существенных* признаков, можно говорить о том, что он действительно определен [Лосев, 1992, с. 41].

Познание глобализации – метаобъекта «последнего поколения» – изначально оказалось в плену общенаучного методологического парадокса – неразличения объекта и предмета, а в нашем ракурсе – неразличения такого *объекта*, как человек и его мир в условиях Современности, и *предмета* – инновационного процесса его трансформации. «Лицом к лицу – лица не увидать», и в такой когнитивной ситуации неизбежно преобладает специализированное, расчлененное знание, редукция многоликости глобализации к одной из ее ипостасей, которая ныне лидирует – объективно либо в представлениях исследователей.

Отсюда – трудности *именования* глобализации, попытки ее декодирования под углом зрения «любимых идей каждого философа» (Энгельс) – принципов эконом-центризма, социальности, геополитики, информации и т. п. Основной принцип «экономического общества» ныне мимикрирует под именем *глобализма*. Не ставя под сомнение объективную реальность процесса глобализации, У. Бек полагает, что неолиберальный «глобализм это мыслительный вирус, который за последнее время поразил все партии, все редакции, все институты. Не то, что люди должны действовать экономически, является его догматом, а то, что все и все – политика, наука, культура – должны подчиниться примату экономического» [Цит. по: Полис, 2003, № 6, с. 171].

Возникает угроза «расчленения» предмета глобалистики или, точнее, необретение такового [Чешков, 1999, с. 44], и наблюдается описанный А. Экзюпери синдром. Некий турецкий астроном на международном конгрессе в Париже сделал доклад, но с ним не согласились. Шокировал его тюрбан. Через три года турок выступил снова, но в европейском костюме, и с ним согласились. Новая информация оказалась приемлемой при условии снятия непонятного символического «барьера».

Источник дефицита глобализационного дискурса на порядок сложнее. Точнее, «тюрбаны» специализированного знания по-прежнему вызывают взаимонеузнавание. Проблема в том, что *именовать* инновационный объект/процесс в соответствии с его сущностью – значит обладать способностью построения адекватной ей теоретической модели и методологией ее практического освоения. «Нужны, – пишет А. Казанджегил, – соответству-

ющие способы научных изысканий, качественные данные и подходящие теоретические модели» [МЖСН, февраль 1999, № 4, с. 114].

Именовать – в принципе непреходящая культуротворческая задача, но она особенно сложна в переломные эпохи, когда распадается известная «связь времен», но иная еще неведома. Ранее отмечалось, что в конце 90-х гг. один из «властителей дум» сформулировал императив *панглобализма*. «Глобализация – термин, который должен занять ключевое место в лексиконе общественных наук» [Гидденс, 1999, с. 113]. В своем пределе это аналогия с ортодоксальным католицизмом (греч. *katholikos* – всеобщий, всеохватывающий, и католическое есть то, «что признается повсюду, всегда и всеми»). Такое долженствование – еще *не сущее*, и остается более семиотическим (знаковым), чем семантическим (смысловым) вектором. Это объясняется прежде всего объективными трудностями освоения процесса, очевидного по своему беспрецедентному масштабу, но еще во многом латентного в сущностной глубине. Глобализация, как ключевой термин, претендует на *парадигмальную интеграцию* знания, но, исходя из его реального состояния, такая претензия по меньшей мере преждевременна. Более того, панглобализм выявляет себя как *транзит* в неопределенном направлении – то ли от планетарного хаоса к новому космосу, то ли «с точностью до наоборот».

Тем более настоятельной становится необходимость постижения *универсальной* сущности глобализации. Глобалистика – зреющий плод освоения этого универсума. Ее призвание, говоря словами классика, постижение «не вещественности сути», а «суть вещей». Испытывая потребность в мониторинговом аналитическом описании фрагментов процесса и их аддитивной суммы в духе «теории факторов», она вместе с тем призвана быть *синтезом* результатов развития основных ветвей научного знания – обществоведения, естествознания и техникзнания – с целью исследования истоков, сущности, структуры, технологий и тенденций целостного процесса – выживания и свободного развития в современную эпоху рода «Человек».

Какое знание в принципе обладает методологией, адекватной постижению этого неведомого ранее феномена? «Много званых», но претензии эконом-центризма или *realpolitik* на роль «избранных» вызывают обоснованные сомнения. Вполне основательна и «отставка» *беспредметной* версии глобализации с позиций такой интерпретации культурологического знания, в котором «Культура есть все и все есть Культура» [Чешков, 2002, с. 27]. Истоки такого «абсолютизма» – и в некогда объемлющей необъятное античной «науке наук», и в жесткой смыслообразующей оппозиции Возрождения/Просвещения «натура – культура». С тех пор человечество не только успело заглянуть в бездны, но и побывать в них, и стало очевидным, что далеко не «все» в мире человека подлинная культура.

Претензии культурологии (в нынешнем состоянии) отнюдь не случайно дают основание для иронии. В ее всепредметном, а посему – безпредметном поле «все глобальные кошки серы» прежде всего потому, что она не различает триединства своей *alma mater* – фундаментальной триады «культура – цивилизация – варварство» [Левяш, 1999, с. 43; 2001, с. 25–30], игнорирует методологически принципиальную максиму: «Одной из важнейших причин, почему в хаотической картине исторической внешности не была усмотрена истинная структура истории, было неумение взаимно отделить друг от друга проникающие комплексы *форм культурного и цивилизационного* существования» [Шпенглер, 1993, с. 74].

Однако экспансия той или иной формы знания в пространстве глобалистской проблематики, помимо затруднений когнитивного характера, имеет и *социально-политическое* измерение. К. Маркс писал: «Если принцип приведен в действие, он сам собой пронизывает все свои следствия» [Соч., т. 1, с. 550]. Исключения не составляет и такой принцип: даже геометрические аксиомы отвергаются, если задевают интересы людей.

Разнонаправленные интересы и ценности акторов глобализации **приводят** к возведению Башни единой глобальной цивилизации, и вместе с тем высокая вероятность того, что ее постигнет судьба Вавилонской предтечи.

Глобализация, как арена столкновения самых разнообразных, вплоть до антагонизма, интересов, стала далеко не академическим ристалищем смыслов и ценностей. «Какафония» стоящих за ними интересов свидетельствует о том, что, как отмечал отец американской исторической науки XX в.

А. Шлезингер, «язык связывает политику с реальностью» [1992, с. 623]. «Всяк сущий» язык, который маркирует глобализацию, действительно связан с политикой, и возможно, к глобализации более, чем к любому иному феномену, относится ироническое размышление А. Солженицына о том, что язык – «никакая не надстройка, а просто себе язык», и если он «буржуазный или пролетарский», «надстройка или базис», то возникает «тупик какой-то» [1991, с. 155, 156].

В таком ракурсе есть смысл, воздав должное античному «*nomen est numen*» (называть значит знать), переформулировать его в поисковом ключе: «*numen est nomen*» – *знать значит называть*.

Глобалистика – современное интегративное движение, которое синтезирует результаты развития основных ветвей научного знания – обществоведения, естествознания и техникзнания – с целью исследования истоков, сущности, структуры и тенденций выживания и свободного развития рода «Человек». Это необходимая научная предпосылка становления и формирования «*планетарного мышления*» (В. Вернадский), разработки стратегии решения глобальных проблем современности и практических действий по ее реализации. Такое понимание – не геометрическая аксиома, и оно прокладывает путь между Сциллой рго и Харибдой *contra* глобализации. Этим обусловлена предельно широкая амплитуда взглядов, глубоко противоречивое отношение к глобализации – от апологетики *панглобализма* до ксенофобии *антиглобализма*.

2.2. Глобализация как «гробализация»

«Не обольщайтесь – глобализация побеждает»

А. Зиновьев

Такой мастер неологизмов, как А. Зиновьев (вспомним его замечательные образы «человеяника», «зияющих высот» и т. п.), в символике глобализации все же уступил пальму первенства Дж. Ритцеру. Речь идет не о его книге «Макдональдизация общества» (1998), в которой это расхожее понятие одновременно символизирует торжествующую цивилизацию и «красную тряпку» антиглобализма. Эта тема на глубинном, метафизическом уровне пронизывает новую книгу Ритцера «Глобализация Ничто». В качестве основных понятий выступают два сопряженных смысловых термина – «*ничто*» (nothing) и «*нечто*» (something). Автор пишет, что глобализации легче подвергается то, что соответствует упрощенным формам рациональности и, прежде всего, символическая, а не субстанциональная сторона любого процесса. Под «ничто» Ритце понимает «обобщенно и централизованно замысленные и контролируемые социальные формы, которые в сравнительной степени лишены субстанционального содержания» [2004, с. 11]. Он выделяет четыре типа «ничто», устраняющих субстанциональное содержание места, вещи, людей и обслуживания. Казино в Лас Вегасе это «не-место», так как не имеет черт места своего происхождения; одежда от модных кутюрье – «не-вещь», а символ престижа; люди, покупающие по телевидению, – «не-люди», имеющие определенную идентичность, а виртуальные «кто угодно»; «Макдональдс», Amason.

com (книжный Интернет-сайт) – «не-сервис» в привычном смысле, так как обслуживание здесь формализовано и абстрактно.

Люди, пишет Ритцер, не вполне привыкли к преобладающей глобализации социальных пустых форм и стремятся сбалансировать это «ничто» с «чем-то», глубоко субстанциональным (вещным, содержательным), несущим печать локального происхождения, участия людей определенной идентичности и воспринимающих их как один из способов отношений между людьми. Для выражения такой идентичности автор отталкивается от термина Р. Робертсона «глокализация» (о нем речь пойдет далее) и вводит противоположный термин «гробализация», т. е. конец субстанциональности, сущностной человеческой идентичности [Ritzer, 2004].

Что-то слышится родное, узнаваемое в такой интерпретации. «Мы с нетерпением ждем прибытия индейцев, – говорит чеховский персонаж. – Но... на кой черт нам индейцы? И что мы в них созерцать и изучать будем? Индейские нравы? Напрасно... У нас у самих есть нравы, и почище еще индейских... Ходят слухи, что едущие к нам индейцы вовсе не индейцы. Это симуляторы и мистификаторы...» [Чехов, т. 16, 1980, с. 94].

Имя такой мистификации – постмодерн, который вместо традиционных «игр в символы» предлагает псевдоинновационное таинство – предельно насыщенный спекулятивный гипертекст, или *симулякрум* [Левяш, Культурология, 2004, гл. 14]. Этот парадоксальный феномен – результат ревизии классической парадигмы, согласно которой «форма исходит из содержания, как жар из огня» (Флобер), а в отечественной традиции «Нет дыма без огня». Оказывается, есть. Симулякрум – закономерный продукт общества, в котором, согласно Г. Дебору, «образ стал крайней формой товарного овеществления». М. Волошин пророчески наделил его девизом: «Не видеть лиц и верить именам». Постмодерн принципиально против копий, предполагающих свой первоисточник. Напротив, симуляция по Ж. Бодрийяру – «порождение, при помощи моделей, реального без истока и реальности: гиперреального» [Философия..., 1996, с. 34].

Симулякр не следует путать с ирреальным – он никогда не может быть заменен реальным, но вполне – другими симулякрами. В этом заключается отличие симуляции от представления в формах удвоения, имитации. Если представление исходит из более или менее адекватной соразмерности знака и реального, то симуляция, напротив, исходит из утопии принципа соразмерности, из радикального отрицания знака как ценности.

Решающий поворот в том, что происходит переход от знаков, которые обозначают *что-то*, к знакам как свидетельствам *отсутствия* чего бы то ни было в духе реплики из романа Горького «Жизнь Клима Самгина»:

«Был ли мальчик-то, может, мальчика-то и не было?». Здесь уже отрицается достоверность *прототипа* символов и знаков, происходит не просто ослабление или разрыв семиотики с реальностью, а ее «забывание», индифферентность к ней. В отличие от представления, соразмерного реальности, симуляция исходит из «отрицания знака как ценности... симуляция обволакивает все сооружение представления как само по себе являющееся симулякрум» [Там же, с. 25].

Причину возникновения и всемогущества гиперреальной симуляции усматривают в «нашествии» и абсолютизации абстрактных символических систем. «Симулякрумное» мышление сформировалось под влиянием революции в естествознании XX в. Однако главное в том, что все столетие прошло под символами и знаками *социальных* симулякрумных практик либерализма, демократии и коммунизма, выражающих иную, нежели декларируемые в них, реальность. Не миновала чаша сия и глобализацию. «Слово «глобализация»... стало одним из самых «священных слов» глобалистской конфессии, одной из несущих конструкций современных пропагандистских (читай манипулятивных) потоков современного лексикона политиков, журналистов и их жертв – простых граждан» [Бахманов, 2002].

В таком ключе заслуживает внимания постмодернистская *демистификация* Современности. Она утратила бергсоновский «жизненный порыв» и стала респектабельной гиперреальностью, которая нуждается в оправдании путем дистанционирования между собою и праотцом – эпохой Архэ и ее Дикарем. В действительности образ Дикаря – гиперреальность, призванная «скрыть, что именно этот, наш мир стал на свой манер дикарским» [Там же, с. 37]. Гиперреальность власти, ее превращение в симулякр выявляются в том, что из сакрального института общественного блага она становится средством обоснования своего права на фактическое движение «безумного, безумного мира» по кругу: «власть – оппозиция», «правые» – «левые» и т. п. Это «контрастный симулякр», мимикрия безответственности, галлюцинирование общества призраком вечного воскрешения, незыблемости и даже плодотворности власти.

Как же реагирует типичный человек на такой симулякурный паноптикум? В точном соответствии с психоаналитической моделью ребенка, отмечает Г. Маркузе. Защитная тактика ребенка в том, что, когда взрослые требуют от него субъектности, он разыгрывает пассивного объекта. И наоборот, когда от него требуется быть объектом (послушания и т. п.), он восстает. Отсюда – духовная (точнее – бездуховная) ситуация *тотального нигилизма*. Это не творческая «страсть». Без исключений она характерна «для способа не производства, а исчезновения, ухода в небытие» [Маркузе, 2002]. В этом уходе из подлинной жизни неизбежно возникает последний симулякрум – образ «коллективного требования знаков власти – священный союз», который всегда подразумевает та или иная форма тоталитаризма.

В этой оптике предложенный Дж. Ритцером образ глобализации как «*гробализации*» – демистификация объекта до состояния симулякра, его, говоря физическим термином, аннигиляция (исчезновение).

Метаморфоза глобализации в гиперреальное Ничто не устраивает тех, кто озабочен поисками альтернативы, но путем отказа от характерной для эконом-центристской формы глобализации цивилизационной гомогенизации мира. Французский профессор М. Эмар отмечает, что «повсюду растет отказ от униформизации культуры, политики и экономики, которая означает пассивное подчинение порядку, навязанному извне под двучными лозунгами модернизма и неизбежности. Этот отказ в ряде случаев принимает крайние формы религиозного или идеологического фундаментализма, доведенного до абсурда, что необходимо отклонять и осуждать. Но это явление выражает сегодня стремление цивилизации к отказу от гомогенизации, которое означает частичную или полную потерю самоидентичности. Никогда мир не утверждал с такой силой и даже насилием свое разнообразие и свою множественность, как в нынешний период глобализации» [Дилеммы..., 2002, с. 268].

Во многом такой заряд несет в себе феномен, получивший название *антиглобализма*, антиглобалистского движения (АГД) и соответственно – *контрсубъектов* глобализации. Их позиция основана на неприятии господствующих эконом-центризма (мондиализма, «рыночного фундаментализма») и *realpolitik*. Констатируя их засилие, А. Неклесса отмечает «системный кризис архитектоники общества, основанного на определенности национальных культур и ценностно-рациональных форм мироустройства... Под сомнением оказалась не только модель эволюционного обустройства мира – его модернизация, но, кажется, и сама концепция прогресса... Современная глобальная архитектура организована по другим, нежели демократия, меркам. Речь идет... об органичной недемократичности глобального универсума... Светский гуманизм начинает проявляться как антигуманное мировоззрение» [Неклесса, 1999, с. 32, 35, 37].

В варианте, адресованном «массам», антиглобализм обретает откровенно *манихейско-инквизиторские* черты. «Кого и за что винить? – вопрошает А. Дугин. – Только глобалистов, глобализацию, сторонников нового мирового порядка и создания единого государства, единого мира. Они виноваты во всем и должны быть наказаны... Глобалисты демонизируют

формы любой идентичности, любой этнокультурной особенности, любую национальную идею... Это преступление глобалистских структур, фондов, загоняющих проблему вглубь. Необходимо сказать глобализму и глобализации: «Стоп!» ...Глобализм – проект антихриста» [2005]. В этой ипостаси антиглобализм не различает понятия *глобализации*, как объективного процесса, и *глобализма*, как самого по себе нейтрального понятия, но контекстно наделенного ценностно негативной коннотацией, выражения действительной деформации процесса глобализации.

Однако антиглобализм не сводим к последней редакции учения Мани. В действительности антиглобалисты не выступают против глобализации, если под ней понимать формирование единого глобального общества и глобальной системы коммуникаций. Напротив, они активно пользуются этим для достижения своих целей. Речь идет о *протестном* сознании и его носителях, то есть о понятии более широком, нежели те категории, которыми обычно характеризуют подобные движения: антисистемные, альтернативные или диссидентские. Протестное сознание вообще, весь спектр критики глобализации в частности и АГД в особенности, рождаются в ситуации глобального кризиса, который имеет два разных измерения: кризис эволюции человечества и кризис глобализационных механизмов и структур как необходимый компонент данной эволюции. Подлинное протестное сознание ищет не просто «другую глобализацию», а конструктивную *альтернативу* ей [Чешков, 2002].

По крайней мере одна из ипостастей альтернатив глобализации хорошо узнаваема. Итальянский политолог А. Греш в статье, посвященной 150-летию «Манифеста Коммунистической партии», подчеркнул: «Нам нужен новый интернационализм» [Цит. по: Бауман, 2002, с. 153]. Голландский ученый В. Вертхейм в последней книге «Третий мир: откуда и куда?» (1997) констатирует, что глобализация – политика «международного валютного фундаментализма», «просто современная версия давней стратегии установления и поддержания индустриальной монополии Запада, подпираемой мощью западных держав» [МЭиМО, 1999, № 12, с. 111]. Автор полагает, что «перестройка глобальной экономики не может быть достигнута на основе индивидуализма», и убежденно пишет, что *обновленный социализм*, как глобальный проект, может вернуться на историческую сцену.

Такая позиция характерна для многих мыслителей. Р. Котхари, индийский социолог и политолог, пишет, что глобализация это победа капитализма не только над «вторым», но и над «третьим миром», «царство Мамонны», «не нищета ресурсов, а нищета справедливости» [МЭиМО, 1999, № 12, с. 112]. Сенегальский ученый С. Амин в статье «Капитализм, империализм, мондиализация» заключает, что глобализация – «идеологический дискурс, призванный легитимизировать стратегию империалистического капитала» [МЭиМО, 1999, № 12, с. 113], агрессивная неолиберально-монетаристская стратегия и практика. С точки зрения С. Амина, капиталистическая глобализация прошла несколько фаз: 1) 1500–1800 гг., когда крупные торговые кампании европейского Центра при поддержке абсолютных монархий Старого порядка осуществляли экспансию в Азии, Африке и Латинской Америке; 2) 1800–1915 гг. – эпоха классического колониализма, сутью которого было овладение местными рынками и блокирование индустриализации на Периферии; 3) 1945–1990 гг. – сложный и неоднозначный период, когда экспансия Центра была несколько приостановлена (крушение колониальной системы, попытки самостоятельного развития молодых государств, активное воздействие «второго мира»; 4) наконец, современный период, который начался еще в рамках предыдущего и характеризуется новым наступлением Центра на менее развитый мир [МЭиМО, 1999, № 12, с. 113].

Такой подход в принципе разделяет директор российского Института проблем глобализации Б. Кагарлицкий. Для него понятия «глобализация» и тем более «глобализм» и «антиглобализм» – просто эвфемизмы. Как термины, они появились в середине 90-х гг., «чтобы отвлечь внимание от критики объективной реальности – капитализма. Предмет дискуссии

– капитализм подменен спорами о глобализме и антиглобализации. Реально же речь идет о капитализме, правах человека и отношении в связи с этим к нему... глобализация – власть финансового капитала, а антиглобализация – сопротивление гражданского общества» [ЛГ, 28.08–2.09.2002]

Во многом иным является видение глобализации главного редактора журнала «Международная жизнь» Б. Пядышева. Он согласен с тем, что, «если империализм, используя известную формулу Ленина, был высшей стадией капитализма, то глобализацию можно назвать высшей стадией империализма», но усматривает в этом объективную *необходимость*. «Глобализация – это грядущая стадия общего политико-экономического и всего другого мирового развития... Мировое поле в последнее десятилетие снова расчищено для беспрепятственного развития того, во что за последний век трансформировалась империалистическая система. Подчеркну, что ничего бранного в термине «империализм» я не подразумеваю... эта эпоха сегодня рождает миру новую сущность – глобализацию. Важно разобратся не только во внешнем проявлении этой новой стадии... Кто на вершине всего этого, кто всем этим управляет? Какая новая философия мировой жизни, политики, взаимоотношений стран и народов идет навстречу? Насколько глобализация благодетельствует одних и обходит стороной других?» [МЖ, 2000, № 11, с. 4].

«Новая философия мировой жизни», не сводимая к «высшей стадии империализма», предстает в развернутой концептуальной интерпретации «иллюзий и реальности» глобализации с позиций «постиндустриального», или «постэкономического общества», которые обоснованы В. Иноземцевым. Совокупность аргументов, дающих основание усматривать в этой концепции фундаментальную *иллюзию*, изложена [Левяш, 2001]. Тем не менее ее автор исходит из принципа «постиндустриализма», как максимы, и под этим углом зрения анализирует становление и эволюцию концепта «глобализация».

С таких *априорных* позиций представляется, что «конец XX века ознаменовался становлением постиндустриальной хозяйственной системы», и это свидетельствует о наступлении «сложного переходного периода». Но *какого*, в каком *направлении*? В союзники избирается И. Валлерстайн: «Мы живем, – пишет он, – в эпоху перехода от существующей *глобальной* системы общественного устройства – капиталистической мировой экономики – к другой или другим *глобальным* системам... мы не знаем, к добру это или нет, и не будем знать, пока новая эпоха не наступит, а произойти это может лет через пятьдесят; нет сомнения, однако, что переходный период будет исключительно трудным для всех его современников». Однако в этом суждении нет ни грана «постиндустриализма» и лишь утверждается о переходе от одной *глобальной* миросистемы к другой.

В. Иноземцев констатирует, что по крайней мере «практика 80-х годов не давала безоговорочных аргументов» в пользу «постиндустриального» подхода, и «принципы индустриального общества успешно воплощались в жизнь в странах, отнюдь не стремившихся копировать западный образ жизни». Реальность вызвала попытку «примирить эти противоречия путем соединения элементов концепции глобализации с теорией постмодернити, весьма популярной в конце 80-х годов... на том основании, что модернити, «будучи порождено Европой, в то же самое время само породило Европу» как социальную систему, способную к быстрому и динамичному развитию, утверждалась возможность рассматривать всю современную цивилизацию как порождение модернити, а глобализацию – как «распространение модернизации». В рамках этой теоретической конструкции считалось, что переход от модернити к постмодернити естественным образом устраняет моноцентричную модель мирового устройства, а формирующаяся система уже не ограничивается одним только западным миром, и отсюда следовал вывод о возможности идентификации эры глобализма и постмодернити».

Стоит разделить критическое отношение В. Иноземцева к «эпохальным» претензиям постмодерна, но не потому, что это течение использует «экзотические методы обоснования концепции глобализации», а по причинам более основательного свойства [Левяш, 2004, гл. 14]. Действительная неудача отождествления глобализации с постмодернизмом не означает признания первой в качестве иллюзии на том основании, что она обременена фундаментальными противоречиями. А они, утверждает автор, «заведомо не укладывались в рамки популярной концепции».

Что же это за циклопы, которым тесно на ее прокрустовом ложе? «Совершенно очевидно, – пишет Иноземцев, – что базой стабильного процесса «глобализации» могла служить только неумолимая потребность отдельных национальных экономик в активном взаимодействии друг с другом... Не встречая в современных публикациях ни четкого определения глобализации, ни последовательного обоснования ее неизбежности, нельзя не задаться вопросом: «Действительно ли мы наблюдаем... нечто такое, что не имеет аналогов в прошлом и... может быть обозначено новым понятием «глобализация»?» Непредвзятый ответ на этот вопрос будет только отрицательным».

Наконец, автор усматривает в термине «глобализация» *нонсенс* по трем причинам. Во-первых, любые «глобальные» изменения порождаются наиболее развитыми хозяйственными системами той или иной эпохи. Во-вторых, эти изменения не устраняют барьеров, разделяющих мировое экономическое и политическое пространство, а упрочивают их, заменяя условные политические рубежи все более труднопреодолимыми экономическими преградами. В-третьих, все эти процессы объективны и подчиняются сугубо хозяйственным закономерностям, в то время как политическому фактору в конечном счете отводится роль фиксации достигнутых результатов. На самом деле, заключает В. Иноземцев, речь идет не о глобализации, а об активном развитии процессов *интернационализации*... О новом качестве социального развития можно будет говорить только тогда, когда станет преодолеваться экономическая разделенность мира, «а это возможно при условии, что новая, *постэкономическая* система мотивации будет усваиваться планетарном масштабе» [Иноземцев, 2000, № 1, с. 26–36].

В данном варианте перед нами выводы известного экономиста, который оказывается заложником «любимой идеи» – постиндустриального или «постэкономического общества». Общество обречено на иллюзию глобализации на том основании, что оно почему-то не движется триумфально, без противоречий, в этом направлении. Главный изъян изложенной концепции отрицания глобализации, как это ни парадоксально, в бессознательной *идеализации* этого процесса, обусловленной досистемным, сугубо эконом-центристским способом постижения его с очевидностью многомерной сути.

Глобализация, как объективный процесс, не повинна в том, что решительно все процессы, которые происходят в современном мире, «обобщаются под ее шапкой». Такая специфическая сложность может быть постигнута при неременном методологическом условии: «Одна форма свободы обуславливает другую, как один член тела обуславливает другой... Нет поэтому ничего более ошибочного, чем полагать, будто вопрос об *особой* форме существования свободы есть *особый вопрос*. Это общий вопрос в пределах особой сферы. Свобода остается свободой, в чем бы она ни выражалась: в типографской ли краске, во владении ли землей, в совести или же в политическом собрании» [Маркс, т. 1, с. 83].

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.