

Л.В.Мантатова

## **СТРАТЕГИЯ РАЗВИТИЯ: ЦЕННОСТИ НОВОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ**

Улан-Удэ, 2004

Мантатова Л.В.

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

Ответственный редактор доктор философских наук  
В.В.Мантатов

В монографии рассматривается аксиологическая стратегия общественного развития в информационную эпоху. Доказана эволюционная необходимость нового типа цивилизационного развития и раскрыта его специфика. Перспективы и основания современной цивилизационной трансформации подвергаются анализу в связи с разрешением концептуальных противоречий и трудностей, обозначившихся внутри философского дискурса устойчивого развития информационного общества.

Книга предназначена для широкого круга специалистов в области гуманитарных наук, преподавателей, аспирантов и студентов высших учебных заведений.

ББК

© Мантатова Л.В., 2004.

---

**Ключевые слова:** Устойчивое развитие, диалог цивилизаций, система ценностей, информационное общество, новая глобальная цивилизация

Подписано в печать 1.11.2004 г.

Формат 60х84 1/16 Усл.п.л.14,18

уч.- изд.л. 14,0 Тираж 500 экз.

---

Издательство ВСГТУ. г.Улан-Удэ, ул. Ключевская, 40в

Отпечатано в типографии ВСГТУ г.Улан-Удэ, ул.Ключевская,42.

## ВВЕДЕНИЕ

**Актуальность проблемы.** В начале третьего тысячелетия человечество находится в опасном и сложном положении: продолжается уничтожение природы, усугубляется неравенство (и несправедливость) в мире людей, расширяются масштабы потребления, прогрессирует «аксиологическая слепота», обостряется противоречие между человеком и техникой. Возникает новый класс угроз и опасностей, связанных с формированием информационного общества. Техногенная цивилизация на информационной стадии своего развития бросает экзистенциальный «вызов» человечеству. Большую опасность для мира представляет распад социокультурного кода цивилизации, возрождение «внутрицивилизационного» варварства. Главный вопрос современности заключается в том, насколько человечество в состоянии изменить «направление» цивилизационного развития и обеспечить для себя устойчивое безопасное будущее. Сегодня очевидно, что любые планетарные действия, направляемые идеалами техногенной цивилизации, сопряжены с большим риском и могут привести к катастрофе. Следовательно, поиск новых ценностей цивилизации имеет воистину судьбоносное значение для человека и человечества. Исследование аксиологических оснований общественного развития приобретает исключительную актуальность в наши дни в связи с тем, что происходит смена мировых цивилизаций. Как показывают исследования истории цивилизаций, смена мировых цивилизаций определяется прежде всего духовным миром, новыми ценностями и новыми возможностями человека (177. С.318). Проблема состоит в том, что современная индустриальная цивилизация, породив мощную технонауку и феномен глобализации, оснатив мировое сообщество информационными и телекоммуникационными технологиями, не создала прочной духовно-ценностной основы планетарной жизнедеятельности человека.

Актуальность темы исследования связана с пониманием и признанием ценностно-парадигмального характера современного кризиса цивилизации. Цивилизация «куется»

людьми, и они никогда не создадут лучшей цивилизации, если не будут исходить из новых воззрений, целей и ценностей, чем те, которые сформировали контуры современного индустриально-потребительского общества. Система ценностей определяет эйдос грядущей цивилизации, образует социогенетический код общественного организма, детерминирует качество жизни людей. Сегодня перед человечеством стоит задача формирования планетарного ценностного сознания, новой стратегии мирового развития. При этом возникает вопрос: как соотносится в настоящее время цивилизационное развитие с ценностными установками, выработанными в различных регионах мира и в мировом сообществе в целом? Эти и другие вопросы были в центре внимания XXI Всемирного философского конгресса (Стамбул, 2003г.). В частности, Президент конгресса И. Кучуради в своей инаугурационной речи поставила вопрос о необходимости философской рефлексии ценностной проблематики в их связи с категорией «развитие». Проблема ценностной детерминации цивилизационного развития относится к таким фундаментальным темам философского дискурса, которые определяют сущностный смысл философствования в любую эпоху, и значимость которых будет возрастать по мере ускорения творческой эволюции мира. Таким образом, выбор нами данной темы исследования обусловлен объективной необходимостью в разработке новой ценностной парадигмы цивилизационного развития. Поскольку подлинно человеческое бытие есть жизнь в цивилизации, то поддержание соответствующего уровня цивилизованности в социуме равносильно спасению человека и человечества.

**Состояние научной разработки проблемы.** Цивилизационная проблематика уже много десятилетий находится в центре внимания социальной философии, и в ее исследовании достигнуты существенные результаты, получившие общенаучное признание.

Во-первых, существует различие в восприятии понятия «цивилизация» в единственном числе и понятия «цивилизации» во множественном числе. Понятие цивилизации во множественном числе адресовано к локальным цивилизациям;

здесь исследователи в основном находят согласие в идентификации важнейших локальных цивилизаций в человеческой истории и тех, что существуют в современном мире (А. Тойнби, С. Хантингтон, Ю.В. Яковец и др.). Понятие цивилизации как идеала цивилизованности используется, как правило, для характеристики степени зрелости и развитости тех или иных обществ, более высоких уровней морали, религии, образования, искусства, философии, технологии и многого другого. Понятно, что не все локальные цивилизации соответствуют высшему уровню развития цивилизации. В историческом развитии локальных цивилизаций имеются и звездные мгновения, и моменты очевидного упадка.

Во-вторых, достигнуто согласие относительно того, что было бы заблуждением попытаться отделить цивилизацию от культуры. Как известно, немецкие мыслители девятнадцатого века провели четкую грань между понятием «цивилизация», которое включало в себя технику, технологию и материальные факторы, и понятием «культура», которое подразумевало ценности, идеалы и высшие интеллектуальные, художественные, моральные качества общества. Попытки ограничить понятие цивилизации областью материальных ценностей, технико-технологических новаций и достижений «комфорта» встречают резонные возражения. Если цивилизацию рассматривать как самовыражение культуры в ее эффективно-инструментальных формах, то их жесткое противопоставление лишается смысла. Абсолютным большинством исследователей цивилизация понимается как социокультурная целостность и как самый широкий уровень культурной идентификации. При этом они, как правило, акцентируют внимание на необходимости анализа ценностных оснований цивилизационного развития. (Под ценностными основаниями имеются в виду предельные нормативные основания деятельности людей. Это могут быть идеальные ценности, общезначимые идеи, социокультурные образцы, глубинные предпочтения людей и т.д.).

В-третьих, исследователи характеризуют цивилизацию как всеобъемлющий, многофакторный, системный феномен: ни одна из ее составляющих не может быть понята без соотношения с цивилизационной целостностью. Цивилизацию образуют и

характеризуют особенности природной среды, достигнутый уровень знаний и навыков человека, технологический способ производства и строй социально-политических и экономических отношений, этнический и национальный состав сообщества, своеобразие культурно-исторических и религиозно-нравственных ценностей, характер и степень развития духовного производства. Цивилизации присуща мощная интегративная способность и тенденция универсализма, позволяющая создавать некое «сверхединство» (В.И. Толстых), крупномасштабную общность на базе определенной социокультурной парадигмы. Цивилизации представляют собой наиболее устойчивые, жизнестойкие образования из всех человеческих объединений; их специфика усматривается в чрезвычайной продолжительности, в длительной исторической непрерывности. В этом смысле понятие цивилизации коррелируется с понятием устойчивого развития. Широко известно замечание Ф. Броделя о том, что империи возвышаются и рушатся, этносы приходят и уходят – цивилизации остаются: они переживают все политические и социальные потрясения.

В-четвертых, существует определенное единство мнений по вопросу о становлении глобальной цивилизации. Термин «глобальная цивилизация» обозначает культурное объединение человечества и все возрастающее принятие народами всего мира общих целей, ценностей, порядков, традиций, технологий и институтов. Еще Э. Дюркгейм отмечал, что цивилизация является всеобщей духовной средой, охватывающей некоторое число наций и стран, где каждая национальная культура является лишь частной формой целого. Опыт истории говорит о том, что если те или иные страны относятся к одной цивилизации, то у этих стран имеются более тесные взаимоотношения, чем, у государств, не принадлежащих к этой цивилизации. «Они могут часто сражаться и будут чаще вести дипломатические переговоры, - пишет М. Мелко. – Они будут иметь большую степень экономической взаимозависимости. Эстетические и философские течения будут в таком случае взаимопроникающими»(228. Р.9).

В-пятых, признается существование некоего общего тренда, выходящего за границы локальных цивилизаций, и

ведущего к более высоким уровням цивилизации (как цивилизованности). Общеизвестно, что человеческая цивилизация проходит различные стадии в своем развитии и для обозначения этой стадийности, а также общих черт исторической эволюции, характерных для ряда мировых цивилизаций, используется понятие «тип цивилизационного развития». В.С. Степин выделяет два типа развития, характеризующих многообразие цивилизаций, пришедших на смену первобытному состоянию и архаическим общностям: традиционалистский и техногенный. Каждый из них представлен множеством локальных цивилизаций.

В-шестых, общеизвестным фактом является кризис современной цивилизации, при этом признается также, что корни этого кризиса лежат в сфере ценностей. По мнению большинства исследователей, наблюдается беспрецедентный перекося общества в сторону материальных ценностей. «На счет было поднято все то, - пишет, например, А.Д. Арманд, - что дает физическое превосходство над соплеменниками: сила, власть, хитрость, приспособляемость, чувственные удовольствия, спокойная и сытая жизнь, материальная обеспеченность, здоровье. Требование выжить в конкуренции оказались сметены или отставлены на второй план ценности, накопленные многовековым развитием человеческих культур. В этом списке – понятие чести, совести, верности долгу и идеалам, сознание ответственности перед людьми, образованность, религиозность, культурный уровень, терпимость, альтруизм, способность к творчеству (кроме технического), способность понимать красоту и воспринимать искусство» (2.С.182).

Существует согласованное мнение о том, что выход из современного цивилизационного кризиса потребует трансформации ряда базисных ценностей техногенной цивилизации, прежде всего касающихся отношения человека к природе. По мнению большинства теоретиков цивилизации (П. А. Сорокин, В.С. Степин, А. Печей, И.Т. Фролов, Ю.В. Яковец и др.), наше время отмечено глубочайшим кризисом, как конец многовековой эпохи преобладания чувственно-потребительской, научно-технологической культуры. «Мы живем и действуем в один из поворотных моментов человеческой истории, - писал П.

А. Сорокин, - когда одна форма культуры и общества (чувственная) исчезает, а другая форма лишь появляется»(131.С.431) Исследователи социальных процессов поднимают вопрос о необходимости формирования новой этики, новой философии цивилизационного развития. «На рубеже третьего тысячелетия, - пишет Э.Г. Кочетов, - мировое сообщество интуитивно вызывает к новому философскому повороту... На передний план выдвинулась новейшая востребованность человеческого духа: для анализа ситуации требуется такой масштаб обобщения, который позволит оценить перспективу и сущностные черты не только главенствующего вектора развития, но и современного мироздания»(62.С.64,66). Действительно, для того, чтобы уяснить логику и механизм развития современного мира, необходим выход на новый уровень философско-аксиологического осмысления цивилизационных процессов.

М. Вебер, А. Бергсон, Н. Бердяев, Э. Дюркгейм, В. Каволис, А. Кребер, А.Панарин, П. Сорокин, А. Тойнби, А. Швейцер, Ш. Эйзенштадт и др. полагали, что научного рационализма недостаточно для освобождения и спасения человека от разрушительной гонимости за материальным благополучием. Они поставили вопрос о символических конфигурациях и духовно-этических основах цивилизационного устройства общества. Ш. Эйзенштадт, например, отмечал роль трансцендентной духовности в формировании цивилизаций «осевого времени».

Большое место в философском дискурсе цивилизационной проблематики занимают социальные проблемы современного цивилизационного развития. В числе основных социальных проблем современной цивилизации называют нарастающую напряженность между планетаризацией и индивидуализацией сознания человека, экзистенциальный разрыв между видом (человечеством) и индивидом (человеком), великий разрыв между уровнем развития науки и уровнем массовой культуры, огромный разрыв в доходах между богатыми и бедными людьми (и странами), социальные пределы роста и т.д. А. Вебер пишет: «Социальные пределы обусловлены прогрессирующим ростом социальных издержек массового производства и массового

потребления. Все большая интенсивность и «плотность» производственной и потребительской деятельности сказывается на физическом и психическом состоянии людей. Прогресс техники обгоняет адаптационные способности человека»(20.С.19). По мнению У. Бека, современная цивилизация становится индустрией мегарисков. Исходя из этих социальных прогнозов, мы вводим понятие «цивилизационный императив» для обозначения совокупности социокультурных требований, эколого-этических и социально-психологических ограничений, нарушение которых чревато катастрофическими последствиями для человеческой цивилизации.

Несмотря на серьезные достижения науки о цивилизации, ряд актуальных проблем современного цивилизационного развития остаются вне поля философского умозрения и дискурса. К их числу относится, прежде всего, проблема становления нового типа цивилизационного развития и его ценностных оснований. Отсутствует целостная философско-теоретическая концепция современного цивилизационного развития, требуется разработка категориального аппарата и методологии системно-аксиологического подхода к исследованию цивилизационных процессов. Такая концепция и такая методология могут послужить основой стратегической программы развития общества. Кроме того, недостаточно исследованы философские основания и проблемы глобалистики как междисциплинарной науки, а также цивилизационная природа и перспективы глобального информационного общества. Есть практическая потребность в философском обосновании устойчивого развития как цивилизационного императива. Необходимо философское осмысление проблем цивилизационной идентичности и цивилизационного призвания России. Остается не до конца ясным, как в условиях глобализации реализовать стратегию национального и регионального устойчивого развития? Исследованию этих и других проблем посвящена наша монография.

## **ГЛАВА 1. ЦИВИЛИЗАЦИОННАЯ СТРАТЕГИЯ: ИДЕАЛЫ, ЦЕЛИ И ЦЕННОСТИ**

Стратегия развития представляет собой общую схему мыследеятельности, предназначенную для того, чтобы обеспечить достижение долгосрочных целей и приближение к общественному идеалу. Цивилизационная стратегия должна определить перспективы человечества, его идеалы и ценности, дать руководство к действию.

### **1.1. Ценностная детерминация цивилизационного развития**

**Основные понятия.** Прежде чем перейти к существу вопроса – проблемы, следует определиться в основных понятиях. Начнем с основополагающей категории «цивилизация». Понятие цивилизации в современной науке используется, как правило, при характеристике общих культурно-исторических принципов и законов устройства и развития крупных человеческих общностей и социокультурных суперсистем (133. С.18). Под цивилизацией понимается: 1) в широком, «родовом» значении – более высокая стадия развития человечества, пришедшая на смену варварству; 2) в более узком, «видовом» значении – некая устойчивая социокультурная общность людей и стран, сохраняющая свое своеобразие и целостность на больших промежутках исторического времени (143. С.270-271). Культура как социальный феномен – это совокупный духовный опыт человечества, накопленный за все время его существования, постоянно актуализируемый, самыми различными способами реализуемый в повседневной жизни и пополняемый в многоаспектной деятельности человека, воплощаемый в предельно разнообразных ее продуктах (1. С.47). Цивилизация, как и культура имеет духовные основания, и в этом плане широко распространенное в историко-философской литературе противопоставление цивилизации и культуры навряд ли можно считать теоретически правильным. Трудно не согласиться с В.Ж. Келле, когда он пишет: «Без

культуры существование цивилизации немислимо, поскольку она теряет тогда своего субъекта – человека, способного воспроизводить условия цивилизации и развивать ее... Цивилизация есть социокультурное образование, и этим она отличается от формации, отражающей систему социальных связей безотносительно к культуре» (54. С.32, 29).

Для нашей темы важно подчеркнуть единство понятий «культура» и «цивилизация»: именно взаимосвязь этих двух понятий в значительной мере определит вектор устойчивого (сбалансированного, безопасного) развития современного мира. Проблема состоит в том, что современная индустриальная цивилизация, несмотря на выдающиеся достижения и завоевания в сфере производства, науки и техники, породила такие экзистенциальные и социокультурные противоречия, которые поставили мировую цивилизацию перед угрозой самоуничтожения. Решение проблемы мы усматриваем в более тесном взаимодействии и сопряжении культуры и цивилизации; при этом культура вырабатывает и воспроизводит духовные начала жизнедеятельности, а цивилизация создает механизмы овеществления духа, средства развертывания ценностно-смыслового кода культуры. Только при таком взаимопроникновении и взаимообусловливании культуры и цивилизации возможно выживание Человечества и спасение жизни на Земле.

**Типы цивилизационного развития.** Смена ценностей, опора на ценности, постоянно поддерживаемые и обновляемые, - таков глубинный механизм цивилизационного развития. Цивилизация есть воплощение общего ценностного сознания. С точки зрения ценностной детерминации выделяются традиционные (космогенные) и индустриальные (техногенные) цивилизации. Для цивилизаций, называемых «традиционными», характерна высокая степень зависимости от природных условий бытия. Ценностным принципом функционирования таких цивилизаций является верность сакрализованной традиции, сохраняемость биосоциальных условий жизни. С учетом данного типа ценностной детерминации традиционные общества справедливо называют космогенными. Здесь «космос, мировой порядок ориентирует смысл жизнедеятельности в обеих своих

главных ипостасях: и как совокупность законов, господствующих в царстве природы, и как порядок, изначально predeterminedный человеческому общежитию» (45. С.49). Такая ценностная ориентация способствует стабильному функционированию социальных институтов, но в то же время становится тормозом для инновационных процессов, для свободного развития личности. В качестве иллюстрации данного положения, как правило, приводят восточные общества (17).

Западные общества, начиная с эпохи позднего средневековья, ориентируются на новую аксиологическую установку - «принцип инноваций». Здесь научно-технический прогресс становится ведущей детерминантой общественного развития; поэтому цивилизацию, возникшую в результате эволюции западных обществ, как правило, называют техногенной. В системе ценностей традиционалистского типа развития ведущее место занимает понимание природы как живого организма и понимание человека как части природы. Здесь человек руководствуется принципом «не-деяния», ориентируется на идеал минимального действия, основанного на чувстве благоговения перед жизнью. Система ценностей техногенной цивилизации предполагает иное понимание человека и его места в мире. Прежде всего это представление о человеке как деятельностном существе, которое противостоит природе и предназначение которого состоит в преобразовании природы. Техногенной цивилизации присуще также особое понимание власти и силы. Власть рассматривается здесь не только как власть человека над человеком, но прежде всего как власть над объектами, причем объектами на которые направлены силовые воздействия, выступают не только природные, но и социальные объекты. Сущностной чертой техногенной цивилизации является поиск и применение новых технологий, причем не только производственных технологий, обеспечивающих экономический рост, но и технологий социального управления и социальных коммуникаций. Принцип антропоцентризма, идеал индустриализма, научная рациональность, идеал активно-деятельного отношения человека к миру, идеал свободной личности, права человека – эти и другие ценности выступают культурно-генетическим кодом

техногенной цивилизации в соответствии с которым она воспроизводится и развивается (153. С.339-340).

Развитие техногенной цивилизации неразрывно связано со становлением капиталистической формации. Капитализм порождает такие производственные отношения, которые подчиняют человека функции накопления капитала. В то же время техногенные цивилизации предполагает мобилизацию творческого потенциала личности, его свободное развитие. Это глубинное противоречие индустриального общества разрешается в процессе цивилизационной трансформации. Свобода личности, социальная справедливость, со-развитие культуры и экономики, - эти и другие черты современных западных обществ являются результатом цивилизационного, а не формационного (капиталистического) развития. «Развитие цивилизации оказалось более мощным, значимым и долгодействующим процессом, - писал Г.Г. Дилигенский, - чем смена формаций» (45. С.53). По региону возникновения техногенные общества часто именуют «Западом», противопоставляя их традиционалистскому «Востоку». Но сегодня техногенный тип цивилизационного развития реализуется почти во всех регионах планеты.

Динамика современного цивилизационного процесса определяется взаимодействием двух локальных цивилизаций – восточной и западной, - которые одновременно олицетворяют собой традиционалистский и техногенный стадии развития мировой цивилизации. Но это не означает, что будущий мировой порядок будет представлять собой лишь механическое соединение «лучших» сторон и достижений двух лидирующих цивилизаций. Диалектика цивилизационного развития такова, что она предполагает появление новой социокультурной целостности, качественно отличной от предшествующих стадий социальной эволюции. Следует заметить, что ни одна из вышеназванных цивилизационных моделей (ни западная, ни восточная) сама по себе не может стать несущим стержнем духа новой глобальной цивилизации. Каждая из них содержит такие элементы культуры, которые неблагоприятны для устойчивого цивилизационного развития. Это эгоизм человеческого рода по

отношению к природе, характерный для западной цивилизации, это подавление личного начала в восточной культуре.

Новый, исторически третий (по отношению к космогенному и техногенному) этап цивилизационного развития формируется на основе «сверхлокальных ценностей» (Б.С. Ерасов). Эти ценности коррелируются с обширным комплексом духовных знаний, выработанным всем человечеством и способствующим преодолению замкнутости и обособленности локальных цивилизаций. Другими словами, детерминантой третьего этапа цивилизационного развития является духовность, накапливаемая и фиксируемая мировой культурой, и в этом смысле его логично называть культурогенным. Духовное начало пронизывает все, что связано с человеком и его культурой; оно определяет сферу культуры особой энергией, которая придает ей способность подчинить себе материальные силы цивилизации. Материальный прогресс, обеспечивая человечеству господство над силами природы, одновременно с этим оставляет его незащищенным перед лицом развертывания техногенного наступления. Лишь благодаря духовной энергии, изначально заложенной в человеческой культуре, человечество способно противостоять натиску социоинформационных и технических сил. Очень важно понять, что человечеству и не что больше рассчитывать, как на силу духа, на духовное (ценностное) возвышение человеческих потребностей и деяний. «Основным принципом всякой цивилизации, - пишет Э.Калло, - является поддержание социальной жизнедеятельности на основе ценностных критериев» (49. С.83). Именно ценностно-смысловые принципы образуют «ядро» цивилизации, ее глубинную структуру. Существует тесная взаимосвязь между духовным кодом и социальным порядком. Доказано, например, что изначальной предпосылкой формирования мировых цивилизаций стала радикальная трансформация духовной сферы в «осевое время». Не вызывает сомнения и то обстоятельство, что именно потребительский дух техногенной цивилизации породил социально-экологический кризис. Сегодня в ответ на экологический вызов человечество вынуждено начать действовать в новом направлении, искать новые пути диалога с природой, новые ценности цивилизации.

А. Тойнби открыл чрезвычайно важную закономерность, заключающуюся в переносе поля действия цивилизации в ситуации «Вызова – и – Ответа». Это перемещение характеризуется «переносом энергии» из одного поля действия в другое, где эта энергия может найти альтернативную сферу (140. С.241). Если люди не сумеют реализовать духовную «энергию», по сути, являющуюся подлинно человеческим началом, и построить новую цивилизацию, то ничто не спасет их от катастрофических последствий технизации, информатизации, глобализации и т.д.

Мировые и локальные цивилизации. Взаимоотношение категорий «мировая цивилизация» и «локальные цивилизации» лучше всего представить в терминах диалектической философии: всеобщего, особенного и единичного. Согласно диалектике, единичное не возникает и не существует иначе, как в системе всеобщего взаимодействия, а всеобщее не существует иначе, как в единичном и через диалектическое взаимодействие массы единичных вещей и явлений. Единство всеобщего и единичного фиксируется в категории особенного, которая выступает как определенно всеобщее и не исключенное из реальной связи вещей единичное. Если понятие «мировой цивилизации» характеризует определенную стадию в эволюции человечества как единого целого (всеобщего), то «локальные цивилизации» выражают особенности жизненных циклов совокупностей родственных этносов (государств), объединяемых общностью социокультурного строя (включая и религиозные взгляды), исторической судьбы, геоэкономических и геополитических интересов, чаще всего и пространственной (географической) близостью» (177. С.4).

Опираясь на исследования П.А.Сорокина, А.Д.Тойнби, Ю.В. Яковца мы выделяем следующие характерные признаки диалектики взаимосвязей мировых и локальных цивилизаций. Во-первых, динамика мировых цивилизаций реализуется через изменения состава и содержания локальных. Во-вторых, периодически происходит смена лидирующих локальных цивилизаций, эпицентров исторического прогресса, которые осуществляют прорыв к следующей ее ступени. До новой эры это были цивилизации Средиземноморья, Двуречья, Индостана,

Китая. В первом тысячелетии нашей эры эпицентр переместился на Восток и в центры арабского возрождения. Второе тысячелетие прошло под знаком нарастающего превосходства западноевропейской цивилизации, которая подчинила своему господству Северную и Южную Америку, Африку, Австралию и Океанию, Индию, страны мусульманской цивилизации. Однако к концу 2 тысячелетия центр творческого лидерства, как это отметили Питирим Сорокин и Арнольд Тойнби, начал перемещаться снова на Восток (132; 141). В-третьих, жизненные циклы мировых и локальных цивилизаций неразрывно связаны и взаимно переплетены. Переход к очередной мировой цивилизации характеризуется экспансией лидирующей локальной цивилизации. Одновременно наблюдается активизация цивилизации, претендующей на лидерство в следующей фазе мирового цикла (178).

Сегодня человечество переживает переломный момент своей истории, подобный появлению феномена материальной цивилизации, охватывающей, по сути дела, весь период цивилизационного развития от неолитической до информационной революции. Речь идет о становлении нового «исторического суперцикла» (Ю.В. Яковец), в ходе которого возникает новая глобальная цивилизация, основанная на духовно-экологических ценностях и принципах устойчивого развития. Для обозначения этого нового этапа цивилизационного развития мы вводим термин «эколого-гуманистическая цивилизация». В отечественной литературе употребляются также термины: «экологическая цивилизация» (Э.В. Гирусов, И.К. Лисеев), «гуманистическая цивилизация» (В.С.Степин, Ю.В. Яковец) «ноосферная цивилизация» (А.Д. Урсул), «духовная цивилизация» (В.В.Мантатов), «постэкономическая цивилизация» (В.Л. Иноземцев), которые отражают новое качество формирующейся мировой цивилизации.

**Эколого-гуманистическая цивилизация.** Материальной цивилизацией мы называем такой общественный строй, где материальная сила имеет основополагающее значение для поддержания социального порядка, а в системе ценностей безусловно доминируют экономические интересы человека.



Здесь цель бытия – материальное преобразование мира; здесь власть денег служит умножению материального богатства и чувственных удовольствий. Говоря о материальной цивилизации, мы имеем в виду такую социальную систему, в которой важнейшим видом деятельности является труд, то есть «любое умственное или физическое усилие, целиком или частично направленное на получение каких-либо иных благ, кроме удовольствия от самого процесса работы (226. Р.65); где имеет место утилитарно-потребительское отношение к природе. Важнейшим условием формирования новой эколого-гуманистической цивилизации является преодоление вышеназванных черт материальной цивилизации, прежде всего осуществление радикальных изменений в характере человеческого труда, обуславливающих его трансформацию в творческую деятельность. «Отличительная черта творчества состоит в его самодостаточности, отражающей то доминирование стимулов, порожденных стремлением к развитию личности, над материальными мотивами, которое проявляется, когда достигнут определенный уровень удовлетворенности основных жизненных потребностей человека» (146. С.4). Тот «выход за пределы собственно материального производства», о котором говорил К. Маркс, окажется связанным с приоритетным развитием духовного производства, как деятельности, развивающей творческий потенциал человека. При этом необходимо отметить, что единственным условием широкого распространения в обществе духовных ценностей, в том числе и творчества, является повышение уровня материального благосостояния. Трудно оспорить вывод К. Маркса о том, что человек, прежде чем заниматься духовными вещами, должен есть, пить, одеваться, иметь жилище и т. д. Это аксиома общественнознания и она подтверждается современной практикой.

Предпосылки новой цивилизации формируются в рамках информационных обществ, где решены проблемы удовлетворения основных материальных потребностей людей. Мы имеем в виду изменение мотивационной структуры человеческой деятельности. По мере удовлетворения материальных потребностей, на первый план выходят проблемы

внеэкономического характера: саморазвитие и совершенствование личности, сохранение и облагораживание окружающей среды и т.д.

Эколого-гуманистическая цивилизация – это общество с новой системой ценностных приоритетов. В отличие от потребительского (техногенного) общества, где господствует культ техники и материальных благ, здесь высшими ценностями и приоритетами будут признаны Человек и Природа; здесь утвердятся новый гуманизм, то есть гуманизм, согласующийся с экологическим императивом. В таком изменении ценностных ориентиров человеческой деятельности мы усматриваем возможность преодоления варварского отношения к природе, порождающего экоцид. Эколого-гуманистическую цивилизацию в определенном смысле можно представить и как постэкономическое общество, поскольку в перспективе преодолевается доминирование экономики (материального производства) и основной целью жизнедеятельности становится развитие человеческих качеств и творческих способностей; это духовное общество, где созданы условия для раскрытия каждым человеком своего духовно-творческого потенциала, в котором «производство самого человека», по выражению К. Маркса, становится самоцелью цивилизационного развития; это экологическое общество, ориентированное на достижение гармонии между человеком и природой.

Эколого-гуманистическая цивилизация мыслится нами как идеальная форма сохранения природы и сохранения культурного разнообразия во всей его целостности. Подобно «Абсолютному Духу» Гегеля она сохраняет все позитивные образцы культуры (как способа человеческой деятельности). «Вся мудрость жизни, как личной, так и исторической, - писал Ф.А. Степун, - в том, чтобы не разрушать прошлого будущим, а строить свой завтрашний день во вчерашнем» (137. С.187). По Тойнби, цивилизация есть высокая культура, достигшая пределов самоидентификации (141. С.133). «Именно духовные принципы выражают сущность всякой цивилизации, - писал Э. Калло, - и именно через заимствование духовных достижений осуществляется распространение цивилизации в пространстве и времени» (49. С.84). С формированием духовного общества

цивилизация как бы снова возвращается к самой себе, и ее сущность выражается в адекватной форме, как «для-себя-бытие», говоря словами Гегеля.

Мы рассматриваем эколого-гуманистическую цивилизацию как общечеловеческий идеал; в этом качестве она выступает как ориентир, стимул и критерий мирового цивилизационного развития. Кант писал: «Хотя и нельзя допустить объективной реальности (существования) этих идеалов, тем не менее нельзя на этом основании считать их химерами: они дают необходимое мерило разуму, который нуждается в понятии того, что в своем роде совершенно, чтобы по нему оценивать и измерять степень и недостатки несовершенного» (51. С.502). Идеал, будучи масштабом оценки и вектором движения, сам не может быть целью общественного развития. Превращение идеала из ориентира в цель возможно только в утопическом сознании. «В содержании понятия «цель», - пишет Е.Л. Черткова, - можно выделить по крайней мере три составляющих: собственно цель как искомый результат, желательность этого результата, его значимость для нас, т.е. ценность, и то, что придает значение нашей деятельности, т.е. смысл. Понятие идеала по своему содержанию частично совпадает с понятием цели, но включает в себя лишь две последние характеристики» (162. С. 175). Целью цивилизационной стратегии на современном этапе общественного развития является, на наш взгляд, построение глобального информационного общества с устойчивым развитием. Каждый конкретный шаг в достижении этой цели есть, одновременно приближение к цивилизационному идеалу. Иначе говоря, практическим воплощением идеала новой цивилизации является информационное общество с устойчивым развитием.

### **1.2. Аксиологические основы современной стратегии цивилизационного развития**

В основе любой цивилизационной стратегии, поскольку она претендует на определение перспектив и смысла истории, должна лежать философская теория ценностей. Именно

аксиология призвана дать правильное истолкование смысла действий и указать перспективы развития. Еще Г. Риккерт, один из основоположников классической теории ценностей, писал: «Никогда мы не сможем перестать спрашивать о «смысле» нашей жизни, смысл же этот может быть вскрыт лишь на основании ценностей, обладающих значимостью» (123. С.162). Новая цивилизационная стратегия усматривает смысл истории в гармоничном развитии человека, в совершенствовании общественных отношений ( в направлении к идеалу «духовной цивилизации»). Возникает вопрос: «Что составляет общий смысл человеческого существования в условиях материальной цивилизации?» Нам представляется, что этот смысл преимущественно носит потребительский характер, и состоит он в «миропожирательстве», по выражению Н.В. Гоголя. Чтобы напомнить о чем идет речь, вспомним, в частности, технократический императив «покорения природы», или рекламный слоган: «Бери от жизни все». «Отсюда наше помешательство на деньгах, наша бессовестная борьба за богатство, – писал П.А. Сорокин. – За деньги можно все купить. Мы превращаем в деньги и прибыль любую ценность: пять близнецов, научное открытие, религиозное возрождение, новое преступление и многое другое. Удачливые стяжатели составляют нашу аристократию. Отсюда наше кредо «дело есть дело» и вся жестокость борьбы за чувственные ценности» (131. С.503). К этому ли мы стремимся? Неужели наши ориентиры – бездушный прагматизм американского образца или бессовестное стяжательство времен дикого капитализма? Если современный человек будет продолжать поклоняться денежному «божеству», существует опасность того, что он может потерять человеческое достоинство и чувство человеческого бытия как такового. Следовательно, создание новой системы ценностей имеет глубинный экзистенциальный смысл: аксиология есть базис духовного исцеления и культурной реконструкции.

Аксиология конструирует определенную ценностную иерархию; система ценностной иерархии формирует систему практических принципов; последняя детерминирует качество жизни. Из этого следует: чтобы реформировать нашу культуру и нашу цивилизацию, мы должны разработать новую ценностную

стратегию развития. В качестве теоретических источников этой стратегии мы рассматриваем теорию метамотивации, концепцию нового гуманизма и конструктивную аксиологию.

**Теория метамотивации.** Эта теория впервые ввела в круг психологических детерминаций поведения личности высшие ценности, («метамотивации», по определению А. Маслоу). Данная теория доказывает, что высшие ценности (Истина, Добро, Красота, Справедливость и т.д.) и высшие человеческие потребности, включая стремление к идеалу, не изобретаются, а являются вполне естественными и имманентными для человека как биологического вида. Теория метамотивации «основывается на некоторых поистине революционных последствиях открытия того, что человек имеет природу более высокого порядка, которая так же "инстинктоидна", как и его низшее естество, и что эта высшая природа включает в себя потребность в осмысленном труде, в ответственности, в творчестве, в справедливости, в том, чтобы делать то, что приносит пользу, и в том, чтобы делать это хорошо» (87. С.230). Высшие («бытийные», по определению Маслоу) ценности являются для нормального человека такой же частью его самого, как, например, его кости и артерии. «Если бытийные ценности столь же необходимы, как витамины и любовь, - писал А. Маслоу, - а их отсутствие может сделать вас больным, то оказывается, что та благочестивая, духовная, разумная жизнь, о которой говорили на протяжении тысячелетий, составляет очень существенную часть человеческой природы» (87. С.189). Сущность бытийных ценностей заключается в том, что они преодолевают многие традиционные дихотомии, такие как эгоизм и альтруизм, плоть и дух. Чем глубже мы проникаем в себя в поисках своей индивидуальной идентичности, тем больше мы приобщаемся ко всему человеческому роду.

Еще одна особенность высших духовных (бытийных) ценностей состоит в том, что они не образуют иерархии: одна из них столь же важна, как и другая, и каждая может быть определена через все другие. Пробуждение и реализация высших бытийных ценностей (что является попросту другим аспектом самоактуализации) являются главным условием перехода современного информационного общества на путь

гармоничного духовного развития. «Благодаря повышенной личной ответственности за свою жизнь и рациональному набору ценностей, - писал А. Маслоу, - управляющих производимыми выборами, люди начали бы активно изменять общество, в котором живут. Движение к психологическому здоровью является тем самым движением к духовному миру и социальной гармонии» (87. С.191). И наоборот, безответственные и замкнутые (только) на самого себя люди представляют сегодня большую угрозу, чем когда-либо в человеческой истории, просто благодаря той мощи, которую дала в руки человека современная научно-технологическая революция.

Нынешний этап общественного развития характеризуется небывалым темпом ускорения жизни и появления инноваций. «Кажется вполне очевидным, - писал А. Маслоу, - что это требует изменить наш подход к человеку, к его отношениям с миром. Грубо говоря, требуется иной тип человека. Я чувствую, что должен гораздо серьезнее, чем двадцать лет назад, отнестись к проповедуемому Гераклитом, А. Уайтхедом, А. Бергсоном взгляду на мир как на поток, движение, а не как статичную вещь. Если этот взгляд верен (а ныне он гораздо более верен, чем в 1900 или даже в 1930 г.), то мы нуждаемся в ином типе человека, способном жить в непрерывно изменяющемся мире» (87. С.61). Общество, которое сможет воспитать таких людей, считает А. Маслоу, выживет, а те общества, которые с этим не справятся, погибнут. «Первая всеобъемлющая большая проблема состоит в том, чтобы создать Хорошего Человека. Люди должны стать лучше, иначе вполне возможно, все мы или будем сметены с лица Земли, или если даже выживем, то как биологический вид будем жить в напряжении и тревоге» (87. С.27). Хорошим человеком А. Маслоу называет такого человека, который стремится к бытийным («божественным») ценностям, человека, ответственного за себя и за свою эволюцию; и наоборот, плохим человеком он называет того, кто находится в плену потребительских установок, стремится «иметь», а не «быть». Соответственно духовное общество, в отличие от потребительского общества, борется за бытийные ценности, делает возможным их реализацию. «Все, что требуется, чтобы сделать практически достижимой эту постмарксистскую,

"постисторическую" возможность, - писал А. Маслоу, - это научиться не слишком высоко ценить деньги, больше ценить высшее, чем низшее. Кроме того, было бы необходимо десимволизировать деньги: они не должны символизировать успех, выступать как основание для уважения и любви» (87. С.280).

А. Маслоу удалось избежать крайностей в понимании природы человека, когда слишком большое ударение делается на удовлетворении материальных потребностей человека или конструировании идеального мира ценностей. С точки зрения «теории метамотивации» удовлетворение базовых потребностей и развитие высшей (духовной) природы человека – это процессы, взаимообуславливающие друг друга. А. Маслоу подчеркивал «инстинктоидный» характер высших ценностей, то есть того, что может быть названо духовной, или философской жизнью. «Наша "высшая природа", - писал он, - является также нашей "глубинной природой"» (87. С.310). Но как это ни парадоксально, именно эта «глубинная природа» была исключена из научной картины мира. «Так называемая духовная (трансцендентная или аксиологическая) жизнь четко укоренена в биологической природе видов, - пишет А. Маслоу, - это некоторая «высшая» животность, условием которой является здоровье «низшей» животности, то есть эти два образования являются иерархически интегрированными (а не взаимоисключающими). Но данная высшая духовная «животность» настолько робка, слаба и столь просто утрачивается, столь легко подавляется более сильными культурными факторами, что широко актуализированной она может стать только в культуре, благорасположенной к человеческой природе и тем самым содействующей ее полному росту» (87. С.312). Для философской позиции А. Маслоу характерно стремление к обеспечению синергии культуры и природы, общества и личности, порядка и свободы. «Противоположности проникают друг в друга, - замечает А. Маслоу, - и вы получаете единое понятие, для которого еще нет подходящего слова. Высокая синергия с этой точки зрения может представлять собой преодоление дихотомизации, слияние противоположностей в едином понятии» (87. С.203). В связи с

этим А. Маслоу ставит следующую задачу: перестать мыслить дихотомически и начать мыслить интегративно. Главным следствием интегративного мышления является требование синергии, то есть преобразования противоположностей в единство.

Возникает вопрос: кто является субъектом интегративного мышления и кто реализует принцип синергии. В последней работе «Новые рубежи человеческой природы» А. Маслоу с воодушевлением описывает новый образ человека – человека, достигающего трансценденции (преодоления) противоречий, терзающих большинство людей (например, дихотомии эгоизма и альтруизма). Наиболее полно этот новый тип человека характеризует термин «трансцендирующий самоактуализирующийся человек». Послушаем самого Маслоу: «Самоактуализирующиеся люди мотивируются вечными истинами, бытийными ценностями, чистой правдой и совершенной красотой. Они преодолевают противоположности и пытаются увидеть за ними глубинное единство, стремятся к интеграции различных сторон действительности» (87. С.188). Самоактуализирующиеся, то есть творческие люди чрезвычайно альтруистичны в одних отношениях и в то же время чрезвычайно эгоистичны в других.

О трансцендирующем самоактуализирующемся человеке можно сказать, что это универсальный человек в том смысле, что он – представитель человеческого рода. Его корни лежат в определенной культуре, но он поднимается над ней; он действует активно, но при этом наблюдает за своими переживаниями и действиями критически или отстраненным взглядом. Здесь имеет место преодоление Я, идентификация с тем, что «зовет» к действию, чувствительность к внеспихическим требованиям. «Фраза "быть в гармонии с природой", - писал А. Маслоу, - предполагает эту способность поддаваться внеспихической реальности, быть восприимчивым к ней, реагировать на нее, жить с ней, как если бы ты принадлежал к ней, а значит – быть в гармонии с ней» (87. С.256).

Не нами сказано: «Подлинная реализация человека зависит от его приобщения к тому, что его превосходит». Это утверждение верно, если определять «то, что превосходит

человека» как природный феномен. Соответственно, приобщение человека к тому, что его превосходит, должно рассматриваться не как сверхъестественное явление, а как нормальный человеческий опыт, как «способ быть в своем доме» (А. Маслоу). «Коммуникация между личностью и миром, в ту и другую сторону, - писал А. Маслоу, - существенно зависит от изоморфизма (т.е. от подобия их структуры или формы); мир может сообщить личности только то, что она заслуживает, чему она соразмерна, до чего доросла; по большому счету личность может получить от мира или дать миру только то, что представляет собой сама» (87. С.152). Духовная жизнь является частью человеческой сущности. Духовная жизнь и жизнь материальная не существуют в двух отдельных мирах, как это считается аксиомой в любой религии или философском идеализме. Ценностная (духовная) жизнь находится в том же континууме, что и материальная жизнь. Следовательно, высшие ценности находятся в компетенции человеческой мысли и достижимы собственными усилиями человека. Ничего сверхъестественного, никакой мистики тут нет. Высшие ценности и метапотребности являются общечеловеческим свойством, имеют видовую детерминацию. Но можем ли мы, исходя из этого, сказать, что каждый человек «духовной жаждою томим»?

Сначала необходимо ответить на вопрос о том, что вообще нужно людям. За ответом обратимся к гуманистической психологии. «Мне кажется, существует достаточно доказательств, - писал А. Маслоу, - что то, в чем люди как человеческие существа действительно нуждаются, можно перечислить по пальцам. Это довольно простые вещи. Люди нуждаются в чувстве защищенности и в безопасности, в том, чтобы о них заботились, пока они малы, так, чтобы чувствовали себя в безопасности. Это во-первых. Во-вторых, они нуждаются в чувстве принадлежности (к семье, клану или группе, в которой они будут ощущать себя по праву причастными или принадлежащими). В-третьих, им нужно ощущать, что их любят, что они заслуживают любви. И в-четвертых, им необходимо чувство уважения и положительной самооценки. Вот практически и все» (87. С.221). Полное определение человека

или человеческой природы должно, таким образом, включать внутренние ценности. Эти внутренние ценности по своей природе «инстинктоидны», то есть они необходимы: а) для предотвращения болезни; б) для достижения полнейшей человечности или полнейшего развития. По данным экспериментальных исследований высшие (бытийные) ценности чаще всего выбираются сильными, образованными, зрелыми, психологически здоровыми людьми, а также большинством великих людей, пользовавшихся любовью и восхищением на протяжении всей истории.

Доказано: не существует непосредственной связи между удовлетворением материальных потребностей и выбором духовных (бытийных) ценностей. «Для меня величайшей загадкой является то, - писал А. Маслоу, - почему достаток одним позволяет развиваться, а других фиксирует на строго «материалистическом» уровне» (87. С.313). На наш взгляд, все зависит от психологического здоровья человека, его творческого потенциала. Именно творческая личность («самоактуализирующийся человек» в терминах А. Маслоу) всегда выбирает бытийные ценности, мотивируется потребностью в полном развитии и актуализации своих потенций и способностей. В среде так называемых «деловых людей», считающих себя убежденными прагматиками и гордящихся своей приземленностью, высшие человеческие ценности в своей основе иллюзия или что-то выходящее за пределы человеческого «Я». Э.Ф. Шумахер писал: «Экономика – не только на Западе, но и на Востоке – в основе своей материалистична. В отношении экономической «науки» мы вынуждены решительно констатировать, что она в целом является умелым, буквальным техническим применением полностью ложной теории человеческих потребностей и ценностей, теории, признающей лишь существование потребностей более низкого порядка - материальных потребностей» (250. Р.1-8). Такая позиция не только отрицает наличие у человека духовного начала, но является искажением «человеческой природы» вообще. Этим, по сути, говорится, что в самой человеческой природе нет ничего достойного высших ценностей. Следовательно, человек должен искать свои

ценности и идеалы во внечеловеческом, внеприродном источнике - религиозном источнике, в который сегодня не верят или который отвергает большинство думающих людей. «Мы не просто являемся пассивными жертвами метапатологии, - пишет А. Маслоу, - вызываемой внешней ценностной депривацией, мы боимся высших ценностей как в нас самих, так и вне нас. Они нас не только влекут – они нас также пугают» (87. С.307). Конечным продуктом утилитарно-прагматической позиции является то, что в практике общественной жизни начинают доминировать мистицизм, цинизм и нигилизм. В результате, цивилизация оказывается на грани катастрофы. Мы должны понять, что отсутствие высших ценностей – это социальная патология, глубокая духовная болезнь. Необходимо восстановить права духовности в человеческой жизни, утвердить онтологический статус высших ценностей. «Эта причастность к высшему миру разумных ценностей, составляющих смысл всех решительно законов, на которых покоятся наши маленькие миры знания, воли и творчества, эта включенность нашей сознательной культурной жизни в разумную связь, выходящую далеко за пределы нашего эмпирического существования и нас самих, составляет непостижимую тайну всякой духовной деятельности» (24. С.141).

В сложных обществах, заслуживающих права называться цивилизованными, всегда существует состояние духовной напряженности, вызываемое осознанием противоречивости основных измерений человеческой экзистенции: между должным и сущим, между разумом и чувством, между ценностью и фактом. Формы разрешения этих противоречий становятся отправными пунктами в цивилизационном устройстве человеческого общества. Философия занимается и должна заниматься разрешением этих и других экзистенциальных проблем.

**Концепция нового гуманизма.** Стратегия современного цивилизационного развития связана с переосмыслением старого гуманистического идеала и формированием нового. Одна из фундаментальных черт традиционного гуманизма – это признание свободы и самоценности человеческой

индивидуальности. Прав В.А. Лекторский, когда он замечает, «что характеристика эта настолько существенна, что отказ от нее означал бы отказ от самого гуманизма» (66. С.109). Вместе с тем нужно сказать, идея свободы нередко толковалась в духе антропоцентризма как контроль и господство над миром. С точки зрения нового гуманизма, свобода мыслится «как установление равноправно-партнерских отношений с тем, что находится вне человека: с природными процессами, с другим человеком, с ценностями или культурой, с социальными процессами, даже с нерелефлексивными и «непрозрачными» процессами моей собственной психики» (66. 113).

Принятие новой перспективы гуманизма обусловлено, прежде всего, «экологическим вызовом», обострением проблемы выживания человечества. В этом смысле новый гуманизм можно охарактеризовать как экологически обоснованный гуманизм.

Следует заметить, что разрушительный характер материальной цивилизации коренится в утопическом гуманизме. «Исключительное внимание к человечеству как мере всех вещей или как к обладателю неоспоримой духовной власти над природой, низводит духовность до неадекватного ей уровня и низводит природу до статуса объекта потребления» (223. Р.3). В системе утопического гуманизма окружающая среда предстает как объект покорения, как некая внешняя сила, и задача человека состоит в освобождении от внешней зависимости. «На практике то, что мыслилось как способ освобождения, - верно замечает В.А. Лекторский, - не могло не обернуться новым порабощением, в данном случае созданной самим человеком технически-инструментальной системой» (66. С.112). На наш взгляд, перспективы гуманизма связаны с признанием укорененности человека в природном бытии, а также значения диалога как глубинной структуры человеческой экзистенции. Духу новой цивилизации соответствует концепция экологически обоснованного гуманизма, основанная на идее «нового диалога с природой», выдвинутого И.Р. Пригожиным (114). Но прежде чем реализовать диалог с природой, людям необходимо научиться вести диалог друг с другом, развивать культуру intersubjectивной коммуникации. Но это должен быть диалог особого рода, диалог универсальный, охватывающий интересы

выживания человечества как единого целого, и постоянно обращенный в будущее; Это диалог, который «представляет собой не просто совместное открытие смысла истории, но главное – процесс совместного творчества новой социальной реальности» (167. С.37). Именно такой диалог, на наш взгляд, является ядром нового гуманизма и синонимом высшей мудрости человечества.

Теперь обратимся к другому, не менее важному, аспекту проблематики гуманизма, также связанному с вопросом выживания человечества. Мы имеем в виду трагическую дилемму смертности человеческого индивида и бессмертности человечества. «Или, говоря, конкретнее, понимания каждым человеком своей смертности и постулирования бесконечности развития общества, без чего деятельность индивида не может обрести целенаправленного характера, составляющего непереносимое условие движения человеческой истории. Эту задачу невозможно решить, - пишет Л.Н. Митрохин, - не формулируя некие вневременные нормы, ценности, заповеди, подлинным, но незримым субъектом которых выступают интересы выживания общества в целом, не вводя в ткань культуры понятия абсолюта, ощущения вечности» (91. С. ). «Независимо от желания самого человека люди в глубине своей сущности чувствуют присутствие бесконечного и сверхъестественного, - пишет М. Хатами, - это понимание приходит из глубины души» (157. 92). Человек инстинктивно стремится к высшей реальности. Философия нового гуманизма открывает дверь к этой реальности, возвышает дух человека.

Философия нового гуманизма символизирует собой критерий «высшего сознания», в свете которого только и могут быть оценены все человеческие деяния. Чтобы ни говорили, в современной жизни преобладает прагматическое мировоззрение: идеальные ценности не имеют субстанционального статуса. Джон Дьюи – в оправдание прагматизма писал: «Эстетические, религиозные и другие идеальные цели призрачны, или еще хуже бесполезны и излишни из-за их отделенности от инструментальных или экономических целей. Только в связи с последними идеальные ценности могут быть вплетены в текстуру повседневной жизни и стать субстанциональными» (191.

Р.172-173). Современная массовая культура показывает полное пренебрежение к ценностям добра и красоты. Она рисует людей такими, какие они есть в стихии жизни, то есть эгоистами и гедонистами, но это есть не что иное, как самоуничтожение человека. Она отражает лишь внешнюю экзистенцию человека, но не его сущность, не его предназначение. Сущность человека, как правило, искажается, когда ее описывают в категориях повседневного бытия. Только на базе диалектики потенциальности и актуальности можно адекватно отобразить и понять динамическую реальность жизни. Как утверждает философия гуманизма, каждый человек есть одновременно его эмпирическая актуальность и его идеальная возможность, или дaimон. Первейшей обязанностью каждого человека является распознавание, открытие своего дaimона, а затем устройство своей жизни по его законам. Поскольку совершенство несовместимо с условиями эмпирического существования, дaimон человека никогда не может быть реализован в этом мире; но живя в согласии с дaimоном, человек может приблизиться к уникальному совершенству. Человек не только должен познавать себя, но и переделать себя (в согласии со своим дaimоном). Человек есть существо самопревосходящее, самотрансцендирующее. С точки зрения философии нового гуманизма, сущность человека включает в себя: а) высшее сознание, то есть рефлексивно-критическое отношение к самому себе, а также рефлексии по отношению к миру; б) моральную совесть, то есть чувствительность к феномену добра; в) эстетическое чувство, то есть чувствительность к феномену красоты (и величественности). Словом, аксиологическая чувствительность формирует сущность человека. Перефразируя Шиллера, можно сказать: «О, человек, ты единственный, кто имеет моральную совесть!». Герман Гессе писал: «Трудна дорога, ведущая человека к его совести. Почти все люди живут противоположно своей совести...» (209. Р.134). Но самое удивительное состоит в том, что идеологи техногенной цивилизации, утверждая культ научного знания, его доминирование над остальными ценностями, предлагали убрать все препятствия на пути к знанию, а также все, что может контролировать ход познания. Так, Ж.- О. Ламетри писал: Самое

главное, по-моему, освободить человека от угрызений совести» (64. С.261). Но, разумеется, наука не может и не должна быть свободной от ценностей, и тем более от совести.

Совесть человека, по Хайдеггеру, проявляет себя как забота о Бытии – о бытии Земли и бытии самого человека. Без такой изначальной склонности к заботе человек теряет свое онтологическое предназначение: забота о Бытии – это основа человеческой экзистенции. Сознание современного человека полностью поглощено утилитарными вещами – в нем нет места заботе о Бытии. Как преодолеть это «забвение Бытия»? Путем перехода с уровня ординарного сознания на уровень высшего сознания, считает, например, Э. Гобар. «Только тогда, - пишет он, - человек сможет увидеть свое место во вселенной как репрезентанта высшей формы существования» (205. Р. 226-227).

По мнению известного натуралиста Лорена Эйсли, в мире ценностей паука или других созданий мы не существуем; но паук и другие создания существуют внутри нашего сплетения значений (193. Р.49). В этом факте зафиксирована огромная разница между человеческим бытием и существованием других созданий природы. Только человек способен увидеть и оценить бытие других живых существ, их смысл и ценность в величественном дизайне природы (перед «светом Бытия», по выражению М. Хайдеггера). Человек есть вопрошающее бытие: он спрашивает о смысле своего существования на Земле. В то время как все другие существа оказываются полностью погруженными в мир повседневного бытия, только человек возвышается над ним. Человек видит собственное бытие и бытие других в свете высшего сознания – в трансцендентальной перспективе.

Перед любым человеком стоит экзистенциальный выбор: видеть мир с позиции утилитарно-гедонистического интереса или видеть мир в перспективе «высшего сознания», то есть морально-эстетической рефлексии. Только выбор последней перспективы и свободное волеизъявление в свете высших ценностей придают человеку чувство собственного достоинства и возможность оценить свое высокое предназначение в мире. Человек таит в себе «Мысль Бытия», по выражению Хайдеггера, и должен принять на себя ответственность за Бытие. Сущность

человеческого бытия состоит в том, что это есть рефлектирующее и ответственное отношение к миру в свете высших ценностей.

Идеальные ценности человека – его эстетические, моральные и другие ценности – являются предельной (конечной) реальностью человеческой жизни. Они лежат в основе прагматических и утилитарных ценностей. В отсутствие идеальных ценностей, как например, истина, добро и красота, все другие человеческие устремления и цели полностью обесмысливаются. Только идеальные ценности формируют подлинный стержень человеческого характера; это единственный источник силы духа, помогающий справиться с жизненными проблемами; это есть та глубинная реальность, о которой поведала нам литература «высокого реализма» (Шекспир, Гете, Достоевский, Толстой, Ибсен, Манн, Гоголь, Шолохов и др.). В противоположность утилитарно-прагматической идеологии, утверждающей «ставку на понижение», новая цивилизационная стратегия ориентируется на идеал высокого гуманизма. Без идеала нет смысла жизни, нет света бытия – без идеала жизнь похожа на прозябание в пещере. При восхождении на гору мы стремимся достичь вершины; также и в жизни мы должны стремиться к тому, чтобы подняться на высший уровень сознания. Но это удастся не каждому: для восхождения к идеалу потребуются личное моральное мужество, индивидуальная воля к совершенству. Идеал гуманизма имеет общечеловеческое значение: он может стать этическим фундаментом строительства общепланетного дома. Не отрицая различия в культурах, он утверждает моральное единство – единство в человечности: существует только один нравственный закон, допускающий разумное оправдание. Мы предлагаем обновить идеал гуманизма, чтобы придать новый смысл, новый вектор развитию современной цивилизации.

**Конструктивная аксиология.** С точки зрения классической аксиологии, ценности образуют «совершенно самостоятельное царство, лежащее по ту сторону субъекта и объекта» (122. С.33). С этим положением трудно согласиться. Мир ценностей действительно возвышается над миром эмпирического бытия, но существует он лишь в сфере наших



оценок, долженствований и стремлений. В ценностях как бы осела, откристаллизовалась множественность актов познания и оценки того, что обладает значимостью. Это означает также, что ценности историчны и что они эволюционируют с прогрессом познания.

Конструктивная аксиология, также как и классическая теория ценностей, признает ключевую роль идеальных ценностей. Н.С. Розов пишет: «идеальные ценности имеют абсолютную регулируемую значимость по отношению к другим ценностным модусам (вещным, психическим, социокультурным) и соответствующим актам сознания и поведения (подобно, скажем, арифметическим и алгебраическим правилам по отношению к бухгалтерскому учету). Но эта значимость каждый раз имеет локальный характер, ограниченный рамками предпосылок, причем в роли предпосылок могут выступать самые разные факторы: способ взаимодействия с природой, сложившаяся социальная структура, экономические отношения, культурная традиция и прочие» (125. С.91). Но в отличие от классической аксиологии, утверждающей вечные и неизменные ценности (Г. Риккерт, В. Виндельбанд и др.), конструктивная аксиология признает необходимость перманентного обновления ценностей.

Н.С. Розов выделяет следующие принципы конструктивной аксиологии.

1. Принцип двойственности. Построить новые ценности значит обнаружить уже имеющиеся возможности и тенденции в рамках соответствующего «горизонта развертывания».

2. Принцип щадящей коррекции. В соответствии с ним не следует противопоставлять новые и традиционные ценности, напротив, следует «прививать» новые, актуально значимые идеи к оберегаемому архетипу культурной традиции.

3. Принцип множественности опор. Этот принцип отрицает существование единственного источника ценностей. Силу ценностям придает органическая связь взаимных опор, пронизывающая основные сферы человеческого существования.

4. Принцип органичности ценностных систем регулирует правила взаимного соотношения ценностей при принятии решений. Эта балансировка и взаимное ограничение

сил является необходимым условием развития социальных систем. Сформулированные принципы характеризуют общую стратегию аксиологического подхода к анализу современной цивилизационной трансформации (125. С.92-99).

Конструктивная аксиология задает пространство ценностей через ряд диалектических противоположностей (объективного – субъективного, идеального – эмпирического, рационального – иррационального и т.д.) и задача состоит в рациональном выборе объективной позиции, ориентируясь на эти «полюса измерения» - позиции, отвечающей современному пониманию проблем цивилизации. Так например, перед лицом крайней угрозы экологической катастрофы решающим выбором для судьбы всей человеческой цивилизации и каждого человека в отдельности является преодоление аксиологического субъективизма. Сущность аксиологического субъективизма хорошо выразил Г.С. Батищев. Он писал: «Человек превозносит себя и почитает самого себя достойным быть в центре и на вершине всей Вселенной, быть верхним пределом совершенства, быть хозяином – распорядителем любого бытия, присваивает себе право на односторонность в решении любой проблемы в отношениях между собою и миром внечеловеческого бытия, на то, чтобы накладывать свое мерило на что бы то ни было и чтобы господствовать, покорять мир вокруг себя (прометеизм). Тем самым человек отрекается от своего универсального, сверх-стратегического призвания, или назначения во Вселенной» (6. С.19). Откуда возникает эта иллюзия ценностного субъективизма? По мнению Г.С. Батищева, «эта иллюзия вызвана тем, что объективная беспредельная диалектика Вселенной по разному выступает и манифестирует себя как объективная на разных своих уровнях. На объективно-вещном уровне законы реальности принудительны: их несоблюдение наказуется поражением, разрушением, крушением. На уровне субъективного бытия, и тем более в сфере высших ценностей не может быть никакой принудительности к объективности, аналогичной объективности объектов-вещей, не может быть никакого навязывания ориентации на безусловную ценность. Такое призвание человека, его созидательное назначение во Вселенной, отнюдь не предстает как нечто фатально

навязываемое, предопределенное, диктуемое извне» (6. С.20). Это универсальное призвание может быть и вовсе отвергнуто, как показывает практика потребительского общества. При этом, человек идет на небольшую стратегическую хитрость, и заключается она в том, что он отказывается быть объективным в своих высших целях и ценностях. Он уступает в одном, чтобы выиграть в другом, - он платит цену объективности в сфере ценностно не значимого для себя ради того, чтобы купить себе право на ценностный субъективизм. Но этот аксиологический антропоцентризм оборачивается сегодня экологическим кризисом.

В противовес ценностному субъективизму, спасительно важно утверждение принципа объективности в сфере ценностей. Но проблема состоит в том, что на уровне ценностного сознания, объективность достижима только в тенденции и только в креативном поле диалога, в условиях полифоничности взаимодействия различных сфер культуры. В определенном смысле само ценностное сознание может быть определено как «широкое и гибкое пространство диалога различных мировоззрений, культур, традиций» (125. С.81). Это - означает сочувственное, синергичное отношение к другому как к субъекту со-творчества, слияние с другим, не становясь другим, без растворения в целостности бытия. «Это - возрастание требовательности к самому себе: чем больше я беру на себя ответственности, тем больше на мне ее лежит. Догматическая наивность Я размывается перед лицом другого, требующего больше, чем Я смог бы непосредственно... Так реализуется важнейшая тема всей современной мысли – превосходение субъект-объектной структуры» (90. С.192,189). Эта диалектика междусубъектности фундаментальна и образует объективную основу ценностного отношения к миру вне нас. Стратегия диалога рассматривается нами как альтернатива активистски-деятельному подходу, тесно связанному с антиэкологической позицией. Драматический опыт современной цивилизации, которая испытывает на себе все последствия безответственного активизма, заставляет четко осознать неоднозначность бытийной сущности преобразующей деятельности человека. Переделка природы ведет к экологическому экоциду; переделка

общества имеет следствием возникновение тоталитарных режимов; переделка человека может привести к «постчеловеческому» миру» (В.А. Кутырев) (63).

Пора распространиться с технократическими иллюзиями относительно «переделки мира», будь то природа, социум или внутренний мир людей, - с иллюзиями глубоко укоренными в западной культуре. В то же время нельзя не считаться с тем фактом, что только в деятельности проявляют себя сущностные силы человека, что только благодаря «деянию» человек сохраняет и обеспечивает свое право на жизнь. «Для современного сознания принципиальный вопрос и состоит в том, - отмечает В.С. Швырев, - как сочетать признание примата этого деятельного начала в самом широком смысле, «деяния», в терминологии Г.С. Батищева, с преодолением его «превращенной» формы, связанной с односторонним агрессивно-насиловственным активизмом по отношению к миру. Очевидно, что «деяние» как конструктивная жизнь в культуре требует прежде всего ответственности человека перед реальностью, - как бы мировоззренчески она не интерпретировалась, - в объемлющую целостность которой человек всегда будет включен как ее элемент. И именно эта ответственность, а не агрессивность и жадность антропоцентристского самоутверждения призвана выступать основным стимулом напряженности усилий жизни в культуре» (166. С.113). В настоящее время деятельностный подход необходимо применять в сопряжении со стратегией диалога, которая поощряет ответственное конструктивно-ценностное отношение к миру. Преимущество конструктивно-аксиологического подхода заключается в том, что, выдвигает на первый план идеал коэволюции (совместной эволюции) природы и человечества, что предполагает самооценность природы, и «что может быть истолковано как отношение равноправных партнеров, если угодно, собеседников в незапрограммированном диалоге» (67. С.62). В современных условиях стратегия диалога становится воистину ключевой стратегией цивилизационного развития.

### 1.3. Кризис цивилизации: смена ценностей

**Техногенный вызов.** О необходимости смены ценностей говорят сегодня многие исследователи и историки цивилизаций. Н.А. Косолапов пишет: «Исторически беспрецедентные материальные изменения мира во второй половине XX в., как и накопленные в современном мире противоречия, еще не вызвали, но в перспективе ближайших двух-трех десятилетий, скорее всего, повлекут за собой сравнимые по глубине и революционности изменения в миропонимании, морали и нравственности, во всех прочих духовных параметрах. Вряд ли так изменившийся мир будет продолжать жить понятиями и ценностями прошлого. Крах коммунизма – это начало распада идей Просвещения» (61. С.67).

«Современная цивилизация набрала за последние полтора-два века такую скорость, такую инерцию движения и, говоря языком физики, - пишет Ю.В. Шишков, - обрела такую массу, что затормозить ее поступательное движение очень трудно. В этом смысле нынешняя техногенная цивилизация подобна гигантскому лайнеру, идущему на большой скорости, который не в состоянии остановиться даже после полного выключения двигателей... Чтобы остановить корабль человечества, быстро приближающийся к угрожающей ему губительной бездне, нужны беспрецедентные усилия... Речь идет о переходе на более высокую ступень мышления и новую модель поведения большинства человечества» (104. С.20,23,24).

Кризис техногенной цивилизации в своей основе есть обесмысливание тех целей и ценностей, которые явились в свое время ее движущей силой. Прежде всего это культ техники, как следствие прометейства. Специфика техногенной цивилизации состоит не в том, что здесь используются машины и технологии, но в самом характере отношения к ним. Это отношение, при котором технологические процессы и использование машин приобретают самоценный характер. Техногенная цивилизация преимущественно стимулирует и обеспечивает всеми средствами инвестиционной политики развитие материально-технической подсистемы общества (часто за счет сферы культуры и экологии). Стратегия техногенной цивилизации ориентирована на совершенствование производственных и

социальных технологий, на решение частных проблем, связанных с удовлетворением материальных потребностей людей. Результатом такой стратегии является рассогласование между основными сферами общественной жизни. Но главное среди этих дисгармоний – это отставание духовной эволюции от научно-технического прогресса. Послушаем Э.С. Маркаряна: «Возникновение машинной цивилизации, - пишет он, - привело к разрушению определенного, универсального для предшествующих ей этапов и типов культуры стабилизирующего механизма самоорганизации общественной жизни. Благодаря данному механизму приводились в соответствие характер и темпы развития различных подсистем и элементов культуры, и обеспечивалось поддержание социально-организмических свойств общества» (82. С.117).

Путь выхода из современного кризиса цивилизации один – восстановление согласованности между техникой и культурой, между материальными и духовными крыльями цивилизации. Сегодня в целях восстановления потерянного равновесия необходимо всемерно поддерживать духовное развитие. Цель эволюции должна сместиться с развития техники на развитие человека. Случайно ли совпадение головокружительного взлета научно-технической мысли и подавление самой сферы жизни? Возможно, прав К. Лоренц, когда он говорит о «губительном» развитии техники, делающим людей агрессивными к окружающей среде и слепыми к подлинным ценностям (68. С.39-53)? К. Юнг писал: «Современный человек увидел, что каждый шаг в направлении материального «прогресса» постепенно увеличивает угрозу все более страшной катастрофы» (175. С.211). Именно технический прогресс породил экологический кризис, создал множество источников загрязнения окружающей среды.

**Экологический вызов.** С началом промышленной революции связано нарушение теплового баланса планетарной экосистемы. Еще в 1750 г. оно выпускало в атмосферу только 11 млн. тонн CO<sub>2</sub>. Спустя столетие выбросы этого газа возросли в 18 раз, достигнув 198 млн. тонн, а еще через столетие увеличились в 30 раз и составили 6 млрд. тонн. К 1995 г. эта цифра возросла еще вчетверо – до 24 млрд. тонн. Содержание

метана в атмосфере за истекшие два столетия повысилось примерно вдвое. А он по своей способности усиливать парниковый эффект в 20 раз превосходит CO<sub>2</sub>.

В XX в. средняя глобальная приземная температура повысилась на 0,6°C. Прошлый век был самым теплым за последнее тысячелетие, а 90-е годы – самыми теплыми на протяжении столетия. Снежный покров земной поверхности с конца 1960-х годов сократился на 10%. Толщина льда на Северном полюсе за несколько минувших десятилетий уменьшилась более чем на метр. Уровень Мирового океана за последние 100 лет повысился на 7-10 сантиметров. В начале 2001 г. Межправительственная комиссия по изменению климата сообщила, что антропогенное потепление ускоряется, а его последствия оказываются намного более тяжелыми, чем предполагалось раньше. Она считает, что к 2100 г. средняя температура земной поверхности в разных широтах может повыситься еще от 1,4 до 5,8°C со всеми вытекающими последствиями (204. P.23).

Неравномерное распределение потепления в свою очередь вызывает природные катастрофы. За последние десятилетия число крупнейших катастроф и их разрушительные последствия нарастают. В 50-х годах имели место 20 крупномасштабных бедствия, в 70-х годах – 47, а в 90-х годах – 86. Причиненный природными катастрофами ущерб составил в 50-е годы – 40,5 млрд. долл., в 90-е годы – 608 млрд. долл. (181. P.58). «По моему мнению, – писал Н.Н. Моисеев, – человечество на пороге XXI века подошло к такому пределу в своем историческом развитии, который может обозначить некоторый рубеж, отделяющий более или менее благополучную историю рода человеческого от неизвестного, скорее всего очень опасного будущего... Причина этого заключается в том, что антропогенная нагрузка на биосферу стремительно возрастает и, вероятно, близка к критической. Человек подошел к пределу, который нельзя переступить ни при каких обстоятельствах. Один неосторожный шаг – и человечество сорвется в пропасть. Одно необдуманное движение – и биологический вид *Homo sapiens* может исчезнуть с лица Земли. При этом глобальная экологическая катастрофа

может податься совсем незаметно, совершенно неожиданно и столь внезапно, что никакие действия людей уже ничего не смогут изменить. Хочу подчеркнуть, что такая катастрофа может случиться не в каком-то неопределенном будущем, а, может быть, уже в середине наступающего XXI века» (Цит. по: 97. С.15,17,18).

Для техногенной цивилизации характерно существенное ослабление эффекта самосохранения жизни, проявляющегося, в частности, в стремительном разрушении экосистем и естественных сообществ организмов.

Г. Дейли, Р. Гудлэнд, Я. Тинберген, Т. Хаавелмо, Б. фон Дрост и др. признают, что экологические пределы экономического роста превышены, а ассимилирующая емкость планеты заполнена (194). Современное человечество быстро проедает природные ресурсы, лишая грядущие поколения этих ресурсов. Создав мощную технику, решив проблему клонирования, человечество в то же время безжалостно разрушает фундамент жизнеобеспечения. Сегодня есть достаточные основания для того, чтобы говорить о человеческом мире как о мире распадающемся, который охвачен духовным кризисом.

**Цивилизация и варварство.** Мы еще не осознали в полной мере, что человеческая цивилизация может вырождаться в нечто такое, что можно назвать новым варварством, или постцивилизационным состоянием, если она будет и далее следовать идее покорения мира.

Драматизм современного цивилизационного развития заключается в том, что невиданный материальный прогресс сопровождается возрождением «внутрицивилизационного» варварства, то есть разрушительного и саморазрушительного начала в жизни человечества. «Технический прогресс неуклонно пожирает пространство природы и культуры, – пишет И.А. Василенко, – производя в них неслыханные опустошения. Всевозрастающее технологическое могущество прометея человека сочетается с крайним духовным убожеством порожденного им потребительского общества: сформировался катастрофический дисбаланс между технологическим

активизмом и внутренней, духовной культурой «одномерного человека» (16. С.4).

Современное индустриальное общество не имеет иммунитета против варварства, поскольку оно само базируется на идее господства над миром. В определенном смысле, наступление варварства на цивилизацию есть процесс, запрограммированный в недрах современного техногенного общества. Саморазрушение цивилизованности с самого начала заложено в его ценностных основаниях, в частности в принципе инноваций. Именно потому, что здесь сама деятельность человека интерпретируется как открытость горизонтов человеческого бытия, - именно поэтому техногенная цивилизация изнутри подвержена надломам. Следовательно, необходимо создавать новые ценностные механизмы, блокирующие по мере сил опасности, являющиеся неизбежным результатом выхода человека за пределы «наличного бытия», или трансценденции - в терминах классической философии. Актуальность создания таких механизмов приобретает особую остроту в период смены цивилизации, становясь в самом буквальном смысле слова условием выживания человечества.

Сегодня много говорят о конфликте цивилизаций. Но не только и не просто столкновение цивилизаций само по себе угрожает мировому порядку, а именно ослабление цивилизационного начала, чему способствует Запад, утверждающий силой приоритет своих ценностей, и использующий рафинированные техники «легитимизации варварства» (Н.В. Мотрошилова). Прав С. Хантингтон, когда он пишет: «На мировой основе Цивилизация, как кажется, во многих отношениях уступает под натиском варварства, отчего возникает впечатление о возможно поджидающем человечество беспрецедентном явлении – наступлении глобальных Темных веков... В более масштабном столкновении, глобальном «настоящем столкновении» между Цивилизацией и варварством, великие мировые цивилизации, обогащенные своими достижениями в религии, искусстве, литературе, философии, науке, технологии, морали и сочувствии, также должны держаться вместе, или же они погибнут поодиночке» (156. С.532).

**Эволюционная функция кризиса.** С точки зрения синергетики, кризис выполняет необходимую функцию переключателя, когда речь идет о смене программ развития. Исследователь «анатомии кризисов» А.Д. Арманд пишет: «Процесс самоорганизации не рассеян равномерно по фазам эволюционного развития. Наиболее крупные изменения сосредотачиваются в периоды кризисов. На графике эволюции появляются точки разрыва, перехода к новому качеству... Кризис – всегда точка бифуркации, неустойчивости, из которой существует несколько путей выхода. Прогнозировать, оценивать вероятность каждого из них мы умеем еще очень плохо. Мало предсказуемы и результаты наших действий, принимаемых для облегчения ситуации. Однако достаточно устойчива закономерность: чем более далекие цели мы ставим себе в фазу выхода из кризиса, тем более безболезненным путем удастся пройти. Этот «далекий» путь оказывается короче тех, при которых ставятся краткосрочные цели. Парадокс объясняется просто: дальновидная политика излечивает болезни радикально, с меньшим риском рецидивов» (2. С.206, 217). Следовательно, чтобы выйти из кризиса необходимо осуществлять стратегию дальней мудрости, основанную на новых ценностях и целях.

Развивая вышеупомянутый тезис А.Д. Арманда, можно высказать следующую гипотезу: основную тенденцию современного цивилизационного развития составляет переход от материальной к «постматериальной» цивилизации. Этот переход по своему рангу равен эволюционному кризису, породившему *Homo sapiens*. Тогда от биологического ствола эволюции отделилась ветвь социальной эволюции. Теперь мы стоим на пороге рождения следующей ветви, а именно духовно-культурной эволюции. «Кризис современной нам цивилизации, - пишет А.Д. Арманд, - представляет собой ворота в новый эволюционный цикл, по рангу эквивалентный возникновению человеческой культуры, - точнее материальной культуры. Как ветвь культуры отделилась от биологической эволюции, так в наши дни происходит отделение следующей ветви – духовной культуры – от общего ствола эволюции человеческого общества. Основным объектом развития становится не вмещающая человека рукотворная материальная среда, а сам человек, его

нематериальное содержание: разум, идеи, эмоции, воля, способности» (2. С.206).

Анализ духовной ситуации нашего времени позволяет сделать нам следующий вывод. С превращением науки в непосредственную производительную силу общества, с возрастанием роли сознания в общественной жизни, с созданием ЭВМ, информационных технологий – и в перспективе – искусственного интеллекта, центр социальной эволюции перемещается из сферы материального производства в сферу духовного производства. Опыт истории свидетельствует о невозможности построения свободного и справедливого общества до тех пор, пока система духовно-нравственных ценностей не превратится в детерминирующий фактор социальной эволюции. Мы знаем также из опыта, что ценностная переориентация очень трудна, поскольку она связана с изменением стиля мышления и образа жизни людей, сложившихся в течение тысячелетий и подкрепленных авторитетом мировых религий. Обнадёживает лишь то, что в условиях информационного общества процесс формирования ценностного сознания протекает несравнимо быстрее и эффективнее, и притом в планетарных масштабах. «Перевоспитать людей в духе гуманизма и экологизма, - замечает Б.Б. Родоман, - можно за несколько лет, если этим всерьёз займутся СМИ на транснациональном и сверхдержавном уровне. Успешный, хотя и печальный опыт формирования «нового человека» и манипуляции массами в XX веке имеется. Вакханалия безудержного потребления должна быть обуздана из-за экологических ограничений» (124. С. 69).

Современному цивилизационному развитию нужно и необходимо придать характер целенаправленного процесса, что потребует разработки новых теоретических моделей общества. В XX веке наибольшей популярностью среди масс пользовались три теоретические системы: либерально-капиталистическая, националистическая и коммунистическая. На сегодня все три системы дискредитировали себя, а других нет. Возврат к старому общественному порядку невозможен, как и невозможен возврат к той экологической ситуации, которая существовала на планете до промышленной революции. Мы вводим понятие

эколого-гуманистической цивилизации для того, чтобы выделить тот аспект социальной эволюции, который связан с общественным идеалом («суператтрактором» - на языке синергетики) и характеризует принципиальную новизну ценностных ориентиров современного цивилизационного развития (по сравнению с техногенно-потребительским обществом). Перефразируя Э. Тоффлера, можно сказать, что появление ценностей новой цивилизации – это единственный по-настоящему эволюционный процесс, происходящий на наших глазах. Предпосылки формирования ценностей новой глобальной цивилизации складываются во многих областях современного социокультурного процесса и научно-технического развития, но особое место здесь занимают, на наш взгляд, теория информационного общества, концепция устойчивого развития и экологическая этика.

## ГЛАВА 2. ИНФОРМАЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО В АКСИОЛОГИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ

Понятие информационного общества было сформулировано в конце 60-х – начале 70-х годов XX века. Это понятие отражает объективную тенденцию в социальной эволюции, когда информация (знание) становится одной из основных ценностей в жизни людей. Авторство термина «информационное общество» принадлежит Ю. Хаяши, Е. Масуда и другим японским ученым. Информационное общество, по определению Е. Масуды, это «компьютеризированное общество, в котором производство информационного (а не материального) продукта является движущей силой общественного развития» (227. Р.29).

Наше внимание к данной тематике базируется на том непреложном факте, что информационное общество представляет собой эпицентр современного цивилизационного развития. Описать современный цивилизационный прогресс – это значит охарактеризовать эволюцию информационного общества и его перспективы.

### 2.1. Информационная Сеть в зеркале аксиологии

**Провидение Винера.** Еще в 1950 г., когда только что появились сверхскоростные вычислительные машины основоположник кибернетики Норберт Винер начал философские исследования политических и социальных применений информационных технологий. «Удел информации в типичном американском мире состоит в том, чтобы превратиться в нечто такое, что может быть куплено или продано... Моя задача состоит в том, - писал Норберт Винер, - чтобы показать, что эта точка зрения приводит к неправильному пониманию информации и связанных с ней понятий и к дурному

обращению с ними» (25. С.120). Информация есть негэнтропия: она не сохраняется и непригодна для того, чтобы быть товаром. Подобно тому как в замкнутой системе энтропия стихийно стремится к увеличению, точно так же информация стремится к уменьшению. Информация не может быть накоплена в изменяющемся мире без понижения ее ценности. Как отмечал Винер, «информация является скорее делом процесса, чем хранения». Поэтому в информационную эру только та страна будет иметь наибольшую безопасность и наибольшие перспективы, «где будет полностью осознано, что информация имеет важное значение в качестве ступени в непрерывном процессе нашего наблюдения над внешним миром и активного воздействия на него» (25. С.128). Никакой объем научной информации не сможет защитить нас в мире, где уровень исследований постоянно повышается. Для разума нет «линии Мажино». Винер писал: «Мощь человеческого разума сводится на нет, если сам человек ставит какие-то жесткие границы своей пытливости. И все же существуют аспекты автоматизации, которые выходят за рамки узаконенной любознательности и становятся греховными по своей сути. Это можно пояснить на примере технического руководителя обычного типа, которого я бы назвал машинопоклонником. Мне очень хорошо известны машинопоклонники нашего мира с их лозунгами свободного предпринимательства и экономики, основанной на стремлении к наживе» (26. С.63-64). Действительно, такие «машинопоклонники», которые мало заинтересованы в гуманистическом гражданском применении компьютеров, полностью захватили рынок информационных услуг и благ, за исключением слаборазвитого мира контркультурных общностей. Поэтому вполне можно понять глубокое разочарование Н. Винера. На пике своего творческого пути он сделал следующее заявление, превосходное в нравственном отношении: «Я серьезно рассмотрел возможность отказаться от своих плодотворных научных усилий, потому что я знаю – нет способа опубликовать мои изобретения без того, чтобы они не попали не в те руки» (274. Р.71-76). Движимый пониманием социальной опасности информационной технологии, Норберт Винер

предпринял героические усилия по защите созданной им науки от злоупотреблений.

Первая опасность, по Винеру, - это опасность, связанная с природой магического, то есть поклонение ЭВМ как новому идолу. Следующих два возможных злоупотребления информационной технологией, на которые указывал Винер, это военное применение и промышленная эксплуатация в целях обесценивания труда рабочих. Винер сделал все, что он мог сделать для сопротивления этим злоупотреблениям, - все, что можно было ожидать от одного человека. Что касается первого злоупотребления, Винер решительно отказался принять любую поддержку из военных источников и агитировал своих коллег поступать так же, хотя и безуспешно. Что касается второго злоупотребления, он предоставил свои услуги в качестве консультанта рабочего движения еще в 1950 году. В том году он написал письмо Уолтеру Рейтеру, главе Объединенного Профсоюза Рабочих Автомобильной Промышленности, в котором он предупреждал о надвигающейся угрозе крупномасштабной замены рабочих машинами. Винер писал, что ни в коей мере не хочет содействовать обесцениванию труда, что любой труд, который вынужден соревноваться с рабским трудом, независимо от того, будут ли рабами люди или механизмы, должен принять условия рабского труда. В этой перспективе Винер четко видел очертания «нового фашизма». «Грехопадение нашего времени в том, - говорил Винер, - что магические силы современной автоматизации служат для получения еще больших прибылей или используются в целях развязывания ядерной войны с ее апокалиптическими ужасам. Если этому пороку дать имя, мы вправе назвать его симонией или колдовством... И до тех пор, пока мы хотя бы в малейшей степени сохраним то нравственное чутье, которое позволяет различать добро и зло, применение великих сил нашего века в низменных целях будет в морально-этическом плане совершенно равнозначно колдовству и симонии» (26. С.63).

На основе обобщения западной литературы по информационным технологиям мы предлагаем следующий перечень социальных опасностей, связанных с «машинизацией» человеческого интеллекта: «машина наблюдения», «машина

войны», «машина управления», «машина общественного мнения».

**«Машина наблюдения».** Вторжение в частную жизнь является самым обсуждаемым социальным вопросом в связи с компьютерной революцией. В постиндустриальных странах были приняты соответствующие законодательные акты, регулирующие использование информационных технологий. Однако закон постоянно отстает от технологии: это похоже на соревнование между телегой, запряженной быком, и сверхзвуковым реактивным самолетом. Нигде это различие не выглядит более драматично, как в сфере компьютеров и телекоммуникаций. Менее чем за одно поколение технология передачи информации стала слишком динамичной для того, чтобы быть нормально регулируемой. В системе западной экономики информационная индустрия за последние тридцать лет переросла все мыслимые пропорции. Она состоит не только из электронных фирм, которые производят ЭВМ, но также из многочисленных обслуживающих компаний, чьим предназначением является область применения информационной технологии и продажа этих технологий существующему бизнесу. Нигде больше культ информации не является таким глубоко укоренившимся как в этой высококонкурентной предпринимательской среде. В этой сфере, как и во многих других областях капиталистической экономики, использование технологии определяется ценностями и интересами тех, кто имеет деньги и власть.

Самыми крупными потребителями информации являются правительства. Например, федеральные министерства США обладают четырьмя миллиардами файлов, документирующих по соответствующей шкале почти всю жизнь американской общественности. Что более важно, файлы этих министерств связаны между собой с помощью более чем трехсот компьютерных сетей. Такая интеграция увеличивает полезность информации по экспоненте. В контексте этих сетей каждый клочок информации имеет возможность многократных сочетаний, и таким образом приобретает увеличивающееся и непредсказуемое количество применений. Например, сети позволяют использовать «matching programs», которые могут



связать, допустим, налоговую информацию с неоплаченными студенческими займами и т.д. Более того, с минимальными ограничениями вся информация в правительственных компьютерах доступна для федеральных служб безопасности и для местных служб закона. Это значит, что водитель один раз привлеченный к ответственности за нарушение правил движения, может всю жизнь проходить через всю батарею интегрированных баз данных, которые будут содержать в себе все, что кто-то когда-то заложил в файл.

Государственные агентства США типа National Security Agency координируют свою деятельность с частными информационными службами (а их около двух тысяч), все чаще обмениваются файлами. Некоторые из этих файлов включают записи под названием «стиль жизни» - персональные привычки пить и есть, свадьбы и разводы, неприятности с полицией, жалобы соседей на шум или необычные действия, - словом, все, что может удовлетворить любопытство будущих работодателей, финансовые институты, домовладельцев и т.д. Такая информация является особо ценной для «block modeling». То есть такой интеграции баз данных, которая позволяет построить обобщенный личностный образ. Подобно computer matching, «block modeling» абсорбирует кусочки информации из множества источников, которые не могли быть схвачены, скоординированы и интегрированы до появления электронных сетей. Но «block modeling» включает новый поворот. Он бегло просматривает всю информацию (через программы), позволяет своим пользователям как бы рентгеновским лучом «засветить» всю подноготную людей, которые их интересуют. Никакой кусочек информации не является лишним, никакая информация не исчезает из сети.

С помощью информационных сетей создается электронная «общественная память», по выражению Э. Тоффлера. Но большее из того, что загружает эту «общественную память» оказывается ненужным в повседневной жизни; каждый телефонный звонок, каждое оформление чека, каждая покупка по кредитной карте, каждый штраф за любое дорожное нарушение, каждый билет на самолет – неужели вся эта информация нужна нормальному человеку? Очевидно, не

нужна. Но существуют те, кому нужен именно такой информационный мусор. Это профессиональные информационные службы, которые одержимы навязчивой потребностью следить за всеми мыслями и движениями каждого человека. Информация о человеке, которую содержат банки данных, это жизнь, сведенная к мельчайшим деталям и атомарным фактам, которые требуются для быстрого принятия коммерческих или юридических решений. Давать или не давать заем. Сдавать или не сдавать имущество в аренду. Нанимать или не нанимать. Арестовать или не арестовать. Это человеческое существование на уровне бинарных чисел, четко адаптированное к функционированию «машины наблюдения».

И правительства, и частные компании действительно нуждаются в увеличении объема и разнообразия информации. С другой стороны, необходимо защищать и право людей на частную жизнь. Во многих европейских странах и в Соединенных Штатах Америки приняты законы о защите личной жизни. Например, согласно законодательству США, все агентства обязаны по требованию любого клиента высылать ему копию ведущихся на него записей, а также список мест, куда такие копии рассылались за последние шесть месяцев. Защита права на личную жизнь представляется вполне обоснованной с точки зрения свободы личности, однако она должна сопоставляться с общественным благом, которому служат допустимые формы использования личной информации. Иен Барбур пишет: «Личная информация в банках данных будет усиливать власть организаций над людьми, если не защищать их право на личную жизнь – и в интересах справедливости, и для того, чтобы обеспечить большую индивидуальную автономию и более адекватные межличностные отношения, без которых невозможно самоосуществление личности» (4. С.221). Власть информации – это факт, хотя и не совсем приятный. То, перед чем мы стоим, глядя на совершенствование «машины наблюдения», - это необходимость пересмотра самой идеологии использования информации и ценностной переориентации информационного общества. «Машина наблюдения», как отмечает Т. Росзак, «это не ценностно-нейтральный технологический процесс; это скорее воплощенная в

компьютерах социальная концепция философов-утилитаристов. Последняя творит мир теней, секретов или тайн, где все становится обнаженным количеством» (245. Р.186-187).

«**Машина войны**». Информационная технология – это детище военной индустрии; она всегда была частью военной машины, но сегодня интеграция информационной технологии и военной силы приняла беспрецедентные масштабы. Компьютерные профессионалы единодушно признают тот факт, что информационная технология играет такую же большую роль в наращивании ядерных сил, как и технология ядерной физики или технология изготовления ракет. Американская военная стратегия, инициированная компьютерщиками, гласит: война должна быть мгновенной, хирургической, с разумной величиной разрушений и скрытой от взгляда общества настолько, насколько это возможно, что приводит к тесной связи обработки информации, создания образов и ведения войны. Впечатляющие прорывы в области информационных и телекоммуникационных технологий, произошедшие за последние два десятилетия, дают возможность реализовать на практике эту стратегию. Война в Заливе была генеральной репетицией нового типа войны. «Массированное уничтожение или быстрая демонстрация возможности осуществить его за минимальное время, по-видимому, являются, - пишет М. Кастельс, - общепринятой стратегией ведения войны современного типа в информационную эпоху» (53. С.425). Но важнее всего то, что информационная технология позволяет наносить упреждающий удар. Стратегия «упреждающего удара» предполагает заранее запрограммированный запуск ядерных боеголовок после того, как компьютеры дадут информацию (сигнал), указывающую на возможную со стороны противника атаку. Если такая атака предпринята, то ответная реакция со стороны США должна быть незамедлительной: снаряды должны быть выпущены в максимально короткий срок, исчисляемый минутами и секундами. Вполне возможно не будет даже времени, чтобы получить разрешение президента и конгресса США, как это предусмотрено конституцией США. Складывается такая ситуация, что инициатива и ход ведения войны могут быть отданы на откуп машинам. «Все больше

и больше контроль над мировым термоядерным арсеналом возлагается на компьютерные системы с их запрограммированными сценариями, - пишет Теодор Росзак, которые определяют как, когда и где этот арсенал может быть использован. Это не что иное, как власть машин над нашей коллективной жизнью и смертью» (245. Р.193).

Вышеупомянутая стратегия включает в себя создание полностью компьютеризированных «систем управления боем», функционирующих в автономном режиме без вмешательства человека. Применение оружия будет полностью предоставлено компетенции машины, чей «искусственный интеллект» будет некой бесчувственной, одномерной карикатурой на военную волю солдата. Мужество, смелость, личный героизм, которые являются имманентными качествами военного призвания, исчезнут. Будут устранены такие остатки жалости и сострадания, сомнений, которые еще остались в душах военных людей. В конце концов ход военных действий будет определяться сухой и холодной логикой цифр, быстро отработанных посредством таинственных силиконовых элементов машины. Электронные средства массовой информации будут переводить эту логику компьютерной войны на понятный язык занимательных видеоигр, ублажающих шовинистическую психологию населения воюющих сверхдержав. Но правда в том, что эта военная видеоигра с использованием высоких технологий («искусственного интеллекта») может завершиться уничтожением всех форм жизни на планете Земля, в том числе и естественного интеллекта (человеческого разума). Как тут не вспомнить великого и мудрого Винера, который предупредил нас о том, что новая информационная революция может быть использована для уничтожения человечества. «Мы в самом прямом смысле являемся терпящими кораблекрушение пассажирами на обреченной планете, - писал Винер. - Все же даже во время кораблекрушения человеческая порядочность и человеческие ценности не обязательно исчезают, и мы должны создать их как можно больше. Мы пойдем ко дну, однако и в минуту гибели мы должны сохранять чувство собственного

достоинства» (25. С.52). В США успешно раскручиваются стратегические компьютерные инициативы, предполагающие использование «искусственного интеллекта» для создания принципиально новых систем вооружения. По мнению военных экспертов, эти инициативы приведут к безграничному экономическому взлету.

Как показал опыт, военное и промышленное применения информационной технологии тесно связаны между собой. Еще Д. Нобль в своей работе «Силы Производства» показал, что военные инвестиции в компьютеры, электронику и информационную теорию всегда были направлены на то, чтобы радикально изменить Американскую промышленную систему. Так например, технологии, развивавшиеся главным образом в оборонной промышленности в целях компенсации в период войны недостатка квалифицированных рабочих, были использованы для того, чтобы создать «фабрику будущего», которая не будет нуждаться в рабочих. Промышленность, заменив рабочую силу на силу машин, одновременно расширила систему менеджмента и таким способом ей удалось дисциплинировать ряды рабочих. Этот альянс военных и промышленников еще больше укрепился в эпоху высоких технологий. Например, Министерство Обороны США остается главным инвестором научных исследований и внедрения изобретений не только для специфических систем оружия, но и для продвижения информационных технологий, автоматизированных методов управления и т.д. Роль военных в высокотехнологичной автоматизации остается определяющей и сегодня. Столь же велик вклад военных и в дегуманизацию производства. «Продолжающийся военно-промышленный драйв навстречу рационализации, дисциплинизации и в, конечном счете, дегуманизации рабочего места является одним из краеугольных камней информационной технологии, - пишет Т. Росзак, - ...чтобы спасти информационную технологию в целях ее наиболее гуманного использования, мы должны сначала признать неприятный факт, что компьютер представляет собой слишком удобное средство для ниспровержения демократических ценностей. Эта угрожающая возможность возникает именно от того, что было разрекламировано как

величайшая сила технологии – это возможность концентрировать и контролировать информацию. Именно здесь лежат все обещанные выгоды и эффективность компьютеризированных систем» (245. Р.199). Этот вывод Росзака мы подтверждаем всякий раз, когда восхваляем компьютер за скорость и эффективность предоставляемых им информационных услуг. Это подтверждаем мы и тогда, когда признаем, что компьютеры оказывают огромное влияние на процесс принятия решений, на создание иерархических схем централизованного управления.

В 1950 году Н. Винер поставил проблему, которую можно было принять за научную фантастику. Он писал: «Может ли кто-нибудь создать Государственный аппарат, охватывающий все системы политических решений...? Мы можем мечтать о том времени, когда машина управления может стать заменой – хорошо это или плохо – современной очевидной неадекватности человеческих мозгов, когда последние заняты обычной политической механикой» (274. Р.179-180). После тщательного исследования этой перспективы с нескольких точек зрения, Винер сделал следующее предостережение: «Горе нам, если мы позволим машине руководить нашими действиями, до того как заранее не изучим законы, по которым действует эта машина, и не будем полностью знать, что ее руководство нами будет проводиться на принципах, приемлемых для нас!» (25. 179-180). Но сдержанность Винера не была разделена всеми его коллегами, особенно теми, кто открывали сферы деятельности искусственного интеллекта и когнитивных наук. В 1960 г. кибернетик Г. Саймон самоуверенно заявлял, что меньше, чем через 25 лет «мы будем располагать техническими возможностями машин, заменяющими любую и все человеческие функции и организации», включая те, которые требуют эмоций, гражданских позиций и моральных ценностей» (цит. по 271. Р.244). Это предсказание, как и многое из амбициозной саморекламы, которая исходила от сообщества ученых, занимающихся искусственным интеллектом, к счастью, не сбылось; и его осуществление нигде в поле зрения науки не просматривается. Человеческий разум (во всех его аспектах) не

может быть полностью и точно описан моделью информационных процессов.

**«Машина управления».** С. Нора и А. Минк выдвинули идеал такого информационного общества, где организация основана на добровольности (233). Это совершенное рыночное общество, информационная политика которого дает возможность каждому человеку осознать коллективные ограничения; это общество совершенного планирования, где центр получает от каждой подсистемы достоверные сообщения о ее целях и предпочтениях и в соответствии с этим формирует коллективную стратегию. В информационном обществе, по их мнению, коллективные планы в большей мере, чем ранее, выражают социальные и культурные устремления, управление обществом основывается на прозрачности власти, всеобщем доступе к информации, демократическом принятии социально значимых решений. Э. Тоффлер считает, что нам следует выбрать не путь «революции сверху», осуществляемый, как правило, технократией (аппаратом власти) в корпоративных интересах, но путь «сознательных децентрализованных экспериментов, которые позволят проверить новые модели политического принятия решений на местном и региональном уровнях до их применения на национальном и транснациональном уровнях» (145. С.696). Информационные и телекоммуникационные технологии, действительно, открывают множество путей для прямого участия граждан в принятии политических решений. Но нам трудно согласиться с эйфорической оценкой гуманистического потенциала информации. Навряд ли «общество с большей информацией» окажется более демократичным, чем индустриальное общество. Перефразируя И.А. Гончарова, можно сказать: «Демократия у него была сама по себе, а информация сама по себе».

Сегодня количество информации, проходящей через компьютерные сети, увеличивается по экспоненте. Это похоже на информационный голод, который никогда не может быть удовлетворен. Количество данных, которые концентрируются в правительственных компьютерах, находится за пределами того, что один отдельно взятый человеческий мозг может обработать.

Лидеры, использующие компьютерную информацию, могут не иметь никакого представления о том, почему собрана именно такая информация или почему ей придано такое-то значение. Этого часто не знают и те узкие специалисты, которые сидят перед сверкающими видеоэкранами, поглаживая клавиатуру, вызывая на дисплей различные схемы, графики и модели. Все машины, перед которыми они сидят, работают согласно программам, основанным на неких предположениях и условных величинах. Компьютерные данные, которые эти технари выдают своему руководству по первому требованию как «объективную информацию», таковой на самом деле не является; она отражает ценности идеологического порядка, а также вкусы, приоритеты, мнения создателей программ на протяжении длительного времени. Компьютерная система является не только техническим, но и историческим артефактом, созданным при помощи огромного количества программистов, вклад каждого из которых невозможно идентифицировать. Следовательно, каждый из них по отдельности не способен представить и восстановить концептуальный каркас всей системы.

Д. Вайзенбаум еще в 1972 году поднял вопрос, о том, что многие сверхмощные компьютерные системы управляются «непонятными программами», электронными палимпсестами, за которые никто не несет ответственности. «Эти гигантские системы, - писал он, - создаются командами программистов, часто работающих вместе в течение многих лет. Ко времени, когда системы входят в употребление, большинство из тех, кто начинал над ними работать, уходят из команды или переключаются на другие занятия. Именно тогда, когда гигантские системы начинают использоваться, их внутренние процессы больше не могут быть поняты одним человеком или небольшой командой индивидуалов» (272). Оперирование такого рода «непонятными программами», как правило, приводит к катастрофе. Сейчас созданы самопрограммирующиеся машины – а что, если они «сойдут с ума»? некоторые эксперты в области программирования предупреждают, что такие автоматически самопрограммирующиеся системы могут привести к «технологической черной дыре», когда люди окажутся не

способны понять логический ход компьютерного мышления, приводящего к принятию ключевых решений. Машины, управляемые электронными палимпсестами, одержимы, по выражению Т. Росзак, «технологическим сумасшествием». Они разрушают, фрагментируют интеллект и порождают психотическое корпение. Однако настоящим сумасшествием было бы, если те, кто принимает решения добровольно решили бы стать зависимыми от механических систем. Надо признать, что попытка передачи всей ответственности безошибочному компьютеру может стать настоящим искушением, ибо она глубоко коренится в западной культуре. Т. Росзак пишет: «Усилия по созданию машины управления происходят из догматов веры западной научной традиции: веры в то, что все секреты природы могут быть полностью поняты с помощью редуктивного анализа и механистического моделирования» (245. P.207).

Создание «машины управления» предполагает низведение любого сложного социального феномена к чему-то очень простому, что укладывается в рамки механической модели. Мышление человека отождествляется с совокупностью алгоритмических действий по обработке информации. Политика превращается в утилитарный менеджизм; она становится «машиной подсчета» данных опроса и торговлей мнениями. Экономика представляется ничем иным, как переплетением потоков информации. Однако важно ясно осознать, что все эти упрощения очень выгодны тем социальным силам в обществе, которые владеют источниками информации, как например, технбюрократия, корпоративная элита, различные спецслужбы слежения и контроля. Именно от них исходит предельно упрощенная политическая программа: «концентрировать еще больше прибыли и власти в руках тех, кто уже имеет прибыль и власть». А для этого необходимо закачать огромный массив информации в банки данных и обработать их через глобальные сети. Это простой технологический императив информационной эры.

Как мы знаем, посулы информационной эры очень заманчивы; но и цена за те технологические выгоды, которые она обещает, тоже высока. Нарушение тайны частной жизни –

это потеря свободы личности. Деграция избирательной системы – это потеря демократии. Создание компьютеризированной военной машины – это прямая угроза выживанию человечества. Было бы весьма утешительно заключить, что все эти диспозиции проистекают из злоупотребления компьютерами. Правда состоит в том, что они являются целями, давно избранными теми, кто направляет и финансирует развитие информационных технологий, то есть технологической элитой. «Компьютер – это их машина, - пишет Т. Росзак, - мистика – это оправдание их силы... культ информации придает некую мистику их господству» (245. P.208). Таким образом, «машина управления», порожденная компьютерной революцией, суть новая форма господства технократической элиты в информационном обществе.

Поскольку доступ к компьютерной коммуникации экономически ограничен и останется таковым на долгое время, ее самым важным сознательным последствием может оказаться укрепление сплоченности и развитие чувства космополитизма предпринимателей и технократической элиты во всех странах мира. «Компьютерная коммуникация, - пишет М. Кастельс, - все больше приобретает критическую важность в формировании будущей культуры. Элиты, которые дали ей форму, получают структурные преимущества в возникающем теперь обществе» (53. С.341). Г. Шиллер и А. Шиллер также подчеркивают, что скоростные линии передачи данных открыты для предпринимательской элиты, а не для всех граждан. По их мнению, информацию все чаще рассматривают как товар для продажи, а не как общественную службу (249). Хотя компьютеры поистине революционизировали процесс обработки информации и коммуникации людей, эта революция оказывается неспособной охватить необразованные массы и бедные страны. Для демократизации информационной культуры необходимо прежде всего отказаться от мистификации компьютерных технологий. «Мы - рабы наших технических улучшений», - сокрушался в свое время Н. Винер. И мы останемся рабами машин до тех пор, пока не пересмотрим цели нашей деятельности, а это требует мудрости, выходящей за пределы технических знаний. Винер говорил, что у нас есть

«знание, как делать», но есть еще одна вещь – более важная, чем «знание, как делать»: это знание, что делать... Под «знанием, что делать» мы имеем в виду не только то, каким образом достичь наших целей, но и каковы должны быть наши цели (25. С.187). Мы должны учитывать, что одной технологии недостаточно для прогресса, что необходим мудрый выбор целей и ценностей общества.

**Оценки информационной Сети.** Оценки внедрения информационных технологий, как правило, носят эмоционально-тенденциозный характер (103. С.47). Перед нами стоит задача объективного анализа информационной Сети в цивилизационном контексте.

В данной работе мы хотели бы остановиться на философской критике информационной Сети с позиции ценностной парадигмы – парадигмы, где духовность и нравственность являются «осевыми» концептами. Является ли всемирная компьютерная сеть «железной клеткой» (М. Вебер) или через информационные технологии может быть создана планетарная духовная цивилизация? Ответить на этот и другие вопросы станет возможным, только когда мы выйдем на новый уровень анализа за пределами общепринятого культа информации и информационного общества. Информационный подход к анализу общественных процессов, хотя он и претендует на всеобщность, игнорирует социокультурные проблемы и духовные перспективы цивилизации. Информационные технологии формируют глобальную интерактивную сеть, где и худшее в нас (зло), и лучшее в нас (добро) распространяются со световой скоростью. Но это означает также, что исчезают трансцендентальные границы между добром и злом. В таком обществе наиболее важным ингредиентом жизненного успеха становится умножение идентичностей. Иначе говоря, наиболее приспособленными к жизни в обществе окажутся много-мерные люди – роботы, «добру и злу внимающие равнодушно». Информационные технологии создают не только богатство и бедность, но и иное измерение времени: это мир быстрых денег и быстрого времени, - мир, где данные и информация являются гораздо более важными, чем знание и нравственность. «Здесь капитал, - по

выражению М. Кастельса, - не только сжимает время, он вбирает его в себя и живет (то есть приносит ренту) за счет переваренных секунд» (53. С.405). Это виртуальный мир, где история развивается по экспоненте, по сравнению с естественным миром, который является все-таки циклическим.

Пространство Интернета не является физической материей; скорее всего, это некоторая форма воплощения платоновского мира идей, или «детерриториализованная зона свободы», по выражению Ж. Делеза. Базисный процесс, на котором зиждется пространство Интернета, это – языковая игра. Общность, формируемая посредством Интернета, представляет собой некоторую совокупность носителей и потребителей информации. Здесь нет ни подлинного знания, нет реального творчества. Благодаря Интернету происходит постепенное отчуждение человека от теоретического мышления и проектного действия. В условиях тотальной информатизации общества способность к творческому мышлению ослабевает и становится практически ненужной. «Интернет в том его виде, как он сложился и используется сейчас, - пишет Н. В. Громыко, - вполне в силах уничтожить теоретическое мышление и классическое образование. Это вполне реальная перспектива» (38. С.179). Противостоять этой тенденции можно используя эпистемологические возможности самого Интернета и нравственный потенциал самого общества. «В неподдающейся администрированию ризоморфной среде глобальной сети, - пишет Ю.И. Шелестов, - единственными регуляторами характера взаимодействий и правил общения являются нравственные законы» (168. С.67).

В философской оценке информационных технологий можно четко выделить, по крайней мере, две противоположные позиции: апологетическую (технооптимистическую) и критическую (анти-западную). Для сторонников апологетической позиции (Н. Негропonte, Д. Шпендер и др.) информационные технологии являются «великими позитивностями», которые не только ускоряют информационные процессы, но и предоставляют больший выбор жизненных возможностей; они расширяют пространство для развития творческих способностей людей. Как считает Д.

Шпендер, киберпространство имеет потенциал эгалитаризма, оно может ввести каждого в структуру network. Оно имеет возможность создавать новые сообщества, обеспечивать их невиданными возможностями для коммуникации, обмена и поддержания контактов. Киберэнтузиасты полагают, что информационные интерактивные сети формируют глобальную ойкумену с аутентичной глобальной коммуникацией. По мнению И. Серагельдина, эти новые технологии предвещают трансформационное общество, где будущее всегда манит и завораживает, новые открытия происходят каждый год, а сами люди становятся материалом для новых кибернетических видов (253). Люди вырвутся из своих узких социокультурных клеток на широкие просторы киберпространства – все измерения идентичности (то есть все человеческие привязанности к роду, деревне, нации и т.д.) миглом испарятся и исчезнут навсегда. И тогда история начнет свое движение по экспоненте и всякие там циклы и коллапсы останутся в прошлом, полагают киберэнтузиасты. Н. Негропonti даже верит в то, что наши дети будут жить в мире без силы тяготения. В своей работе «Being Digital» он пишет: «Вычислительная технология станет мощной натуральной силой, вовлекающей людей в великую мировую гармонию, где исчезнут все социальные различия и разделения» (231. Р.230). Б. Гейтс пишет: «Мы наблюдаем что-то историческое и оно будет воздействовать на мир так же сейсмически, как это сделали открытие научного метода, изобретение печатания и наступление индустриального века» (201. Р.273). М. Пеше идет еще дальше, чем Негропonti и Гейтс. Он пишет: «Веб является инновацией такой же важной, как печатный станок – она, может быть, так же важна, как и само рождение языка... в его власти полностью перестроить структуру цивилизации» (239. Р.6-9).

Компьютерная сеть – это конец эпохи индустрии порабощения и начало эпохи «свободной информации», говорят апологеты информационного общества. Демаркационной линией, обозначившей этот переход в западном мире, по их мнению, явилось начало XXI века. Со временем выгоды новых технологий станут глобальными, - считают технооптимисты, - с бедностью, бездомностью и anomией будет покончено. В конце

концов все – даже беднейшие – получают доступ к Сети, то есть к «миллиардам мозгов», которые однажды соединившись, решат множество проблем, в том числе и проблему войны. «Мир находится на раннем этапе новой военной революции, - пишет С. Стаф. – Новые военные технологии включают вычислительные коммуникации, позволяющие сжимать данные, «глобальные поисковые системы» (GPS) спутников, которые осуществляют более точное руководство и возможную навигацию, невидимые на радарх «стелсы», и, конечно, компьютерную обработку... и информационные средства войны» (257. Р.21). Словом, для технооптимистов компьютерная революция – это самый подходящий момент для планетарного прыжка на новый уровень общественного сознания и общественного бытия. Но как тут не вспомнить русскую пословицу: «Свежо предание, а верится с трудом». Компьютерная революция не решила на сегодня ни одной из глобальных проблем человечества, в том числе и проблему войны. Более того, в связи с развертывающейся информационной революцией угрозы существованию цивилизации нарастают: усиливается зависимость самого бытия человека в мире от машинных систем управления и контроля. Спрашивается, как можно быть уверенным в завтрашнем дне, когда ты полностью зависишь от «интеллекта» машин? А вдруг машина получит ложный сигнал или произойдет сбой в системе обработки информации? Компьютерные технологии автоматизируют и ускоряют процессы обработки информации, но одновременно они дегуманизируют все процессы принятия решений – превосходство в одном отношении оборачивается фатальным недостатком в другом. Но самое главное – компьютерные сети – по крайней мере на сегодня – способствуют жесткому разделению человечества на богатых и бедных, на сильных и слабых. Технически возможными становятся лишение слаборазвитых стран всякой самостоятельности и подавление их воли к идентичности (вплоть до вооруженного вмешательства в их внутренние дела). Новые технологии творят мир «расколотов цивилизации», находящийся в перманентной войне с самим собой. Реальность сегодня конструируется информационной Сетью, но вполне

возможно и то, что эта Сеть обернется «железной клеткой» для человечества.

«Всемирная паутина» интенсифицирует процесс глобальной стандартизации; интернет англизирует мир в такой степени, что другие языки теряют свою роль и способности участвовать в глобальном дискурсе. E-mail ускоряет процесс передачи информации, но одновременно она приводит к потере смысла, глубины и аутентичности информации. В случае фетишизации E-mail может стать не столько «великим связным», о чем твердят технооптимисты, сколько «великим разъединителем» человеческой популяции и привести «к горькому недопониманию» (206. P.64-66). И в самом деле: информация и коммуникация – это вещи разные. Простое наличие веб-страницы не означает, что один человек общается с другими, исключая примитивный уровень коммерческих сделок. Надо всегда иметь в виду и фактор дезинформации. То, что не отправлено и не высказано, может иметь большое значение, чем то, что официально представлено на веб-сайте. Прав С. Инаятуллах, когда он пишет: «Коммуникация происходит в медленном времени, благодаря травме и трансценденции. В травме коммуникация имеет место, когда страдание одного человека разделяется с другим. В трансценденции коммуникация имеет место, когда различия сняты и взаимопонимание достигнуто» (211. P.238). Информационные технооптимисты убеждают нас в том, что чем больше информации, тем лучше и что больший объем информации о других мирах автоматически приведет к более лучшему устройству всех сообществ. Однако связь между информацией и событием не такая уж простая вещь, какой она представляется в утопическом сознании информационных технооптимистов. Полагать, что простое увеличение количества информации ведет к изменению ценностей сознания людей, значит отождествлять информацию и мировоззрение, значит упускать что-то очень важное, а именно моменты трансценденции в герменевтике сознания.

Еще древние греки говорили, что многознание не научает уму. Мы принимаем решения на основании многих факторов - объективная информация является только одним из

них. Не меньшее значение имеют, например, внутренние драмы и травмы, которые мы переживаем, и моменты трансценденции, когда мы преодолеваем их. Цивилизационные и институциональные факторы являются другими переменными величинами, которые опосредуют не только распространение технологии, но также их изобретение и оформление.

М. Маклюэн говорил, что мы создаем технологии и с этого времени технологии воссоздают нас. К этому следует добавить, что технологии возникают в рамках определенного цивилизационного контекста. Например, информационные технологии действительно создают материальные предпосылки для появления «глобальной деревни», по выражению М. Маклюэна, но только в контексте индустриальной цивилизации, неизбежными атрибутами которой являются загрязненная окружающая среда, отчуждение людей друг от друга, социальные контрасты, то есть сверхбогатство на одном полюсе, бедность и нищета – на другом. С. Инаятуллах вместо метафоры «глобальная деревня» предлагает использовать термин «глобальная колония», и это было бы действительно более подходящей метафорой для выражения всемирной информационной Сети (211).

Технооптимисты правы, когда они говорят о новом единстве мира, созданного новыми технологиями. «Но им нужно напомнить, - справедливо пишет С. Инаятуллах, - что этот единый мир глобализации остается фундаментально капиталистическим, где локальные экономики и местные власти подвергаются фронтальной атаке, усиливающейся со временем» (211. P.239). В качестве примера капитализации можно привести, в частности, интернациональные секс-службы, которые дают огромную часть национального дохода небольших островных государств. «Информационная эра – это поздний капитализм, - подчеркивает также П.Р. Саркар, - система, в которой все varnas (то есть психосоциальные классы интеллектуалов, рабочих, воинов) – вынуждены лизать сапоги торгашей» (248. P.97). Пока технооптимисты изощряются в изобретении метафор для современного информационного общества (типа «общество знания», «нематериальное общество» и т.д.), именно капитал, то есть всемогущая материальная сила,



завоевывает все новые и новые позиции; можно сказать и так: богатые богатеют, а бедные беднеют. Создается впечатление, что технооптимисты просто не замечают человеческих страданий миллиардов людей, оказавшихся за бортом (глобальной кибермашины). Информационное общество формируется по законам капиталистической экономики; оно не отменяет ни промышленности, ни сельского хозяйства, ни богатства, ни бедности. М. Тераниан напоминает нам о том, что целые империи приходили в упадок, когда господствующие классы исключительно сосредоточивались только на финансово-информационных интересах, забывая о жизненных ресурсах, отказываясь от производства (262). Мы теперь знаем также, что виртуальные экономики, слишком удаленные от реальной экономики товаров и услуг (от сельского хозяйства, от промышленности), и которые становятся слишком зависимыми от кибертранзакций, как правило, терпят фиаско.

Западные технооптимисты в абсолютном своем большинстве идеализируют и футуризируют информационное общество – представляют будущее как настоящее. С. Инаятуллах иронизирует по этому поводу: «Киберпространство и клонирование, постсовременность и глобализм творят миры, где будущее – как место для возможности и как форма для критики настоящего – больше не существует. С виртуальной реальностью, кибермиром и генетикой, которые уже наступили, будущее и история действительно закончились. Наше воображение стало реальностью - фантастика стала действительностью» (211. P.235). По этому поводу все же следует заметить следующее: наряду с виртуальной (искусственной) реальностью существует мир объективной реальности, где мы «живем природой» (К. Маркс) и дышим воздухом; наряду с будущим, представленным ускорением обращения и обработки информации есть будущее, где пульсирует неуловимо дух «тонкой материи», ощущается тайная мистерия мира. Технооптимисты, обещающие нам райскую жизнь в информационном обществе, забывают о том, что информационная сеть сама по себе не дает нам гарантий ни добра, ни справедливости; она не создает ни новые моральные ценности, ни новое планетарное сознание. Каждая нация войдет

в мировую информационную систему на своих собственных традициях, со своими мировоззренческими категориями, со своим взглядом на историю и власть. Вездесущая сила веба является такой, что ни одно сообщество не сможет избежать ее – каждому следует войти в Сеть и сделать все возможное, чтобы она отражала и его ценности, и его культуру. Но очевидно также и то, что выгоды Интернета ставят одни ценности в привилегированное положение по сравнению с другими. «Нам необходимо спросить, - пишет С. Инаятуллах, - меняют ли веб и обещанный информационный мир гегемонию Запада (под этим подразумевается распространение Западом за пределы своих географических границ своей космологии, метода познания) – то есть роль Запада как детерминирующей силы, решающей, что есть правда, реальность и красота; как темпоральной силы, решающей, какие исторические события составляют календарь мира; как пространственной силы, воображающей пространство как форму урбанизма; как экономической силы, продвигающей богатство снизу вверх, от периферий к центру (211. P.243). Ответ на вопрос С. Инаятуллаха может быть только один: веб не только не меняет, наоборот, укрепляет гегемонию Запада.

С точки зрения второй (критической) позиции, которая наиболее выпукло выражена З. Сардаром, С. Инаятуллахом, П. Саркаром, виртуальное киберпространство является темной стороной Запада. З. Сардар доказывает, что информационная сеть является собственным логовом (темным укрытием) Запада, не пропускающим света, чтобы увидеть то, что находится за пределами его видения. Хотя киберпространство претендует на сообщество, фактически таковым оно не является. Это анонимная сеть, по выражению З. Сардара, созданная для краткосрочных, немедленных реакций, а не для долговременной совместной деятельности по достижению общих задач и жизненных целей. В этом смысле здесь не существует ни аутентичных ответственных личностей, ни подлинных человеческих отношений. Кстати, об этом писал еще М. Маклюэн: «Чрезмерная скорость изменений изолируют уже фрагментированные индивидуальности. При скорости света у человека нет ни целей, ни объективных, ни частных идентичностей. Он является неким “пунктиком” в банке данных

– только программным обеспечением легко забываемым – и полным негодования» (Цит. по: 232. Р.26). В информационно-компьютерном мире люди теряют опору для рефлексии, прыгая с одного веб-сайта на другой, с одной электронной почты на другую. Это не прозрачный коммуникативный мир личностей, а мир эгоистов, сбрасывающих свой эмоциональный беспорядок друг на друга. З. Сардар пишет: «Далекие от сотворения общностей, основанных на человеческом согласии, информационные технологии способствуют созданию государства отчужденных и атомизированных индивидуальностей, - сообщества людей, приклеенных к своим компьютерным терминалам, терроризирующих и терроризируемых всеми теми, чьи ценности конфликтуют с их собственными» (247. Р.847).

По мнению критиков информационного общества, глобальная компьютерная Сеть является не коммуникативным пространством равных партнеров, но таким дискурсом, где одна сторона завоевала абсолютное превосходство в эпистемологическом, экономическом и военном пространстве. М. Тераниан, например, подчеркивает, что главная проблема глобальной коммуникации – это недостаток значимого, повесного диалога между Западом и не-Западом. Один не может услышать другого – их парадигмы слишком различны. Запад хочет, чтобы не-Запад меньше производил потомства; не-Запад в ответ говорит, что Запад ограбил весь мир, а сегодня отнимает у будущих поколений мировые ресурсы и не подвергает при этом сомнению структуральные отношения империализма.

Западные страны жаждут свободы информации, не-Запад хотел бы защитить свою идентичность, свою культуру от мощного информационного натиска Запада. Западные ценности доминируют в глобальном информационном пространстве не потому, что они лучше или выше, но потому что Запад имеет технологическое и финансовое преимущество. Однако сам Запад полагает, что он несет универсальную культуру и что он имеет право наказывать другие страны (от имени свободы) в случае выведения национальных барьеров на пути демарша Запада. Еще более негативно оценивает западное информационное

общество С. Инаятуллах. «Центровые нации часто хотят войти в политический дискурс с туземными людьми, - пишет он, - но стиль и структура такого «разговора» почти всегда воспроизводят европейские понятия об индивидуализме и господстве взамен туземных представлений о сообществе и духовности» (211. Р.240). Например, для таких малых народностей, как маори или гавайцы, более важным, чем физическая индивидуальность человека является его духовная сущность («тапа»). Последняя не может быть передана никакими средствами массовой информации. «Тогда «разговор» является чем-то большим, чем простой доступ к различным веб-страницам других, - заключает С. Инаятуллах. – Глобальная деревня не строится с помощью информационных трансфертов» (211. Р.241). Подлинный «разговор» включает не только материально-знаковые средства выражения, но также неуловимый дух («тапа») аутентичной коммуникации. Web или E-mail не могут передать, например, онтологию молчания.

Информационно-компьютерная Сеть представляется технооптимистам чем-то вроде новой глобальной библиотеки, где хранится обездушенная информация. Web конструирует такую информационную реальность, где все байты информации имеют равный вес и равную значимость; здесь утеряно иерархическое знание – знание того, что является более важным, что является более глубоким и что является более устойчивым. Непосредственность настоящего, равенство всех категорий приводит к потере богатства эпистемологического пространства. С. Инаятуллах пишет: «Реальное информационное общество не должно быть только техническим, но эмоциональной и духовной общностью и – в конечном счете – таким единственным в своем роде обществом, которое использовало бы знание для того, чтобы создавать более лучшие человеческие условия, чтобы уменьшить dhukka (страдание) и реализовать moksa (духовное освобождение). В таком случае вызов состоит не только в возрастании нашей возможности производить и понимать информацию, но прежде всего в том, чтобы пробудить способность более глубоких слоев разума, особенно в развитии vijñānamāya kosa (где реализуется знание того, что есть вечное и преходящее)» (211. Р.241).

В западных информационных обществах поощряются преимущественно те виды объективного познания, которые приводят к коммерческому успеху, увеличивают количество материальных благ. Прогресс познания здесь измеряется количеством информации. Но знание и информация – это вещи разные. Сакральное знание, например, не может быть адекватно представлено в информационной форме. Наоборот, для незападных цивилизаций именно субъективизация познания гораздо более важна, чем наращивание количества объективной информации. Но возможно ли согласование, примирение этих различных мировоззренческих позиций? Технооптимисты информационного общества возлагают все надежды на новые технологии. Счастливы общаясь через Интернет, - считают они, - мы все будем связаны в киберпространстве друг с другом так, что однажды исчезнут все идейные различия между людьми. Технокритики (антизападники) развивают альтернативный взгляд на информационное общество, в основе которого лежит требование динамического равновесия, при котором внутреннее и внешнее, духовное и материальное были бы сбалансированы.

Технокритики (антизападники) правы, когда они выдвигают требование сбалансированного развития информационного общества; но они все-таки недооценивают гуманистический потенциал новых технологий, в том числе информационно-компьютерной Сети. Надо признать, что Web изменил, в частности, отношения между элитой и массой, властью и народом. Сегодня антиправительственные движения могут войти в глобальную информационную Сеть и получить моральную поддержку от международного сообщества. Делая доступ к огромному массиву информации относительно легким, предоставляя таким образом самим гражданам интерпретировать события и определять, что является истиной и что нет, Сеть демократизирует процессы коммуникации, развивает критическое мышление и чувство собственного достоинства у людей. Возможно это выглядит слишком многообещающим, но информационные (экспертные) системы могли бы способствовать также обновлению и переинтерпретации религиозных форм духовного сознания. Например, З. Сардар полагает, что исламская культура могла бы

быть освежена, оживлена, возрождена искусным применением новых коммуникационных технологий.

Вызов национальным культурам, столкнувшимся с кибермиром, состоит в том, чтобы найти собственные формы участия в глобальном дискурсе, научиться защищать аутентичные пути познания и духовные миры, трансцендентные по отношению к информационной Сети. Это гораздо более трудное задание, чем кросскультурная коммуникация. Это глубокий метадискурс, который включает эйдос духовной цивилизации, или суператтрактор Великого Пути. Здесь не нужно искать совершенного общества как в западном проекте, или совершенной личности, как на Востоке. И то, и другое – это утопия. Решением является коэволюционное сбалансированное развитие высоких технологий и высоких культур. Новые технологии, гармонизированные с утонченным духовным измерением человеческой культуры, могут обеспечить восходящее движение истории. Но это невозможно, считают технокритики (анти-западники), в контексте глубинной несправедливости (и неравенства) мировой капиталистической системы. И с этим трудно не согласиться. «Таким образом, нам надо вообразить, - пишет С. Инаятуллах, - и помочь создать социальное пространство для применения новых технологий и способствовать действительному утверждению реальной планетарной культуры... Тогда Web сможет участвовать в историческом деколонизационном процессе, придавая материальную силу сообществам и индивидуальностям во всеобъемлющем контексте глобальных гуманитарных, экономических, экологических и культурных потенциалов и прав» (211. Р.244). Речь идет о такой глобальной цивилизации, где господствует глубинный мультикультурализм, и где процветают все древние культуры, о таком обществе знания, где принимаются во внимание эпистемологии различных традиций. Чтобы реализовать этот путь, необходимы открытая коммуникация и информационный трансферт, но они не являются достаточными факторами. Необходимо также взаимодействие между различными культурами как равными субъектами «глобального разговора». И наконец, вместо европоцентристского взгляда на древние культуры как на нечто

неподвижное и застывшее, нам нужно признать, что эти культуры более динамичны, чем это представляют себе технократические элиты развитых стран. Действительно, в исторических цивилизациях культура и идентичность являются феноменами чрезвычайно флюидными. Например, сила индийской, китайской и других исторических цивилизаций состоит в ее способности абсорбировать иностранное, локализовать западные технологии и создавать собственную культурную революцию. В отличие от исторических цивилизаций, современные технократические культуры, как например, американская, достаточно высокомерно относятся к чужим традициям и ценностям и в своем нынешнем виде они не способны к уважительному диалогу с другими культурами. Исторические цивилизации Востока видели много раз восходы и закаты мировых империй, неоднократно сами пережили все эти циклические процессы, и потому они представляются нам более мудрыми, чем постсовременная культура с ее линейным видением истории. И чему мы также должны научиться у древних культур, - это осторожное отношение к технике и технологии, умение оценивать их в историческом контексте. Мы должны помнить, что новые информационные технологии являются лишь одной из возможных технологий, создающих пространство глобальной духовной цивилизации.

**Информация и дезинформация.** Информационная революция оказывается, по выражению П. Вирилио, «революцией в виртуальной дезинформации». Он пишет: «Мертвому светилу, прозванному кибермиром или cyberspace (киберпространством), больше подошло бы название cybertime (кибервремени), некоторой туманности, побочного продукта иллюзионизма, который со времен самой ранней античности зарабатывал деньги на ограниченном видении публики, разрушая ее способность отличать реальное от того, что она считает реальным и истинным» (27. С.71). Идеологическая дезинформация является неизбывной акциденцией информационного общества. Возникает вопрос: как отличить информацию от дезинформации? И. Гальтунг предлагает три критерия различения информации и дезинформации: эмпирический, теоретический и прагматический. Первым –

эмпирическим - критерием является буддийская dukkha – sukkha. Другими словами, информация – это такие данные, которые корреспондируют с реальностью. А мы сталкиваемся с эмпирической реальностью, - считает Гальтунг, - когда испытываем страдание (физическое, умственное и духовное). Дезинформация – это то, что выводит нас на уровень виртуальной реальности (например, секс по компьютеру).

Второй критерий - это теоретическая полнота данных о реальности. Чтобы получить объективную информацию, необходимо восстановить упущенные данные. Но чтобы увидеть то, что упущено, нужна некая теория. Например, нам говорят о «развитии экономики», но с точки зрения экономической теории постиндустриального общества – это дезинформация, потому что в данном дискурсе упущено более важное, чем простой количественный рост экономических показателей: экономическое распределение. Й. Гальтунг полагает, что информационные технологии имеют тенденцию отцеживать, обеднять информацию, представленную в коммуникативном дискурсе.

Третий критерий носит прагматический характер - это равноценность сообщения и для отправителя, и для получателя. Информация имеет место там, где происходит коммуникация между равноправными партнерами, чувствующими ответственность друг перед другом (200. Р.219-220). Й. Гальтунг утверждает, что коммуникация возможна только там и тогда, где есть информация, соответствующая данным критериям. «Если вам предложена дезинформация, - пишет Гальтунг, - то это, возможно, потому, что где-то наверху есть властные структуры, которые не считают себя ответственными перед вами» (200. Р. 220). Политические и технологические элиты ежедневно пичкают нас ложью о деидеологизации. На самом деле их взгляды чрезмерно идеологизированы, хотя они, возможно, и не подозревают об этом. СМИ, подчиненные элите, абстрагируют от нашей восхитительно сложной действительности какие-то кусочки информации, которые представляют собой некую карикатуру на реальность. Дезинформация выражается и в том, что СМИ навязывают массам ментальный образ мира, выражающий идеологию правящих (капиталистических) элит. В

частности, СМИ убеждают нас в том, что алчность – это замечательно, что эгоцентризм – это высшее проявление человеческих качеств. Все это не что иное, как примитивная идеология потребительского общества. Правы те исследователи, которые говорят, что потребительское общество – это эгоцентрическое и индивидуалистическое общество и не может быть другим. Канонизированная позиция эгоцентризма – это предельно низкая планка человеческой морали, – тиражируется с помощью высоких технологий. Таков один из парадоксов информационного общества.

Социальные исследователи указывают также на то, что информационные технологии породили упадок, или даже закат способности к логическому мышлению молодежи (200. Р.220). Компьютерные телекоммуникационные технологии формируют лоскутное мировоззрение и синхроническое «блип – мышление». Паттерны такого «мышления» организованы в структуры, напоминающие телевизионную презентацию реальности: проблески и мелькания, бессвязные мимолетные кадры. Нарушается мозговая способность организовывать информацию, делать умозаключения во времени. Это очень серьезная социально-культурная проблема, которую пытаются завуалировать апологеты информационных технологий. В конечном итоге люди оказываются обманутыми, и этот обман будет продолжаться до тех пор, пока не произойдет пробуждение от «виртуального сна» и не воцарится разумно-критическое отношение к технике и технологии, к информационному обществу вообще.

## **2.2. Сценарии будущего в контексте глобальной коммуникации**

**Глобальная коммуникация.** Для адекватного понимания социальных отношений в эпоху конвергенции информационной технологии и техники средств связи необходимо исследование изменений в структуре коммуникационного опыта. Опираясь на исследования языкового аспекта культуры, М. Постер предлагает концепцию «способа производства информации» в качестве шага на пути

к теории, которая была бы в состоянии «расшифровать» лингвистическое измерение новых форм социальных взаимодействий (240). Термин «способ производства информации» служит для периодизации прошлого в соответствии с различными способами информирования и в качестве метафоры для современной культуры, придающей «информации» в некотором смысле фетишистское значение. Выделяются следующие ступени производства информации: первая – устно опосредованный обмен «лицом к лицу», вторая – письменный обмен, опосредованный печатью, и третья – электронно опосредованный обмен. Если для первой ступени характерно согласование символов, а для второй – знаковая репрезентация, то для третьей ступени характерно информационное моделирование. На первой (устной) ступени субъект конструируется через внедрение его в совокупность межличностных отношений. На второй (печатной) ступени субъект задается как агент, являющийся центром воображаемой автономии. На третьей (электронной) ступени субъект децентрализуется в процессе написания текстов на компьютере, используя новые возможности коллективного авторства и игр с идентичностью, предоставляемые компьютерными сетями (240). Изменения в способах коммуникации всегда оказывали огромное влияние на траекторию социальной эволюции. Посмотрим на будущее мирового порядка через призму глобальной компьютеризированной коммуникации. Какие социальные силы приспособились к мультимедийной окружающей среде, а какие нет? Каковы эмпирические и нормативные измерения нашего общего будущего в мультимедийном мире, в глобальном коммуникационном пространстве? Как мы отмечали, в современном мире пространство информационных потоков трансцендирует и доминирует над пространством географических мест. Поскольку информационные и коммуникационные технологии пронизывают все сферы экономической и политической активности, они способствуют их отъединению от привязки к конкретному суверенно-территориальному пространству. Вышесказанное имеет отношение не только к организации мировой телеэкономики или

к транснационализации производства, но также к глобальным социетальным моделям (телероботы, телесвязь, телесервис, телемедицина, дистанционное обучение, телетренинг, телемагазин, телебанк, информационная торговля и т.д.). Эти модели находят отражение в деятельности многих транснациональных социальных движений, которые искусно оперируют глобальными (не-территориальными) потоками информации через Интернет. Интерактивные компьютерные сети внесли большой вклад в то, что Говард Рейнгольд однажды назвал «экосистемой субкультур», последние не связаны с традиционным понятием территории или места, как обязательных предварительных условий социокультурной общности и идентичности.

Новые информационные технологии и способы коммуникации играют определяющую роль не только в формировании нового мирового порядка на глобальном уровне, но также в организации и распределении власти на локальном уровне, формировании индивидуальной и социальной когнитивности, верования и ценностей местного населения. Глобальная телекоммуникационная сеть обслуживает глобальные союзы корпораций, предвещает приход электронного суперхайвея в экономике. В политической сфере новые технологии глобальной коммуникации подрывают суверенитет наций и традиционные границы. Расцвет транснациональных корпораций и транснациональных социальных движений порождает диффузию власти. На сцене мировой истории появляются все новые и новые супранациональные - независимые от суверенных государств – субъекты действия. В культуре новые паттерны глобальной коммуникации создают, по выражению Дж. Тарнстэлла, новую глобальную «Кока-колонизационную поп-культуру коммодифицированного фетишизма» (266). В целом конвергенция информационных и телекоммуникационных технологий создает глобальную коммуникационную окружающую среду, где каждый может чувствовать себя в качестве и зрителя, и актера, и автора сценария. Однако последствия такой глобальной компьютерной «массовки» оказываются весьма неоднозначными. Вместо обещанного

культурного и образовательного ренессанса мы встретились, по выражению М. Огдена, с «миром технотопии» – с миром злобных хакеров, неолуддитов, кибер-порно, дезинформации, компьютерного шпионажа и информационной войны, с миром, где есть переизбыток информации и вездесущая угроза оруэлловского «старшего брата, следящего за тобой!» (236. P.119-133). Гиперинформация истощает духовный потенциал человека, его способность противостоять шквалу сведений, принуждает к их некритическому восприятию; в сочетании с дезинформацией она порождает кризис идентичности. Т. Оппенгеймер пишет: «Нет хороших доказательств, что использование компьютеров значительно улучшает преподавание и обучение, и тем не менее школьные администрации сокращают программы по музыке, искусству, физической культуре, - именно то, что обогащает жизнь детей, для того чтобы освободить место для этой подозрительной, сомнительной панацеи» (238).

Глобальная телекоммуникационная сеть значительно меняет правила международных отношений. С одной стороны, они обуславливают движение науки, технологии, информации и идей от центра к периферии власти. С другой стороны, они навязывают новую культурную гегемонию методом «мягкой власти» мировых новостей, развлечений и рекламы. Интерактивные формы глобальной коммуникации способствуют формированию глобального гражданского общества, расширяя пространство общения неправительственных организаций типа Greenpeace. Таким же образом расширяют свою коммуникационную среду и различные преступно-террористические группировки и мафиозно-коммерческие структуры, что чревато угрожающими последствиями. С. Джонс полагает, что коммуникационные и информационные технологии, разрушая все и всяческие границы и социокультурные барьеры, обновляют чувство общности и обещают новые типы и формы общности (214. P.10-35). По первому впечатлению кажется, что WWW сближает людей через моря и океаны, но при более пристальном взгляде оказывается, что она угрожает чувству локальной общности. Сможет ли интерактивность Интернета заменить духовное общение лицом к

лицу? Полагаем, что нет. Какими бы парадоксальными и противоречивыми не были социальные импликации и эффекты информационных и телекоммуникационных технологий, но одно несомненно, по мнению специалистов: эти технологии действуют в человеческой символической системе для плетения будущего (81. С.118). Новые технологии расширили символический опыт человека, создавая новые образцы социальной интерактивности, обволакивая новой системой связей, операционных сетей и суперхайвзев всю планету. Глобальная символическая система, порожденная этими процессами, в конечном счете вытесняет «биофизическую родину».

**Сценарии будущего.** И. Валлерстайн считает, что в результате беспрецедентного динамизма, порожденного информационной революцией, господствующая парадигма мирового сообщества находится в состоянии «мутации», или «в царстве неопределенности». М. Тераниан и М. Огден господствующую парадигму мирового сообщества называют парадигмой «неопределенного будущего». В современной англоязычной литературе существует бесчисленное количество сценариев будущего, которые Тераниан и Огден сгруппировали на три категории: сценарии непрерывности, сценарии коллапса и трансформационные сценарии (260. Р.2040-205).

*Сценарии непрерывности* включают в себя следующие варианты: сценарий государственности; «конца истории»; корпоративной гегемонии; регионализации.

*Сценарий государственности*, представленный, в частности, Г. Киссинджером, описывает будущее в категориях относительной непрерывности и относительного равновесия. Данный сценарий подчеркивает прочность и устойчивость природы государственности, основанной на национальном суверенитете, территориальной целостности и централизованном правлении. Устойчивое будущее мира, по этому сценарию, обеспечивается балансом сил на международной арене (217).

*Сценарий «конца истории»* представляет относительно оптимистическое будущее, основанное на непрерывном политическом развитии, постепенной редукции

внутригосударственного насилия и долговременных последствий распространения демократии. Автор этого сценария Ф. Фукуяма предсказывает «универсализацию западной либеральной демократии как высшей и конечной формы правления» (199).

*Сценарий корпоративной гегемонии*, основываясь на пролиферации транснациональных корпораций (ТНК) в XX в., прогнозирует рост массового влияния и экспансии власти ТНК, их абсолютное доминирование в мировом порядке нового столетия (182). Однако остается открытым вопрос: смогут ли ТНК реализовать справедливый мировой порядок или они увековечат неравенство и недоразвитость сонма стран и территорий.

*Сценарий регионализации* прогнозирует рост коллаборационизма и координации региональных союзов, блоков и организаций, которые могут стать строительными блоками глобального сообщества (197).

*Сценарии коллапса* представлены следующими пророчествами: сценарий растущего разрыва, сценарий столкновения цивилизаций, сценарий хаоса.

*Пророчество «растущего разрыва»* трассирует линию глобального экономического диспаритета, путь бифуркации между «имущими» и «неимущими». Объяснения данного тренда различны – от неравного доступа к кредитным и рыночным услугам до революционного воздействия информационных сетей и телекоммуникаций. Социальные импликации сетевых структур по этому сценарию включают в себя фрустрацию и отчуждение масс, рост внутригосударственных и межгосударственных столкновений между богатыми и бедными (255;256;237). Прогресс в телекоммуникациях фактически нивелирует дистанцию между странами и континентами; западные телекомпании транслируют по всему миру ценности западного потребительского общества, в результате чего становятся менее выносимыми неравенство и бедность, растет массовое недовольство, способное вылиться в организованное протестное движение.

*Пророчество «столкновения цивилизаций»*, известное в литературе как «теория С. Хантингтона», освещает культурное

измерение безопасности и господства, фиксирует внимание на опасностях, связанных с древними этнокультурными расхождениями во взгляде на мир. Данный сценарий предвещает жестокий конфликт между Западом и остальным миром, а также невиданный ранее всплеск этнонационалистических, неотрадиционалистских, неоконсервативных настроений и движений, которые задействуют локальную культурную политику для мобилизации населения Периферии против Центра технократической власти (210. Р.22-49). Сценарий С. Хантингтона, на наш взгляд, излишне политизирует идею культуры и обращает культурную политику, призванную служить диалогу цивилизаций, в средство нового идеологического крестового похода.

*Пророчество хаоса*, представленное американским анархистом Р. Капланом, кликушествует о серии массовых беспорядков и несчастий, которая завершится вымиранием человека и человечества. Данная позиция есть следствие сверхчувствительного восприятия и большой обеспокоенности по поводу загрязнения природной и социокультурной окружающей среды, дезинтеграции мирового сообщества, растущей коррупции и насилия во всех странах мира (215).

*Трансформационные сценарии* можно представить следующей плеядой социальных позиций: концепция мирового правительства, концепция глобального сообщества, концепция справедливого мирового порядка. Концепция «мирового правительства», поддерживаемая такими знаменитостями, как лауреат Нобелевской премии И. Тинберген, провозглашает идею мирового сверхгосударства, или глобальной федерации государств на базе ООН. Главный императив этого сценария: «Один мир или ничего». Концепция «глобального сообщества» исходит из предпосылки, что без морального консенсуса в отношении фундаментальных человеческих прав и обязанностей не может быть политического сообщества. Основываясь на фундаментальных моральных принципах, люди должны строить по этому сценарию взаимоотношения между локальными, национальными, региональными сообществами и в конечном счете глобальное сообщество. Эта концепция предполагает

демократию участия, деволюцию власти, не-насилие, социальную ответственность, экологическую защиту, равенство полов, глобальное гражданство и локальное действие (195). Концепция «справедливого мирового порядка» выдвигает на первый план гуманистический критерий прогресса, измеряемый снижением уровня бедности, насилия, загрязнения окружающей природной среды и повышением степени защиты конституционных прав человека, униженных и оскорбленных слоев населения, а также аксиологическим сдвигом от материалистических и потребительских установок к идеалу человеческого предназначения (196). Данная концепция выдвигает идею гуманного правления, поддерживает процесс глобальной трансформации на принципах справедливости, и в этом отношении он является самым предпочтительным вариантом среди всех возможных сценариев будущего.

Современные футурологи Д. Датор и Т. Стивенсон выдвинули пять цунами-перемен и четыре альтернативы будущего. Пять цунами-перемен охватывают следующие социальные сферы: демографию (экспоненциальный рост населения в так называемых «развивающихся» странах и резкое сокращение «белой популяции»; экологию (понимание того, что природа уже разрушена и что человечество должно научиться управлять эволюцией); технологию (компьютерные и телекоммуникационные технологии продолжают менять человеческие отношения, а генетическая инженерия и нанотехнология делают потенциально возможным всецело искусственный мир); экономику (международная монетарная система находится в преддверии коллапса, в то же время формируется понятие устойчивого сообщества; управление (национальные государства, частично из-за расширения компьютерно-телекоммуникационных сетей, теряют свое влияние, и наоборот, растет роль транснациональных компаний и неправительственных организаций; происходит де-вестернизация системы управления, в частности инициируется проект «переоткрытия» не-западной культуры, не-западной науки и процесс пробуждения человеческой духовности как противоядие западному рационализму). Опираясь на анализ этих пяти цунами-перемен, Т. Стивенсон выделяет четыре



альтернативных сценария будущего, которые охватывают период до 2020 г. «Эти альтернативы, - пишет Т. Стивенсон, - обрамляют то концептуальное пространство, в рамках которого мы можем осуществлять сложный выбор перед лицом интеграции новых информационных и телекоммуникационных технологий в наше общественное бытие. Полагаю, что будущее не предопределено, а интерактивно творится в сложном коэволюционном процессе... Будущее, к которому мы придем, есть результат выбора, который мы делаем сегодня, и тех решений, которые связаны с этим выбором» (258. Р.194). Вот эти сценарии: а) «сценарий золотой парчи и мешковины»; б) «сценарий серой униформы»; в) «сценарий богатого гобелена»; г) «сценарий базара».

«Сценарий золотой парчи и мешковины» есть, по сути дела, эскалация нынешней ситуации. Имеющийся разрыв между богатыми и бедными еще больше увеличивается. Центр контролирует Периферию и колонизирует труд, ум, дух и стиль жизни огромного большинства. Индивидуальная свобода и человеческое достоинство становятся привилегией контролеров из центра. Оптимизация производительности ценится выше, чем творчество и счастье. Власть от национальных государств переходит к элите транснациональных операционных сетей, монопольно владеющей информационными и телекоммуникационными технологиями. Технология – власть, а информация – деньги. Всемирная сеть переходит в собственность небольшой группы людей, которые приобретают огромный вес и огромное влияние на общественное правление. Благодаря распространению достижений науки и техники жизнь становится автоматизированной, а жизненная среда – искусственной. Экономический императив утверждает превосходство человеческого начала над природным, технологии над экологией. Образование становится средством глобализации мирового сообщества. Духовность – это все, что остается у неимущих, иронизирует Т. Стивенсон.

«Сценарий серой униформы» – это экстремальный вариант использования информационных технологий. Всемирная сеть предоставляет глобальную централизованную власть небольшой могущественной элите бизнеса и политики.

Каждый, кроме небольшой элиты международной сетевой монополии, подчиняется этой стандартизованной власти и виртуально гомогенизирован в политико-экономических терминах. Могущественный центр стандартизирует человечество в глобальном измерении. Традиционные культуры разрушаются, а природа становится медиатором между экономическим императивом и нанотехнологией, созидающей искусственный мир. Маленькие анклавов богатых и могущественных технократов существуют в полной изоляции от остального мира под строгой охраной. Однако партизанские движения бросают вызов глобальному порядку. Сценарий серой формы мастерски описан в знаменитом романе «Час Быка» Ивана Ефремова.

«Сценарий богатого гобелена» – самый желательный и приемлемый сценарий будущего, но он маловероятен без радикального преобразования нынешнего менталитета и образа жизни людей, без изменения в структуре экономического и политического лидерства. Нынешний центр власти заменяется оперативной сетью сообществ, самоорганизующихся на локальном и региональном уровнях с помощью компьютерных и коммуникационных технологий. Интернет сотрудничает с другими сетями, которые в свою очередь также сотрудничают с сетями операционных сетей, находящихся в кооперативном владении локальных сообществ и глобальных консорциумов. Здесь нет строгого определенного центра, здесь люди ценят самодетерминацию. Образование децентрализуется ради местных предпочтений. В международных связях кроме английского используются и другие языки, особенно китайский. Устанавливается союз между экономикой и экологией в целях прекращения насилия над природой. Экологическая инженерия становится главной социальной функцией бизнеса. Технология в большей мере становится инструментом решения социальных проблем, чем двигателем прогресса. Придается особое значение человеческому потенциалу. Одинаково высоко оцениваются индивидуальная свобода и социальная ответственность, человеческое достоинство и чувство общности. Человеческая духовность находит новые измерения и новые средства выражения.

«Сценарий базара» - это самый странный сценарий, но представляется наиболее вероятным в силу столкновения интересов различных сил. Здесь имеет место многообразие культур и перспектив; здесь золотая парча и мешковина соседствуют с богатым гобеленом и серой униформой. Мозаика сетей сосуществует с элементами централизованной власти, каждая из которых поддерживается компьютерными и информационными технологиями. Общество в целом стремится к экологической рациональности, в то же время во многих регионах мира продолжает нарушать баланс между экономикой и экологией. Человеческая духовность ценится некоторыми сообществами и осуждается другими за иррациональность. Эти сценарии не претендуют на конструирование моделей будущего – они лишь предлагают средства обсуждения различных жизненных перспектив. Этот дискурс позволяет человеку со знанием дела участвовать в выборе дороги к будущему. Таким образом, индивид сможет предвосхищать события, умело связывая долгосрочное планирование с сегодняшним решением и выбором, научиться брать на себя ответственность за них.

Т. Стивенсон предлагает сочетать использование сценариев с методом бэккастинга, то есть с методом идентификации перемен, которые должны произойти в случае реализации сценария, а также тех стратегий или действий, которые необходимы для осуществления этих перемен. Бэккастинг представляет собой прямую противоположность предсказанию, которое экстраполирует на будущее контуры настоящего или прошлого. В отличие от предсказания или прогноза бэккастинг не ограничивается ни построением моделей будущего, ни признанием прошлых или настоящих ценностей и институтов. «Бэккастинг, - пишет Т. Стивенсон, - это просто мыслительный прием, осуществляющий обратный бросок от будущего» (258.Р.197). Например, в целях реализации проекта коллаборационистского «сплетения сетей», предусмотренного сценарием «богатого гобелена» в 2020 г., бэккастинг должен, исходя из данного сценария будущего, определить, какие новые институты необходимо ввести или какие новые законы необходимо принять к 2010 г. «Это средство

антиципации, - уточняет Т. Стивенсон, - которое позволяет предвидеть грядущие перемены настолько рано, насколько это возможно, и предоставляет опцион для выбора и принятия решений. Это похоже на автовождение. Мы не знаем, что за поворотом, но заранее готовимся к нему» (258. Р.197). Сценарное видение будущего не есть обычное средство расширения темпоральной перспективы; освобождая нас от прошлых и настоящих конвенций, оно помогает переосмыслению прошлого и настоящего в терминах будущего.

Как видно из вышеизложенного, все авторы сценариев будущего согласны с тем, что информационные технологии и коммуникационные сети изменят природу общественного устройства, но вот в каком направлении – это неясно. Станет ли мир светлее, богаче и красочнее или он погрузится в тьму – вопрос остается открытым. Все зависит от нашего выбора, от политической воли и социальной интерактивности гражданского общества. Мы полагаем, что наиболее желательным был бы выбор сценария богатого гобелена; однако для его реализации необходимо, во-первых, изменение менталитета тех людей, которые инкорпорированы в телекоммуникационные и информационные сети; во-вторых, активное противостояние гражданского общества тем силам, которые заинтересованы в реализации других сценариев. Например, сегодня в России олигархические (капиталистические) силы активно продвигают сценарий золотой парчи и мешковины, а криминально-шовинистические группы – сценарий серой униформы. Учитывая влияние этих сил в России, можно сказать, что наиболее типичным для нашего ближайшего будущего будет сценарий «базара». Однако, согласно принципу бэккастинга, мы должны, взяв за основу сценарий богатого гобелена, перенести в наш сегодняшний мир как можно больше элементов будущего, предусмотренных этим гуманистическим сценарием. Мы полагаем, что живем в достаточно коммуникативном обществе, чтобы надеяться на активное участие населения в построении сети сетей будущего. В противном случае, в нашем обществе восторжествует «техно-апартеид», насаждаемый информационной технократией в союзе с олигархическими силами.

**Общество высоких технологий и ценностей.** Одно из наиболее интересных описаний «истории будущего» принадлежит Т. Сакайя (246). Если мы хотим знать, какой же именно мир уготован нам, считает Т. Сакайя, мы должны задаться вопросом: какие блага будут отныне и впредь существовать в достатке. По его мнению, то, чем мы будем обладать в изобилии, — благодаря прорывам в сфере компьютерно-телекоммуникационных технологий, — это человеческие знания и способности. Отсюда следует, что в грядущем обществе наибольшее уважение будет вызывать образ жизни, сопровождающийся потреблением знаний, а находить наилучший сбыт будет продукция, обладающая тем, что Сакайя называет «ценностью знания». Но как исчислить стоимость, созданную знанием? Что такое ценность знания? Ответ на эти вопросы дает Сакайя в книге «Познавательная-ценностная революция или история будущего», представляющей собой пример новаторского исследования, значительно углубляющего наши представления о будущем обществе — обществе высших знаний и ценностей. «Воздействие современных компьютерно-коммуникационных технологий на общество по своему характеру резко отличается от влияния, которое некогда оказали на него двигатель внутреннего сгорания, электричество, или химическая промышленность, — пишет Т. Сакайя. — Изобретения прошлого отвечали превалирующему в то время стремлению к количественному увеличению материальных благ. Большинство технических инноваций, свидетелями прогресса которых мы являемся сегодня, направлено на уменьшение зависимости от материальных ценностей путем обеспечения все большей и большей их диверсификации и роста масштабов информационных услуг» (128. С.360).

Понимание того, что существует материальный предел и производству, и потреблению, ведет к выбору путей развития, базирующихся на нематериалистических ценностях. А это означает также, что дальнейший прогресс в информационную эру будет определяться не столько эксплуатацией природных ресурсов, сколько мерой духовно-интеллектуального роста отдельных личностей, мерой использования творческого потенциала малых групп. Создание «ценности знания» является

процессом, при котором труд и средства производства оказываются неразрывно связанными: сам человек, его разум становятся главным средством производства. «Ценность знания» обладает уникальной чертой: она создается индивидуализированными творческими усилиями людей. В связи с этим стоит еще раз напомнить о том, что персональный компьютер был изобретен небольшой группой хакеров, а не гигантской корпорацией типа IBM. Стоимость, созданная знанием, зависит от таких изменчивых субъективных факторов, как человеческая изобретательность и индивидуализированное творчество. Иначе говоря, преходящий характер созданной знанием ценности связан с динамикой творческого процесса, которая не поддается никакому определению или прогнозированию.

«Понесенные производителем расходы в своей основе не имеют никакого отношения к стоимости созданного знанием продукта, — пишет Т. Сакайя, — помимо этого отсутствует то традиционное движение, которое сближает цены с затратами. В этом заключено фундаментальное отличие созданных знанием ценностей от материальных товаров и услуг... Созданная знанием стоимость подобна падающей звезде, которая горит ярко лишь в те мгновения, когда проходит через пространство социальных обстоятельств и субъективных факторов, позволяющих ей светить ярче других» (128. С.362). Основные товары в индустриальном обществе, будь это природные ресурсы или стандартная продукция массового производства, имеют, как правило, более или менее стабильную стоимость. Между тем о созданной знанием стоимости этого сказать нельзя; она представляет собою подверженную резким колебаниям переменную величину, отличающуюся преходящим, чуть ли не одномоментным характером: превалирующая ценность мгновенно может быть низведена до нуля. Мы знаем из опыта о резких колебаниях цен на предметы высокой моды. То же самое можно сказать и в отношении рынка высоких технологий. Продукция, обладающая высокой стоимостью в силу того, что она представляет собой уникальную высокую технологию, немедленно утрачивает свою ценность, как только появится другая, превосходящая ее технология, созданная «еще лучшим»

знанием. Тайичи Сакайя пишет: «Даже если той или иной компании удастся добиться больших прибылей путем внедрения какой-то впечатляющей технологии, быстро придет время, когда его конкурент преуспеет еще больше, тогда цена, установленная на внезапно ставший устаревшим товар, резко покатится вниз. По сути дела, именно это постоянно происходит с такой продукцией, как программное обеспечение для персональных компьютеров» (128. С.353). Неизбежным следствием конкуренции в инновациях станет появление системы, которая будет обеспечивать растущую диверсификацию продукции. «Общество, основывающееся на созданных знанием ценностях, - пишет Т. Сакайя, - скорее всего сотворит мир, в котором одноразовое использование знания будет доведено до своих крайних пределов. Из этого со всей очевидностью следует, что всеобщее распространение получит возвеличивание имиджа продукции, представляемой как сконцентрированное воплощение могучего интеллекта, мудрости, знаний и умений» (128. С.367).

Различие между индустриальным обществом, где материальное потребление является самоцелью, и социумом, основывающимся на ценности знания, Сакайя иллюстрирует на примере рекламы. В индустриальном обществе смысл существования рекламы заключается в том, чтобы она давала изготовителям возможность продать больше товаров. В информационном обществе реклама расширяет объем созданной знанием стоимости, которую содержит данное материальное благо или услуга. К тому же ценность, создаваемая рекламой, обладает способностью к независимому субъективному существованию (в частности, в форме высокой оценки того или иного вида продукции). То же можно сказать и по поводу творческой технологии. «Переход от индустриального общества к социуму, основывающемуся на ценности знания, будет связан не столько с изменением носителя стоимости, сколько, прежде всего, с модификацией структуры той совокупной ценности, которую он содержит. Вот почему я вновь и вновь подчеркиваю, - говорит Т. Сакайя, - что мы никогда не сумеем понять общество, основанное на созданной знанием стоимости, если будем рассматривать его возникновение как воплощение

тенденции к экспансии нематериальных благ или как элементарный отход от производства материальных благ как таковых» (128. С.371).

Характерным признаком познавательно-ценностной революции, по мнению Т. Сакайя, является не сам факт широкой распространенности знаний, а то, что они непосредственно воплощаются в создаваемых обществом благах, и таким образом экономика превращается в систему, функционирующую на основе обмена знаний и их взаимной оценки. «Ценность знания» представляет собой ценность, носителем которой может выступать любой товар или услуга. Т. Сакайя подчеркивает, что в условиях интеллектуализации и информатизации традиционные факторы производства уже не определяют ту ценность, которую потребители признают за тем или иным продуктом. Не последнюю роль играют, например, такие факторы, как ограничения, налагаемые временем, имеющимся для потребления, или же социальная оценка той или иной конкретной формы поведения потребителя. Мы уже замечаем сегодня, что время и репутация для некоторых потребителей имеют даже большее значение, чем деньги. «Созданная знанием стоимость, - пишет Т. Сакайя, - генерируется путем субъективных перцепций (группа людей или же общество в целом), получающих определенное распространение в обществе. Подобный вид социальной субъективности отличается неустойчивостью и подвержен быстрым изменениям» (128. С.361).

Ценность, создаваемая знанием, по самой своей природе требует в высшей степени интеллектуализированного и субъективизированного общества, иначе она не сможет получить должного признания. Ценность знания согласуется с таким менталитетом, когда образ жизни, связанный с максимальным материальным потреблением, будет считаться признаком дурного вкуса. Этот новый этап социальной эволюции, в котором движущей силой станет ценность знания, Сакайя называет обществом, базирующимся на ценности знания. «Нет никакого сомнения, - утверждает Т. Сакайя, - что это означает отказ от основных принципов индустриального общества и будет иметь огромные последствия для всех

экономических, социальных и политических институтов» (128. С.357).

Каким же будет общество, основывающееся на ценности знания? Это будет гипердинамичное и диверсифицированное общество, и мы должны быть готовы к жизни в мире высоких скоростей и непрерывных инноваций. Для этого необходимо овладение информационной Сетью, которая позволяет осуществлять деловые акции «со скоростью мысли», по выражению Б. Гейтса. «Создание всемирной инфраструктуры Сети представляет собой сложную задачу, - пишет Б. Гейтс, - но разнообразные технические достижения могут привести к тому, что она будет решена на удивление быстро – в ближайшее десятилетие... Возможно, что службы Интернета однажды войдут в наши офисы и жилые дома по уже существующей инфраструктуре обычной электропроводки» (31. С.137,138). Микропроцессорная революция не только обеспечивает экспоненциальный рост мощности ПК; благодаря ей мы находимся на пороге появления целого поколения цифровых компаньонов – карманных компьютеров, автомобильных компьютеров, смарт - карт и т.д. Ключевым фактором является прогресс в Интернет-технологиях, который обеспечит доступ к всемирному информационному пространству любому пользователю ПК. Сегодня схема доступа к сети выглядит так: человек сидит за своим письменным столом, а связь с Интернетом осуществляется посредством кабеля. Но через некоторое время, по свидетельству самого Б. Гейтса, переносные цифровые устройства будут сопровождать нас везде, обеспечивая постоянный контакт с другими цифровыми устройствами и другими людьми. Потенциал информационной Сети эффективно используется сегодня для организации высокоскоростного бизнеса; она обеспечивает ее пользователям возможность выработки адекватного ответа на любые изменения условий с такой скоростью, которая необходима для успешной конкуренции в новом мире. «Цель состоит в том, - пишет Б. Гейтс, - чтобы сделать рефлекс компании практически моментальными, а стратегическое мышление – непрерывным интерактивным процессом» (31. С.414).

Для прежних эпох экономического развития были характерны продолжительные периоды стабильности, прерываемые периодами революционных перемен. Такое положение вещей часто называют прерывистым равновесием. Сегодня же электронная информация создает среду ведения бизнеса, для которой характерны постоянные перемены. Это состояние почти непрерывного бурления, перемежаемого лишь краткими передышками, Б. Гейтс характеризует как «прерывистый хаос». В этих условиях лишь переход на электронные рельсы управления и высокоскоростные каналы связи позволяет компаниям и сообществам приспосабливаться к переменам, увеличить скорость реакций на непрерывные изменения. Информационная Сеть – идеальная среда и одновременно идеальное средство для формирования сообществ. Сеть существенно увеличивает число сообществ, к которым вы можете присоединиться. Одна из самых мощных социальных функций Сети как раз и заключается в объединении групп единомышленников, невзирая на расстояния и временные пояса. Сообщества по интересам могут объединять людей со всего земного шара, а правительства получают небывалые возможности вовлечения избирателей в управление обществом. По выражению Б. Гейтса, «Интернет становится центральной площадью всемирной деревни завтрашнего дня». Наверняка, в XXIв появятся принципиально новые формы использования Интернета, которые изменят нашу жизнь так же кардинально, как и электричество в прошлом веке.

**Коммуникация и идентичность.** Последовательные технологические прорывы в печатании и электронной сфере, Интернет и телекоммуникации значительно расширили область наших когнитивных возможностей. Наша самоидентичность соответственно расширилась от идентификации с первичными социумами до таких воображаемых сообществ, как нация, Запад, Восток, или человечество в целом. Именно акт социокультурной коммуникации и есть тот феномен, который конструирует наши идентичности *vis á vis* по отношению к другим. Естественно, это не есть свободный акт творения. Наше понимание самих себя и окружающей среды опосредовано историко-культурным наследием и социальной общностью, когнитивными и

перцептивными категориями. Процесс глобализации рынков и культур породил широкомасштабный кризис идентичностей, проявляющихся в форме посттрадиционализма и постмодернизма. Оба эти движения являются дуальным ответом на вызов глобализации и технологического ускорения истории. Постмодернизм является интеллектуальным движением, охватывающим центральную зону («ядро») современного посткапиталистического мира; в противоположность этому, посттрадиционализм локализован в основном в традиционных обществах (на «периферии»).

Перед тем, как соприкоснуться с современным Западом, традиционные общества были блаженно погружены в мир собственных ценностей с четким осознанием своей идентичности. Однако западный колониализм все изменил в этой идиллии: он принес в дом этих традиционных обществ чувство потери жизненной устойчивости и породил кризис личности в форме дефицита идентичности. На социальном уровне этот кризис принимал самые различные формы - от эскапизма до сепаратизма, от лени до сопротивления. В противоположность дефициту идентичности в постколониальных странах, в посткапиталистическом западном мире, наоборот, ощущается избыток идентичности (как постмодернистская форма кризиса личности). Западные апостолы многомерных идентичностей демонстрируют перед всем миром всевозможные формы человеческой экзистенции: от безбрежного потребительства до всепоглощающего мистицизма, от отчаянного нигилизма до вселенской нирваны. Они могут принять позу протеста по отношению к анонимным силам глобализации и одновременно раболепствовать перед конкретными лидерами глобальных техноструктур; они могут идентифицировать себя с адептами плюрализма культур или экуменического мировоззрения и одновременно принять высокомерную позу западного миссионера, цивилизующего мир, проявлять изощренный замаскированный расизм по отношению к людям из так называемого "третьего мира". В постмодернистском мире глобальная коммуникация выполняет двойную функцию: она мобилизует как новые гегемонистские проекты колониально-расовой политики Центра, так и

сопротивление этой политике. По мнению М. Тераниана, глобальная коммуникация действует главным образом в потребительской, пространственной и виртуальной сферах (261. P.214-216).

Глобальная реклама через средства массовой информации проникает в низкодоходные (традиционные) общества через показ потребительских стандартов развитых капиталистических стран. Менее развитые страны сталкиваются с выбором политики открытых или закрытых дверей. Никакая из них не является полностью удовлетворительной: если выберут последний вариант, то они откажут самим себе в доступе к глобальным источникам информации о науке, технологии, образовании, культуре. Если они выберут первый, то могут возбудить такие потребительские аппетиты, что будут разрушены все устои общества. Наиболее подходящим курсом для традиционных обществ, по Тераниану, является «селективная политика открытых окон». Результатом такой стратегии будет посттрадиционное общество, которое балансирует между глобальными и локальными силами (местными институтами), между технологической модернизацией и социокультурной идентичностью (традицией).

Политика идентичности, благодаря расширению глобальной коммуникации networks, освоила новую территорию - киберпространство. Сотни миллионов людей в настоящее время подключены к Интернету, и его охват удваивается с каждым годом. В XXI веке, по мнению американских ученых Г. Рейнгольда и Ш. Таркла, Интернет сформирует новую network-нацию, виртуальные общности и виртуальные идентичности (242). С одной стороны, нетовцы, то есть граждане WWW теперь имеют в своем распоряжении право выбора в огромном мире идентичностей. С другой стороны, правительства и корпорации имеют мощные инструменты в своем распоряжении для того, чтобы заниматься наблюдением и давлением на гражданское общество. Переговоры между сайтами власти, идентичности и сообщества ведутся в различных направлениях и, как обычно, с противоречивыми последствиями. Все чаще Интернет становится ареной для социокультурного сопротивления политике господства и тоталитаризма. Политика идентичности,

таким образом, нашла новую и, причем огромную, арену для самовыражения. Однако в противоположность потребительским и пространственным идентичностям виртуальные сообщества организованы на основе беглого владения английским (как доминирующим языком Интернета) и компьютерной грамотности. Несмотря на эти ограничения Интернет сегодня стал мощным средством рекламы, обучения, бизнеса и т.д.

Капитаны капиталистической глобализации, используя потенциал новых информационных сетей, подрывают национально-государственную систему традиционных обществ, их налоговую базу. Как отмечено в журнале «Economist», «современные налоговые системы были развиты после второй мировой войны, когда трансграничное движение товаров, капитала и рабочей силы было относительно небольшим. Теперь же фирмы и люди более мобильны и могут использовать различия в налоговой политике разных стран» (265. P.21). По мнению экспертов, фирмы пользуются выгодами Сети следующими путями: а) поиск места (региона, страны), где есть низкие налоги; б) манипуляция своими внутренними ценами с целью показать низкую прибыль в странах с высокими налогами и более высокую прибыль в странах с низкими налогами; в) накопление сбережений в оффшорных зонах, куда не смогут дотянуться руки налоговых служб (261. P.216). Глобализация и коммуникация подрывают таким образом Вестфальскую национально-государственную систему, в частности его положение о том, что государственные границы являются священными и неприкосновенными.

Итак, современное информационное общество характеризуется глобальной мобильностью и беспрецедентной интенсивностью всех социальных процессов. В этом контексте глубокий социокультурный смысл приобретает проблема: как установить, как выработать устойчивую идентичность в сегодняшнем переменчивом, изменяющемся мире – в мире глобальной коммуникации? В англоязычной литературе имеется несколько вариантов ответа на этот вопрос. Например, М. Тераниан предлагает экуменическую стратегию решения проблемы идентичности, которая предполагает глобализацию локального и локализацию глобального (261. P.212).

Современная технокультура дробит, фрагментирует, коммодифицирует мир человека. Ахиллесовой пятой современности является потеря чувства общности. Как только теряется чувство общности, поиск идентичности принимает широкий размах: от рационального потребительского поведения до эйфорического ощущения саморастворения в воображаемой великой общности. «Укрощение современности через конструирование инклюзивных общностей, находящихся в родстве, близости и тесной связи, - пишет К. Тераниан, - является главным вызовом постсовременной эры» (261. P.217). Экуменическая стратегия приветствует диалог с природной и культурной окружающей средой, наращивание идентичности от локального к глобальному. Она поощряет эффективное сопротивление гегемоническим культурам и содействие интеркультурной терпимости и справедливости. Она направлена на обеспечение связи между коллективными стратегиями и индивидуальными жизненными планами.

**Опыт духовной коммуникации.** Достигнув беспрецедентного материального богатства, западный мир столкнулся сегодня с симптомами прогрессирующего культурного коллапса, как например, серийные убийства, самоубийства, терроризм и т.д. Ученые задаются вопросом: «Как случилось, что все так быстро и театрально эффектно вышло из равновесия?» (275. P.223). По мнению Р. Уильямса, основной ключ к пониманию этой проблемы надо искать в недрах философского самосознания Запада. Наши философско-аксиологические концепции легитимизируют ту или иную культурную или материальную активность в мире. Вышеназванные социальные аномалии, считает Р. Уильямс, являются лишь материализацией доминирующей парадигмы мышления, ядро, которое лежит в фундаментальных предпосылках эмпирического прагматизма (275. P.224-225). В данном контексте нас интересует метафизическая основа такой специфической области человеческой активности, как духовная коммуникация. Парадигма общения настолько существенна для человеческого опыта, что «Homo patrans» (существо общающееся) стоит в одном ряду определений человеческого рода, как и Homo sapiens (198).

Осознавая недостаток западной системы ценностей, исследователи коммуникации (Р. Уильямс, С. Хеймлиг, Р. Джоунс и др.) обращаются к альтернативному коммуникационному опыту тех не – западных народов, которые сохранили свою социокультурную идентичность. При этом существенно важно заметить следующее: речь не идет об отрицании западных моделей общения, а скорее об их расширении (или дополнении) путем перемещения в не – западные культурные пространства. Речь идет о конструировании интегральной концептуальной модели, достаточной для согласования различных коммуникативных реальностей. Например, в восточной традиции исключительное значение придается коммуникативной силе молчания. Молчание считается здесь более важной и более ценной частью подлинного (понимающего) общения, чем вербальная коммуникация. Только через глубокое молчание, глубокое внутреннее спокойствие открываются новые пространства познания и понимания. Только посредством молчания здесь познают глубокую коммуникабельность природного мира, когда внутренний голос природы становится слышимым. Это и есть расширенное сознание коммуникабельности всего природного мира. «Такое субъективное понимание приходит, - пишет Р. Уильямс, - когда ты живешь в одном ритме с природой, когда слышишь «голос» земли, неба, океана, рек, когда осознаешь всеобщую взаимосвязь всех вещей благодаря испытанию состояния Единения со всем сущим – состояния, знакомого всем древним культурам» (275. Р.225).

Современному обществу, где господствует культ информации, не хватает тишины, чтобы услышать «голос» природы – ведь только в тишине, в молчании достигается духовная коммуникация, когда что-то ощущается внутренне. Один из глубоких знатоков восточной традиции, П.Р. Саркар утверждает, что духовный мир полностью находится за пределами материального (вербального) воплощения. По его мнению, человеческий интеллект не способен сказать что-либо определенное о Сущности мира, так как человеческие существа не могут воспринимать эту Сущность через вибрации тела, ума и речи (248). Мир подлинной духовности намного тоньше, чем

мир словесной информации. В священных книгах Востока говорится о том, что духовная сущность не может быть засорена словами. Следовательно, для духовного воспитания необходимо использовать более тонкие средства выражения, чем вербальные методы воплощения. Здесь более эффективными оказываются общение с природой, чтение в тишине, символизм мантры, ритуал и т.д. Воспитание чувств происходит на уровне глубинного сознания, в чувственно – интуитивной среде жизни. В восточной традиции мы находим мнение о том, что человеческие существа обладают многоуровневым сознанием и действуют в различных коммуникативных полях. По мнению Р. Уильямса, многочисленные случаи «краха общения» можно объяснить тем обстоятельством, что субъекты общения находятся на разных уровнях сознания и предпочитают разные коммуникативные практики (275. Р.230). Этим объясняются, в частности, большие трудности, с которыми встречаются туземные народы, имеющие корни в психодуховной сфере, когда они вынуждены общаться по правилам коммуникативного пространства Запада. Если мы признаем принципы гуманизма, мы вряд ли можем игнорировать проблему множественности коммуникативных полей. Мы не только должны признавать равноценность различных коммуникативных практик, но и установить значимые связи между всеми коммуникативными сообществами, как бы сильно они не отличались друг от друга.

В западной культуре коммуникативное пространство включает в себя только и только сообщество людей. П.Р. Саркар предлагает значительно расширить границы коммуникативного сообщества, включив в него все существа, все жизненные формы, все экзистенциальности. Таким образом, чувства человеческой любви и привязанности должны быть направлены на все существа – живые, неживые и сверхчувственные. Данная концепция коммуникации базируется на восточной онтологии, согласно которой «все вещи, в конечном счете, суть одно, так как все они имеют общее происхождение» (189. Р.27). Потеря эстетического чувства фундаментальной взаимосвязи вещей - наиболее характерная черта западной онтологии (в отличие от восточной) (183. Р.18). Но если мы признаем принцип всеобщей взаимосвязи, то не следует удивляться тому, что



коммуникативные возможности существуют за пределами человеческого рода. Согласно индийской философии коммуникация существует в разных слоях и сферах бытия в форме вибрирующих полей. Анандамитра выделяет четыре сферы общения: земную, супраземную, психодуховную и чисто духовную. Земная сфера общения ассоциируется с рациональной логикой, а супраземная – с интуитивными вспышками. В качестве примеров психодуховного и чисто духовного общения приводятся использование мантры и состояния йоги.

Признавая множественность коммуникативных практик, восточная философия открывает широкие перспективы человеческой коммуникации, в отличие от философского эмпиризма, который априори ограничивает область человеческого общения «миром Видимости» (А. Уайтхед).

### 2.3. Ценности информационного общества

**Виртуализация экономики.** Информационное общество – это постиндустриальное общество в том смысле, что оно есть «диалектическое отрицание» индустриальной стадии общественного развития. Информационное общество не замещает ни индустриальное, ни аграрное общество – оно лишь привносит в общественную жизнь новый аспект бытия, а именно технологическое применение информации. Вследствие этого происходит интенсивное развитие информационного сектора экономики, следующего за сельским хозяйством, промышленностью и экономикой услуг. Большая часть рабочей силы перемещается в сферу услуг, автоматы начинают осуществлять завершённый производственный процесс по заданным программам, в результате чего люди больше взаимодействуют друг с другом, чем с машинами – происходит вытеснение человека из сферы машинного производства.

Подчеркивая рост занятости в сфере услуг, теоретики информационного общества обращают внимание на то, что наиболее интенсивно эти процессы идут не в тех отраслях, где предоставляются традиционные услуги (бытовые, транспортные или торговые), а в тех сферах, где люди выступают как личности, где производство услуги и ее потребление неразрывно

связаны. Поскольку информационное общество является высшей стадией развития индустриальной цивилизации, обозначение этого общества с использованием префикса «пост» нам представляется вполне приемлемым. Информационное общество приходит на смену индустриальному обществу так же, как последнее пришло на смену аграрному, но это не означает ни прекращения производства материальных благ, ни смены ценностей техногенной цивилизации. Информационные параметры развития сосуществуют вместе с предшествующими общественными формами, дополняя их, углубляя системность и комплексность общества. Но что следует все же особо выделить, так это изменение приоритетов развития и роли ключевых элементов производства.

Если основные структурные звенья индустриальной экономики это – товар, производительный труд и платежеспособность, то ключевые элементы информационной экономики – это знак, образ и информация. В условиях информационного общества товар выступает прежде всего как знак, а стоимость товара определяется рекламной информацией. Реклама создает образ товара. Именно эти образы, а не реальные вещи обращаются на информационном рынке. Происходит виртуализация экономики. Образ вещи в рекламном послании начинает превалировать над собственно вещью. Соответственно цена товара определяется не столько реальной стоимостью, сколько рекламным образом стоимости. Маркированные продукты продаются по ценам, в несколько раз превышающим цены на такого же рода и качества продукты без марки (образа). Мы также знаем, что цена на продукцию знаменитых фирм, как правило, зависит от происхождения товара (от «кутюра»), которое ныне обеспечивается рекламой. Процесс виртуализации экономики захватил и деньги. Последние ныне не столько вещественный заместитель товаров, сколько «права заимствования». Если деньги являются репрезентацией товаров, то только их наличие обеспечивает человека необходимыми благами. Если деньги – «права заимствования», то человек должен предъявить не столько металл, бумагу или пластик, сколько образ платежеспособности. Современная система кредита делает важным происхождение спроса, а хорошее

происхождение гарантируется завоеванным образом «имеющего право на займ». В условиях информационного общества платежеспособность предстает как функция знания индивидуального пароля, а не обладание денежными знаками. Деньги ныне «симуляторы» экономики, они утрачивают свойства объективной реальности. «Особенно отчетливо информационная экономика проявляется в изменениях функции денег, - пишет А.И. Ракитов. – Появление пластиковых денег и осуществление расчетных банковских операций с помощью компьютеров и интегральных систем связи существенно меняют характер денежного ранка и деньгооборота. Традиционные бумажные деньги используются, как правило, лишь для мелких текущих платежей. Информационная технология становится мощным фактором, стимулирующим финансовые операции в глобальном, региональном и в локальном масштабе... Все более отчетливым становится понимание того, что деньги, особенно в их «эффемерной» компьютерной форме, уже перестают фигурировать как всеобщий эквивалент трудозатрат, а становятся средством расчета» (118. С.265).

В рамках информационного общества образовался и растет «превратный сектор экономики», по выражению А.В. Бузгалина, - сектор, где не создаются ни материальные, ни духовные ценности, где преимущественно воспроизводятся фиктивные блага (социальные фантомы), предназначение которых – обслуживание финансовых и иных транзакций. Именно эта сфера деятельности становится главной сферой приложения «инфокоммуникаций», т.е. конвергенции телекоммуникационных и информационных услуг и технологий; здесь сосредоточивается основной интеллектуальный потенциал общества. В результате технологический прогресс оборачивается не столько сознательным прогрессом, сколько разбуханием этого «превратного» сектора вкупе с нарастанием социальной поляризации. Ключевой проблемой цивилизационного развития в информационную эпоху «становится освобождение творческой деятельности от форм, которые ей навязываются в превратном секторе, выдавливание этого сектора и использование высвобождаемых ресурсов для прогресса креатосферы – мира культуры, общедоступной

творческой деятельности и, соответственно, сфер, в которых создаются культурные ценности, идет процесс формирования, воспитания, обучения и развития человека как свободной, всесторонне развивающейся личности» (14. С.31).

**Ценность информации.** Когда теоретики информационного общества стремятся выделить основополагающую характеристику нового общества, чаще всего они говорят о развитии информационных технологий. Но самым главным в характеристике информационного общества является не только и не столько применение новых технологий, сколько качественно новая функция и роль информации. Здесь развитие общества в возрастающей степени определяется информационным потенциалом, которым оно располагает. Информационное общество – это такой социум, в основе развития и существования которого лежит особая невещественная субстанция, условно именуемая «информацией», выражаемая в знаках и символах. Последнее свойство особенно важно для понимания сущности нового общества, ибо, с одной стороны, информация формирует материальную среду жизни человека, выступая в роли инновационных технологий, компьютерных программ, телекоммуникационных средств, а с другой, служит основным средством межличностных взаимоотношений. Таким образом, информация определяет и социокультурную жизнь человека, и его общественное бытие. В этом и состоит принципиальная новизна информационного общества с точки зрения социальной онтологии. В данном контексте мы хотели бы обратить внимание на роль информации как стратегического ресурса развития, как основного капитала общества: «Инструменты и машины, будучи овеществленным трудом, - пишет Т. Стоуньер, - суть в то же время овеществленная информация. Эта идея справедлива по отношению к капиталу, земле и любому другому фактору экономики, в котором овеществлен труд, – пишет он. - Нет ни одного способа производительного приложения труда, который в то же самое время не был бы приложением информации. Более того, информацию, подобно капиталу, можно накапливать и хранить для будущего использования. В постиндустриальном обществе национальные информационные

ресурсы суть его основная экономическая ценность, его самый большой потенциальный источник богатства. Существует три основных способа, которыми страна может увеличить свое национальное богатство: 1) постоянное накопление капитала, 2) военные захваты и территориальные приращения, 3) использование новой технологии, переводящей «нересурсы» в ресурсы. В силу высокого уровня развития технологии в постиндустриальной экономике перевод нересурсов в ресурсы стал основным принципом создания нового богатства» (138. С.393).

Возникает вопрос: в чем же специфика информации (и знания) как производственного ресурса? Очевидно, что информация и знание отличаются от денежных, природных и трудовых ресурсов. Во-первых, они неотчуждаемы: приобретение мною некоего объема знаний никоим образом не уменьшает вашей способности приобрести столько же, чего не скажешь, например, о порции мороженого. Во-вторых, не имеет четкой пространственной локализации; подобно квантовым частицам они могут находиться в нескольких местах одновременно. Но зато они чрезвычайно чувствительны к фактору времени – гораздо в большей степени, чем материальные активы. В-третьих, информационные ресурсы являются универсальными, безграничными и самовоспроизводящимися; стоимость информации увеличивается по мере расширения круга использующих их лиц. Технологическое применение знаний сокращает потребность в природных ресурсах. В-четвертых, знания не убывают вследствие их использования. Например, экспорт технологий и патентов приносит стране доходы, не уменьшая ее внутреннего потенциала и объема располагаемой ею информации и знаний. «Если у меня есть 1000 акров земли и я из них отдам кому-нибудь 500 акров, - пишет Т. Стоуньер, - у меня останется половина первоначальной площади. Но если у меня есть некоторая сумма информации и ее половину отдам другому человеку, у меня останется все, что было. Если я разрешу кому-нибудь использовать мою информацию, резонно полагать, что и он поделится со мной чем-нибудь полезным. Так что в то время как сделки по поводу материальных вещей

ведут к конкуренции, информационный обмен ведет к сотрудничеству. Информация, таким образом, - это ресурс, которым можно без сожаления делиться. Другая специфическая черта потребления информации заключается в том, что в отличие от потребления материалов или энергии, ведущего к увеличению энтропии во Вселенной, использование информации приводит к противоположному эффекту, оно увеличивает знания человека, повышает организованность в окружающей среде и уменьшает энтропию» (138. С.395-396). Никакая организация социальной жизни невозможна без информации, без общения и коммуникаций. Информация выступает в качестве источника и двигателя самоорганизации общества. «Подобно тому как энтропия есть мера дезорганизации, - писал Н. Винер, - информация есть мера организации» (25. С.123). По своему онтологическому статусу информация тесно связана с субстанциональными категориями, характеризующими материальное единство мира, как, например, негэнтропия, системность, разнообразие и т.д. В то же время, будучи тесно связанной со свойством отражения, она представляет собой особую акциденцию, характеризующую единством материального и идеального.

Развитие кибернетики «весомо и грубо» подчеркнуло связь между идеальным и материальным. Если с генетической стороны эта связь находит свое выражение в процессах интериоризации внешней материальной деятельности, то другая сторона этой связи выражается в процессах экстериоризации идеального, которая стала явной и «зримой» после конструирования кибернетических машин, моделирующих мыслительные операции. Но машина оперирует не с идеальными образами – она имеет дело с материальными знаками-сигналами, с некоторым исчислением высказываний. Специфическая роль информационно-логических машин состоит в том, что они осуществляют прием, переработку и выдачу информации в знаковой форме. Знаки в информационной системе (например, в электронно-вычислительной машине) существуют в форме сигналов. В данном контексте под сигналом мы имеем в виду физический процесс, распространяющийся в пространстве и во времени, находящийся в изоморфном соответствии (в

отношении отображения) со структурами предметов и процессов, от которых он исходит. Все концепции информационного общества основаны на том предположении, что человеческая мысль, даже на своих наиболее тонких и сложных уровнях, является разновидностью обработки информации; поэтому чем больше информационных данных и чем быстрее они обрабатываются, тем лучше. Среди киберэнтузиастов очень популярна аналогия между усвоением пищи и мышлением человека. Эта аналогия заключается в том, что в первом случае человеческий организм получает извне, хранит, видоизменяет и распределяет требующуюся ему энергию, а во втором случае, в процессе мышления, аналогичные операции выполняются в отношении информации. Действительно, мыслительную деятельность человека можно представить как особый тип переработки информации, характеризующийся активным и избирательным использованием объективно данной информации и степенью развернутости поисковых действий.

Поскольку перспективы информационного общества во многом связаны с компьютеризацией всех человеческих служб и социальных институтов, необходимо выяснить пределы информационного моделирования человеческого мышления. Эти пределы связаны с операциональным аспектом мышления. За этими пределами мышление человека недоступно компьютерному моделированию. То, что объединяет мышление человека и работу компьютера – это информационно-логические операции. Однако мышление человека не исчерпывается процессом получения и обработки информации; мышление – это прежде всего процесс идеального целеполагания, субъективного понимания и осмысления мира. Машина генерирует информацию, она оперирует сигналами (материальными образами), а мозг человека продуцирует идеи, оперирует знаниями (идеальными образами). Совершенно очевидно, что информация и знания – вещи разные. В компьютерных системах информация существует как непрерывный переход структур, воплощенных в конфигурации, временной последовательности сигналов. Говоря о человеческом знании, мы имеем в виду высший уровень идеальной информации, функционирующей в

обществе. При этом в качестве знания выступает не вся информация, идущая от А и воспринимаемая В, но лишь та ее часть, которая преобразована и переработана В (в данном контексте - человеком) особым образом. Чтобы стать знанием, информация должна принять знаковую форму, получить смысл и значение. Следовательно, знание – это всегда информация, но не всякая информация – знание. В превращении информации в знание участвует целый ряд разнообразных правил, включающих знание в систему общественных связей, в социокультурный контекст человеческой цивилизации. Информация есть любые данные, которые были организованы и переданы. Знание есть осмысление единичного в форме всеобщего. Информация о единичном явлении или факте превращается в знание, если она представлена в форме всеобщих языковых значений и категорий; иначе говоря, знания – это совокупность общественно-исторически выработанных языковых значений и высказываний, всеобщих идей и ценностей.

Компьютерные технологии материализуют формализованные операции математического мышления; в этом смысле современная информация развивается в русле декартовой традиции, которая рассматривает формальную математику как модель мышления. Она упускает из виду главный аспект мышления, а именно трансцендентный момент происхождения идеи, момент творческого вдохновения и духовного озарения. Мы можем не знать, как мозг генерирует идеи, но без идей, - особенно базисных нормативных идей, как, например, истина, добро и красота, которые бессмертный Платон назвал «вечными эйдосами», - невозможно представить себе развитие духовной культуры и человеческой цивилизации вообще. Фундаментальное различие между продуцированием идей (то есть целей и ценностей) и последующей механикой мышления (то есть формализованными средствами) отражает разницу между тем, что не может делать машина и что она может. По сути дела, это разница между подлинно человеческим (духовным) бытием и его отчужденными (материализованными) формами существования. Любой человек отличается от самой умной машины (и животного в том числе) тем, что он обладает

способностью идеального целеполагания; иначе говоря, прежде чем что-нибудь сделать, он сначала строит идеальный проект будущего действия в своем воображении и далее в соответствии с поставленной целью организует средства деятельности. Словом, сначала цель – потом средства. Сегодня – в эпоху капитализации – мы сосредоточились исключительно на средствах деятельности и стали забывать о самом главном и определяющем: о целях, проектах и ценностях человеческой жизни, о том, что Дж. Кейнс однажды назвал «искусством самой жизни». Построение проектов ценностно-целевого характера – это высшая форма творческого мышления, и этому подлинно человеческому искусству мы должны придавать первостепенное значение в процессе обучения молодежи. Компьютер не изобретает проекты, он сам является продуктом изобретения человека и подчиненным средством его деятельности. Перспективы компьютеризации зависят прежде всего от ценностно-целевых установок человеческого общества. Поэтому в информационную эру значительно возрастает роль философии, основная задача которой со времен Платона – это конструирование идеальных норм, целей и ценностей человеческой жизни. К сожалению, сегодня цели компьютеризации определяют технократические силы, поэтому компьютерные технологии преимущественно используются в промышленных целях как инструмент войны и господства, надзора и контроля, финансовой и административной централизации, как мощное средство манипулирования общественным мнением. Фетишизация информационных технологий во многом объясняется отождествлением информации и знания, низведением всего богатства человеческой деятельности к ее операционально-прагматической стороне, следовательно, отрицанием духовно-ценностного аспекта жизнедеятельности человека.

Несколько лет назад в США начали внедрять полностью компьютеризированную систему запуска ракет по командам суперкомпьютера, обрабатывающего огромные массивы данных, собранных со всего света. Однако оказалось, что даже при условии многократного дублирования и перепроверки, вероятность ошибки оказалась бы столь велика, что отсутствие

контролирующего оператора привело бы к непоправимой ошибке. Встал вопрос о целесообразности введения некоторого предельного уровня в автоматизации процессов, связанных с тяжелыми аварийными ситуациями. Полностью исключить человеческий фактор из процесса принятия решений и контроля за ситуацией, наверное, никогда (к счастью) не удастся. За человеком всегда останется функция целеполагания, управления и контроля. С усложнением и совершенствованием компьютерных систем роль и ответственность человека будут возрастать. Следовательно, перспективы информационного общества связаны не только с развертыванием компьютерных сетей, но также с развитием тех человеческих качеств и способностей, которые в принципе не могут быть заменены машинными операциями.

**Интеллектуальный капитал.** Логика развития информационного общества выдвинула на первый план человеческие качества и творческие способности. Сегодня невозможно понять онтологию информационного общества без анализа таких ценностных категорий, как личностное знание и интеллектуальный капитал, духовность и ответственность человека. Под интеллектуальным капиталом имеется в виду развитие человеческих качеств. Интеллектуальный капитал включает в себя, во-первых, совокупность знаний, моральных ценностей, практических навыков и творческих способностей служащих компании, приложенная к выполнению текущих задач; во-вторых, технологическое и программное обеспечение, организационную структуру, патенты, торговые марки и все то, что позволяет работникам компании реализовывать свой производственный потенциал, иными словами, то, что остается в офисе после ухода служащих домой. Структурный капитал также включает в себя отношения, сложившиеся между компанией и ее крупными клиентами. Инвестиции в развитие интеллектуального капитала являются ключевым средством создания новых стоимостей в информационную эру, хотя они не фигурируют в финансовых отчетах российских компаний (139. С.389-392). Однако высокотехнологичные компании в постиндустриальных странах уже сегодня берут на вооружение теорию интеллектуального капитала как средство измерения,

конкретизации и отображения истинной стоимости своих активов. Они делают это потому, что бухгалтерский учет, основанный на интеллектуальном капитале, дает уникальную возможность комплексного использования всего того, без чего немыслима информационная экономика, а именно: тесные и долговременные деловые связи в рамках товариществ, объединенных в торгово-промышленные сети; постоянство клиентуры; знания и компетенция ведущих сотрудников, от которых зависит судьба корпорации; стремление компании и ее служащих к постоянному самосовершенствованию и саморазвитию; имидж корпорации и ценности, которые она проповедует.

В условиях информационного общества интеллектуальный капитал является главным фактором социально-экономического развития. По мнению теоретиков информационного общества, интеллектуальный капитал – это наиболее ценный ресурс, гораздо более важный, чем природные ресурсы или накопленное богатство. Именно интеллектуальный капитал, а не производственные мощности, является краеугольным камнем конкурентоспособности и экономической эффективности. Поэтому они считают, что необходимо научиться измерять стоимость богатства. Стоимость таких высокотехнологичных компаний, как «Интел», «Майкрософт», определяется прежде всего ценностью их нематериального актива, именуемого интеллектуальным капиталом.

В последнее время широкое распространение в экономической среде получила концепция «человеческого капитала». В рамках этой теории капиталом считается не только приобретенный производственный опыт и интеллектуальный потенциал, но и сам человек как биосоциальное существо (160). Мы считаем неправомерным отождествление самого человека с капиталом, ибо в таком случае человек превращается из цели в средство производства. Под «человеческим капиталом» понимается сформированный в результате инвестиций и накопленный человеком определенный запас здоровья, знаний, навыков, способностей, мотиваций, которые целесообразно используются в той или иной сфере общественного

производства, содействуют росту производительности труда и производства и тем самым влияют на рост доходов (зарботков) данного человека. Такой технократический подход к проблеме человека невольно суживает круг человеческой деятельности сферой рыночной экономики, а интересы самого человека – потребностью в высоком заработке. Капитал должен включать только те виды богатства, которые могут быть куплены и проданы на рынке; но люди не являются рабами, чтобы быть предметом купли-продажи. За пределами рыночного подхода к оценке рабочей силы аналогия между человеком и капиталом теряет всякий смысл. Поэтому уже само словосочетание «человеческий капитал» представляется отражением технократической позиции, сущность которой прекрасно выразил еще К. Ясперс: «Все, связанное с душевными переживаниями и верой, допускается лишь при условии, что оно полезно для цели, поставленной перед машиной. Человек сам становится одним из видов сырья, подлежащего целенаправленной обработке. Поэтому тот, кто раньше был субстанцией целого и смыслом – человек, – теперь становится средством» (180. С.144). Словом, теория информационного общества (при оценке человеческих качеств) не выходит за рамки аксиологии техногенной цивилизации.

**Ценность знания.** Большинство теоретиков информационного общества акцентируют внимание на технологическом прогрессе и кодификации теоретического знания как системообразующих и определяющих факторах социального прогресса. Они полагают, что в новых условиях культура и экономика формируются под воздействием техники и технологий, особенно компьютеров и коммуникаций, что производственный процесс более не является основным решающим фактором перемен, влияющим на нравы, социальный строй и ценности общества. В информационную эпоху материально-производственная деятельность постепенно уступает пальму интеллектуального первенства деятельности по производству и обслуживанию знаний. Информационное общество – это общество, в экономике которого приоритет перешел от производства материальных благ к производству услуг, проведению исследований, организации системы

образования и здравоохранения, и, что самое важное, - общество, в котором инновационная практика зависит от уровня теоретического познания. Иными словами, основной ценностью общества становится теоретическое знание. Оно вытесняет труд (ручной и механизированный) в его роли фактора стоимости. Ядром социальной организации становится университет как центр производства, переработки и накопления знаний.

Знание – важнейший вид ресурсов. Земля, рабочая сила и капитал являются сегодня в определенном отношении сдерживающими, ограничивающими факторами. То обстоятельство, что знание стало главным, а не просто одним из видов ресурсов, и превратило индустриальное общество в информационное. Данное обстоятельство коренным образом изменяет структуру общества, формирует новые движущие силы социального и экономического развития. Для получения сколько-нибудь значимых результатов в любой области требуются высокоспециализированные знания. Именно по этой причине традиция, берущая начало у древних, но сохраняющаяся и по сей день в той системе, которую мы называем «широкое образование», понизила статус таких знаний до уровня *techné* – умения, ремесла. В настоящее время знание систематически и целенаправленно применяется для того, чтобы определить, какие новые знания требуются, является ли получение таких знаний целесообразным и что следует предпринять, чтобы обеспечить эффективность их использования. Иными словами, знание применяется для систематических нововведений и творчества.

Инвестиции в человека выходят на первый план в структуре капиталовложений, а качество образования становится наиболее принципиальным фактором, определяющим как эффективность работника, так и уровень оплаты его труда. Степень подготовленности работника, широта его кругозора, наличие у него специальных навыков и способностей - все это фактически однозначно определяет его будущее социальное положение. Способность генерировать новое знание становится сегодня столь же важным источником социального признания и столь же необходимым условием включенности человека в состав доминирующих социальных

групп, каким была в условиях индустриального общества собственность на средства производства и другие материальные блага. В индустриальном обществе знания использовались для разработки орудий труда, производственных технологий и совершенствования организации труда. В информационном обществе знание уже применяется к сфере самого знания, иначе говоря, знание теперь используется для производства знания. Отодвигая на задний план и капитал, и рабочую силу, знание превращается в определяющий фактор производства, что дает основание рассматривать нынешнее состояние общества как «интеллектуальную революцию».

Мудрец Сократ полагал, что единственная функция знания – это интеллектуальный, нравственный и духовный рост человека. Его основной оппонент Протагор утверждал, что цель знания – сделать деятельность человека более успешной и эффективной. Две теории знания, возникшие на Востоке, были в целом аналогичны западным. С точки зрения конфуцианства знание – это понимание того, что и как нужно говорить, чтобы добиться своей цели и успеха в земной жизни. Для даосистов и дзен-буддистов знание есть самопознание, путь к просвещению и мудрости. Знание всегда соотносилось со сферой действия, сегодня она должна стать сферой бытия. Прагматическое отношение к знанию необходимо дополнить философско-онтологическим пониманием ценности знания. Здесь, в свою очередь, встают фундаментальные вопросы: о ценностях, общем видении перспектив, об убеждениях, - обо всем том, что обеспечивает целостность общества как единой системы и делает нашу жизнь значимой и осмысленной.

**Ценность творчества.** Изменение шкалы жизненных ценностей человека началось в развитых странах в начале 70-х годов. К этому времени возможность самореализации в профессиональной деятельности стала занимать первые позиции в шкале ценностей представителей американского среднего класса, а значение величины заработной платы оказалось лишь на пятом месте. Для обсуждения данной трансформации в российской литературе используется понятие «постэкономическая система ценностей», предложенное Э. Тоффлером. Концепции информационного общества

констатируют переход от доминирования внешних побудительных стимулов деятельности к мотивам преимущественно внутренним, психологическим. Деятельность, обусловленная такими побуждениями, имеет своим результатом развитие и совершенствование самой личности. Это очень важно, поскольку на хозяйственный прогресс влияют не только и не столько вовлеченные в оборот информация и знания, сколько характер восприятия человеком окружающего мира, его отношение к самому себе и себе подобным. Если до последнего времени прогресс производства (всегда оставаясь фоном, на котором происходит становление нового человека) был в большей степени причиной социальных трансформаций, нежели их следствием, то сегодня положение начинает кардинально меняться. Конец XX столетия ознаменовался рождением и укреплением качественно новой тенденции: характер постиндустриальной хозяйственной системы как таковой оказывается зависимым от потребностей человека в самореализации – как в производстве, так и в потреблении. В современных условиях социальное развитие определяется качествами человека именно как духовно-творческой личности – качествами, не имевшими ранее прямого отношения к хозяйственным процессам.

Уже в 70-е гг. в постиндустриальном мире первое место на шкале ценностей занимали требования социального и коллективного признания тех или иных достижений работника. Они не обязательно связывались с повышением заработной платы или продвижением по служебной лестнице; возрастающий авторитет человека и его влияние на происходящие в организации процессы, как правило, совпадали по времени с упрощением организационной структуры компании и уменьшением количества должностных градаций. Заметное проявление поистине неэкономических мотивов в масштабах всего общественного производства началось в 80-е гг., когда в результате информационной революции стали сокращаться рутинные операции и расширилось поле приложения творческих способностей каждого работника. Таким образом, с одной стороны, человек все глубже втягивался в производственные процессы, с другой – деятельность на

рабочем месте во все большей степени предполагает потребление информации и усвоение знаний, полученных другими людьми. В результате происходит размывание границ между производительным и непроизводительным трудом, между производственной деятельностью и досугом и в конечном счете – между производством и потреблением. Мир современного человека как субъекта производства уже не противостоит его самосознанию как потребителя или как развивающейся личности. Данный феномен квалифицируется в социологии как становление просьюмера (этот термин образован из частей слитых воедино английских слов: production – производство и consumer – потребитель), не разделяющего производственную деятельность и активное потребление благ и услуг.

В 80 – 90-е гг. «постэкономические» ценности получили такой общественный вес, что в высокотехнологичных компаниях традиционные стимулы к труду стали резко терять былое значение. Все большая часть людей предпочитает сотрудничать с компанией, а не работать на нее в качестве служащих. Именно с этим социологи связывают невиданный бум, переживаемый сегодня мелкими формами бизнеса во всех постиндустриальных странах, а также быстрое развитие индивидуальных форм занятости. Таким образом, ориентиры материального богатства, определявшие отношения в обществе вплоть до 70-х гг., не могут сегодня играть структурообразующей роли в социальных группах, связанных с развитием наукоемких отраслей хозяйства.

При анализе побудительных причин трудовой деятельности необходимо прежде всего разграничивать мотивы и стимулы труда. Под стимулами подразумевают внешние побуждения к деятельности, под мотивами – внутренние. Следует отметить, что труд характеризуется системой стимулирования, творчество – системой мотивации. Замещение системой мотивации системы стимулирования – фундаментальная черта человеческой деятельности в информационную эпоху. Творческая деятельность, непосредственно не ориентированная на удовлетворение материальных потребностей, составляет сегодня одну из основных ценностей информационного общества. Возникает



тенденция, которая на наших глазах изменяет саму логику технологической революции: из процесса развития материальных производительных сил, который имеет своим следствием совершенствование условий существования человека, она превращается в процесс совершенствования самой человеческой личности. Свободная творческая деятельность человека – и условие и цель цивилизационного развития.

**Принцип свободы.** По мнению теоретиков информационного общества, свободу и благополучие гарантирует отнюдь не полученное наследство или принадлежность к какому-нибудь клану, а прежде всего наличие умственных и творческих способностей. В информационную эпоху, действительно, многое (если не все) зависит от самого человека, и это связано с расширением сферы свободы. А.Ф. Зотов пишет: «Термин «информационное общество», который сегодня так часто употребляется (в том числе и философами) и который кажется значительно более содержательным, чем, термин-бирка «постиндустриальное общество», все-таки довольно далек от того, чтобы выразить сущность происходящих перемен. А она, на мой взгляд, в том, что человечество и на самом деле вступило в «эру свободы», которая имеет первейшей предпосылкой избавление от очевидной и жестокой, повседневной и массовидной, «внешней необходимости» - производить материальные блага» (146. С.18). «Царство свободы» в рамках информационного общества действительно существует, но проблема состоит в том, что оно ограничивается узким кругом деловой и творческой элиты общества. Этому кругу противостоит абсолютное большинство населения, продолжающее жить в «царстве необходимости».

С точки зрения теоретиков информационного общества, социальная перспектива связана с таким обществом, где свободное развитие личности и равенство жизненных стандартов создадут условия для объединения нации вокруг огромного среднего класса и сделает возможным преодоление социальных напряжений, но такая перспектива нам представляется утопичной. Практика информационного общества порождает мир такого социального неравенства, которого не было никогда в истории. Это весьма опасная

ситуация, и потому главной проблемой информационного общества становится проблема социальной стабильности. Опасение вызывает не только и не столько протестное движение большинства людей, живущих в условиях «царства необходимости», сколько безграничная свобода творческого или политически активного меньшинства, вооруженного достижениями науки и техники. Диапазон свободы выбора настолько широк, что может включать вопрос: «Стоит ли человечеству существовать дальше?» (А.Ф. Зотов). Диалектика свободы человека такова, что она может обернуться гибелью человечества. Воистину, через свободу человека в мир приходит «ничто» (Ж.-П. Сартр). Мы становимся свидетелями того, что общество, ориентированное только на достижение свободы (внутренней и внешней), каким является современной информационное общество, не в состоянии воспрепятствовать возникновению антагонистических противоречий, способных в конечном счете взорвать общество изнутри.

**Размежевание элиты и масс.** В информационную эпоху уровень знаний (а не собственность) становится определяющим фактором социальной дифференциации. Как следствие, основной конфликт в обществе разворачивается в социокультурной сфере – между теми, кто укоренен в старой индустриальной традиции и представителями новой, информационной культуры. Глубинное экзистенциальное размежевание элиты и масс – вот главное социальное изобретение информационного (сетевого) общества. Можно сказать и так: элиты виртуальны – народы реальны; элиты глобальны – народы локальны. Существует мнение, что элиты и массы живут в разных культурных мирах, где одни и те же знаково-символические формы имеют разные смыслы, согласно собственным пространственно-временным измерениям. Как подчеркивает Умберто Эко, «существует, в зависимости от социокультурных обстоятельств, разнообразие кодов, или, скорее, правил компьютерной интерпретации. Сообщение есть знаковая форма, которую можно наполнить разным содержанием» (192. Р.90).

Космополитические элиты по всему миру стремятся изолировать себя от исторически укорененных местных

сообществ и утвердить свое господство путем создания сетевого общества, основанного на кодификации пространства и времени. Внутри сетей создаются кооперативные условия бизнеса и новые возможности роста. Зато за пределами этой паутины сетей выживать приходится все труднее и труднее. «Наши общества, - замечает Кастельс, - все больше структурируются вокруг биполярной оппозиции между Сетью и «Я»... Когда сеть отключает «Я», то «Я» – индивидуальное или коллективное – конструирует свой смысл без глобального, инструментального соотношения: процесс обрыва связей становится взаимным после отказа исключенных от односторонней логики структурного господства и социального исключения» (53. С.27,46). Но там, где есть господство, есть и сопротивление. Конфликтные вызовы процессу господства в сетевом обществе главным образом принимают форму создания автономных идентичностей. «Под идентичностью я понимаю процесс, - пишет Кастельс, - через который социальный фактор узнает себя и конструирует смыслы, главным образом на основе данного культурного свойства или совокупности свойств, исключая более широкую соотнесенность с другими социальными структурами» (53. С.43). Эти автономные идентичности, по Кастельсу, являются внешними по отношению к организующим принципам сетевого общества: они изначально вводят альтернативные смыслы, отличные от принципов технократической функциональности и потребительского индивидуализма, на которых построено современное постиндустриальное общество. Например, движение за устойчивое развитие базируется на реконструкции коллективной идентичности (экологического «Я»), интегрирующей традиционную духовность и инновационные технологии, интенции глобализации и культуру мира.

В отличие от концепции «сетевого общества» с его виртуальным временем теория устойчивого развития вводит новый вид темпоральности. Это то, что Лэш и Урри называют «ледниковым временем», - понятие, при котором «отношения между людьми и природой являются очень долгосрочными и эволюционными. Оно тянется из современной человеческой истории назад – в прошлое и вперед – в неопределенное

будущее» (218. Р.249). Фактически противоположность «ледникового времени» и вневременного (виртуального) времени закрепляет на противоположных позициях в социальной структуре движение за устойчивое развитие и технократические силы, выступающие за развитие сетевого общества. Наша позиция такова: информационализм на сегодня – это мощный фактор и способ развития общества, хотя фактор и не совсем приятный: он несет с собой столь быстрые изменения, что ставит под вопрос устойчивость человеческого бытия. Поэтому в целях сохранения динамического равновесия противоположных сил общественной эволюции необходимо всячески поддерживать движение за устойчивое развитие.

**Западная информатизация.** В форме информационного общества развитие западной техногенной цивилизации подошло к критическим рубежам. Эти рубежи и границы роста связаны, прежде всего, с нарастанием духовного кризиса и грозящей экологической катастрофой; последние ставят под сомнение тип цивилизационного развития, реализованный индустриальным обществом. Сегодня научное сообщество приходит к осознанию того, что инерция самовоспроизводства господствующей постиндустриальной модели цивилизационного развития становится смертельно опасной, и это осознание подталкивает к поиску путей избавления от глобальной постиндустриальной машины. Так, например, Л.Н. Митрохин пишет: «Мы живем во времена космических озарений, внезапных глобальных превращений, парадоксальных идей. Во всяком случае, сегодня мало кто сомневается, что европейская цивилизация, достигшая высочайших научных и технических достижений, привела человечество на край гибели» (91. С. ). В.С. Степин пишет: «Человечество должно осуществить радикальный поворот к каким-то новым формам цивилизационного развития» (135. С.34) «Требуется нечто большее, - писал А.С. Панарин, - чем коррекция отдельных технологических практик: необходимо усмирение необузданной прометеевой гордыни средствами новой духовной реформации» (105. С.166).

Э.Г. Кочетов пишет: «Угрозы техногенных катастроф настолько серьезны, что мировое сообщество начинает понимать бесперспективность постиндустриальной цивилизационной

модели, задумываться о демонтаже наиболее опасных техногенных зон» (62. С.571). Постиндустриальное (информационное общество) характеризуется им как общество техногенного изматывания, «пожирания» всех видов ресурсов (прежде всего человеческих). И на самом деле в результате техногенной экспансии «срезаются» жизнеспособные производственные структуры в угоду новейшим информационным структурам, рушатся экономические границы (за счет формирования мировых консорциумов «блуждающего» характера), уничтожаются существующие этнические и экологические системы. «Место информационного общества, - пишет Э.Г. Кочетов, - предопределяется цивилизационной моделью глобального развития, несущей в себе сугубо специфические черты и атрибуты, впитавшие в себя как многие признаки предшествующей цивилизационных моделей и претендующие на определенную перспективу исторического развития, но вырваться их техногенных координат данная модель не способна, - она впитала в себя наивысший по современным меркам уровень технизации и технологизации общества» (62. С.577).

Информационное общество - «таит в себе опасность продления технократического господства в рамках всемирной информационной машины, ухода человека в виртуальный мир от трудностей реального мира, полного жизненных сил, и противоречий» (177. С.319). Н.Н. Моисеев предупреждал о том, что информационное общество может стать полем развертывания новых форм тоталитаризма и глобального зомбирования человечества (94. С.85). Угроза диктатуры пролетариата, которой пугали интеллигенцию и средние слои населения в течение последних десятилетий, сменилась реальной диктатурой капитала, то есть всемирного финансового рынка. Мировая финансовая система в информационную эпоху превратилась в рынок финансовых спекуляций или «рынок игроков в рулетку» (Д. Львов). На обслуживание реальной экономики приходится не более 10% от общего оборота финансовых ресурсов всего мира. Мировая финансовая система принимает все более и более виртуальный характер: но как ни парадоксально, именно это управляет мировым сообществом. В

современном мире повсеместно ощущается это масштабное наступление виртуального (символического) мира на мир реальный, вещественный. Это обстоятельство можно проиллюстрировать на примере формирования вне-территориальной «глобальной субкультуры», противостоящей реальному миру территориальных образований.

«Определяющая черта современной духовной ситуации, - пишет В.И. Максименко, - самопринуждение к работе с фикциями, постоянно продуцируемыми глобальной субкультурой уже потому, что сама она с точки зрения физической, экономической и политической географии (то есть реальных условий воспроизводства жизнедеятельности людей в определенных, территориально разграниченных пространствах биосферы) является насквозь фиктивной. В этом смысле она противостоит всем культурам прошлого и настоящего, иными словами, ее субкультурное качество является принципиально антикультурным» (71. С.256).

Индустриальная цивилизация на своей завершающей (информационной) фазе развития становится обществом лишних людей. Для эффективного функционирования глобальной геоэкономической системы достаточно 20% квалифицированных работников, в подавляющей своей части представленных странами «золотого миллиарда». Остальные 80% населения мира остаются за бортом современной информационной модели общества. «Новая модель – это мир 20:80, общество одной пятой, в котором тем, кто окажется за бортом, придется довольствоваться титтитейнмейнмом» (86. С.22). Образовалась глубокая пропасть между богатыми и бедными. По данным ООН, 358 миллиардеров владеют таким же богатством, как и 2,5 млрд. человек вместе взятые, т.е. почти половина населения Земли (269). Как справедливо замечают Г. Мартин и Х. Шуманн: «Страны, до сих пор наслаждавшиеся процветанием, сейчас уничтожают социальную составляющую своей структуры даже быстрее, чем они уничтожают окружающую среду» (86. С.27).

Б.И. Пружинин и В.Н. Порус обращают наше внимание на парадоксальность ситуации, когда современное информационное общество разрушает ценностные основания, на

которых оно зиждется. Здесь имеются в виду ценности свободы и творчества. «Под еще большим сомнением, - замечает, в частности, В.Н. Порус, - общественно-политический строй, с лозунгами личной свободы и прав человека, но без человека, взамен какового выступает «человеческий материал», формируемый и манипулируемый совсем не в меньшей степени, чем тот же материал в условиях тоталитаризма (хотя и другими методами). Под сомнением идея демократии, ибо «народовластие – опасная утопия, когда народ низводится до электората», составленного из марионеток, у которых вместо рационального мышления и совестливой души – модусы поведения, сформированные умело направляемыми потоками информации» (103. С.41-42).

Словом, современное информационное общество содержит мощный фермент социальной деструкции: оно углубляет неравенство в мире, ведет к уничтожению культурного разнообразия; оно чревато крупными социальными потрясениями.

**Цивилизация в отличие от общества.** И в заключение поставим вопрос: является ли информационное общество новой цивилизацией? Для ответа на этот вопрос мы должны углубить его до вопроса о том, в чем отличие цивилизации от общества? Реальное бытие цивилизации возможно лишь в обществе и посредством общества, и напротив, любое общество сегодня характеризуется той или иной степенью цивилизованности. Близкая связь понятий «общество» и «цивилизация» – несомненна, но их не следует на этом основании отождествлять, как, впрочем, и противопоставлять. Социальная философия «рассматривает общество как институциональную систему устойчивых связей между взаимодействующими людьми и социальными группами» (95. С.76). Понятие цивилизации в отличие от понятия общества характеризует социокультурные различия. Основные признаки цивилизации маркируются архетипами, т.е. прописаны на уровне глубинного ценностного сознания. Принадлежность к тому или иному обществу люди определяют легко и безошибочно по его внешним признакам. Например, «информационное общество – это общество, где большинство работающих заняты производством, хранением,

переработкой и реализацией информации, особенно высшей ее формы знаний» (121. С.5). На основании этого эмпирического признака любой грамотный человек может установить специфику своего социума. Однако цивилизационную идентичность проявляют достаточно редко, ибо для этого требуется осмыслительно–критическая рефлексия над сущностью социального бытия.

Для того, чтобы ответить на вопрос, является ли информационное общество самостоятельной цивилизацией, отличной от индустриального общества, мы должны сопоставить их ценностные основания. Анализ показывает, что на уровне ценностного сознания не существует существенных различий между этими обществами: и там, и тут доминируют ценности техногенной цивилизации, в частности, идеал деятельности, активизма, принцип инноваций, самооценности техники и т.д. В определенном смысле, информационное общество является наиболее полным воплощением ценностного кода техногенной цивилизации и ее завершением. Цивилизационная природа информационного общества осмысливается нами в двух ипостасях: как высшая завершающая стадия техногенного развития и как основа, предпосылка, переходный этап к новому типу цивилизационного развития. Информационное общество имеет амбивалентную природу: оно имеет мощный гуманистический потенциал и одновременно несет в себе пороки индустриально-потребительского общества. Фетишизм техники, идущий параллельно с фетишизмом потребления, - это воистину «дамклов меч», который висит над головами граждан информационного общества. «Стихийно-объективное» развитие информационного общества ведет к декультуризации социума, к разрушению жизни в прямых и косвенных формах, к разбуханию паразитической посреднической сферы (финансового рынка), к тотальной гегемонии корпоративного капитала, порождающей на одном полюсе царства свободы и изобилия, а на другом – «гетто отсталости» (А.В. Бузгалин). Здесь бюрократическая система и инфокоммуникация образуют «симбиоз»; как следствие – социальные процессы становятся программируемыми, подконтрольными и «прозрачными».

Социальные философы не отрицают даже возможности «поражения» сознания. Н.В. Громыко, например, выделяет следующие способы разрушения сознания. Первый способ – понижение общего уровня той информационно-коммуникативной среды, в которой функционирует сознание; второй способ – разрушение механизмов традиционной самоидентификации; третий способ – вымывание из информационного пространства всех вопросов, требующих медленного режима работы теоретического мышления и выработки личностного знания (103. С.16).

П. Вирилио пишет: «После атомной бомбы и сорока лет поддержания системы всеобщего ядерного сдерживания пришло время информационной бомбы, перспектива взрыва которой вскоре требует установления системы социального сдерживания и внедрения ”автоматических предохранителей” для предотвращения перегрева, то есть расщепления социального ядра наций... Мы уже давно имеем следующую ситуацию: если интерактивность информации сопоставима с радиоактивностью вещества, то нам грозит не локальная авария, а глобальная и всеобщая ”катастрофа катастроф”, способная проявиться сразу и повсеместно» (27. С.87,106).

Одна из самых злободневных задач, стоящих перед обществом, - предотвратить катастрофу, научиться использовать информацию и информационные технологии в целях развития цивилизованных форм человеческого бытия. Необходимо обеспечить выход информационного общества на новую траекторию цивилизационного развития.

До сих пор мы рассматривали информационное общество в контексте техногенной цивилизации; теперь мы переходим к анализу перспектив информационного общества в новом цивилизационном контексте: а) в контексте формирования альтернативной цивилизации (общества с устойчивым развитием) и б) в контексте становления глобальной («планетарной») цивилизации.

### **ГЛАВА 3. ЦЕННОСТНЫЕ ОСНОВАНИЯ УСТОЙЧИВОГО РАЗВИТИЯ ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА**

Сначала нам хотелось бы уточнить наш подход к пониманию глобального информационного общества. Мы рассматриваем информационное общество как постиндустриальное общество, то есть как высшую и завершающую фазу индустриального развития. Информационное общество представляет собой технический базис новой цивилизации, приходящей на смену индустриальному обществу. И в то же время, мы считаем большим преувеличением, когда его характеризуют как цивилизационный «великий перелом». На самом деле в результате перехода к информационному обществу лишь ускорился бег индустриальной «колесницы». На наш взгляд, прав был Э. Тоффлер, характеризуя постиндустриальное (информационное) общество как супериндустриальное общество. Формирование информационного общества в собственном смысле этого слова мы связываем с созданием глобальной информационной инфраструктуры («информационной супермагистрали»). Под глобальным информационным обществом в настоящее время понимается: «общество нового типа, формирующееся в результате новой глобальной социальной революции, основой которой является взрывное развитие и конвергенция информационных и телекоммуникационных технологий; общество знания, в котором главным условием благополучия каждого человека и каждого государства становится знание, полученное благодаря беспрепятственному доступу к информации и умению с ней работать; глобальное общество, в котором обмен информацией не будет иметь ни временных, ни пространственных, ни политических границ, где с помощью научной обработки данных и поддержки знания будут приниматься более

продуманные и обоснованные решения с целью улучшения качества жизни во всех ее аспектах; общество, которое, с одной стороны, способствует взаимопроникновению культур, а с другой – открывает каждому сообществу новые возможности для самореализации» (161. С.37).

### 3.1 Рефлексивно – ценностный анализ концепции устойчивого развития

**Техноэкономическая парадигма развития.** Концепция устойчивого развития, выдвинутая на конференции ООН в Рио–де–Жанейро в (1992 году) (КОСР – 2) включает следующие основные положения: в центре внимания – люди, которые должны иметь право на здоровую и плодотворную жизнь в гармонии с природой; охрана окружающей среды должна стать неотъемлемым компонентом процесса развития и не может рассматриваться в отрыве от него; удовлетворение потребностей в развитии и сохранении окружающей среды должно распространяться не только на нынешнее, но и на будущие поколения; уменьшение разрыва в уровне жизни между странами, искоренение бедности и нищеты принадлежит к числу важнейших задач мирового сообщества; чтобы добиться устойчивого развития, государства должны исключить или уменьшить не способствующие этому развитию модели производства и потребления (60. С.24). Прошло более десяти лет после Рио, и мы сегодня вынуждены констатировать печальный факт: на сегодня ни одна из этих целей не достигнута, более того, стремительно ухудшается состояние окружающей среды, растет бедность, увеличивается разрыв между богатыми и бедными странами. Оказалось, что человечество в настоящее время не готово отказаться от наращивания потребления материальных благ. Это прежде всего касается стран так называемого «золотого миллиарда». Нереалистично также рассчитывать на сокращение прироста населения в развивающихся странах в XXI веке. Доля населения этих стран

будет расти и, скорее всего, достигнет 85 % населения Земли. Стереотип роста производства поддерживается правительственными и деловыми кругами. Так, по прогнозу экспертов ООН, численность населения Земли к 2050 г. увеличится еще примерно на треть и достигнет 8-9 млрд. человек. Еще больше возрастет глобальный валовой продукт. Только к 2020 г. он увеличится на 77%, в том числе в развитых странах – на 61 %, а в остальных – на 140 %. Даже при ожидаемом снижении энергоемкости ВВП в странах ОЭСР на 19 % потребуются увеличение потребления первичных энергоресурсов на 30 %, а в остальном мире – на 79 %. При этом значительно возрастет сжигание экологически крайне опасного жидкого топлива в двигателях внутреннего сгорания, так как автомобильные перевозки во всем мире увеличатся в 1,9 раза, а пассажирские авиаперевозки – в 3,7 раза. В результате при сохранении нынешней экологической политики эмиссия CO<sub>2</sub> в странах ОЭСР может повыситься к 2020 г. на 33%, а в остальных странах – вдвое. Продолжающийся рост человечества обещает новые горы муниципальных отходов: их глобальный объем к 2020 г. увеличится в 1,8 раза и превысит 2 млрд. тонн в год (252. P.59,91,146,151,171,172, 217,225, 237).

Следует с сожалением констатировать следующий факт: вместо смены «направления развития цивилизации, к чему призывают Конференция ООН в Рио–де–Жанейро и Всемирный Саммит в Йоханнесбурге, мир на самом деле развивается по старой схеме, то есть по техногенному пути цивилизационного развития. Более того, за последнее время усилилась атака технократов, или, как их называют на Западе «технологических оптимистов». Большой популярностью пользуется сегодня один из последних докладов «Римскому клубу» «Фактор четыре: удвоение продукции при использовании половины ресурсов (273). По оценкам авторов доклада, современные технологии в среднем позволяют в 4 раза повысить эффективность использования ресурсов. Этот этап техногенного развития, когда происходит переход от повышения эффективности использования труда к повышению эффективности использования ресурсов, авторы доклада называют «революцией эффективности». Но навряд ли эта революция решит глобальные

проблемы современности? Начиная со Стокгольмской Конференции 1972 года, непрерывно внедряются в производство новые технологии, повышающие эффективность использования ресурсов, снижающие удельное (в расчете на единицу продукции) воздействие на окружающую среду. В частности, с 1973 г. до настоящего времени в результате внедрения энергосберегающих технологий в мире сэкономлено гораздо больше энергии, чем получено из всех вместе взятых новых источников энергоснабжения (57). Однако экологическая проблема не только не решена, но еще более обострилась. На наш взгляд, «революция эффективности» приведет к росту выпуска дешевых и доступных товаров, так что ненасытное потребление может затмить «революцию эффективности». Мы получим стандартную ситуацию: «хотелось как лучше, получилось как всегда». Словом, «революция эффективности» не вносит ничего принципиально нового в господствующие формы техногенного развития. Фактически она проповедует идеологию «потребительского общества», и в этом смысле противоречит идее устойчивого развития. Но самое главное, «революция эффективности» основана на безграничной вере в возможности НТП, и в этом ее цивилизационная ограниченность.

Мы прекрасно осознаем роль технологии как генератора цивилизации, и в то же время не можем согласиться с позицией «технологического оптимизма». «Надежда на то, что решение кризисных проблем может быть достигнуто при дальнейшей технизации общества по сценарию «природа – экспонат» лишена основания, - пишет А.Д. Арманд, - хотя на это и направлена Резолюция Конференции в Рио – де – Жанейро. Но существует принципиальное ограничение: стремление воспроизвести техническими средствами практически замкнутый ресурсный цикл по образцу природы сталкивается с реальностью нелинейного возрастания стоимости очистки природной среды и возвратного использования ресурсов по мере приближения к 100 % очистки и 100 % возврата» (2. С.190). Начиная со Стокгольмской Конференции 1972 года, мировое сообщество пытается решить глобальные проблемы современности на путях технико-технологической модернизации, а «воз и ныне там». На

всемирном Саммите в Йоханнесбурге (2002 г.) было признано, что социально-экологическая ситуация на планете Земля ухудшилась за последние 10 лет. Главную причину провала концепции устойчивого развития устойчивого развития, принятой на Конференции в Рио–де–Жанейро, мы усматриваем в одностороннем техноэкономическом подходе к анализу глобальной экологической ситуации.

Ни в одном из документов КОСР-2 не признается тот факт, что современная экологическая ситуация является следствием духовно-нравственного кризиса сложившегося вектора развития человеческой цивилизации. И совсем не случайно то, что подавляющее большинство стран свели модель устойчивого развития к простой формуле: «экономический рост плюс охрана природы». Одновременно произошла идеологизация устойчивого развития. Под знаменем «идеологии устойчивого развития», по сути дела, разворачивается курс на расширение материального потребления, в то время как идея устойчивого развития предполагает его ограничение в интересах всеобщего блага. Превращение концепции устойчивого развития в массовую идеологию оборачивается упрощением – лучше сказать уничтожением самой идеи устойчивого развития. Очевидно так и должно быть, поскольку идеология намеренно упрощает вещи, чтобы быть понятной массам; она искусно подменяет смыслы, чтобы частные материальные интересы людей представить как всеобщие. Следовательно, чтобы спасти концепцию устойчивого развития, необходимо освободить ее от идеологических наслоений, вернуть ей подлинный смысл, заключающийся в требовании духовной эволюции общества. «Духовная эволюция зовет в рай. Но подмены ведут в ад, - пишет А.А. Горелов, - вымощенный благами намерениями»... Кризис будет продолжаться, пока от подмены не вернутся к добровольной жертве» (35. С.184). На смену техно-экономической интерпретации устойчивого развития должно придти то, что станет адекватным ответом на новый цивилизационный вызов, а именно высокая культура, понимаемая как экология духа. Развитие высокой культуры осуществляется посредством жертвы – в этом убеждает нас история. Но способно ли человечество на жертву

самоограничения во имя спасения биосферы – вот в чем проблема!

Концепция устойчивого развития в техноэкономической и идеологической упаковке является «опасным заблуждением человечества», по выражению Н.Н. Моисеева. Но из этого факта не следует и не может следовать вывод об отказе от самой идеи устойчивого развития. Эта идея является такой же значимой и привычной, как, например, идеал демократии. Кстати, диапазон отношений к феномену демократии также является чрезвычайно широким: от апологетических до абсолютно негативных. Однако эта ситуация не снижает ценностного статуса идеала демократии. Более того, неоднозначное и даже настороженное отношение к идеалу демократии стимулирует поиск новых смыслов и новых граней данного феномена.

Историческое изменение содержания того или иного понятия – вещь, вообще говоря, вполне нормальная. Жизнь вносит свои коррективы в вопросы выбора приоритетов и ценностей и оспаривать этот факт не приходится. «Лишь постоянное вращение идеала вокруг «эмпирической оси» человеческого бытия, – замечает А.А. Новиков, – с постоянным удержанием оптимальной дистанции сохранит ему ценностный статус и не позволит превратиться ни в идола, ни в утопию» (102. 155). Это замечание А.А. Новикова в полной мере можно отнести и к идее устойчивого развития. Рефлексивно-критическое осмысление концепции устойчивого развития в соответствии с духом времени представляется нам важнейшим условием поддержания ее теоретической и практической ценности. «Устойчивое развитие, – пишет А.Б. Вебер, – представляет собой «открытую» концепцию, не заключающую в себе общеобязательной, детерминированной некими социальными законами целевой установки. Это не заранее заданный конечный пункт, не проект радикального социального преобразования, а скорее «регулятивная» идея, которая наполняется жизнью, развивается и модифицируется в процессе общественного развития» (20. С.49). По аналогии с эволюцией понятия демократии можно высказать следующее предположение: ценностный статус концепции устойчивого развития прочно утвердится в обществе лишь тогда, когда она

будет восприниматься не как догма, а как развивающаяся система представлений о гармонии мира, о целях и ценностях общественного развития.

На наш взгляд, все недоразумения, неясности и извращения устойчивого развития связаны с тем, что концепцию устойчивого развития продолжают интерпретировать в терминах ныне господствующей либеральной системы ценностей Запада, в то время как она опирается на новую парадигму, ориентированную на ответственность, солидарность и справедливость. Здесь понятие свободы корреспондируется с признанием личной ответственности; в свою очередь, идея личной ответственности тесно связана с восприятием людьми самих себя как свободных творцов, контролирующих события в мире. Если западное (либеральное) общество односторонне ориентируется на свободу, то устойчивое развитие должно согласовывать возможность свободы с необходимостью солидарности и ответственности. Наша свобода неотделима от ответственности за бытие мира. Быть «пастырем Бытия» (М. Хайдеггер) – уникальное духовное призвание человеческих существ.

**Духовная парадигма развития.** Духовность есть явление сложное, но определенное – и суть его можно выразить одним словом: «самотрансценденция», одной формулой: «вперед и вверх» (50. С.11). В самом слове «Дух» чувствуется мощная динамика, творческий порыв. Величие и сила человека – в Духе, в овладении стрелой времени, в стремлении к вечному (трансцендентному). Как известно, люди Духа живут долгой творческой жизнью, и наоборот, духовная неразвитость индивида приводит к уменьшению срока его жизни. Могущественные империи оказываются воздушными замками, если в их социальном космосе нет духовной почвы для творческой эволюции. Опыт истории гласит: человеческое общество может обеспечить себе бесконечно долгую жизнь только путем приобщения к духовному космосу. Духовность есть такой модус сознания, в котором мы чувствуем свою связь с окружающей природной и социальной средой, со всем космосом, Вселенной. Отсюда следует, что экологическое осознание духовно в глубинной своей сути. «И теперь совсем не



удивительно, - пишет известный физик Ф. Капра, - что новое понимание реальности, вытекающее из современной физики, являясь холистическим и экологическим видением, совпадает с пониманием реальности в духовных традициях» (52. С.100). Без опоры на такую всеобъемлющую духовность трудно представить себе решение экологической проблемы, реализацию концепции устойчивого развития в общепланетном масштабе.

Причина экологического кризиса - это эгоизм человеческого рода по отношению к природе, это алчно-хищническое (безнравственное) отношение к ее ресурсам. Но такое отношение к природной окружающей среде стало возможным только потому, что и внутри человеческого общежития господствует безнравственный принцип алчности. Экологический кризис только обнажил глубину нравственного падения человеческого общества. «Чем настойчивее я пытаюсь добраться до корней глобального кризиса окружающей среды – пишет Эл Гор, - тем более убеждаюсь, что перед нами - лишь внешнее проявление кризиса внутреннего, который можно назвать кризисом духовным» (34. С.17). Следовательно, человечеству необходимо сначала духовно самоисцелиться, прежде чем оно сможет вылечить больную и израненную природу. Роковым образом заблуждается тот, кто считает будто бы экологическую проблему можно решить независимо от нравственного оздоровления общества. «Духовное совершенствование личности, - пишет Артур Дал, - является необходимым условием нашего эволюционного продвижения по пути к более гармоничному миру, в том числе и с точки зрения экологии» (42. С.144).

В целях обоснования экологической функции духовности обратимся к авторитету А. Тойнби и Л.Н. Гумилева. По Тойнби, движущей силой истории являются духовные личности, обладающие творческим потенциалом, а признаком устойчивого общества, - самодетерминация, т. е. перенос результатов духовной работы идеальных личностей в сферу общественных отношений. И наоборот, «основной критерий и фундаментальная причина надломов цивилизаций, - это внутренний взрыв, через который общество утрачивает свойство самодетерминации» (140. С.336). Духовная самодетерминация -

самый существенный фактор развития цивилизаций. Что касается природных детерминаций, то они скорее играют «побудительную» роль в отношении к творческому духу. Эту идею Тойнби обосновывает конкретными историческими фактами. Можно ли говорить об определяющей роли природной детерминации развития цивилизаций, когда в сходной среде появлялись различные конфигурации (например, цивилизации египтян и шумеров) и, наоборот, в различной среде - сходные конфигурации, причем при их огромном удалении во времени и пространстве (например, цивилизации египтян Древнего царства и инков).

Побудительная причина творческой эволюции человеческого общества - это человеческий «Ответ» на «Вызов» окружающей среды. Природная среда как бы «вызывает» цивилизацию на единоборство. Разнообразны и характер природного «Вызова», и степень его суровости. Излишне ласковая и щедрая природа изнеживает и расслабляет людей; природа слишком суровая подавляет и ожесточает их; и то и другое иной раз способно подорвать или ослабить творческие возможности цивилизации. «Оптимальный вызов» - это «вызов» средней суровости. Ответ на «Вызов» всегда зависит от «силы духа» человека. Но коль скоро духовный «порыв» преодолевает «давление» природной среды, коль скоро цивилизация развивается по восходящей, то удары природы подчас оборачиваются ей во благо: закаляются люди, вырабатываются новые умения, расширяется опыт. По мнению Тойнби, «застрявшие» цивилизации совершили «непростительный грех жены Лота»: жестокая природа загрозила их взгляд и они как бы ослепли на пути. Отсутствие прогресса является следствием слабости «отклика человека» на «вызов природы», недостаточности его духовной силы. Развитие цивилизаций, по Тойнби, всегда и всюду есть следствие «духовной радиации», испускаемой творческим меньшинством, заряженным космической энергией - энергией «жизненного порыва к абсолюту» (А. Бергсон). Духовное начало проявляет себя непрерывно в любой области жизни, в разных местах и в разные времена, подталкивая людей, преображая жизнь. Природное не перечеркивается духовным, но ему дано «претворяться» в

духовное. Тойнби настойчиво повторяет: только духовное преобразование способно поддерживать непрерывное развитие человеческой цивилизации.

Если Тойнби рассматривает духовные основы эволюции человечества, то Л. Н. Гумилев обращает внимание на механизм связи человеческого духа с жизнью Земли и Космоса. В этом отношении они взаимодополняют друг друга, рассматривая один и тот же вопрос о судьбах человечества в разных системах отсчета. Если А. Тойнби интересуется цивилизация как духовный феномен, то предметом анализа Л. Н. Гумилева являются этносы как природные явления. В результате обобщения огромного исторического материала, Л. Н. Гумилев пришел к выводу о наличии единой причины происхождения всех этносов на земном шаре. «Обязательным условием возникновения и течения процесса этногенеза (вплоть до затухания его, после чего этнос превращается в реликт) является пассионарность, т. е. способность к целенаправленным сверхнапряжениям», - писал Л. Н. Гумилев (39. С.319). Пассионарность, по Гумилеву, имеет энергетическую природу космического происхождения. Эти космические импульсы сообщают новым этносам оригинальный ритм биофизического поля. Пассионарные толчки - это преобразующая сила, без которой эволюция не могла бы продолжаться. Но возникают они очень редко - два или три за тысячу лет. Например, между 800-200 гг. до н. э. появились духовно озаренные личности одновременно во многих регионах мира - в Китае, Индии, Персии, Палестине, Элладе. Это Конфуций и Лао-цзы, Будда и Заратустра, Гомер и Пифагор и т. д. Такой феномен, по мнению Гумилева, трудно объяснить социальными условиями, которые никогда не были одинаковыми на Земле. Развитие любого этноса сопряжено с наличием в этнической системе пассионарных личностей, задающих новый стереотип поведения. Они «никого не вытесняют из этноса, - писал Л.Н. Гумилев - но за счет своей избыточной энергии создают разнообразие, усложняющее этническую систему. А сложные системы устойчивее упрощенных» (39. С.445). По Гумилеву, устойчивость этноса определяет способность большинства людей к сверхнапряжению и духовной активности. В этом пункте гумилевская концепция

развития сходится с позицией Тойнби, считавшим, что человек достигает цивилизации не вследствие биологического дарования (наследственности) или легких условий географического окружения, а в ответ на вызов в ситуации особой трудности, воодушевляющей его на беспрецедентные до сих пор усилия.

Обобщая эти две точки зрения, можно сказать следующее. В основе непрерывного развития человеческой цивилизации лежит экология духа, то есть отношение человеческого духа к природе и возвышение его в процессе этих взаимодействий с природой. В свете «экологии духа» основная проблема устойчивого развития предстает как проблема формирования высоких человеческих качеств, динамического стереотипа поведения. Выясняется, что социодинамику развития определяют духовно озаренные пассионарные личности, порожденные «космическим импульсом» (Л. Гумилев) или «неким сверхличным духовным присутствием» (А. Тойнби). Следовательно, необходимо привести в движение духовные (космические) силы человека и поддерживать гармонию общества с природой. «Нет надобности повторять, - писал А. Бергсон, - что социальный прогресс обуславливается прежде всего духовной средой общества... Широко известно, что большинство великих реформ воспринималось сначала как неосуществимые, что фактически соответствовало действительности: они могли воплотиться в жизнь лишь в обществе, создавшем для этого надлежащие духовные условия» (Цит. по: 75. С.131).

Устойчивое человеческое развитие предполагает динамическое равновесие материального и духовного начал жизни. Сегодня мы видим явное преобладание в нашей жизни фактора материальности, выражающегося, в частности, в экспансии техники. Следовательно, в целях восстановления вышеназванного равновесия необходимо привести в движение духовные силы общества. Политика устойчивого развития потерпит полное фиаско, если она не решится видеть устойчивость и спасение жизни за пределами материальности, - на путях, ведущем к жизни духа. Итак, устойчивое развитие, сущность и смысл которого составляет субстанциональная длительность, по сути дела, совпадает с процессом духовной

эволюции, «если понимать под духовностью движение вперед, ко все новым и новым творениям» (8. С.215).

А.П. Назаретян установил зависимость между двумя переменными – силой и мудростью: чем мощнее технологии, тем более качественные средства сдерживания необходимы для сохранения социальной системы. «Суть проблемы в том, - пишет А.П. Назаретян, - что общество живет стабильно, пока разрушительный потенциал производственных и боевых технологий уравновешен качеством культурно-психологических средств сдерживания» (98. С.60). По мнению историков, в XII – XI веках до нашей эры, благодаря массовому производству железа, люди получили в свои руки эффективные орудия труда и столь же мощные средства разрушения. «Ценностный переворот осевого времени, - пишет А.П. Назаретян, - создал основу для более эффективных механизмов сдерживания агрессии» (98. С.85). Как и в «осевое время», сегодня человечество стоит перед необходимостью смены ценностно-нормативных установок, приведения их в соответствие с новообретенным инструментально-техническим могуществом, чтобы совладать с этим могуществом, необходимо совершенствовать нравственную культуру, или механизм «самоотказа», по выражению М.А. Волошина. Целые общества погибали из-за непомерного разрастания материальных расходов; так же и человек сгибается под тяжестью материальных вожделений; более того, вся современная цивилизация может не выдержать напора материальной силы и материальных потребностей. Материальная сила способна продолжить дорогу к гибели, если духовная мудрость не составляет ей противовеса. Следовательно, каждой ступени роста материально-технического могущества должна соответствовать такая же ступень духовного возрастания. Эта социально-философская закономерность, названная нами принципом материально-духовного равновесия, прослеживается на всем протяжении человеческой истории, начиная с «осевого времени».

В эпоху экологического кризиса актуальным становится вопрос об ограничении материального потребления, или «ресурсной цене» развития. В.В. Бушуев и В.С. Голубев предлагают характеризовать эту цену на основе индекса эко-

развития ( $\rho$ ), причем  $\rho = \text{СИР} / \text{Э}$ , где Э обозначает удельное энергопотребление в тоннах нефтяного эквивалента на человека за год, СИР – синтетический индекс развития, характеризующий в единстве физический, человеческий и экологический капитал (15. С.161-162). С учетом индекса экоразвития такие индустриальные державы, как США и Россия, оказываются самыми отсталыми в экологическом аспекте, и наоборот, страны, считающиеся слаборазвитыми в индустриальном отношении, например, Индия, оказываются самыми экологически развитыми. «Это обстоятельство выявилось благодаря тому, - пишут В.В. Бушуев и В.С. Голубев, - что в величине СИР мы учли духовный капитал... Индия, возможно демонстрирует некоторые задатки новой экоцивилизации, движение к которой определит опережающий рост духовного капитала и экапитала по сравнению с физическим капиталом» (15. С.158). Учет духовного капитала кардинальным образом сближает страны по уровню развитости. Так, по индексу социализации Индия отстает от Нидерландов в 150 раз, а по СИР – всего лишь в 2,4 раза. Заметим, что, несмотря на чрезвычайно большой разрыв в уровне жизни (ВНП у Индии в 70 раз меньше, чем у Нидерландов), разница средней продолжительности жизни в этих странах не так уж велика: всего в 1,3 раза. По всей вероятности, для продолжительности жизни первостепенное значение имеет не столько физический, сколько духовный капитал (33).

Обратимся к фактам российской действительности. С начала 1990-х годов динамика смертности в России взметнулась почти вертикально вверх. Спрашивается, в чем причина? Конечно, немаловажную роль сыграло ухудшение экономического положения большинства россиян, но не это главное. Парадоксально, но факт: высокий рост смертности наблюдается как раз среди лиц наиболее экономически защищенных, в том числе среди так называемых «новых русских». В столице нашей страны, где уровень жизни в 2 раза выше общероссийского, депопуляция идет более интенсивными темпами в сравнении с провинцией. Основной причиной роста смертности российского населения за последние 10 лет является рост социальной агрессивности и чувства безысходности

(потери смысла жизни). Доказано: существует прямая зависимость между депопуляцией (преобладанием смертности над рождаемостью) и духовным неблагополучием в обществе. Суммарную величину духовного неблагополучия характеризует общая преступность. На основе анализа материала российской статистики за 40 лет (с 1960 по 2000 год), российский ученый И.А. Гундаров показал, что всякое увеличение (уменьшение) преступности сопровождалось ростом (снижением) смертности. Аналогичная зависимость обнаружена между динамикой самоубийств и смертности от основных заболеваний. Степень сцепленности траекторий нравственного и физического здоровья составила 80%. Опираясь на эти данные, И.А. Гундаров делает вывод о том, что политика государства должна включать на 80% духовные усилия, то есть меры по обеспечению в обществе социальной справедливости и осознания смысла жизни и лишь на 20% - меры по повышению материального благосостояния (40).

Какова действительная роль духовного фактора в поддержании жизнеспособности населения? Ответ на этот вопрос дает анализ демографической ситуации в годы Великой Отечественной войны. К 1946 году уровень смертности у женщин снизился на 20% по сравнению с 1940 годом; у мужчин уровень смертности к 1956 году уменьшился на 16% по сравнению с 1940 годом. За годы войны уровень производства продуктов питания сократился на 60-70% и тем не менее уровень смертности населения снизился; ни одна из известных экономических теорий не дает интерпретации этого удивительного феномена – снижения уровня смертности в нашей стране в годы Великой Отечественной войны. Ситуация проясняется при применении философского подхода к анализу ситуации: философия выводит нас на уровень духовности. Именно фактор духовности сыграл решающую роль в поддержании жизнеспособности населения. Здесь под «духовностью» мы имеем в виду нравственно-эмоциональный подъем, обусловленный верой и волей к достижению Победы в справедливой и священной войне.

Способна ли политическая элита российского общества оценить роль духовности и мобилизовать духовную энергию для

устойчивого развития, вот в чем вопрос? Опыт 90-х годов показывает, что выбор Россией своего пути в рамках потребительского общества не отвечает ее исконной традиции, ее менталитету. Истинная перспектива России состоит в выборе модели устойчивого развития, при которой главными приоритетами становятся духовность, человек и природа. В первую очередь, это понимание того, что главное богатство – внутри человека, что главная ценность – это духовный капитал. Из такого понимания вытекает перечень достаточных условий для устойчивого развития современного информационного общества: 1) рост производства духовного капитала должен опережать рост социальных расходов; 2) рост социальных расходов государства должен опережать рост ВВП; 3) рост валового национального продукта должен опережать рост энергетики; 4) рост энергетики опережает увеличение темпов добычи полезных ископаемых (15. С.162). Словом, главным и определяющим показателем устойчивого человеческого развития является жизнеспособность (здоровье и продолжительность жизни) людей. В свою очередь жизнестойкость населения зависит от духовно-нравственного состояния человека и общества.

**Революция в ценностях.** Со дня своего формирования концепция устойчивого развития постоянно находится «между молотом и наковальней». С одной стороны ее критикуют экономисты за использование понятия «пределов роста», с другой стороны – экологи за признание необходимости экономического роста. Действительно, в концептуальном содержании устойчивого развития есть некоторая неопределенность, связанная с недостаточным прояснением аксиологических предпосылок, определяющих саму постановку проблемы устойчивого развития. На наш взгляд, недостаток концепции устойчивого развития (в том виде, в каком она представлена в официальных политических документах ООН) состоит в том, что в ней проблема устойчивого развития понимается как техническая проблема, то есть как проблема выбора соответствующих средств для реализации данных целей (270. Р.247-265). И в «Brundtland Report» и в «Повестке дня на XXI век» предлагается рассматривать устойчивое развитие как

такой способ сочетания экономического роста и экологического здоровья, при котором, с одной стороны, сохраняется долгосрочный потенциал для удовлетворения потребностей людей (настоящего и будущих поколений), с другой стороны – признаются экологические ограничения. На наш взгляд, требование устойчивого развития значит гораздо больше, чем просто стремление найти компромисс между устойчивостью экосистем и экономическим ростом: это революция в человеческих ценностях и общественных целях. Главным содержанием этой революции является смена потребительских приоритетов на духовно-экологические ценности.

Господствующая ныне система ценностей оправдывает развертывание непрерывной спирали роста потребления: считается, что ограничение потребления может негативно повлиять на экономический рост. В связи с этим следует заметить, что экономический материализм (как философия капиталистического рынка) руководствуется упрощенным представлением о человеке как «хомо экономикус», который всегда и во всем преследует материальный интерес и собственную выгоду, стремится к максимизации прибыли. Ущербность этой рыночной идеологии состоит в том, что она как бы узаконивает алчность, жадность – самые низменные животные инстинкты человека. Именно человеческая алчность лежит в фундаменте рыночного капитализма. Устойчивое развитие требует ограничения рынка. Рыночная система предполагает, что все издержки и выгоды отражаются в денежных ценах. Но это заведомо ложное предположение; расчет некоторых издержек и выгод, связанных с экономическим ростом, должен производиться вне рынка. «Распределительная справедливость, экологическое равновесие и ограничение роста – слишком важные вещи, - пишет Г. Дейли, – чтобы оставлять их на волю рынка, который просто неспособен дать сознательный расчет таких издержек, поскольку обычно они не очевидны, отсрочены и падают в основном не на тех, кто принимает решения» (Цит. по: 20. С.37). В противоположность этой утилитарно-монетаристской идеологии рыночного капитализма, философия устойчивого развития делает упор на социальной справедливости и

гуманистической солидарности. По сути дела, мы имеем дело с двумя противоречивыми ценностными парадигмами – ныне еще господствующей и новой, фактически только зарождающейся. Схематичное представление о них дает таблица 1, которая составлена американским ученым Лестером Милбрасом (229).

Таблица 1.

**Две ценностные парадигмы**

Новая	Господствующая
1. Самоценность природы а) благоговение перед природой б) взаимосвязь человека и природы в) защита окружающей среды важнее экономического роста	1. Утилитарное отношение к природе а) использование природы как фактора производства б) господство человека над природой в) экономический рост важнее защиты окружающей среды
2. Стремление избежать риска а) наука и технология не всегда благо б) отказ от дальнейшего развития ядерной энергетики в) государственное регулирование в целях защиты природы и человека	2. Приемлемость риска ради максимизации богатства а) абсолютизация науки и технологии как высшего блага б) форсирование ядерной энергетики в) дерегулирование, рынок, индивидуальная ответственность за риск
3. Пределы роста а) ограниченность ресурсов б) демографическая угроза в) сбережение ресурсов	3. Отрицание пределов роста а) ресурсы практически неограниченны б) проблема роста населения разрешится сама собой в) упор на производство и потребление
4. Новое общество а) открытость и участие б) упор на общественные блага в) сотрудничество г) более простой стиль жизни д) удовлетворение работой	4. Да – существующему обществу а) иерархия и эффективность б) упор на рынок в) конкуренция г) погоня за новыми благами д) работа – средство удовлетворения экономических потребностей

5. Новая политика а) консультации и участие б) предвидение и планирование в) демократия прямых действий г) новая партийная структура – вдоль экологической оси	5. Старая политика а) все решают эксперты б) рыночный контроль в) против прямых действий – использование обычной практики г) лево-правая партийная структура – спор о собственности на средства производства
---	---

Среди политиков и экономистов распространено мнение о том, что основная идея устойчивого развития есть требование охраны природы. С этим никак нельзя согласиться. Опыт западных стран показывает, что борьбы с загрязнением природы совершенно недостаточно для выживания человечества. Она лишь отодвигает во времени и пространстве последствия «грязных» производств. Загрязнение природы – это следствие природопотребительской стратегии человечества. Причина – не в дымящих трубах, а в самой природе человека, в потребительской ориентации его ценностей. Следовательно, нет и не может существовать чисто технических средств решения этой проблемы. Сам технический прогресс должен разумно регулироваться в соответствии с требованиями коэволюции общества и природы, то есть в целях их взаимной адаптации, их совместного согласованного развития. Такая позиция не имеет ничего общего с призывом вернуться «назад к природе»; это означает лишь, что более важной задачей, чем создание и внедрение новых технологий, является изменение сознания человека, его системы ценностей, его отношения к природе.

Сущность современной «проблематики устойчивости» состоит в том, что порожденный индустриальной революцией образ жизни удобен с точки зрения материального комфорта, но он не соответствует глобальной шкале ценностей. Абсолютно ясно, что давление на окружающую среду шести миллиардов человек, живущих по стандартам потребительского образа жизни, будет столь мощным, что ни одна экосистема на Земле его не выдержит. Система ценностей устойчивого развития поощряет ограничение свободы потребления с учетом

экологических требований. Одновременно утверждается идея о необходимости удовлетворения основных потребностей большей части населения планеты (за счет ограничения удовлетворения капризных желаний богатого меньшинства). Богатым людям и странам предлагается изменить свой неустойчивый стиль жизни, переориентировать экономику на качество жизни (благодаря ограничению круга потребительских желаний). Признается экологическая несостоятельность и тщетность попыток удовлетворить все желания человека. Здесь предлагается распространить понятие устойчивости на качество жизни, потребление и производство.

Под устойчивым производством имеется в виду переход к производственным процессам, основанным преимущественно на использовании возобновляемых и экологически безопасных источников энергии (солнечной, ветровой), эффективных способов ресурсосбережения, безотходных технологий, рециклировании отходов и т.п. Это новые требования, предъявляемые к промышленной продукции: меньшая материалоемкость и энергоемкость, большая экологическая безопасность, надежность в эксплуатации, возможность более длительного использования, восстановительного ремонта, безопасной утилизации. Это экономика, ориентированная не на количественные показатели, а на качество жизни.

Смысл устойчивого потребления раскрывается в противопоставлении феномену сверхпотребления. Потребительское общество ориентирует на максимизацию потребления, на стремление «иметь больше». В основе устойчивого потребления лежит принцип «достаточности». Рационализация потребления в соответствии с критерием «достаточности» предполагает соответствующие изменения в ценностной ориентации, в стиле жизни. Требование смены способов потребления адресуется в первую очередь промышленно развитым, богатым странам. Под устойчивым качеством жизни в данном случае понимаются такие жизненные блага, которые а) покрывают минимальные базовые потребности, б) превосходят их в той мере, в какой это улучшает качество жизни (избыточное количество не будет устойчивым и в конечном счете вызовет ухудшение, в) включают такие

элементы, как здоровый образ жизни, возможность трудоустройства, доступность образования и медицинских услуг, благоприятная окружающая среда, личная безопасность, участие в общественных делах, самореализация личности (20. С.32-33). Речь идет о новых концепциях процветания, которые позволили бы обеспечить более высокий стандарт качества жизни путем изменения образа жизни, о новых моделях экономического роста, которые зависели бы в меньшей степени от ограниченных ресурсов Земли, и лучше соответствовали бы ее возможностям жизнеобеспечения. Концепция устойчивого развития выдвигает на первое место качество жизни. Для качественной жизни прежде всего требуется гарантированное удовлетворение базисных потребностей. Как показывает практика, после удовлетворения этих потребностей качество жизни все меньше зависит от материального стандарта уровня жизни – все больше от духовных факторов. Соответственно, потребительские ценности отходят на задний план по сравнению с потребностью в духовном творчестве.

Устойчивое человеческое развитие возможно только при условии формирования разумных потребностей человека. Разумна такая система потребностей, где материальные и духовные потребности сбалансированы в соответствии с экологическим императивом. Оптимизация потребностей человека предполагает «перенацеливание» вектора общественного развития на развертывание сущностных сил человека, его творческого потенциала. Именно с развитием способностей человека связано духовное возвышение его потребностей. Только неразвитый человек одержим страстью материального обогащения («комплекс неполноценности»).

Одной из причин экологического кризиса является максимизация вещного потребления людей, рост удовлетворяемых материальных потребностей. В отличие от естественных потребностей (потребностей в качественной пище, чистом воздухе или воде и т.д.) потребности человека в вещах (товарах) потенциально безграничны. В своем стремлении удовлетворить эти потребности, общество столкнулось с жесткими экологическими ограничениями. Ведь источником материального богатства является природа и только природа.

Мы же ведем расточительный образ жизни и живем потреблением капитала естественных ресурсов. Гуманистическая стратегия устойчивого развития основана на признании необходимости полного удовлетворения естественных потребностей всех людей и ограничения статусно-престижного потребления. Однобокий гипертрофированный интерес к материальным ценностям делает их «одномерными существами», неспособными адекватно ответить на «вызов» окружающей среды, осмыслить разнообразие жизненных возможностей. Основной вопрос устойчивого развития – как возродить духовную ценность природы, как утвердить разумный образ жизни людей. Реализация этой задачи невозможно без духовного возвышения человеческих потребностей.

Вершиной пирамиды человеческих потребностей является потребность в духовном возвышении, - прежде всего потребность в свободном творчестве. Устойчивое развитие есть переход из фазы потребления в фазу самоотдачи, переход от потребительского общества, где человек является рабом вещей, к духовному обществу, основанному на свободном самоограничении людей. Предполагается, что по мере духовного возвышения потребностей людей, будет снижаться энергоемкость человеческой жизнедеятельности и, в конечном счете, энтропия окружающей среды.

Решающее значение для возвышения потребностей человека имеет вопрос об институционализации единой для всех современных сообществ системы ценностей. Нам представляется, что в понимании ценностного образца устойчивых сообществ фундаментальную роль играет эйдос гармонии. В соответствии с этим эйдосом ценностные ориентиры устойчивого развития можно охарактеризовать следующим образом: а) гармония человека с природой, для чего человечество должно остановить свою экспансию в природу; б) гармония человека с обществом, для чего индивид должен уравнивать свои эгоистические притязания с интересами коллектива, социума, государства; в) гармония человека с самим собой, что предполагает обретение смысла жизни и счастья. Основным условием гармонизации общества является социальная справедливость: соразмерность и согласованность,

равновеликость и мера, равное участие и солидарность. Следует особо подчеркнуть, что реализация стратегии устойчивого развития требует отказа от тех социальных институтов, которые поощряют и поддерживают несправедливое распределение ресурсов. Общество должно предоставить всем людям – сейчас и в будущем – равные возможности для использования своего потенциала и расширения своих способностей, чтобы применить их в полной мере и наилучшим образом в политической, экономической, социальной, экологической и культурной сферах жизни.

Смысл устойчивого развития информационного общества заключается в том, чтобы все люди, как этого, так и будущих поколений – имели бы равные возможности для самосовершенствования, получили бы равный доступ к благам и ресурсам. В этом отношении нынешние модели развития, увековечивающие и усиливающие неравенство и раскол в обществе – особенно «разрыв в знаниях» – не являются ни поддерживающими, ни устойчивыми. Нам еще предстоит борьба за устойчивое человеческое развитие – здесь и по всему миру. Это развитие, которое не только способствует экономическому преуспеванию, но справедливому распределению прибыли; оно восстанавливает, а не разрушает окружающую среду; оно дает людям надежду и силу, а не оттесняет их; оно расширяет их выбор и предоставляет возможность людям участвовать в принятии решений, влияющих на их жизнь. Оно означает не только улучшение окружающей среды, но и увеличение занятости, рост равенства людей и их полномочий, рост их ответственности и солидарности.

Гуманистическая концепция устойчивого развития указывает на непосредственную связь между социальной солидарностью и экономическим развитием. Подразумевается, что экономический рост имеет смысл и оправдание только при том условии, если он способствует достижению социальной справедливости, удовлетворению жизненных потребностей всех слоев населения. Устойчивое развитие рассматривается экспертами ООН как реализация принципа социальной солидарности; в экономическом отношении – оно позволяет перейти к цивилизованному (этически ориентированному)

рынку и создавать рабочие места; в социальном плане – оно позволяет добиться справедливости в распределении богатства и снизить напряженность, возникающую из-за распределения ресурсов; в политическом – предоставляет каждому человеку право выбора в решении своего собственного будущего (268. P.2). Цель устойчивого развития состоит в обеспечении высокого качества жизни людей путем сбалансированного, научно обоснованного, комплексного решения экологических, социальных и экономических проблем региона, страны и человечества. Никогда раньше в истории человечества не ставилось такой задачи; экономика всегда развивалась за счет эксплуатации природных и человеческих ресурсов. Известно, например, что каждой единице прироста материального производства соответствует снижающийся процент прироста общественного благосостояния. Сейчас в мире производится за один день столько же товаров и услуг, сколько было произведено за весь 1900 год. В то же время сегодня 4,3 млрд. человек живут на 1-2 доллара в день. Катастрофически быстро растет разрыв в доходах между богатыми и бедными людьми (и странами). Перефразируя Сервантеса, можно сказать, что сегодня в мире существуют два рода людей, несовместимых друг с другом, - богатые и бедные.

Перед падением Римской Империи говорили: «Роскошь хуже, чем война». Роскошь одного человека рождает нищету миллионов людей, а массовая нищета порождает демографический кризис и экологическую катастрофу – в этом мире все взаимосвязано. Поэтому главной задачей устойчивого развития на современном этапе становится поддержка бедных и ограничения сверхпотребления богатых. На Саммите тысячелетия в Нью-Йорке и Всемирном Саммите в Йоханнесбурге (2002г.) мировые лидеры пришли к согласию относительно необходимости сокращения уровня нищеты в мире к 2015 г. в два раза (посредством устранения трудноизлечимых причин). Бедные люди в бедных странах не просят подачек – они просят поддержки и требуют справедливости. Никакое общество на свете не сможет долго просуществовать, если законы имеют тенденцию создавать быстрое накопление богатства в немногих руках, оставляя



большую часть населения в нищете – таков закон справедливости.

Большим препятствием на пути к устойчивому развитию является также рыночный фундаментализм. «Горькая правда состоит в том, - пишет Генеральный секретарь ООН Кофи Аннан, - что рынки вознаграждают успех и стремятся наказать бедных лишь за то, что они бедные» (268. Р.2). На Международной конференции ООН по финансированию развития (Монтеррей, Мексика), на Всемирном Саммите по устойчивому развитию (Йоханнесбург 2002г.) лидеры Севера и Юга рассмотрели пути преодоления этого дефекта рыночного механизма, обсудили вопрос о том, каким образом привлечь частные инвестиции для борьбы с нищетой и для перехода к устойчивому развитию в бедных странах: речь шла о необходимости разумного сочетания экономических стимулов, политических установок и этических обязательств. Проблема бедности стала главной темой дискурса на Всемирной встрече на высшем уровне по устойчивому развитию (Йоханнесбург, 2002г.). И это вполне справедливо: как мы можем требовать сохранения природы от людей, чья жизнь висит на волоске? Окружающая среда не может быть улучшена в условиях бедности и недопотребления, а бедность не может быть ликвидирована без развития экономики. Необходимо согласовать проблемы охраны окружающей среды с социальными приоритетами и целями, с повышением уровня и качества жизни населения. Необходим новый подход к проблеме устойчивого развития, который мы с возрождением духовности и справедливости в общественных отношениях.

Постановка проблемы устойчивого развития неразрывно связана с обострением социального вопроса, в основе которого лежит обогащение меньшинства за счет большинства. Философский образ мыслей не может останавливаться на констатации такого положения вещей, но должен проникнуть вглубь знаний того, чем вызвано к жизни само это положение вещей, какие ценности и ориентации лежат в основе. С точки зрения философии, социальное расслоение стало возможным, в частности, потому, что все общественные отношения построены на личном своекорыстии людей. В человеке – все начала и все

концы, - говорили древние мудрецы. Буддизм учит, что все социальные бедствия есть исключительно следствие человеческого эгоизма. Л. Толстой видел причину человеческих страданий в бездуховности. Рудольф Штайнер требовал перестройки человеческой души. «Условия, в которых мы живем, созданы самими людьми, - писал он, - и мы никогда не создадим лучших, если не будем исходить из других мыслей, воззрений и ощущений, чем какие были у людей, создавших эти условия... Человечество подошло к кризису, необходимо помочь ему, вернуть ему здоровье и равновесие, а здоровье может вернуться только через духовность» (171. С.162,195).

Р. Оуэн в 1824 году задумал создать в Северной Америке маленькое образцовое государство. Здесь рабочим были созданы наилучшие материальные условия жизни. После долгих усилий Оуэн был вынужден признать, что осуществление подобных идей всегда будет терпеть неудачу, если сначала не будут преобразованы нравы людей, и что скорее следует действовать на человечество теоретическим путем, чем путем практики. Действительно, хорошие социальные учреждения могут вообще существовать лишь при условии, что участвующие в них люди, абсолютно свободно, то есть по своей внутренней природе склонны сохранять их, если они нравственно подготовлены к ним. Возможно, не каждый согласится с таким выводом, но вот что не вызывает сомнения: общественного счастья тем больше, чем меньше индивидуального эгоизма, чем возвышеннее потребности людей, чем больше духовности в обществе. Следовательно, мы обязаны вносить духовное начало в жизнь общества; мы должны понимать, что необходимо сначала пробудить в себе духовную жизнь, прежде чем совершенствовать социальные технологии. Человек не может поклоняться чему-то большему, чем он сам в себе чувствует и переживает. Для одного высшая ценность – вещи, для другого – деньги, для третьего – техника и т.д. Каждый видит образ высшего блага таким, каков он сам. «Подобен духу ты, какого постигаешь», - говорил великий Гете. Но в каждом человеке дремлет «высшее я», которое может быть пробуждено; но и оно может быть освобождено из своей дремоты только усилием духа, в процессе непрерывной нравственной работы.

**Нравственный закон.** Без духовного преображения человека, без восхождения общества на новую нравственную высоту невозможно спасение жизни на Земле. Надо признать, что нас может спасти только нравственный закон. «Сущность нравственного закона заключается в том, что я испытываю побуждение высказывать равное благоговение перед жизнью как по отношению к моей воле к жизни, так и по отношению к любой другой» (165. С.307). И наоборот, зло, как бы оно ни выражалось, заключается в эгоизме человека, в его стремлении к самоутверждению, к самообогащению за счет остальных и всего остального. «Если люди не будут готовы переступить через эгоцентрический индивидуализм, - пишет Дэн Радьяр, - столь восплаемый нашим обществом, и не научатся чувствовать и жить категориям солидарности и служения, то нам грозит пришествие синтеза тоталитарного толка» (117. С.10). Творчество и самоотречение, сострадание и любовь, самоограничение и справедливость, альтруизм и взаимопомощь, всякий незаинтересованный порыв духа, в котором снимается ощущение «я», чувство ответственности за «бытие и время», - все это требования нравственного закона. Трудно не согласиться с философом В. Хесле, когда он выдвигает «положение о нравственном законе как первичном принципе по отношению к эмпирическому миру» (158. С.78). Человек есть духовное (свободное) существо именно в силу своей способности прислушиваться к голосу нравственного закона как исходного императива. Если лишить людей нравственного закона, то они не смогут вынести тяжесть земной юдоли. Идеальный дом, где царит свобода, так же необходим человеку, как и планета Земля, на которой он обитает.

Нравственность рождается в момент свободы выбора, когда человек осознает свою ответственность за этот выбор, за его кармические последствия. Свобода не означает возможность делать все, что захочется, как полагают обыватели. Свобода состоит, скорее, в самоограничении и в правильном волеизъявлении, в способности к отказу от таких действий, которые могут привести к негативным последствиям для окружающего мира. Свобода человека предполагает преодоление внешних сил, которые подчиняют себе человека;

это преодоление собственного эгоизма, который всего более порабощает человека. Эгоистическая жажда наживы, например, превращает человека в раба материального интереса, тем самым отдаляя его от «свободобытия» (Ж.-П. Сартр). «Свое достоинство человек черпает из возможности поступать нравственно, - пишет В. Хесле, - и ничто так его не унижает, как нарушение нравственного закона» (158. С.86). Тот, кто не считается с нравственным законом, тот бездуховен, следовательно, он несвободен. Поистине свободен человек лишь тогда, когда он принимает нравственный закон как собственную субстанцию. Возникает вопрос: каковы социальные условия свободы человека. По мнению американского философа Д. Ролза, реализация принципа свободы возможна только в справедливом обществе, «когда между людьми не делается произвольных различий в отношении основных прав и обязанностей и когда правила определяют надлежащий баланс между конкурирующими притязаниями на преимущества общественной жизни» (126. С.21). В современной социальной философии принцип справедливости расшифровывается следующим образом:

- Все люди обладают равными правами на максимально большую совокупность равных основных свобод, совместимых с аналогичной системой свобод для всех.
- Социальные и экономические неравенства должны регулироваться таким образом, чтобы они были направлены к наивысшей выгоде наименее преуспевших; доступ к должностям и социальные положения в обществе должны быть открыты для всех при условии честного соблюдения равенства возможностей (126. С.66, 84).

Как свидетельствует историческая практика, только то общество свободно и жизнеспособно, где имеется разумное регулирование общественной жизни в соответствии с принципом справедливости. «Даже при узком понимании устойчивого развития, - говорится в докладе Комиссии ООН по окружающей среде, - предусматривается забота о социальной справедливости по отношению к разным поколениям, - забота, которая логически должна быть распространена на отношения

справедливости к различным слоям населения в пределах каждого поколения» (99. С.50). Без опоры на нравственный закон, на принцип справедливости немислимо устойчивое развитие общества. «Внешние ограничения, юридические запреты сами по себе бессильны, если их необходимость не подкрепляется ясным моральным чувством, внутренней убежденностью в том, что некоторые действия не могут быть оправданы никакой видимой пользой, никакой притягательностью... Уходящий в историю век это продемонстрировал довольно убедительно... Систему ценностей невозможно опровергнуть, но можно вывести из моды.. Можно сделать так, что прежние ориентиры станут выглядеть старомодными: так теперь не поступают, так уже не принято» (96. С.13, 15, 16).

Систему ценностей можно условно разделить на два уровня. Первый уровень - это материальные блага и социальные ценности. Они осуществляются лишь тогда, когда распространяются на все общество. Если материальные и общественные блага становятся привилегией отдельных элитарных групп, то они создают такую социальную напряженность, что эти блага обесцениваются даже для самой элиты. Например, вызывающее богатство так называемых «новых русских» не только оскорбляет честь и достоинство абсолютного большинства людей, но становится для самих нуворишей препятствием на пути к подлинно человеческой жизни.

Высший уровень иерархии ценностей представлен нравственным законом; он ограничивает и контролирует низшие уровни иерархии, и в этом смысле он выступает как «сверхценность», как мера всех вещей. Без этических ограничений любая общественная акция чревата опасными последствиями. Например, экологические акции приемлемы в той степени, в какой они не преступают границ этики. В противном случае действовал бы пресловутый принцип «цель оправдывает средства». То есть можно было бы жертвовать человеческими жизнями во имя спасения природы. Стоит только предположить такой вариант развития событий, как становится абсурдной идея «сверхценности» природы. Следовательно, при

решении экологических проблем (также, как и всех других социальных проблем) должны действовать механизмы, реализующие приоритет этического критерия. Не нами сказано: этическое поведение есть просто разумное поведение. И это верно, поскольку этика требует быть осмотрительным в своих поступках, соблюдая меру во всем, согласовывать свои притязания с интересами других людей, с природными ограничениями. Этический критерий предостерегает нас от деструктивного выбора, инспирируемого соблазном получить осязаемое благо, например, богатство. К сожалению, сегодня в нашем обществе задают тон деструктивные силы, не признающие никаких нравственных ограничений. Ни старая номенклатура, ни «новые русские» не проявляют необходимой меры (и даже предосторожности) при «захвате» социальных благ. Социальная опасность этой «безмерности» (безнравственности) резко увеличивается, когда патологическая жадность нуворишей возводится в ранг стереотипа поведения, когда она получает общественное оправдание. В этом случае общество пожирает само себя. «Как и во времена позднего Рима, - справедливо замечает Н.Н. Пахомов, - современную цивилизацию определяет явное преобладание людей, которые, во-первых, не ведают никаких запретов, не знают ответственности перед прошлым и будущим, перед близкими и дальними, и которые, во-вторых, необычайно деятельны и могущественны, невероятно настойчивы и упорны как в создании, так и в разрушении вечных богатств, в стремлении ко всем формам обладания и власти» (107. С.24-25). Именно этот человеческий тип представляет наибольшую опасность для устойчивого человеческого развития. Следовательно, нужно пересмотреть идеологию роста и успеха, идеал силы и власти, культ потребления и обогащения.

Наука этики говорит: «абсолютное (в моральном смысле) благо не может сводиться ни к какому утилитарному благу, ни к какому обретению вещи, общественного положения, т.е. ни к чему из того, что обычно человек стремится достичь в повседневной жизни, ибо все эти блага не только разрушаются от их комбинирования со злом, но и очень часто являются соблазном к согласию на использование средств, которые сами

по себе являются моральным злом» (96. С.18). Деградация человека начинается тогда, когда он перестает считаться с абсолютизмом нравственных требований и движим только эгоистическими страстями. Нетерпим любой эгоизм, но совершенно недопустим коллективный эгоизм, ибо в данном случае приводится в движение самая мощная сила – энергия масс. И эта энергия направляется против самой Жизни. Перспективы устойчивого развития во многом будут зависеть от того, в какой степени нам удастся четко локализовать и нейтрализовать «групповой эгоизм» сил, представляющих интересы капитала и технократии, в какой степени нам удастся преодолеть эгоизм человеческого рода по отношению к природе. Необходим мощный пассионарный импульс, который приведет нас к альтруизму, к пониманию единства человеческого рода. Только объединенное человечество, осознающее себя единым целым, имеющее Коллективный Разум, способно противостоять «вызову» окружающей среды (80).

**Этика устойчивого развития.** Сегодня – через 10 лет после Рио, после Йоханнесбурга – мы убеждаемся в том, что интерпретация устойчивого развития в терминах экологии природы не охватывает всей экзистенциальной глубины проблемы выживания человечества в условиях глобальных перемен. Историческая практика свидетельствует о том, что отношение человека к природе никогда не претерпевало значительных изменений, если не происходило изменения философских оснований нашего мышления и нашей морали.

Философско-этическое обоснование концепции устойчивого развития мы усматриваем, в частности, в метафизике всеединства, разработанной, В.С. Соловьевым. Мы имеем в виду его понимание всеединства жизни, которое он противопоставил картезианскому дуализму. Опираясь на метафизику всеединства жизни, В.С. Соловьев обосновывает необходимость нравственного отношения человечества к природе. По его мнению, история человечества есть возвышение и расширение сферы нравственности (должных отношений). Он выделяет три главные ступени этого исторического процесса: 1) родовая, принадлежащая прошлому; затем 2) национально-государственная, господствующая в настоящем; наконец, 3)

всемирное общение как идеал будущего. На первой ступени объем круга нравственных обязанностей ограничивается для каждого своим родом или племенем, на второй – своим национальным государством, и лишь на третьей ступени человеческая личность, достигшая ясного осознания своей принадлежности роду человеческому как таковому, стремится соответственным образом осуществить его в жизни. Высшая задача человека на третьей ступени состоит в том, чтобы реализовать нравственное отношение к природе, но решение этой задачи в свою очередь предполагает установление совершенного нравственного порядка в обществе, становление человечества как единого целого. Соловьевский идеал будущего, по сути дела, совпадает с нравственным императивом устойчивого развития.

Никто из философов прошлого не подходил так близко к задаче определения ценностных ориентиров устойчивого развития, как В.С. Соловьев. Он не только обосновал существование единого человечества, но выявил также его основные атрибуты – солидарность и непрерывность поколений. В составе человечества, по его мнению, достойное место принадлежит и прошлым, и будущим поколениям. Непрерывное бытие человечества обусловлено взаимосвязью и взаимодействием всех его поколений. В.С. Соловьев показал связь нравственного порядка в обществе с порядком природным, координацию между ними. «И в самом деле, - писал В.С. Соловьев, - можно ли говорить о торжестве добра, когда на самых идеальных нравственных началах устроенное общество может сейчас же погибнуть вследствие какого-нибудь геологического или астрономического переворота» (130. С.391). Идеалистический отрыв человека от реальности, его отчуждение от природы пагубно прежде всего для человека, а не для природы. Природа существовала и будет существовать без человека, но человек не сможет выжить без природы. Природа первее Человека - это несомненно. Человек есть результат природного процесса в двояком смысле: во-первых, как самое прекрасное создание, а во-вторых, как самое сознательное природное существо. «В этом последнем качестве человек сам становится из результата деятелем мирового процесса, - писал

В.С. Соловьев, - и тем совершеннее соответствует его идеальной цели - полному взаимному проникновению и свободной солидарности духовных и материальных, идеальных и реальных, субъективных и объективных факторов и элементов вселенной» (130. С.391).

По Соловьеву, возможно тройкое отношение человека к природе: а) подчинение природе в том виде, как она существует: б) покорение природы и пользование ею как безразличным орудием: в) совершенствование природы, утверждение ее идеального состояния. Первые два отношения должны быть признаны временными и переходными состояниями. Но безусловно нормальным и устойчивым следует, по В. Соловьеву, признать только третье отношение, в котором человек «возвышает» природу: «нормальная деятельность здесь есть культивирование земли, ухаживание за нею ввиду ее будущего обновления и возрождения» (129. С.428). При каких условиях общественные отношения обеспечивают данному социуму постоянное совершенствование и устойчивое будущее? Первое требование состоит в том, чтобы человеческая деятельность согласовывалась с возможностями и спецификой окружающей среды. Во-вторых, необходимо ограничить рост народонаселения. «Что касается до беспредельного размножения людей, то оно не утверждается ни на каком физическом, и тем менее нравственном законе», - писал В.С. Соловьев (130. С.438).

В.С. Соловьев не предлагает определенных планов общественного устройства, он рассматривает только те непреложные, из самого практического разума вытекающие условия, без исполнения которых невозможно постоянное совершенствование общества и его устойчивое будущее. Первое условие – это прекращение эксплуатации природы. Последняя не есть мертвая материя, это одушевленный живой организм. «И под личиной вещества бесстрастной Везде огонь божественный горит» (В.С. Соловьев). Второе условие – это разумный аскетизм, «воздержание от дурной плотской безмерности» (130. С.535). Следующим нравственным условием, необходимым для того, чтобы общество устойчиво развивалось, является ограничение личной свободы требованием общего блага.

По Соловьеву, безнравственная эксплуатация природы не может прекратиться, пока продолжается бездумное поощрение безмерности эгоистических претензий и беспредела плотских инстинктов людей, пока поддерживается несправедливое распределение ресурсов внутри общества. При недолжном отношении к человеческим проблемам немыслимо должное отношение и к экологической проблеме. Вообще же сущность нравственного решения экологического вопроса, по Соловьеву, заключается во внутренней ее связи с проблемой воспитания разумных потребностей человека. Русский мыслитель обращает особое внимание на бесперспективность и ущербность потребительского общества, основной принцип которого есть безмерное размножение материальных потребностей, а цель – такое же безмерное производство вещей, удовлетворяющих эти потребности. С нравственным ограничением потребительских претензий человека связывает В.С. Соловьев вопрос о спасении жизни на Земле. «Спасаящий спасется, - говорил В.С. Соловьев. - Вот тайна прогресса – другой нет и не будет» (130. С.557). Действительно, спастись и увековечить свою жизнь единичный человек может только вместе со всеми. Человечество может спастись и стать бессмертным, только спасая и облагораживая весь остальной нечеловеческий мир.

Исключительный интерес для понимания перспектив устойчивого развития представляет концепция «духовного общества» В.С. Соловьева. Русский философ выделяет три основные формы общественного союза. Первая ступень - общество экономическое, или материальное: вторая - общество политическое, или формально-правовое: третья ступень - общество духовное, или цельное. Первая есть основа, вторая - средство и только третья есть цель. «Человек хочет не только материального существования, - замечал В.С. Соловьев, - которое обеспечивается обществом экономическим, и не только правомерного существования, которое дается ему обществом политическим, он хочет еще абсолютного существования - полного и вечного» (130. С. 148).

Материальное общество есть извращение и отход от полноты бытия, возведение его низшей области на высший

пьедестал и низведение всего остального до инструментального значения, до роли средства достижения материальных благ. В качестве примера такого общества В.С. Соловьев приводит капитализм. Антисистемный характер капитализма, проявляется в том, что материальная сторона жизни, то есть промышленная деятельность, становится решительно преобладающей и заслоняет собою все остальное; или, как говорил В.С. Соловьев, здесь «сапоги важнее Шекспира».

Концепция «духовного общества» не отрицает значения ни экономики, ни политики. Человек прежде всего должен есть, трудиться и научиться жить в правовом государстве. Но полное благо человека, по Соловьеву, требует полноты жизни. В духовном обществе реализуется принцип всеединства, то есть все сферы жизни - экономика, политика, культура и т.д. - находятся в органическом единстве и направляются нравственным законом. «Свободная игра экономических факторов и законов возможна только в обществе мертвом и разлагающемся, - писал В.С. Соловьев, - а в живом и имеющем будущность хозяйственные элементы связаны и определены целями нравственными, и провозглашать здесь «попустительство и вседозволенность» - значит говорить обществу: умри и разлагайся!» (129. С.408). Основное требование духовного общества - это вечное утверждение жизни. Но В. Соловьев усматривал жизнь только в тех изменениях сущего, за которыми скрывается нечто устойчивое, а именно душа. Следовательно, устойчивое развитие общества предстает как непрерывный духовный рост человека и человечества, как «восхождение от материи к духовности», по выражению В.С. Соловьева (130. С.151). Характерный признак человеческого общества, его отличие от сообщества муравьев, например, состоит в том, что «каждый человек, как такой, - по мнению В.С. Соловьева. - есть нравственное существо» (129. С.345). Духовное общество - это общество моральное, где частное своекорыстие ограничивается в интересах блага целого: это общество всеобщей гармонии, где не умаляется значение ни одного начала, ни одной сферы жизни; это общество цельное, которое опирается на цельное знание и определяется высшими потребностями, это общество свободное, где преодолевается

внутренний грех «самообоготворения» и злого эгоизма. Само состояние Земли, по Соловьеву, определяется нравственным состоянием населяющих ее духовных существ. «Действительная нравственность, - подчеркивал В.С. Соловьев, - есть должное взаимодействие между единичным лицом и его данною средою (в широком смысле этого слова, обнимающем все области бытия, высшие и низшие, с которым человек практически соотносится)» (129. С.286).

Величайшая заслуга В.С. Соловьева состоит в том, что задолго до глобального экологического кризиса он сформулировал основные принципы этики спасения жизни, которые конгениальны гуманистической концепции устойчивого развития, провозглашающей Жизнь высшей ценностью. Основная миссия соловьевской этики состоит в том, чтобы способствовать поддержанию, охранению и совершенствованию жизни, эстетическому устроению окружающей среды.

### 3.2. Экологическая этика и устойчивое развитие

Как мы уже отмечали, господствующие ныне ценностные установки (власть, богатство, и т.д.) увеличивают напряжение между запросами человека и возможностями биосферы. «Наша система ценностей, социальная организация и технологии, - пишет Р. Норгаард, - взаимодействовали для того, чтобы адаптироваться к возможностям, которые давала эксплуатация топливно-энергетических ресурсов» (234. Р.617). Современная антропоцентричная этика рефлектирует скорее эти возможности, чем перспективы устойчивого развития в информационную эпоху. В этике антропоцентризма недостает главного с точки зрения стратегии устойчивого развития: понимания биосферы как основного и определяющего партнера коэволюции человека и природы. Как пишет Э.В. Гирусов, - человек стал супергетеротрофом. В погоне за минеральными ресурсами он все глубже вгрызается в земную кору и уже начинает посматривать на другие планеты как возможный источник дополнительных минеральных ресурсов по мере того как все более обозначаются их пределы на Земле (32. С.47). В настоящее время потребление минеральных ресурсов

удваивается в мире каждые 10 лет; при этом более 90% используемых человеком ресурсов идет в отходы, захламляя нашу планету. Не случайно, одна из основных задач стратегии устойчивого развития информационного общества становится поддержание динамического баланса между потребительскими притязаниями растущей человеческой популяции и способностью окружающей среды абсорбировать отходы человеческой активности.

Информационное общество является необходимым этапом на пути реализации требований закона оптимального соответствия характера развития общества и состояния природной среды. Степень реализации этого закона означает в то же время степень обретения людьми свойства «автотрофности». Благодаря этому человек снова станет частью природы. «Как раз беда современного человека в том, - пишет Э.В. Гирусов, - что, строго говоря. Он пока еще не является частью природы, и в этом состоит его обреченность» (32. С.50). Спасение человека – в переходе на режим экологического самообеспечения. Тем самым человек перестанет разрушать природу и сможет включиться в процесс поддержания и сохранения биосферы. Вся прежняя цивилизация была основана на эксплуатации природных ресурсов. Новая цивилизация будет базироваться на использовании солнечной энергии и направленном синтезе значительной части практически необходимых веществ на основе достижений научно-технологического прогресса. Важнейшей предпосылкой такой цивилизационной трансформации должна стать перестройка системы перестройка нравственно-этических установок личности. Л.Н. Митрохин справедливо выдвигает «требование дополнить научно-техническую революцию революцией моральной» (91. С. ). На современном этапе цивилизационного развития жизненно важно утверждение ценностей экологической этики – в этом убеждает нас рефлексивный анализ и практики, и теории информационного общества (76).

**Этика Земли.** Основная задача экологической этики – конструирование системы ценностно-нормативных установок общества, определяющих гармоничные отношения человека с природой. В отличие от антропоцентризма, она признает

внутреннюю ценность природы, безотносительно к ее значению для выживания человечества. В кодификации «внутренней самооценности природы» экоцентризм исходит из Хайдеггеровской оценки онтологической неисчерпаемости природных феноменов. «То, чем является вещь в ее Бытии, - писал М. Хайдеггер, - не исчерпывается ее существованием в качестве объекта» (241. Р.228). Экологическая этика призывает людей смотреть на мир сочувственно и оценивать природу скорее как субъект, нежели как объект. С этой точки зрения, все творения природы имеют свои права и свои интересы, следовательно, они заслуживают к себе внимания.

Основоположником экологической этики считается А. Леопольд. В кругах защитников природы его сочинение «Этика Земли» считается почти священным документом (187). Этика Земли говорит о необходимости изменения самосознания человека: он должен осознать свое положение на Земле как рядового обитателя Земли и научиться уважать права других членов биотического сообщества. Этика Земли напоминает людям об их обязательствах по отношению к другим членам биотической общины, - об обязательствах, которые были бы выше их собственных выгод экономического характера. По Леопольду, только биотическая общность обладает «ценностью в философском смысле». «Действие правильно, - утверждал А. Леопольд, - когда оно направлено на сохранение целостности, красоты и устойчивости биотического сообщества, и будет неправильным, если все будет происходить наоборот» (222. Р.224-225). Самое серьезное препятствие, которое стоит на пути к этике Земли, по Леопольду, - это оторванность современного человека от Земли. Современный горожанин существует в искусственном, сконструированном, семиотическом мире – в мире техники и Интернета. Он, по сути дела, уже не имеет отношения к Земле; для него Земля – это то, от чего он сумел «отделиться», в лучшем случае – это пространство между городами. Для сельского жителя Земля является источником дохода; для него Земля – прежде всего экономический объект. Чтобы спасти природу, полагает Леопольд, необходимо научиться смотреть на Землю с этической или эстетической позиции. Термин, который часто используется в экологии – это

«природный баланс». Леопольд предлагает новый символ Земли, а именно «биотическую пирамиду». Пирамида жизни – это высокоорганизованная структура; ее функционирование зависит от сотрудничества и конкуренции всех ее частей. Человеческий род является одним из тысяч слоев этой пирамиды. Но благодаря изобретению орудий труда человек сумел произвести беспрецедентные изменения в пирамиде жизни, и эти изменения имеют другой порядок, чем естественная эволюция (221. Р.418).

Основную идею, которую развивает Леопольд, можно выразить в следующих словах: «Земля – это биотическая община». Этика Земли переводит фокус морального отношения от членов биотического сообщества к сообществу в целом. Ее основным принципом является положение о моральной значимости биотической общности. С точки зрения этики Земли, самым благоразумным поведением человека является невмешательство в природные процессы, и с этим трудно не согласиться. Планета Земля фантастически сложна и загадочна – мы не знаем динамики земных процессов; природа полна тайн. Мы не можем строить наши отношения с природой только на точном знании и логической аргументации. Большую роль в утверждении нравственного отношения к природе, на наш взгляд, будет играть формирование этики экологической чувствительности. Она говорит о таком изменении парадигмы мышления, когда человек привыкает думать о разных животных и природных созданиях как о субъектах с их собственными взглядами на мир. Мы должны научиться чувствовать, как другие живые существа. Если у нас будет развита такая экологическая чувствительность, уважительный стиль отношения к природе станет естественным, считает, например, Д. Родман (243. Р.423). Экологическая чувствительность, как правило, укоренена в глубинных архетипах того или иного сообщества и базируется на местной системе ценностей. Мы исходим из простого эмпирического наблюдения: человек всегда отдает предпочтение тому, что ближе и роднее ему. Мы знаем также, что экологические ценности всегда ассоциируются с конкретной местностью, с родным домом.

Экологическая ценность представляет собой сложный феномен, порожденный диалектикой коэволюции природы и

культуры. Например, два индивидуума, являющиеся представителями разных культур, будут по-разному оценивать тот или иной ландшафт, даже если они будут жить на одинаковом расстоянии. Можно предположить, что на вопрос: «Следует ли охранять или использовать тот или иной ландшафт?» представители индустриальной и земледельческой культур дадут прямо противоположные ответы. В этом предположении убеждает нас, в частности, история байкальского экологического движения. Местные жители (рыбаки и земледельцы) активно боролись за закрытие Байкальского целлюлозно-бумажного комбината, в то время как рабочие этого комбината (тоже живущие на берегу Байкала) выступали за сохранение и развитие этого экологически опасного производства. Данный пример иллюстрирует сложную диалектику природы и социума, которая определяет процесс экологической оценки.

Мы полагаем, что экологическая этика должна строиться на тех местных ценностях, которые ассоциируются с чувством родины. При этом очень важно различать местничество, основанное на экономическом эгоизме, от позитивного чувства местности. Если экологическое поведение местных жителей основано только на экономических мотивах, то, как правило, их вполне удовлетворяет денежные компенсации за нанесенный ущерб местному ландшафту. Это значит, что таких “борцов” за экологию местности беспокоит не столько судьба природы, сколько их собственная выгода. С точки зрения “экосистемного блага” они ничем не отличаются от тех технократов, кто выплачивает им компенсацию за разрушение экосистем, ибо они становятся соучастниками экологического преступления. Ведь ясно, что никакие денежные компенсации за нанесенный экологический ущерб не возродят разрушенные природные объекты. Но если местное сообщество защищает свою территорию от посягательств экономических ведомств, не проявляя интереса к различного рода компенсациям, руководствуясь искренним стремлением сохранить местный ландшафт, то такое местничество заслуживает всяческого одобрения. Например, байкальское экологическое движение имеет нравственный авторитет именно



благодаря своей бескорыстности; оно всегда подчёркивало и подчёркивает эстетическую привлекательность и самоценность озера Байкал. Перефразируя Леопольда, можно сказать, что успех байкальского экологического движения зависит от нашей способности «думать и чувствовать, как Байкал». Эстетическое чувство местности, если оно сопровождается поиском эффективных средств защиты природы во имя самой природы, а не в целях извлечения экономической выгоды, является важным фактором формирования экологической этики.

Наряду с «чувством местности», большую роль в формировании экологической этики играют местные мифы и предания. У многих народов мира есть устные сказания, в которых говорится о том, что нельзя без нужды рубить дерево или убивать животных, что нельзя осквернять святые места и т. д. По устному преданию, недозволенное потребление может вызвать ненасытное желание, которое хуже, чем смерть. Классическим примером такого рода предупреждений является древнегреческий миф об Эрисихфоне. Грубый и безбожный сын фессалийского царя Эрисихфон пытается срубить огромный дуб в священной роще Деметры. Спиритический голос предупреждает Эрисихфона о том, что его ждет страшное наказание, если он срубит это дерево. Однако Эрисихфон продолжал рубить до тех пор, пока из дерева не полилась кровь рекой. Вся роща застонала от боли, и ее стон донесся до Деметры. Она наказывает Эрисихфона чувством неутолимого голода. Чтобы удовлетворить свой голод, Эрисихфон многократно продает свою дочь, пользуясь ее способностью принимать различные обличья, а вырученные деньги проедает, пока, наконец, не начинает поедать свое тело. Миф об Эрисихфоне изобличает потребительство как порок и иллюстрирует несоответствие между потребностями и желаниями. Трудно понять, как человек может оставаться голодным, если он много ест. Но эта метафора относится не столько к отдельному человеку, сколько человечеству в целом: чем больше человечество потребляет природных ресурсов, тем больше он чувствует «голод». По примеру мифа об Эрисихфоне, надо шире пропагандировать мифы и легенды о Байкале, в которых говорится о священном статусе Байкала. Освящение

природных объектов - это духовный акт, который ставит предел вмешательству человека в природные процессы. Кроме того, этот акт выражает связь между человеческим сообществом и окружающей средой, а также связь между поколениями. Хотя экологическая этика не может не быть локальной в том смысле, что она всегда базируется на позитивном чувстве местности, все же местные настроения должны регулироваться «чувством пространства вокруг местности». Мы все существуем в едином экологическом пространстве, и любое человеческое сообщество должно принимать во внимание экологические проблемы других сообществ. Поскольку стремление защищать и охранять свою территорию является универсальным, справедливость требует уважать экологические права всех других сообществ. В экологической этике также действует золотое правило нравственного поведения: «относись другому так, как бы ты хотел, чтобы он относился к тебе».

Бутрос Бутрос-Гали, бывший Генеральный Секретарь ООН говорил на закрытии Саммита Земли в 1992 году. «Дух Рио должен сотворить новую модель цивилизационного поведения. Теперь недостаточно человеку любить соседей; он должен также научиться любить свой мир, свою землю» (186). Мы часто говорим: «Земля принадлежит кому-то». На самом деле земля не принадлежит нам. Правильнее сказать: «Мы принадлежим земле, мы находимся в ней как в утробе матери, мы порождение земли». Земля – это наш дом бытия. Мы обязаны ей своим существованием и тем, что она дала нам жизнь и разум.

**Этика экологической ответственности.** Мы отличаемся от животных тем, что мы - нравственные существа; только благодаря моральному сознанию мы становимся людьми. Во всем остальном мы подчиняемся силе природы. Бессмысленно, например, винить волков за то, что они убивают мелких животных, ибо они делают это бессознательно. Хищные животные не могут поступать по-другому, так как они следуют зову инстинкта и у них практически нет выбора. Только человек имеет свободу выбора. Человечество - единственный род на планете, обладающий коллективным разумом и моральной ответственностью за все сущее на земле. Мы обязаны защищать все живые существа, если им угрожает опасность. По данным X.

Ролстона, 98% видов, обитающих на земле, относятся к исчезающим видам (244. Р.124). Эти виды не могут защитить себя, и человек обязан проявлять заботу о них. Но парадоксальность ситуации заключается в том, что ни один вид на земле не истреблял другие формы жизни так, как человеческий род. Жизнь на Земле - это взаимодействие многих видов. Люди должны пересмотреть свои ценности и осознать свои обязанности по отношению к биосфере. Ненормально, когда человек принимает себя за абсолютную ценность и относится ко всему на планете с точки зрения собственного живота или собственной выгоды. Мы должны понять, что моральная забота о природе - это забота о собственном благополучии. «Экология раскрывает новое человеческое Я, - пишет П. Шепард, - расширенное и облагороженное, свободное от опасений за себя; оно принадлежит ландшафту как его часть, ибо красота и сложность природы - это продолжение нас самих» (254. Р.2). Как говорят буддисты, мир - это мое тело. Следовательно, сокращать биоразнообразие - значит ампутировать что-то у человека (как вида).

Мораль современного человека зиждется на технократической предпосылке, что мир создан для человека; она преувеличивает значение свободы человека и культивирует эгоизм человеческого рода по отношению к природе. Экологическая этика предлагает другую парадигму поведения - образ жизни, продиктованный планетарным альтруизмом и заботой о благе биотического сообщества в целом. Еще Чарльз Дарвин в своей работе «Происхождение человека» отмечал, что в ходе эволюции уровень нравственности человека возрастает все выше и выше. В начале у каждого преобладает эгоистический интерес. Затем по мере нравственного развития человека, происходит расширение сферы охвата окружающей среды, на которую направлены его симпатии: вначале это семья и род, затем все члены одной нации; далее «его симпатии распространяются вширь - он заботится уже о людях разных рас, о слабоумных, увечных и других бесполезных членах общества и, наконец, о низших животных» (190. Р. 125).

Мы рассматриваем этику экологической ответственности как этику нового тысячелетия. На Земле обитают миллионы

видов животных, но только человеческий род несет моральную ответственность за устойчивое будущее Земли. «Всеобщая ответственность, - пишет Далай-лама XIV, - это настоящий путь к выживанию человечества. Это лучшая основа для мира на земле, разумного использования природных ресурсов и должной заботы об окружающей среде ради грядущих поколений» (43. С.19). Ганс Йонас распространяет концепцию ответственности на бытие грядущих вещей. Он выдвигает следующий императив ответственности: «Действуй так, чтобы эффекты твоего действия не разрушали основы и будущую возможность жизни на Земле» (213. Р.36).

На Всемирном Саммите по устойчивому развитию (Йоханнесбург, 2002 г.) Генеральный Секретарь ООН Кофи Аннан говорил: «Все надежды Организации Объединенных Наций, всего человечества воплощены в одном слове - и это слово: ответственность» (263. Р.3). Мы - часть биотического сообщества, но часть разумная; и в этом смысле мы несем главную ответственность за устойчивое будущее, за состояние планеты Земля. XXI век может стать еще более жестоким веком - веком глобального конфликта человека с природой, если ничего не предпринимать. Чтобы предотвратить угрозу уничтожения жизни на земле, необходимо отказаться от истребительно-жадного человеческого эгоизма; жить и действовать по принципам этики экологической ответственности.

**Этика сострадания.** Пока человек на глубинном уровне не проникнется состраданием ко всему живому на Земле, пока не почувствует космическую гармонию, он не перестанет «покорять» природу. Для достижения этой гармонии современная практика обращается ко многим духовным источникам, среди которых и буддийская философия. Ни одна другая философия, кроме буддийской, не выставляла столь определенно принцип сострадания. Буддийские философы более решительно, чем все другие ученые, призывали к «этизации» отношения человека к природе. Они полагали, что Вселенная духовна, что она управляется нравственным законом. Эколого-этическая интенция буддийской мысли, призывы к культуре духа оказывались тем магнитом, который притягивал к себе все

новых и новых последователей. Деятельность вне состадания и любви, познание вне нравственного совершенствования, по буддизму, если и возможны, то совершенно бесплодны.

Посмотрите: мы пытаемся решить отдельные вопросы охраны природы, но экологическая проблема остается: состояние окружающей среды ухудшается из года в год. И так будет продолжаться до тех пор, пока мы будем бороться со следствиями, а не с причиной. Разрушение природы является результатом безответственности, отсутствия сострадания и благоговейного отношения ко всему живому на Земле. Действительно источник экологических бедствий – это алчность человеческого «Я», противопоставившего себя миру. Следовательно, чтобы выйти из экологического кризиса, надо, прежде всего, уничтожить человеческий эгоизм и перевести вектор сознания с антропоцентризма на космоцентризм. Но настроиться на космический ритм, способно только такое сознание, в котором нет эго, которое полностью открыто Бытию. Путем уничтожения всего, что связано с «Я», человек вступает в общение со всей вселенной, достигает понимания всеединства бытия. Без дальних слов: буддизм освобождает человека от тюрьмы эгоистических желаний, тем самым открывая перед ним широкий горизонт и воистину космические перспективы.

Вершиной буддийской мысли является концепция духовного сознания. Трудно переоценить одухотворяющее воздействие этой концепции на человеческую экзистенцию. Те, кто жили в духовном пространстве буддизма, иначе воспринимали мир, иначе относились к природе, чем представители техногенной цивилизации. Сравните: современный человек идет в горы, чтобы покорить вершину, оставить там знак своего могущества. Буддист шел, чтобы приобщиться к духовному абсолюту, который имманентно присутствует в природе. Поднимаясь в горы, буддист поднимался над мирской суетой; созерцая открывшиеся взору звезды, он открывал свое сознание Вселенной; оставшись наедине с одиноким деревом, сливался с ним мыслью. Он не чувствовал себя отдельным от окружающего мира: и горы, кажущиеся такими незыблемыми, и он сам – слабое существо – равно виделись ему лишь частицами океана бытия.

Прикоснувшись к истоку всех вещей, он видел их как бы изнутри; ощутив себя частицей целого, он воспринимал мир как свою сущность, как свое подлинное «Я». Само созерцание поверхности гор в чем-то было аналогично действию музыки, ритму повторяющегося заклинания – мантры; оно вырывало человека из-под власти реальности, погружало в состояние транса. Буддийское восприятие мира было трансцендентальным в той мере, в какой оно формировалось под влиянием медитации. Здесь буддисту открывались священные знаки и символы. Ему никогда не пришла бы в голову мысль о «покорении» гор из-за чувства святости и родства со всем сущим; он никогда не решился бы метить вершину горы знаком своего ничтожного «Я» из-за боязни загрязнить ее подлинную природу (56. С.7). Глубинные корни такого благоговейно-сострадательного отношения к природе находятся в духовном сознании. С точки зрения буддийской кармы, любое деяние – это следствие нашей мысли, нашего сознания. Воистину сознание – великий сеятель на жизненном поле. Относительно к охране природы это значит: результат будет экологически удовлетворительным только и только в том случае, если мы поседем «семена» экологического сознания. Эти семена рано или поздно обязательно дадут плоды, пусть даже пройдут десятки лет. Вот почему мы считаем формирование духовного сознания главным условием обеспечения экологической безопасности и устойчивого развития мира (77).

**Этика «недеяния».** Исключительный интерес с точки зрения обоснования концепции устойчивого развития представляет концепция «недеяния». Мы имеем ввиду даосизм – самую раннюю систему экологической этики. По даосизму, природная реальность едина, целостна и голографична: в ней все присутствует во всем, в каждой части соединяется все целое и все переходит во все. Основной принцип даосизма – это принцип единства человека и природы; все, что происходит в мире, находит отклик в человеке; и наоборот, все, что происходит от человека, эхом отдается в космических пространствах.

Высшая человеческая мудрость концентрируется в принципе невмешательства («недеяния») в естественный

порядок Бытия. Задача человека состоит в том, чтобы экологически грамотно и правильно трансформировать законы «Неба» и «Земли» в законы этического пути («Дао») человека и государства. В соответствии с философией «Дао», эколого-этическое измерение трансцендирует социально-политическое измерение человеческого бытия.

Натурфилософия даосизма предполагает признание единой энергетической субстанции – ци. Эта космическая субстанция в процессе развития поляризуется на инь и ян, которые циклически переходят друг в друга. То инь, то ян – это есть Дао (Путь). В каноне даосизма «Дао-Дэ цзин» говорится: «Все сущее носит на себе инь – силу темную и обнимает ян – силу светлую, так достигая гармонии энергий жизни и сил равновесия» (144. С.258). Мир даосизма это мир космической гармонии. Само слово «дао» вовсе не является исключительным достоянием даосизма. Все китайские мудрецы – приверженцы Дао, то есть праведного Пути жизни. В древнем Китае ценили жизненную мудрость выше, чем всякие теоретические умствования. Мудрость Дао – это то, что дается нам прежде, чем мы познаем мир, и она есть то, что перейдет от нас к будущим поколениям после того, как мы уйдем; это то, что существует «само по себе», что не порождено людским умствованием, что не несет на себе печати натуги, напряжения, насилия. «Ведь трудные дела Поднебесной совершаются только исходя из легкого, - говорил Лао – цзы; - великие дела Поднебесной вершатся только благодаря незаметному» (144. С.272). Мудрость Дао обращена к сердцу каждого человека, и без душевного отклика, которым держится жизнь каждого существа, немногого стоит. Понять Дао – значит научиться ценить в жизни долговечное, не умирающее, что бы то ни было, а долговечно же не бесплодное умствование, а космическое чувство жизни.

Главный смысл существования для приверженца Дао состоит в достижении долголетия и личного бессмертия. Доступно это лишь тому, кто взрастил в себе «добродетель» (Дэ), каковая у даосов обозначает обретение в себе полноты жизненных свойств, постижение внутренней сущности вещей. Человек, обладающий Дэ, излучает несокрушимую мощь жизни;

он не требует от других поклонения, а люди чтут его, не доказывают свою правоту, а ему все верят, не угрожают другим, а люди держатся с ним любезно и т.д. Возможно же такое потому, что даос достигает предела своего существования и, погружаясь в поток творческого обновления мира, входит в интимное соприкосновение с Единым дыханием мира. Даос живет тем, что живо вовеки; он живет самым надежным – «капиталом духа» (Е.А. Торчинов). А это значит, что даосизм есть прежде всего оправдание духовной традиции, а традиция осмыслялась даосами как воспроизведение космического процесса творения. Последний в даосских категориях означал движение от Беспредельного, или Единого Дыхания (и ци) к Великому Пределу, который является, в сущности символом полноты человеческого присутствия в мире. Для даосов человек и мир – это микрокосм и макрокосм; или, говоря языком даосской традиции, «человек пребывает в дыхании, а дыхание в человеке». Быть приверженцем Дао – значит непрестанно совершенствовать себя, как бы «врастая» в матрицу космических метаморфоз. Мудрость Дао – это выбор единого Пути, это правильная ориентация в жизни, это осознанная диалектика движения. Диалектика вещей такова, что все существующее реализует себя в пределе своего бытия; все наличное «находит себя» в отсутствующем; свет загорается во мраке; жизнь обретает свою полноту в смерти и благодаря смерти. Послушаем Лао-Цзы: «Все сущее в движении, то возникая, то снова уходя. Но каждое из множества существ стремится неизменно к корню своему, а возвращение к корню я назову покоем. Покой я назову возвратом к жизненности изначальной судьбы. Возврат к жизненности я назову постоянством» (144. С.237).

Природа Дао глубоко диалектична. Дао постоянно пребывает в движении, непрестанно изменяется; поистине, нет ничего постоянее непостоянства. Подлинная реальность, по учению даосов, это само изменение вещей, или самопревращение Дао. Метаморфозы Дао неуловимо утонченны в своей изменчивости; они исчезают даже прежде, чем явятся их зримый образ! Эту чувствительность к глубинным метаморфозам бытия выражают образы китайской классической

живописи, где формы выходят за собственные пределы, тают в паутине и дымке Бесформенного, где вещи сами по себе нереальны, реально же пронизывающее их Единое дыхание мира («Великая Пустота»). Лао-Цзы писал: «В отсутствии – тайну вещей созерцать стремись. В наличии предел бытия созерцать стремись... Путь – Дао пуст, но при использовании неисчерпаем» (144. С.227,229). Даосизм выражает саму суть восточной мысли, всегда подчеркивавшей единство бытия и небытия, всегда требовавшей от человека обрести полноту своего бытия через самопреодоление и самоограничение, через погашение чувственных страстей и желаний. Главное для приверженца Дао – не нарушать суетными мыслями и делами, не затемнять светлую «пустотность» бытия, не вмешиваться в естественный ход вещей. Даосизм допускает лишь возможность использования сил природы для достижения тех или иных целей, но он не приемлет ни идеи покорения природы, ни требования внедрения техники в жизнь. «У того, кто пользуется механизмом, и сердце становится механическим – говорил Чжуан – цзы, а тот, у кого сердце становится механическим, удаляется от Дао» (144. С.204).

Современная техническая цивилизация давно отступила от Дао – она пошла по пути покорения природы, и оказалась на грани экологической катастрофы. Поэтому есть глубокий экзистенциальный смысл в переоценке принципов недеяния. Сразу же заметим, что ничего примитивного и грубого, никакой плененности ленью и бездействием в даосском возвышении «естественности», или «недеяния» нет. Напротив, необходима недюжинная сила ума и воли для того, чтобы понять естественную диалектику жизни и согласовать ее с космическим, по музыкальному гармонизированным, ритмом бытия. Как сказано в каноне даосизма «Дао-Дэ цзин»: «Творит недеяние он, но нет на свете ничего, не приведенного им в порядок» (144. С.229). Под «недеянием» в даосизме понимают невмешательство в природу вещей. С понятием «недеяния» тесно связано понятие «самоестественность». Образцом самоестественности является само Дао. В даосском «Каноне Пути» говорится: «Человек берет за образец Землю, Земля берет за образец Небо, Небо берет за образец Дао, а Дао

берет за образец самоестественность» (144. С.245). Самоестественность есть другая сторона недеяния: если недеяние выражает собой следование природе вещей, то самоестественность есть следование своей собственной природе. Лао-цзы сравнивал недеяние с природой воды. Вода – самое слабое, нежное и податливое, но и самое мощное: она точит огромные камни, гасит мощную стихию огня. Вода ни с кем не борется, но всегда побеждает. Это и есть недеяние. Не противодействуя силам вселенной, но следуя природе вещей, человек может легко достигать своих целей. «Не делай ничего противоестественного» – вот главная заповедь даосизма. Даосский мудрец достигает только должной цели и не творит насилий. Во всем он знает меру и ценит умеренность. «Поэтому совершенномудрый уходит от излишества», – любил повторять Лао-цзы (144. С.248).

Социальным идеалом даосизма является общество Великого Равновесия (Равенства). Это общество воспроизводит гармонию Космоса (сил инь-ян, Неба и Земли и т.д.) и предполагает абсолютное равновесие (гармонию) всех интересов и потребностей. Великое равновесие – это такой порядок, при котором каждая вещь заняла бы свое собственное место, совпадающее с ее природой. Великое равновесие – это также характеристика даосского мудреца, освободившегося от мучивших его страстей и пребывающего в состоянии естественного покоя и в гармонии с миром. Одухотворенный («божественный») человек не отделяет свою личность от мирового целого, и смотрит на все сущее как на собственное Я. Лао-цзы говорил: «Поднебесная может положиться только на того, кто ценит Поднебесную как свое собственное тело; поэтому Поднебесная может довериться только тому, кто заботится о Поднебесной как о своем собственном теле» (144. С.214). Мысль, родившаяся в древнем Китае две с половиной тысячи лет тому назад, звучит и сегодня актуально, призывно, космично, побуждая современного человека увидеть те грани Реальности, которые скрыты от нашего технократического мировоззрения. И это глубоко символично: ведь Дао – это Путь. «Перспективы даосского Пути – онтологическая открытость

сущего и открытость сущему, столь необходимые в наш век экологических проблем и кризисов» (144. С.222).

Из других экологических просветлений даосизма можно отметить концепцию жизни как высшей ценности. Великая благая сила Неба и Земли есть Жизнь, и нет для даосов ничего важнее способов продления жизни. Даосский философ Гэ Хун писал: «Самое меньшее из того, что человек может сделать, - это заставить служить себе все сущее; самое большее, что он может сделать, - это продлить свою жизнь и обрести вечное видение» (144. С.209). Но вот что интересно: главным условием продления жизни даосские мудрецы считали духовное совершенствование и расширение сознания.

**Стратегия ненасилия.** Ненасилие (как и «недеяние») является одной из высших форм человеческой экзистенции. По крайней мере, не вызывает сомнения, что сила человеческого духа обнаруживает себя в ненасилии более явно и активно, чем в любом акте насилия. «Ненасилие – важнейший и безошибочный показатель уровня нравственного развития человека и общества, - пишет В.С. Степин. – Вместе с тем оно является прагматическим императивом нашего времени. Вся логика развития современной цивилизации приводит к пониманию ненасилия как важнейшего условия дальнейшего прогресса и процветания человечества» (136. С.29). Высокий уровень цивилизованности мыслится сегодня в тесном единстве с ненасильственными формами управления общества и разрешения конфликтов; и, напротив, эскалация насилия, как правило, ассоциируется с варварством.

Слово «ненасилие» в европейских языках воспроизводит структуру сансаритского слова «ахимса». Термин «ахимса» обозначает этическую позицию отказа от нанесения вреда живому. «Ненасилие, - пишет, - А.А. Гусейнов, - не пассивное сопротивление, а активная позиция, представляющая собой деятельное выражение любви как духовного единения людей» (41. С.296). Для понимания ненасилия существенно не только то, что – это отказ от насилия, но также и то, что такой отказ представляет собой способ разрешения общественных конфликтов, эффективное средство борьбы за социальную справедливость. Стратегия ненасилия требует большой

решимости, мужества и терпения, чем насильственная борьба. Именно такой ненасильственной стратегией, на наш взгляд, является концепция устойчивого развития в той степени, в какой она открывает перспективу духовного единения человечества в планетарном масштабе. Можно сказать и так: стратегия ненасилия – «та новая и ближайшая духовная высота, которую предстоит взять человечеству и которую оно может взять только объединенными усилиями» (41. С.296).

Духовный вектор стратегии ненасилия мы хотели обрисовать на примере индийской парадигмы устойчивого развития. Как известно, Индия является родиной идеала ахимсы и принципов *panchasila* (взаимопонимания, взаимоуважения, взаимной терпимости, взаимного согласия, взаимопризнания границ) на международном уровне, - ведь это именно то, что может стать подлинным базисом устойчивого развития человечества. В великой философии Индии мы находим идеи, обосновывающие императив устойчивого развития, - а именно идею взаимосвязи и взаимозависимости всего сущего, идею гармонии между различиями. Развитие может быть устойчивым лишь благодаря интеграции различных сил, взаимодополняющих противоположностей, подобно индивидуальному и общественному, материальному и духовному и т.д. Другой важной особенностью индийских представлений о развитии является то, что они всегда говорят больше о благополучии, чем о власти, об обязанностях, чем о правах, о бытии, чем об обладании. Накопление материальных благ отдельными индивидами и наслаждение ими, считали индийские мудрецы, должно регулироваться всеобщим законом дхармы. Культ потребления полностью противоречит индийской духовной традиции. Индийская культура всегда поддерживала благородные и возвышенные устремления, дух солидарности, идею мира и ненасилия, требование благополучия каждого живого существа. Опираясь на индийскую духовность, Радхакришнан сформулировал знаменитую концепцию интернационального консорциума государств с элементами координирующего управления (21. С.360-363). С. Радхакришнану принадлежит также идея создания универсальной философской системы на основе Великого

Синтеза духовных ценностей Востока и Запада. Сразу хочется оговориться, что речь не идет об отрицании материи или материального благополучия. Материя – необходимая предпосылка всяческого существования. Согласно Упанишадам, материя «заточена» в пространстве и во времени, а дух простирается за пределы пространства и времени. Поэтому материальность ассоциируется с замкнутостью, сепаратизмом, сужением границ, а духовность – с открытостью, кооперацией, расширением границ.

Еще один аспект индийской философии, который представляет интерес для нас. Согласно Упанишадам, любое бытие есть бытие–для-себя и бытие–для-другого. Рассматривать что-либо (будь это человек, природа и т.д.) как средство или ресурс развития, значит отрицать его внутреннюю ценность. Следствием такого взгляда на мир и является эксплуатация природы (как объекта, не имеющего самооценности).

По большому счету весь космос представляет собой интегрированную жизнеподдерживающую систему. При этом нужно иметь в виду две вещи. Во-первых, что мир природы – это всеобщее достояние, и что существуют определенные пределы в его использовании и эксплуатации. Во-вторых, что природа обладает устойчивостью и гибкостью, способностью к саморегуляции и самосохранению. Нам лучше не вмешиваться в этот естественный процесс, а сотрудничать с природой на принципах коэволюции. К этому призывает нас стратегия ненасилия. В индийской философской традиции есть понятие *prakṛiti* – космической сущности, являющейся матрицей всей материальной эволюции. *Prakṛiti* служит людям, если они не злоупотребляют свободой в отношении природы, если они относятся к ней с любовью и пониманием. Благоговение перед природой – ключевой элемент индийского менталитета и образа жизни. Индийская перспектива устойчивого развития восходит к глобальному сознанию, которое признает все живые и неживые существа членами одной космической семьи. В космоцентрическом видении мира природа априори не может быть объектом эксплуатации: она – «Мать-бытия».

Техноцентристская модель развития не только отбрасывает космическое измерение человеческого бытия, но и

неверно оценивает его цель, сводя ее к завоеванию, победе и контролю над природой. Трудно отрицать факт впечатляющего материального прогресса, но также очевидно, что плоды этого прогресса распределяются неравномерно и что в целом они имеют энтропийный характер. Необходимо вырвать понятие устойчивого развития из техноцентристского «заточения» и придать ему более широкое значение (в смысле всеобщего, всеобъемлющего, тотального развития). В Упанишадах сказано: «Истинное счастье лежит в сфере тотальности и никогда в Частном». Развитие, касающееся только части Реальности, никогда не сможет обеспечить подлинное счастье.

Холистическая модель устойчивого развития, базирующаяся на стратегии ненасилия, предполагает трансформацию человеческой личности, человеческого общества и природы (космоса). Преображение человеческой личности – самое главное условие и цель устойчивого развития общества. Оно означает всестороннее развитие человека – физическое, интеллектуальное, моральное и духовное. Социальная трансформация – другой фундамент устойчивого развития. Она подразумевает ненасильственное установление такого социального порядка, где равенство подкреплено законом, а свобода умерена дисциплиной, где толерантность является нормой взаимоотношений, а кооперация – законом взаимодействий, где проспективизм присутствует в мыслях, словах и поступках людей. Трансформация природы – третья предпосылка устойчивого развития. Имеется в виду формирование такой экологической стратегии, которая будет способствовать сохранению пяти элементов природного капитала – земли, воды, воздуха, огня и пространства, а также предотвращению загрязнения окружающей среды.

Основными задачами стратегии устойчивого развития являются минимизация потребления природных ресурсов, восстановление природного равновесия, стабилизация численности населения. В конечном счете устойчивое развитие должно обеспечить повышение качества жизни людей. С точки зрения индийской философии, качество жизни не должно рассматриваться как некая данность, а как процесс, требующий постоянного оценивания и совершенствования с точки зрения

идеальных целей. С.Р. Бхатт справедливо полагает, что значение словосочетания «качество жизни» может быть понято лишь в терминах реализации целей и постулирования идеала (184). Идеал индийской парадигмы устойчивого развития – это такое общество, где каждый человек будет иметь возможность проявить свои природные способности, воплотить свой идеал в жизнь, используя социальные технологии и общественную поддержку.

Индийскую перспективу устойчивого развития наиболее полно и адекватно выражает следующее санскритское благопожелание:

Пусть каждый будет счастлив,  
Пусть обойдут его болезни.  
Пусть каждый изведает добро и благородство,  
Пусть избегнет он страданий и лишений.

В этих словах выражен высший смысл всех человеческих побуждений и устремлений, и этот смысл совпадает с этикой устойчивого развития (76).

**Диалектика морального развития.** Как видно из вышеизложенного, устойчивое развитие общества в глубинных своих истоках совпадает с нравственным совершенствованием человека, укорененным в духовных глубинах человеческой жизни. Иначе говоря, источник устойчивого развития мира – это нравственно совершенная человеческая личность. У нас нет другого пути к устойчивому обществу, кроме совершенствования человеческих качеств, максимального напряжения нравственной активности людей. «Наилучшие замыслы социальных и политических реформ не только остаются бесплодными, - писал С.Л. Франк, - но могут даже вести к губительным результатам, если они не имеют опоры в определенном им соответствующем человеческом материале. В плане длительного и прочного бытия, уровень общественного порядка стоит в функциональной зависимости от нравственного уровня людей, его составляющих» (154. С.460).

Сущность нравственного решения проблемы устойчивого развития заключается в диалектической его связи с задачей совершенствования индивида, его духовного мира. Но в чем диалектика, и каковы пути нравственного

совершенствования человека? Как решается этот вопрос в современной западной социальной философии? Д. Нортон следующим образом характеризует диалектику морального развития: с одной стороны, развитие индивидов обусловлено их социальным окружением; с другой, благополучие и прогресс общества детерминированы характером и уровнем развития индивидов. Две добродетели особо волнуют Д. Нортон: «Одной из них является развитая способность индивидов оценивать и принимать иные ценности, чем те, с которыми они себя идентифицируют. Другой добродетелью является их готовность уважать ответственность других людей за свои ценности» (235. Р.85). И хотя индивид нуждается в социальном окружении для своего развития, считает Нортон, было бы неправильно определять человека как «общественное животное». Человек, по сути своей, - «моральное бытие», чьи действия всегда ценностно ориентированы. Характер человека достигает твердости и зрелости через процесс самоактуализации потенциальных добродетелей. В дальнейшем самоактуализирующийся индивид становится ресурсом социокультурного развития общества. Этическое измерение трансцендирует общественное измерение человеческого бытия: как мотив и как цель деятельности. Поэтому современная либеральная стратегия, полагает Д. Нортон, которая игнорирует моральные проблемы (проблемы ответственности, характера человека и т.д.) и слишком большое ударение делает на экономической политике, заведомо обречена на провал. И этот провал обусловлен «моральным минимумом»: либерализм требует от членов общества более всего социальной кооперации и менее всего – морального развития. Иными словами, современному либеральному обществу не хватает этического фундамента. Очевидно, такое общество не имеет и не может иметь устойчивого будущего. Об этом свидетельствуют духовные болезни современного общества: экзистенциальный вакуум, ценностная инверсия, ноогеничный невроз, дисгармония между человеком и природой и т.д.

Господствующая «массовая культура» предлагает современному человеку выбор между двумя бездуховными стилями жизни: идеологией материального излещества и идеологией экзистенциального нигилизма. Обе альтернативы, по



сути дела, угрожают к не-рефлексивному сознанию «человека массы», - человека, отказавшегося от богатого духовного наследия в пользу упрощенной поп-культуры, массовых спортивно-зрелищных мероприятий и т.д. Но такое положение вещей не может устраивать практический разум общества. Мы можем восстановить социальную перспективу, замечает Д. Нортон, только посредством «признания морального бытия как целостной жизни каждого индивида, в рамках которой все, что появляется, имеет моральное значение» (235. Р.ХI). Если мы примем эту установку, то мы должны признать, что моральное развитие людей является необходимым условием их конструктивного участия в жизни общества. Такое признание дает некоторый мандат на разработку философской программы «морального воспитания». Если даймон человека, заключает Д. Нортон, - не будет разбужен «зовом» высокого философского сознания, то закат западной цивилизации неизбежен.

В. Зиммерли поднимает вопрос о диалектических взаимоотношениях человека, техники и природы. Два тезиса Зиммерли стоят того, чтобы упомянуть о них в данном контексте. Во-первых, это то, что этические принципы, лежащие в основе научного исследования (то есть стремление к истине и предвидение последствий), должны применяться и к технологической практике; во-вторых, это то, что концепция ответственности включает в себя не только технологическую, но и социальную ответственность. Философия должна заниматься последствиями технологических инноваций и научных проектов для обеспечения качества жизни людей, считает В. Зиммерли (277. Р.284).

Г. Ленк ставит вопрос о неадекватности всей западной философии относительно природы вещей. По мнению Г. Ленка, характерной чертой нашей философской культуры является антиреализм (и антинатурализм), оправдывающий технократический hubris. «Мы должны, - замечает Г. Ленк, - преодолеть концепцию тотальной технологизации, технократии, миф о безграничных возможностях, если мы хотим избежать катастрофических последствий» (220. Р.91).

Э. Гобар доказывает, что философия конструирует нравственный идеал, а форма идеала определяет форму

грядущих вещей. Исходя из диалектики будущего, он формулирует следующие условия реализации идеала «высокого гуманизма»: 1) образование молодого поколения должно преследовать двойную цель: интеллектуальное развитие и моральное развитие личности на основе усвоения им диалектики высших ценностей; 2) перспективная утопия должна стать внутренним миром каждой личности; 3) в новой системе ценностной иерархии морально-эстетические ценности должны доминировать над материально-гедонистическими; 4) идеал «свободы» должен быть дополнен идеалом «ответственности» - как на личностном, так и на социальном уровне; 5) отношение между человеком и природой - соответственно между культурой и природой - должно быть симбиотическим или гармоничным (а не антагонистическим или эксплуататорским, как сейчас); 6) понятие «качество жизни» должно репрезентировать как экономический уровень жизни, так и равновесие ценностей. «Для достижения равновесия ценностей, - пишет Э. Гобар, - требуется больше, чем практический разум: необходима мудрость. Практический разум координирует средства и цели, а мудрость - практику и идеалы» (205. Р.263). Понятие «качество жизни» является критерием прогресса, а прогресс - это перманентное приближение к идеалу «высокого гуманизма».

Э. Ласло предлагает концепцию «нового этоса», включающую в себя два императива: а) то, что мы должны видеть человеческий мир в контексте «экологической иерархии»; б) то, что мы должны практиковать этику благоговения перед жизнью природы (вместо идеологии покорения природы). «Наше несчастье в том, - пишет Э. Ласло, - что мы живем в то время, когда аккумулярованный эффект произвольной эксплуатации природы начинает превращаться в вопрос выживания самого человека как вида... Мы должны скорректировать нашу будущую активность с тем, чтобы уменьшить разрыв между человеческим выживанием и технологическим развитием» (219. Р.287).

Словом, вместо технократического подхода к жизни необходимо формирование новой системы взглядов на принципах экологической этики. «В конечном счете, и такое мировоззрение, - как пишет Э.В. Гирусов, - будет ориентировано

на человека, но не напрямую, а опосредованно через приоритет сохранения природной среды как условия жизни самих людей» (32. С.50). В определенном смысле экологическая этика и есть этика подлинного (или нового) гуманизма, поскольку она обосновывает духовную детерминацию человеческого бытия, восстанавливает «идентичность человека с природой», по выражению К. Юнга. Одновременно «это – новое понимание экологии как жертвы человечества, умеряющего ради природы свои потребности и агрессивность» (35. С.219). Экологическая этика ориентирует на ненасильственное изменение потребительского стиля жизни, на гармонизацию отношений человека и природы, и в этом смысле она совпадает с нравственным императивом устойчивого развития. А это означает, что устойчивое развитие должно быть осознано и понято как нравственно-историческая задача, как необходимость перехода от потребительского общества к новой цивилизации, ориентированной на ценности, экологически обоснованного гуманизма.

### **3.3. Устойчивое развитие как цивилизационный императив**

**Концепция будущего.** Идея устойчивого развития есть не самое удачное выражение глубочайшей философской истины, касающейся самой природы вещей, той истины, до которой человечество должно дорасти, чтобы ощутить и понять ее – мы имеем в виду эйдос космической гармонии. Устойчивое развитие – это космический принцип, выражающий динамическое равновесие противоположных сил и тенденций, сбалансированность, гармонию и мер-ную определенность всего сущего. Следовательно, устойчивое развитие общества возможно только в том случае, если гармонизированы отношения как внутри общества, так и с окружающей средой в соответствии со Стратегией Разума (78. С.34-37).

Под гармонией мы понимаем иерархическую систему контрастов, противоречий и равновесий во вселенной. Чтобы понять сущность устойчивого человеческого развития, надо учесть, что последнее представляет собой не что иное, как часть

вселенского синергетического процесса, где властвует закон гармонии. В теории социальной синергетики развитие понимается как рост степени совершенства гармонии между порядком и свободой, обусловленный стремлением к абсолютно устойчивой иерархии. «Совместить тенденцию социальной системы к достижению устойчивого состояния, - пишет В.П. Бранский, - с тенденцией к изменчивости (ввиду возникновения в результате разрешения старых противоречий новых противоречий) возможно только при одном условии: постепенное «затухание» (смягчение) противоречий и возникновение на этой почве некоторого предельного (бесконфликтного и потому абсолютно устойчивого) состояния, к которому система бесконечно долго приближается, не достигая, однако, его полностью никогда» (12. С.688). Таким образом, проблему гармонии можно рассматривать и как проблему структурной устойчивости; гармония есть тот «магический кристалл», который позволяет заглянуть в сущность устойчивого развития.

Сегодня мы становимся свидетелями безмерного упрощения идеи устойчивого развития - и такое упрощение является неизбежным, когда та или иная идея отрывается от всеобщего философского контекста, в рамках которого она сохраняет глобальную значимость и ценность. Чтобы понять смысл устойчивого человеческого развития, нужны фундаментальные истины о природе и цивилизации. Здесь недостаточно признания ценности выживания человечества. Императив устойчивого развития есть требование цивилизуемости человека и общества, а «цивилизация есть не что иное, как неустанное стремление к высшему совершенству гармонии» (149. С.676).

В качестве общепризнанного понимания сущности цивилизации мы принимаем утверждение А. Уайтхеда о том, что цивилизованное общество руководствуется минимум пятью – шестью ценностями: Истиной и Красотой, Приключением и Свободой, Идеалом и Умиротворенностью (Peace) (149. С.643-702).

**Истина.** Самым простым и прямым способом реализации гармонии, по Уайтхеду, является истинностное

отношение: все иные способы являются косвенными и зависят от власти окружения. Истина состоит в соответствии видимости реальности.

Истина варьируется по своей степени, видам и значимости. На уровне чувственного познания внешний мир предстает для человека как некоторая данность – в слитном единстве с ощущениями. Здесь присутствует прямое каузальное отношение между видимостью и реальностью. Специфика абстрактного мышления состоит в том, что объективное содержание его постижений существует только в модусе возможности. Что касается символической (языковой) истины, то она полностью принадлежит к виду абстрактной возможности. Всякое предложение есть абстрактная возможность существования некоторого соединения вещей, иллюстрирующего утверждаемую предложением структуру. На вопрос о том, что есть «истина», мы можем лишь ответить, что два объективных содержания объединены истинностным отношением, если они «соучаствуют», по выражению Платона, в некоторой общей структуре. Поэтому каждое из них частично выражает другое и взаимно интерпретируют друг друга. При этом мы должны всегда помнить о том, что символическая истина есть условное отражение реальности, что она частично искажает вселенную. Мы не должны также забывать и о том, что цивилизованность предполагает не только и не столько умение оперировать относительными истинами, сколько четкое понимание того, что относительная истина способна породить абсолютное зло. Иначе говоря, требование истины должно быть дополнено критерием красоты.

**Красота.** Понятие красоты является более широким, чем истина. Красота заключается, во внутренней согласованности друг с другом различных аспектов опыта для создания максимальной эффективности. Здесь части не только не подавляют друг друга, но содействуют усилению единства целого. Здесь любой элемент содействует гармонии целого и в то же время проявляет устойчивую индивидуальность. «Таким образом, в своем стремлении к чувству прекрасного, - писал А. Уайтхед, - цивилизация должна так упорядочить свои социальные отношения и отношения людей к своему

природному окружению, чтобы возбудить в опыте своих членов явления, в которых господствует властная гармония устойчивых вещей» (149. С.688). Хотя такая гармония недостижима в реальной жизни общества («вечный призрак»), она вместе с тем является стратегическим ориентиром («вечным компасом») для любых человеческих деяний. Отсюда же проистекают весьма значительные выводы относительно гармонизации общественной жизни, а именно взаимосогласования систем технизации и эстетизации, материальных и духовных ценностей. Цивилизация развивается лишь там, где люди объединяются для достижения общих целей и идеалов. Такое единство обеспечивается не столько общностью идей, сколько общностью чувств, благодаря которым идеи превращаются в убеждения, эмоции и мотивы.

**Приключение.** В книге «Приключения идей» А.Н. Уайтхед блестяще описал историю того, как две – три философские идеи, пробуждаясь к жизни и проникая в жизнь, создали цивилизацию. В качестве примера силы идей он приводит, в частности, платонизм. Сочетание платоновских идей с христианскими институтами дало западному миру прекрасный общественный идеал. Последний явился той силой убеждения, которая смогла преобразовать западный мир. «Идея – это пророчество, – говорил А.Н. Уайтхед, – которое исполняет самое себя. В этом – то и состоит власть идеала» (149. С.433). Парадоксально, но факт: практически неосуществимые идеалы становятся программой социальных изменений. Такую программу нельзя критиковать с точки зрения лишь непосредственной данности вещей. Несмотря на утопизм, эти идеалы приводят к постепенному очищению и совершенствованию поведения людей. Идеалы, взлелеянные в душах людей, выражаются в материальных поступках людей. Прогресс состоит в том, что эти поступки изменяют жизнь общества, приближают ее к идеалам божественной мудрости. Вместе с тем мы не должны забывать и о том, что великие идеи приходят в мир в обнимку со злом; мы должны помнить и о той большой опасности, которая заключается в соблазне их чрезмерного упрощения. Любая нация сохраняет свою жизнеспособность до тех пор, пока стремление к новому идеалу

поддерживает дух новизны и страсть к приключениям. Общество, лишенное свободы мысли, «приключения идей», по выражению Уайтхеда, неизбежно приходит к застою. Цивилизация есть там и только там, где мысль бьет ключом, где она выходит за пределы известного, утверждая новые формы бытия. Короче говоря, в своем наиболее широком смысле цивилизация совпадает со свободой творчества.

**Свобода.** Платон впервые ввел понятия, из которых следовали все выражения свободы. Он, в частности, подчеркнул значение духовных факторов во вселенной как источника всякой спонтанности, а в конечном счете – как основания всякой жизни и всякого движения. Платону, больше чем кому-либо другому, человечество обязано обоснованием требования свободы как существеннейшего элемента цивилизации. Он дал основания, на которых держится дух свободного общества. Его труды пронизаны ощущением разнообразия Вселенной, непостижимого для человеческого ума и невыразимого в словах. Обязанность быть мудрым, то есть осторожным и терпимым, следует из понимания разнообразия и сложности мира, превышающих мощь нашего интеллекта. Мудрость способна воздействовать на интеллект так, чтобы достичь самоограничения и самоопределения индивида в данных условиях. Гармония есть примирение свободы с ответственной мудростью.

Умиротворенность. Свободная деятельность человека может принять жестокий и безжалостный характер, если не ставится на ее пути нравственных преград, или отсутствует «умиротворенность», по выражению А. Уайтхеда. «Я избираю термин «умиротворенность», – писал А. Уайтхед, – для обозначения той гармонии гармоний, которая успокаивает разрушительные страсти и венчает цивилизацию» ((149. С.690). Речь идет о том, чтобы исключить из понятия цивилизации тот беспокойный эгоизм, который сопровождает всякое творчество. Речь идет о позитивном переживании, венчающем «жизнь и движение души». Здесь имеется в виду обобщение чувства, обусловленного глубоким метафизическим пониманием, и которое несет с собой преодоление личного. Преодолевая свою ограниченность, мы постигаем гармонию Единого.

Следовательно, умиротворенность есть самоконтроль в самом широком смысле слова. Умиротворенность дает возможность избежать паразитирующего раздражения и подняться над уровнем обыденности, заставляя нас стремиться к чему-то благородному и высокому. Высокие стремления и цели, возвышающиеся над личным интересом, порождают гармонию умиротворенности, порождают мир, в котором нет места раздорам, в котором царят справедливость и добро. «Существует неотвратимая закономерность в том, что цивилизация, у которой нет какой-либо высшей цели, погружает в сладострастии или же впадает в монотонное многообразие, в котором гаснет всякое чувство» (149. С.482,496). Следовательно, возвышенность целей и ценностей общества является первым условием его жизнеспособности и устойчивого развития. Мы должны помнить о том, что непрерывное человеческое развитие обеспечивается модальностью возможного и идеальной перспективой. Именно обретение перспективы является гарантом устойчивости (sustainability). Стратегия устойчивого развития ориентируется на «концепцию будущего», согласно которой будущее имманентно присутствует в настоящем. «Отбросьте будущее, – писал А. Уайтхед, – и настоящее опустошится и разрушится. Непосредственное существование требует заполнения трещин настоящего будущим» (149. С.593). Традиция утрачивает свою принудительную силу – будущее детерминирует настоящее. Такова диалектика реальности.

#### **Информационное общество с устойчивым развитием.**

Перспективы цивилизационного развития мы связываем с устойчивым развитием информационного общества. Мы полагаем, что развитие гуманитарной мысли в наступающем тысячелетии будет идти в русле создания теоретической модели новой глобальной цивилизации, в частности, на путях синтеза гуманистических идей теории информационного общества и экологического императива устойчивого развития. Именно этот синтез придаст новый импульс формированию гуманистической стратегии цивилизационного развития.

Теория информационного общества обладает мощным гуманистическим потенциалом, но на практике реализуется технократический вариант постиндустриализма. То же самое

можно сказать и о концепции устойчивого развития. «Идеологами постиндустриализма, - пишет Э.Г.Кочетов, - предпринимаются тотальные усилия, чтобы продлить жизнь техногенной (постиндустриальной) машины на исторической сцене в ее высшей фазе. С этой целью постиндустриализм примеряет на себя актуальную и полезную концепцию «устойчивого развития». Сама идея устойчивого развития трактуется как «теоретическое обоснование» апологетического стремления придать процессу пожирания ресурсов «устойчивый» характер с целью его дальнейшего «развития», не допустить сбоя в бешеном ритме и темпе функционирования глобальных воспроизводственных конвейеров, где формируется и перераспределяется мировой доход между узкой группой «развитых стран», не допустить в этот процесс «сторонние» государства, удержать их на «хозяйственном дворе» этих конвейеров (с их сырьевыми, людскими, интеллектуальными, финансовыми ресурсами» (62. С.488). Действительно, под флагом «устойчивого развития» предпринимается яростная попытка сохранить нынешнее положение вещей (когда полновластный контроль над мировым доходом осуществляется странами так называемого «золотого миллиарда»), придать устойчивость деятельности мировых транснациональных воспроизводственных циклов, для которых требуется бесперебойная поставка капитальных ресурсов практически всех стран мира. «И потому надо переосмыслить понятие «устойчивое развитие», - пишет Э.Г.Кочетов, - так как оно принимает совершенно другую смысловую нагрузку. Иначе говоря, это понятие должно предопределить устойчивость процесса гармоничного синтеза этнонациональных и индустриальных моментов, устойчивость формирования этноэкономических систем» (62. С.373). Но для такого устойчивого (гармоничного, сбалансированного) развития требуются мощные скрепы, поддерживающие как биоразнообразное, так и культурное разнообразие. Только при этих условиях можно сохранить свою неповторимую экологию, природную особенность и «национальную ауру». А. Неклесса считает, что происходит «постепенная деградация столь же популярной, сколь и неопределенной концепции устойчивого

развития» (101. С.35). Действительно, можно привести многочисленные факты дискредитации идеи устойчивого развития. Нередко ее содержание сводится или к техноэкономическому росту, или к эколого-демографическому радикализму с его антигуманным требованием коррекции численности населения планеты. В связи с этим некоторые ученые вообще предлагают отказаться от понятия «устойчивое развитие». Например, Н.И. Лукьянчиков предлагает вместо термина «устойчивое развитие» употреблять термин «ноосферное развитие» (69). Хотя употребление термина «ноосферное развитие» как синонима понятия устойчивого развития вполне правомерно, все же мы не можем согласиться с заменой термина «устойчивое развитие» на «ноосферное развитие».

Во-первых, концепция устойчивого развития принята мировым сообществом в качестве Повестки дня на XXI век, и термин «устойчивое развитие» вошел во все международные и национальные программы развития, во-вторых, понятие ноосфера пока еще весьма неопределенно и нуждается в уточнении. Права М.М. Максимова, которая замечает, что «пока еще никто не предложил более конструктивный с точки зрения практической политики идеи, способной объединить усилия международного сообщества в решении глобальных проблем, нежели концепция устойчивого развития, нравится она кому-то или нет. Во всяком случае, она содержит ориентиры не только для нынешнего, но и для будущего поколений» (72. С.20). И то, что большинство исследователей цивилизации вполне допускает возможность глобальной катастрофы, убеждает нас в том, насколько важно выбрать и реализовать такое направление мирового развития, чтобы грядущий мир был устойчивым и гармоничным. Если устойчивое развитие рассматривать как Стратегию Человечества, ориентированную на достижение такого глобального мира, то трудно переоценить цивилизационную миссию концепции устойчивого развития. В этой связи уместно заметить, что выживание человечества и сохранение биосферы, т.е. то, на чем акцентирует внимание концепция устойчивого развития – это необходимое условие становления новой устойчивой цивилизации, которую одни

авторы именуют «ноосферным обществом» (А.Д.Урсул), а другие «неоэкономическим обществом» (Э.Г. Кочетов).

Концепция ноосферогенеза, развиваемая А.Д. Урсулом, акцентирует внимание на разуме, на рациональной организации управления переходом к сфере разума, на интеллектуально-информационных аспектах. По его мнению, включение этих аспектов в проблематику устойчивого развития позволит представить становление информационного общества как движение по пути устойчивого развития (150). Конечный путь движения по пути устойчивого развития характеризуется А.Д. Урсулом как ноосфера. «Переход к ноосфере возможен лишь в ходе грядущей гуманитарно-гуманистической трансформации всей цивилизации как единого целого, которую можно было бы, преодолевая нашу мировоззренческую аллергию к насильственным изменениям, именовать ноосферной революцией как новой третьей цивилизационной революцией» (19. С.191). Мы не будем останавливаться на подробном описании ноосферной концепции цивилизационного развития, поскольку она достаточно широко представлена в отечественной литературе (18).

Концепция устойчивого развития, принятая в качестве Повестки дня на XXI век Конференцией ООН по окружающей среде и развитию (Рио-де-Жанейро, 1992 г.) в основном характеризует сферу экономики, экологии и технологии. В тени остаются вопросы духовно-культурного развития человека без решения которых невозможно создание глобального устойчивого развития общества. Именно в этом контексте политическая концепция устойчивого развития справедливо подвергается критике сторонниками цивилизационного подхода к анализу мирового развития. Прав был А. Печчеи, когда он писал: «И если мы ощутить глобальность всего сущего на свете, то в центре этого должна стать целостная человеческая личность» (109. С.183-184). Возникает вопрос: как исправить технократическую ошибку, допущенную при формировании политической стратегии глобального устойчивого развития? На наш взгляд, есть два пути преодоления этой ошибки. Во-первых, необходимо придать цивилизационный смысл понятию устойчивого развития; во-вторых, обогатить концепцию

устойчивого развития новым содержанием, дополнив ее гуманистическими версиями глобального информационного общества. Переход к устойчивому развитию возможен только в глобально-планетарном масштабе и это еще один аргумент в пользу синтеза концепции устойчивого развития и идеи глобальной цивилизации.

Мы согласны с Э.Г. Кочетовым и А. Неклесса в том, что необходимо бороться с попытками подогнать концепцию устойчивого развития под технократические параметры постиндустриализма и геоэкономического экспансионизма. В то же время сегодня – в условиях глобализации – невозможно рассматривать стратегию устойчивого развития в отрыве от концепции глобального информационного общества. Необходим симбиоз гуманистических параметров информационного общества и этики устойчивого развития в целях определения ценностных оснований современного цивилизационного развития. Необходим поиск «третьего пути» на стыке теории информационного общества, экологической этики и модели устойчивого развития – пути, ведущего к эколого-гуманистической цивилизации.

Как мы уже отмечали, эколого-гуманистическая цивилизация не есть конечный пункт прибытия, не есть «будущий факт» (Г.П. Флоровский); это нравственный идеал, то гармоничное состояние общества, к которому надо стремиться, чтобы поддерживать социальный прогресс. «История – это прогресс нравственных задач, - замечает Г.С. Померанц, – не свершений, нет, но задач, которые ставит перед отдельным человеком коллективное могущество человечества, задач все более и более трудных, почти невыполнимых, но которые с грехом пополам все же выполняются (иначе все бы давно развалилось)» (Цит. по: 98. С.69). Общество выживает тогда, когда нравственные задачи коррелируют с высоким идеалом. И здесь приходится признать, что идеал потребительства перестал отвечать современным требованиям, что он оказывается на сегодня исчерпанным. Одновременно с этим ослабла пассионарность, появились признаки усталости, скуки и разочарования, которые говорят о том, что необходим идеал совершенства иного типа. Именно в этом мы видим

цивилизационное предназначение стратегии устойчивого развития, которая задает более высокую цель человеческого общества, чем идеал потребительства.

Философский вопрос, касающийся перспектив устойчивого человеческого развития, можно сформулировать следующим образом: есть ли в этой земной жизни экзистенциальный смысл, оправдывающий заботу о будущих поколениях людей. Специфика человеческой экзистенции характеризуется не только связью с Бытием, но и своей связью со временем. Каждый момент рефлексивного бытия человека носит диалектический характер: он определяется памятью о прошлом и антиципацией будущего; не только прошлое, но и будущее детерминируют настоящее (через планы, проекты и ожидания). Эта диалектика прошлого и будущего в человеческой экзистенции неразрывно связана с вопросом о смысле жизни. «Смысл» есть эмерджентный феномен: он возникает на уровне высшего (трансцендентального) сознания. По данным психологических исследований, трансцендентальные цели и метапотребности носят столь же «инстинктоидный» характер, как и базовые материальные потребности. К таким духовным потребностям относится и забота о будущих поколениях людей. Будущий цивилизационный сдвиг предполагает решительный разрыв с моралью потребительства, постепенную смену культа материального богатства на нравственные ценности устойчивого развития, включая заботу о будущих поколениях людей. Е.Б. Рашковский пишет: «Борение человека за утверждение и развитие глубоко нравственных, высших ценностей жизни и есть, по сути дела, процесс реализации смысла истории» (120. С.21). Высшие ценности жизни, пронизывающие и скрепляющие историю, обуславливают целостность всемирно-исторического процесса.

**Вектор развития.** Непреходящее значение стратегии устойчивого развития состоит в том, что она представляет собой первый концептуальный опыт моделирования справедливого мирового порядка, при котором все человечество будет жить в гармонии с природой, «жить вместе как члены одной семьи», по выражению А. Тойнби. В «Повестке дня на XXI век» (Рио-де-Жанейро, 1992) говорится: «Единственный способ обеспечить

себе более безопасное, процветающее будущее – это решение проблем окружающей среды и экономического развития в комплексе и согласованным образом. Мы должны удовлетворять основные нужды людей, повышать уровень жизни для всех и в то же время лучше защищать и сохранять экологические системы. Ни одна страна не может добиться такого будущего в одиночку, но мы можем его добиться совместными усилиями в рамках всемирного сотрудничества в целях устойчивого развития» (115. С.1).

В основе концепции устойчивого развития лежит представление о человечестве как единой глобальной общности. Следовательно, устойчивое развитие нельзя рассматривать вне глобального цивилизационного контекста. По определению устойчивое развитие есть неопределенное долгое (в перспективе – бесконечное) существование созданной человечеством глобальной цивилизации. В данном контексте мы хотели бы обратить внимание на сопряженность понятий «устойчивое развитие» и «глобальная цивилизация». Отличаясь «неисчерпаемой длительностью» (Ф. Бродель), цивилизации сохраняются дольше, чем любые другие социальные реальности. Через пространство цивилизации конкретные общества выходят за свои пределы и включаются в глобальное сообщество, получая от него импульсы к собственному развитию. Огромное внутреннее разнообразие и длительная временная протяженность мировой цивилизации обеспечивают возможность глобального устойчивого развития. В свою очередь, концепция устойчивого развития вносит существенные коррективы в процесс современной цивилизационной трансформации, меняя ее исторический вектор и смысл.

Социодинамика цивилизационной трансформации – в главном и основном – совпадает с процессом становления глобального информационного общества, но вектор современного цивилизационного развития определяется стратегией устойчивого развития. Мы используем понятие трансформации для обозначения социальных изменений, вектор которых объективно не задан и не предопределен. «Трансформационный процесс – пишет Н.И.Лапин, - охватывает все основные структуры и процессы системы и потому не

сводится к реформам «сверху», а его ход и исход в решающей степени зависят от действий массовых социальных групп. Это обуславливает принципиальную неоднозначность, незаданность окончательного исхода процесса» (65. С.7). Под стратегией устойчивого развития мы имеем в виду стратегию деятельности с саморазвивающимися системами (75). «Освоение саморазвивающихся систем, - пишет В.С. Степин, - предполагает новое расширение смыслов категории «причинности». Она связывается с представлениями о превращении возможности в действительность. Целевая причинность, понятая как характеристика саморегуляции и воспроизводства системы, дополняется идеей направленности развития» (134. С.8). Применительно к информационному обществу это означает следующее. Глобальное информационное общество, как и всякая сложная саморазвивающаяся система, имеет несколько вероятных сценариев развития, в том числе и катастрофические, связанные со стремлением максимально пролонгировать техногенный тип развития. Стратегия устойчивого развития в качестве программы-цели ведет современное общество к некоторому новому цивилизационному состоянию и аннигилирует возможности катастрофических для человечества сценариев развития.

Одной из важнейших составляющих стратегии устойчивого развития, а следовательно, стратегии деятельности со сложными человекообразными системами, является модель межкультурного диалога. Об этом говорят и пишут многие ученые и политики. «Стратегия деятельности с саморазвивающимися системами, - пишет В.С. Степин – неожиданным образом порождает переключку между культурой западной, техногенной цивилизации и древними восточными культурами. И это очень важно, если иметь в виду проблемы диалога культур как фактора выработки новых ценностей и новых стратегий цивилизационного развития» (134. С.16). «Подлинный межкультурный диалог возможен в той мере, - пишет также У. Макбрайт, - в какой он считается приемлемым и даже существенным с моральной точки зрения для создания новых норм и идеалов и/или для поддержания тех из прежних,

которые не сводятся к капиталистическим и потребительским целям максимизации прибыли и накопления товаров. Такие нормы и идеалы можно, если хотите, назвать «духовными» в самом широком смысле этого слова» (70. С.83). «Проблема устойчивого развития, - писал Н.Н. Моисеев, - это не проблема экономистов и технологов. Это проблема и экономистов, и социологов, и ...философов. Это проблема формирования новой цивилизации» (93. С.146).

Итак, требование устойчивого развития предполагает смену цивилизационных ориентиров, изменение «направления развития» современного информационного общества, и это изменение мы связываем с формированием новой глобальной цивилизации (на принципах гармонии и духовности). На Всемирном Саммите по устойчивому развитию (Йоханнесбург, 2002 г.) Президент Алжира А. Бутефлика, как бы выражая общий дух Йоханнесбурга, сказал: «У нас достаточно средств и потенциала, чтобы построить новую цивилизацию, где люди могли бы жить в гармонии друг с другом и в симбиозе с окружающей природной средой» (263). Цивилизация и гармония – вещи одного порядка. Мы также полагаем, что требование устойчивого развития надо рассматривать в контексте гармонизации мирового порядка и перехода к новой глобальной цивилизации.

#### **3.4. Региональная стратегия устойчивого развития\***

Под региональной цивилизационной стратегией мы понимаем систему концептуально обоснованных планов действия и решений, последовательная реализация которых позволяет достичь тому или иному региону крупномасштабных и обозначаемых целей.

Стратегическое планирование представляет процесс выбора целей для общества на основе общечивилизационного идеала и решения о том, что следует сделать для их достижения. Но чтобы сделать стратегический выбор, необходимо иметь образ будущего, то есть цивилизационный идеал. Таким идеалом

---

\* Написана в соавторстве с В.В.Мантатовым.



является духовная цивилизация, или информационное общество с устойчивым развитием. Это общество научных знаний и высоких технологий; это общество, способное обеспечить условия для подготовки высокообразованных и высококультурных специалистов, которые могут выполнять комплекс социальных функций своего времени; это общество, понимающее необходимость рационального самоограничения в энергетических и материальных затратах во имя будущих поколений; это общество, обеспечивающее безопасность человека и признающее необходимость беречь человеческое достоинство всех его членов; это экологическое общество, где мерилom национального и индивидуального богатства станут духовные ценности и знания человека, живущего в гармонии с окружающей средой.

Стратегической целью устойчивого развития Байкальского региона является сохранение Байкала для настоящего и будущих поколений человечества. Но достижение этой крупномасштабной цели предполагает системное решение социальных, экологических и экономических задач региона. Многолетний опыт природоохранной деятельности в Байкальском регионе убеждает нас в том, что экологическая проблема не может быть решена одними техноэкономическими мероприятиями и методами, что необходимо преобразование всей системы общественных отношений на основе принципов новой духовной цивилизации. В определенном смысле можно сказать, что императив устойчивого развития по отношению к региону есть преобразование цивилизуемости регионального социума.

Важнейшей функцией региональной стратегии развития является выявление общепланетарной и общенациональной роли своей территории. Стратегическое значение Байкальского региона определяется прежде всего пониманием общецивилизационного смысла защиты Байкала как космопланетарного феномена, как особого «месторазвития» в пространстве Вселенной.

**Байкал** – самое древнее озеро планеты (его возраст 25 млн. лет) и одно из самых больших в мире. По площади разлива Байкал сравним с такими странами, как Бельгия, Дания или

Голландия. Его длина – 636 км, ширина – от 27 до 80 км, длина береговой линии – около двух тысяч километров. Озеро Байкал находится на юге Восточной Сибири. Местные русские жители называют Байкал «священным морем», бурят-монголы – «вселенским океаном». Действительно, есть научная гипотеза о том, что Байкал является зарождающимся океаном. Это подтверждается тем, что его берега расходятся со скоростью до 2 см. в год, подобно тому, как расходятся континенты Африки и Южной Америки.

Байкал – самое глубокое озеро в мире: на сегодня найдена пучина в 1637 метров, которая в любой момент может быть превзойдена, - под Байкалом ходят подземные бури. Байкал – самое чистое на Земле естественное хранилище пресной питьевой воды. Здесь сосредоточено 20 процентов пресной воды планеты (23 тыс. куб. км.). Подсчитано: котловина озера может вместить воду всех пяти Великих озер США; для заполнения котловины понадобился бы весь годовой сток всех рек земного шара. Не случайно озеро Байкал называют «колодезем планеты». По данным международных лабораторных исследований, байкальская вода обладает высокими качественными показателями. В байкальской воде очень мало растворенных и взвешенных минеральных веществ, ничтожно мало органических примесей, зато много кислорода. Уровни содержания тяжелых металлов и хлорорганических загрязнителей соответственно на 3-6 порядков ниже, чем этого требуют мировые стандарты на качество питьевой воды. Байкальская вода – это «живая вода»: в ней макро- и микроэлементы биологически сбалансированы. Она отвечает нынешним мировым требованиям к воде высшего качества Швейцарии и перспективным требованиям ВОЗ. Байкальская вода рекомендуется медиками для нормализации водно-солевого обмена при болезнях опорно-двигательного аппарата, гипертонической болезни и т.д. С 1992 года начат промышленный разлив байкальской воды в пластиковые бутылки; вода берется с глубины 400 метров, где она защищена водной толщей от поверхностного загрязнения.

Байкал – один из географических центров происхождения биологических видов. К настоящему времени

зарегистрировано более 2600 различных видов, 84 процента которых являются эндемиками озера, то есть встречаются только в данной местности. Например, только в Байкале обитает прозрачная живородящая рыба, известная как «голомянка». По количеству видов организмов Байкал намного превосходит не только континентальные водоемы, но и такие моря, как Азовское, Белое, Балтийское. Экосистема озера Байкал представляет собой уникальное сочетание разнообразных видов растительности, животного мира, геологических объектов, имеющих огромное значение для сохранения генофонда Земли и понимания его биологической и геологической эволюции. Мощность донных отложений в ряде мест Байкала достигает 10 километров. В донных осадках озера «зашифрована» информация об изменениях климата и геологической истории континента за 25-30 млн. лет.

Байкал занимает особое место не только в истории природы, но и в истории народов мира. Он является колыбелью многих племен и народов древности. По авторитетному мнению академика А.П. Окладникова, отсюда во времена великого оледенения вышли предки индейцев Северной Америки. Байкал – естественноисторический феномен, магическое духовное воздействие которого на всю нашу человеческую жизнь трудно переоценить. Прав Валентин Распутин, когда он пишет: «Долгое время поклонение Байкалу было всеобщим, хотя и затрагивало у одних прежде всего мистические чувства, у других – эстетические и у третьих – практические. Человека брала оторопь при виде Байкала, потому что он не вмещался в его представления: Байкал лежал не там, где что-то подобное могло находиться, был не тем, чем мог быть, и действовал на душу иначе, чем действует обычно «равнодушная» природа. Это было нечто особенное, необыкновенное и исключительное... Славен и свят Байкал – своей чудесной животворной силой, духом не былого, не прошедшего, не подвластного времени и преобразованиям, исконного величия и заповедного могущества». Словом, Байкал является символом трансцендентного величия природы, ее духовной сущности, устойчивости и вечности. Сохранение Байкала для настоящего и будущего поколений людей как мирового источника чистой

питьевой воды, как памятника природы с уникальной по своему разнообразию фауной и флорой, и, наконец, как космического (духовного) феномена, является исторической миссией (225. P.38-41).

Комитет по Мировому Наследию ЮНЕСКО на своей двенадцатой сессии, состоявшейся в Мериде (Мексика) 2 – 7 декабря 1996 года, признал озеро Байкал примером выдающейся пресноводной экосистемы. Включение озера Байкал в список Участков мирового наследия расширил возможности для того, чтобы о его выдающейся ценности стало больше известно на региональном, национальном и всемирном уровне. 2 апреля 1999 года Государственной Думой РФ был принят Федеральный закон «Об охране озера Байкал»; который был утвержден 1 мая 1999 года Президентом России Б.Н. Ельциным. Данным законом на всей территории Байкальского региона установлен особый режим хозяйственной и иной деятельности, осуществляемый в соответствии с принципом сбалансированности решения социально-экономических проблем и задач охраны уникальной экологической системы озера Байкал. Закон РФ «Об охране озера Байкал» определяет правовые основы перехода Байкальского региона к устойчивому развитию.

**Байкальский регион** охватывает территорию юго-востока Сибири и северной части Монголии. Общая площадь его составляет 1 млн. кв. км, что сравнимо с территорией Франции, Германии и Италии, вместе взятых. Российская часть территории Байкальского региона распространяется между субъектами РФ следующим образом : Республика Бурятия – 73 процента, Читинская область - 21 процент, Иркутская область - 6 процентов.

12 сентября 1993 года на Консультативном Совете высокого уровня по устойчивому развитию при Генеральном секретаре ООН академик В. А. Коптюг предложил Байкальский регион в качестве одного из возможных кандидатов на звание «всемирной модели устойчивого развития». Первый Всероссийский съезд по охране природы (июнь 1995 г.) предложил в качестве объекта международного сотрудничества Байкальский регион как модельную

территорию для отработки вопросов перехода Российской Федерации на путь устойчивого развития. 3-5 июля 2001 года на берегу Байкала состоялся Международный симпозиум «XXI век: диалог цивилизаций и устойчивое развитие» под эгидой Российской ассоциации содействия ООН, на котором было принято Обращение к ООН «О создании Байкальской мировой модельной территории устойчивого развития и диалога цивилизаций». Пленарная Ассамблея Всемирной Федерации Ассоциаций ООН единогласно признала озеро Байкал и Байкальскую природную территорию «стратегической территорией всемирного значения в рамках Программы ООН по устойчивому развитию» (111. С.59-62). Необходимость придания Байкальскому региону высокого статуса «стратегической территории всемирного значения» обусловлена следующими соображениями и обстоятельствами.

Во-первых, Байкальский регион располагает колоссальным потенциалом экологических благ и услуг. Например, по обилию минеральных источников и их свойствам наш регион стоит в одном ряду со всемирно известными курортными районами планеты, такими, как Центральная Европа или Кавказ. Байкальский регион относится к числу центров стабилизации биосферы – здесь сохранились естественные экосистемы в ненарушенном («диком») состоянии. Процент ненарушенной территории составляет здесь 80,9%. (Для сравнения в Западной Европе он составляет всего 0,2%). Мы потребляем чистой первичной продукции в 10 раз меньше, чем в Европейской части России. Несущая емкость (производительная способность) экосистем еще позволяет нам наращивать производство до определенного предела. Байкальская природная территория располагает достаточным резервом экологической устойчивости. Здесь сохранились большие территории, практически не затронутые хозяйственной деятельностью; здесь сохранились этнокультурные традиции коренных народов, конгениальные этике устойчивого развития; здесь нет ни признаков сверхпотребления, ни признаков перенаселения – главных дестабилизирующих факторов развития. На огромной территории проживают всего 2 млн. человек. Средняя плотность населения по региону составляет 2,5

человека на один квадратный километр: это в два раза ниже, чем предельно допустимая плотность населения на планете. Как известно, рост численности народонаселения является главной причиной превышения порога допустимого «возмущения» биосферы.

Во-вторых, Байкальский регион имеет богатейшую историю межкультурных связей и диалога цивилизаций. На его территории существовали державы хуннов и монголов, каганаты жужаней, тюрков, уйгуров и киданей, поддерживающих широкие международные связи как с Западом, так и с Востоком. В контексте глобальных проблем современности Бурятия и сегодня занимает важное место как ворота России на Восток. Байкальский регион лежит в области пересечения всех наиболее важных геополитических мировых осей: мир христианский - мир буддийский, Россия – Китай, Россия – Азиатско-Тихоокеанский регион. Байкальский регион был географической родиной многочисленных миграционных взрывов, оказавших существенное влияние на обитателей всего евразийского континента. Здесь сложилась особая формация, характеризующаяся взаимодействием западной и восточной цивилизаций, мирным сожительством различных этносов; именно здесь исторически осуществлялся синтез разнородных традиций и укладов, кристаллизовывались культурные «веяния» Европы и Азии; здесь укоренялись духовные ценности буддизма и христианства. Население Байкальского региона имеет интереснейшие этнокультурные традиции, связанные с защитой природы и поддержанием оптимального уровня потребления. Всякая стратегия развития есть использование уникальных ресурсов социума для достижения общезначимых целей. Важнейшей задачей Байкальской стратегии является мобилизация духовного потенциала региона, превращение его в реальный ресурс развития.

В-третьих, Байкальский регион можно рассматривать как место встречи и диалога восточной и западной цивилизаций. Восток и Запад - это два геополитических полюса мира, две цивилизационные противоположности, от взаимодействия которых зависит устойчивое развитие человечества. Входя

одновременно в оба полюса и соединяя их, Россия тем самым предстает как геополитическая ось мира. Поэтому всякая политика, игнорирующая специфику России как евразийской державы принижает, умаляет, недооценивает геополитический потенциал нашей страны. Мы должны научиться вести диалог как с Западом, так и с Востоком, - от эффективности этого диалога зависит как будущее нашей Родины, так и геополитическая стабильность на планете Земля. Вспомним гениального русского ученого Д.И. Менделеева, его настоятельное требование теснейшего союза с Китаем! Он писал: «Россия по духу народному и потому, что содержит немало рас иной крови, равно как и потому, что признает по существу равенство всех своих народов, стоит впереди не только перед Китаем, но даже и перед Англией и Соединенными Штатами. Занимая в некотором смысле среднее географическое положение в мире, она, по моему мнению, должна занять и в экономическом смысле срединное положение» (89. С.105).

На Байкальском экономическом форуме (Иркутск, сентябрь 2000 г.) прозвучала мысль о внутриконтинентальном переносе центра мировой экономики и торговли на район Байкала (112. С.178-188). Россия в перспективе может занять лидирующие позиции в реализации стратегии устойчивого развития, если ей удастся воплотить евразийскую цивилизационную уникальность в конкурентные преимущества в процессах глобализации. Для апробации этой возможности нам представляется целесообразным проведение пилотного эксперимента по апробированию технологий устойчивого развития на Байкальской природной территории. К числу важнейших технологий устойчивого развития относится механизм распределения природно-ресурсной ренты, т.е. разницы между ценой, по которой продается природный ресурс, и расходами на его добычу, включая нормативную прибыль. На наш взгляд, без перехода на рентную систему налогообложения невозможно решение проблемы финансирования устойчивого развития региона.

Всемирный Саммит по устойчивому развитию (Йоханнесбург, 2002 г.) признал роль финансовой мобилизации как первого по значимости шага для того, чтобы XXI век стал

веком устойчивого развития для всех людей. Финансовые ресурсы для перехода к устойчивому развитию в мире есть: только налоги на международные валютные операции в размере всего 0,5% могли бы дать свыше 150 млрд.долларов в год. Сейчас избыточные финансовые спекуляции составляют 96% объема валютных операций. Операции на финансовых рынках в 70 раз превышают торговлю товарами и услугами. Лишь 2-3% повседневного денежного оборота используется для платежей по счетам, а остальное – это финансовые сделки. Необходимо, считают эксперты ООН, направить этот поток в русло устойчивого развития.

Декларация Всемирных Саммитов по окружающей среде и устойчивому развитию (Рио-де-Жанейро, Йоханнесбург) предусматривают компенсацию регионам, имеющим богатый экологический потенциал, за их отказ от хозяйственного использования природного капитала. В соответствии с этими декларациями нам представляется правомерным создание Всемирного Фонда устойчивого развития Байкальской природной территории (как стратегической территории всемирного значения). Реальность такова, что политика и финансы представляют на сегодня неразрывное единство. Чтобы добиться финансирования охраны озера Байкал со стороны мирового сообщества, необходимо дать политическое обоснование устойчивого развития Байкальского региона как стратегической территории всемирного значения. Речь идет о том, чтобы использовать стратегический фактор глобализации для решения «байкальской проблемы» (259).

Сибирские ученые выделяют три подхода к решению «байкальской проблемы»: глобальный (международный) статус, вытекающий из признания озера Байкал Участком Всемирного Наследия ЮНЕСКО, а Байкальской природной территории - территорией всемирного значения по линии ООН; федеральный (национальный) статус, вытекающий из понимания ценности Байкала как стратегического ресурса России и общенационального достояния; локальный статус, связанный с формированием единого эколого-экономического пространства на территории Байкальского региона. Понимание перспектив мирового развития, умение соотносить и согласовывать

проблемы с глобальными - все это является необходимым условием принятия региональных стратегических решений в условиях глобализации. С этой точки зрения стратегия развития Байкальского региона должна учитывать как цивилизационный, так и экологический («байкальский фактор»).

Итак, особенностью региональной стратегии устойчивого развития является то, что она должна быть ориентирована как на общемировую тенденцию цивилизационного развития, так и на решение локальных проблем коэволюции общества и природы. Применительно к Байкальскому региону это требование означает решение проблемы Байкала в контексте мировых цивилизационных процессов и диалога цивилизаций.

## **Глава 4. СОЦИОДИНАМИКА СОВРЕМЕННОГО ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ**

Социодинамику современного цивилизационного развития характеризует взаимодействие процессов глобализации и модернизации: ее специфику определяет экспансия техногенной цивилизации Запада, но смысл развития задает Восток. В свое время О. Шпенглер основным инстинктом западной цивилизации назвал «принцип экспансии», и эта экспансия, по его мнению, осуществляется не только и не столько ради территориальных завоеваний, сколько ради финансового успеха. «Деньги для европейской цивилизации, - писал О. Шпенглер, - являются той абстракцией, которая репрезентирует мощь цивилизации» (169. С.169). «Современная западная экспансия, - писал А. Тойнби, - в буквальном смысле имеет мировой масштаб» (140. С.216). Экспансия, или «воля к власти», - это рок, нечто демоническое, увлекающее человека западной культуры. Прав М. Хатами, когда он пишет: «Явление, которое впоследствии вошло в социально-политическую историю Европы как колониализм, было следствием распространения хозяйского отношения человека-властелина к природе и к естественным наукам - как к чему-то, подвластному ему, - на других людей и на гуманитарные науки... Современный мир является западным по своей ориентации, методологии и умонастроениям до такой степени, что, даже если живешь за его географическими пределами, приходится включать его в систему своих ценностей и в свою жизнь» (157. С.20-21, 88-89). Но мы должны помнить о великой философской мудрости: мир творится разнообразием культур и обретает единство в глобальной цивилизации.

### **4.1. Процесс вестернизации и духовные ресурсы Востока**

Одна из важнейших функций социальной философии состоит в создании теории общих ценностей и интересов, которая могла бы стать основой стратегии устойчивого развития человечества (осознающего себя как Единое Целое). С точки

зрения перспектив формирования планетарного ценностного сознания наибольший интерес представляет диалог культур Востока и Запада. Мы рассматриваем Восток и Запад как два противоположных социокультурных мира. Понятие «Запад» ассоциируется у нас с парадигмой антропоцентризма, или с либертарианско-конвенциональной культурой, а понятие «Восток» - с парадигмой космоцентризма, или с трансцендентальной культурой. Запад – это «воля к власти» (Ф. Ницше), покорение мира, а Восток – гармония с миром и ответственная солидарность. Запад ориентирован на совершенствование внешних форм и материальных условий социальной жизни, а Восток – на совершенствование внутреннего мира человека, его духовного сознания и нравственного поведения.

**Процесс вестернизации.** Западная цивилизация добилась огромных успехов в материальной сфере жизни, но она создала также и серьезные экзистенциальные проблемы. Главная из них заключается в том, что западный мир для своего поддержания все больше нуждается в таких гарантиях, как «право силы», «покорение природы», «насильственное завоевание» и т.д. Западная техногенная культура освободила человека от чувства благоговения перед природой. Это привело к возникновению ситуации, когда человек больше не воспринимает мир как нечто исполненное внутреннего смысла; море, горы, леса и пустыни теперь для него всего лишь бездушная материя. Разрыв этих эмоциональных связей с природой привел к ослаблению подобных же отношений между людьми. Большую тревогу вызывает тотальное обесценивание всех человеческих мотиваций, кроме денежной выгоды и связанное с этим торжество гедонизма; потребительский инстинкт, порожденный Западом, превращается в «архетип» массового сознания. Так, например, С. Хантингтон, отмечая моральный упадок Запада, выделяет следующие признаки: приоритет личного и совокупного потребления над созданием возможностей для будущей мощи страны; рост антисоциального поведения; распад семьи; упадок в общественном капитале и снижение межличностного доверия; ослабление трудовой этики и рост культа персональных привилегий; падение интереса к

образованию и к интеллектуальной деятельности, связанное с развитием массовой культуры (156. С.501).

В 1993 году С. Хантингтон писал: «Важнейший вопрос для Запада, состоит в том, способен ли он, оставляя в стороне все прочие внешние вызовы, остановить и обратить вспять внутренние процессы разложения» (156. С.499). Прошло 10 лет, и никаких серьезных изменений в ценностном сознании Запада не произошло. Более того, заметно снизился уровень критического самосознания, которое всегда было имманентной характеристикой Запада, и укрепилось ощущение вседозволенности и гордыни. Как и во времена О. Шпенглера, все сводится к «притязанию на власть» (169. С.525). Широко разрекламированная концепция «человеческого капитала» обосновала выгоду вложения инвестиций в развитие науки и образования и благодаря этому Западу удалось создать инфраструктуру массовой культуры. Но этот «постиндустриальный сдвиг» осуществился на основе привычных потребительских приоритетов и мотиваций. И совсем не случайно то, что вышеназванная концепция, сводящая ценность человека к его «капитализации», родилась на Западе. Насколько силен потребительский инстинкт Запада, можно судить также на примере эволюции идеи устойчивого развития. Глубоко антиконсьюмерная по своей исходной установке, концепция устойчивого развития, по сути дела, сведена на Западе к требованию обеспечения высокого качества жизни, экологического комфорта для человека. Похоже, что потребительский подход к окружающей среде как «бытию- для – другого» (Гегель) получил теперь концептуальное обоснование. Решение проблемы окружающей среды возлагается здесь на технический прогресс. Мы же полагаем, что нет и не может быть чисто технического решения экологической проблемы, ибо корни ее уходят вглубь экзистенции человека, затрагивают предельные основания ценностного сознания, как например, субъектно-объектный принцип. Именно этот принцип породил технологическую агрессию по отношению к окружающей среде, грозящую экологической катастрофой.

Драма цивилизационного развития состоит в том, что сегодня поддерживается одномерный процесс вестернизации

ценностного сознания человечества. Этот процесс – в силу вышеуказанных обстоятельств – неизбежно ведет к кризису мировой цивилизации. Словом, необходим переворот в ценностном сознании людей. «Главной сущностью этого переворота, - писал еще Н.С. Трубецкой, - является сознание относительности того, что прежде казалось безусловным: «благ» европейской цивилизации» (147. С.81). Если в современном обществе будут затребованы новые ценностные ориентиры, отличные от потребительских приоритетов и технократической утопии, то обращение к Востоку – с его богатым духовным наследием – неизбежно. На Востоке мы находим стратегию ненасилия, экологическую традицию, аскетическую мораль, развитое чувство общности, нерастраченный духовный капитал, философию гармонии, то есть те ценности, без которых немыслимо формирование нового (эколого-гуманистического) типа цивилизационного развития. На Востоке, в отличие от Запада, изначально поддерживается высокий ценностный статус окружающей среды: здесь природа предстает как высшая ценность, как эталон космической гармонии. «С глубокой древности сложилось специфическое разделение труда, - писал, А.С. Панарин, - при котором Запад выступал поставщиком инновационных технологий (в том числе и социальных), а Восток – духовных инициатив надэмпирического, неутилитарного характера. Разве может быть случайностью тот факт, что все великие мировые религии зародились не на Западе, а на Востоке? Различие Запада и Востока, возможно, имеет для человечества то же значение, что и различие левого и правого полушарий человеческого мозга. Вестернизировать мир, сделать его однополярным – то же самое, что и сделать наш мозг однополушарным, лишенным его правой, образно-интуитивной структуры» (152. С.29).

Сегодня мы вынуждены констатировать факт вестернизации мира и ослабления идущих от Востока импульсов. Запад активно внедряет свои либертарианские ценности, в результате чего расплзается вширь «одномерное потребительское общество» (Г. Маркузе). Формируется «расколотая цивилизация» (В.Л. Иноземцев) с единым центром господства, в роли которого выступает Запад (прежде всего

США). Такое одностороннее укрепление позиций Запада (как мирового авангарда) грозит вселенской катастрофой, ибо нарушает космический закон гармонии противоположностей. В целях обеспечения глобального устойчивого развития следует восстановить статус и роль Востока в современной цивилизационной трансформации: дополнить технократизм Запада духовностью Востока, а права и свободу человека – всеобщей ответственностью и «восточным духом» святости бытия. «Следующий век, - пишет М. Хатами, - должен быть веком обращения к такой духовности, которая была характерна для народов Востока на протяжении нескольких тысячелетий... Восток мог бы в ходе исторического диалога с Западом, целью которого является достижение взаимопонимания, проявить инициативу и призвать Европу и Америку проявлять большую уравновешенность, спокойствие и вдумчивость в своем поведении, способствуя, таким образом, установлению мира, безопасности и справедливости в мире» (157. С.64,23,22).

**Духовные ресурсы Востока.** Великие древние культуры содержат в себе универсальные общечеловеческие ценности, которые в силу объективных обстоятельств не всегда находили реализацию в рамках породившей их эпохи. В данном контексте большой интерес представляют буддизм, ислам, конфуцианство. Ядром как исламской, так и конфуцианской системы ценностей является теория «совершенного человека». Мусульманин в своей жизни опирается на два важнейших фактора: первый – мудрость, второй – справедливость.

Конфуций говорил: «Надо совершенствовать себя, чтобы тем самым обеспечить благоденствие других» (59. С.97). Главным для конфуцианства является поиск синтеза нравственного совершенства и социальной активности человека. Ду Вэймин пишет: «Конфуцианский тезис о необходимости реализовать высший смысл бытия в повседневной практической жизни побуждает рассматривать самосовершенствование и семейную жизнь как основу самореализации... Конфуцианская максима о политической значимости поступков человека в его частной и семейной жизни как нельзя лучше соответствует духу начатого ООН диалога о личной ответственности за священную

неприкосновенность Земли, священность жизни, обеспечение развития и справедливого распределения» (47. С.28).

Все восточные культуры требуют безусловного соблюдения нравственных обязательств перед другим человеком, пред обществом и природой. Они учат людей ограничивать свои властные устремления и желания пределами возможного – мусульманину эти пределы указаны Аллахом («Аллах не любит преступающих!»), для китайца они заключены в природе человека («тот, кто знает свою природу, знает и небо») и заданы ритуалом или законом. В конфуцианской «Книге ритуалов» приводятся девять «основоположений»: три внутренних действия (познание вещей, исправление сердца, совершенствование личности), три внешних действия (благоустройство семьи, порядок в государстве, умиротворение Поднебесной), три устоя (воспитание правителей, обновление народа, достижение Блага).

Опираясь на конфуцианскую традицию, современные китайские философы разрабатывают концепцию устойчивого развития Китая в качестве стратегии перехода к духовной цивилизации (164. С.27-30; 159. С.70-75). Одной из принципиальных особенностей китайской модели устойчивого развития является осуществление социально-экологической политики модернизации на основе конфуцианской теории гармонии, посредством одновременного развития материальной и духовной цивилизации. Духовная цивилизация, по мнению китайских философов, это результат развития духовной жизни человека и степени его самоосвобождения. Здесь на первый план выходит требование системной трансформации общества на высоких идеалах гуманизма. Только при условии нравственного совершенствования личности («внутреннего развития») достигается социальная гармония, осуществляется правильное распоряжение вещами («внешнее развитие»). «Для того, чтобы создать общий духовный очаг человеческой культуры, каждый регион, каждая нация должна вернуться к своим культурным истокам, - пишет Юй Дункан, - заново их переосмыслить под планетарным углом зрения, вскрыть внутренние резервы, привести в движение восстановленные силы культуры для того, чтобы в новых исторических условиях вести с миром диалог на

своем своеобразном языке» (174. С.10). Эти и другие идеи китайской философии полностью согласуются с концепцией устойчивого развития, понимаемой как стратегия деятельности с саморазвивающимися системами. Словом, мир открывает для себя в восточной культуре источники идей и ценностей, необходимых для решения проблем нового тысячелетия, в частности, проблемы устойчивого цивилизационного развития. Например, буддизм представляет собой систему ценностей, альтернативную по отношению к господствующей ныне идеологии потребительского общества. Вместо идеи владычества человека над природой и парадигмы человеческой исключительности буддизм выдвигает идею внутренней самоценности каждого живого существа; вместо требования покорения природы – принцип «ахимсы», то есть непричинения вреда всему живому; вместо идеологии политического насилия – концепцию естественного ненасильственного пути развития; вместо отчужденных ценностей – подлинное (нирваническое) счастье. Социальный идеал буддизма – это гармоничное общество, где будут обеспечены духовные и экологические приоритеты. Гуманистический идеал буддизма – это человек, удовлетворенный жизнью в обществе и живущий в гармонии с природой. Буддизм поощряет личное самоограничение и общественную солидарность, справедливость и равенство, любовь и сострадание, чистоту помыслов и деяний. Это мощный духовный инструмент, вырывающий нас из пут человеческого эгоизма, из круга потребительской идеологии и технократической утопии. Экономический идеал буддизма – малые затраты энергии (и материалов) и удовлетворяющие человека результаты. Экономическое развитие, по буддизму, должно не столько умножать материальные блага, сколько способствовать становлению человеческих качеств.

Мы не собираемся убеждать кого бы то ни было в духовном превосходстве Востока; но мы уверены в одном: диалог с Востоком необходим хотя бы для того, чтобы сдержать технократическую агрессию Запада, чтобы восстановить равновесие «холодного» ума и «теплого» сердца, материального и духовного начал в жизни. Сегодня задача философов состоит в том, чтобы на основе синтеза культур Востока и Запада



разработать такую универсальную философскую систему, которая могла бы стать обоснованием подлинного единения Человечества как глобальной общности (75;76).

#### **4.2. Глобализация и модернизация как факторы современного цивилизационного развития**

Глобализация как цивилизационный процесс. Глобализация - это диалектический, внутренне неоднородный цивилизационный процесс, сущностью которого является технологическое освоение пространственно-временных отношений в планетарном масштабе. Как мы уже отмечали, М. Кастельс связывает глобализацию с максимальным сжатием, уплотнением пространственно-временных отношений. Глобализация, по его мнению, - это определенный, более организованный этап в развитии человеческой цивилизации, когда все социально-экономические связи и отношения (на основе использования интернетовских технологий) все в большей степени реализуются в режиме реального времени. «Результатом этого становятся 1) значительное и постоянное возрастание роли экономики в жизни социума; 2) последовательное сокращение и ослабление регулирующих функций, традиционно являвшихся прерогативой государства; 3) обретение упомянутыми выше связями принципиально нового качества, требующего 4) их организации в форме ранее никогда в подобном виде не существовавшей экономико-политико-правовой системы, которая постепенно обретает всемирный статус и начинает функционировать как единый глобальный организм, 5) формируемый качественно новыми и также сравнительно недавно созданными социальными институтами, структурами и образованиями (опять-таки относящимися прежде всего к экономической, технической, политической и правовой областям). Эти структуры 6) осуществляют свою деятельность на наднациональном и надгосударственном уровнях, 7) обладают (практически по всем параметрам) значительно большими (по сравнению с уже существовавшими их национальными, государственными аналогами и предшественниками) возможностями для осуществления

собственных функций и (в идеальном случае) 8) руководствуются едиными и неукоснительно соблюдаемыми правовыми нормами» (113. С.66).

В процессе глобализации весь человеческий мир оказался поделенным минимум на два непримиримых сегмента: первый образуют развитые страны, инициирующие процесс глобализации и извлекающие из него максимальную для себя выгоду; во второй сегмент входят развивающиеся страны, служащие источником ресурсов для первых, или страны, лишенные какого-либо доступа к благам глобализации. Глобализация в известной мере воспроизводит во всемирном масштабе негативные стороны рыночного хозяйствования, которые в целом удалось обуздать странам Запада путем построения «социального государства». Ныне в мировой экономике господствуют финансово-олигархические силы, выносящие на глобальный уровень самые грубые формы индивидуального и группового эгоизма. Глобализация становится средством сосредоточения богатства и власти в руках отдельных людей и группировок. Словом, сегодня благами глобализации пользуются весьма неравномерно и столь же неравномерно распределяются ее издержки. Поэтому, одни страны выступают за глобализацию, а другие – против: и в том, и в другом случае налицо ценностный подход к феномену глобализации. Поскольку глобализация по-разному влияет на жизнь в разных странах, соответственно, она порождает разные реакции людей в мире. Некоторые не-западные страны, чтобы противостоять натиску глобализации, пытаются выбрать чисто традиционалистский путь развития, что ведет к застою и изоляции от современной цивилизации. «Очевидно, что мир может быть длительным только в том случае, - пишет М. Хатами, - если он справедливый и не ущемляет ничьих интересов. История доказывает, что мир никогда не был прочным и длительным, если он не был справедливым и не учитывал чаяния людей» (157. С.45-46). В результате роста неравенства и несправедливости глобальная безопасность человечества находится под угрозой. В целях выживания человечеству необходимо изменить вектор глобализации, поддерживать социально ответственный и гуманистически

ориентированный подход к решению глобальных проблем современности, опираясь на стратегию диалога цивилизаций.

Под диалогом цивилизаций мы имеем в виду такое взаимодействие различных социокультурных миров, каждый из которых осознает необходимость перосмысления собственных оснований и перспектив бытия перед лицом другого мира и относится к последнему как расширяющему горизонту собственных практик. Диалог цивилизаций означает равенство народов и их позитивное сотрудничество. Диалог возможен только тогда, когда каждый из его участников уважает другого и относится к нему как равному. Конкретные формы, которые примет глобализация в процессе дальнейшей эволюции, будет зависеть от степени развития стратегического партнерства разных стран, общественных сил, локальных цивилизаций. Здесь сопоставляются различные интересы и ценности. И объединить их может общезначимая для всего человечества единая идея, или программа – цель. Такой идеей, на наш взгляд, может быть идея устойчивого (жизнестойкого) цивилизационного развития, то есть идея долговременного (в перспективе – бесконечного) существования человеческой цивилизации в гармонии с природой, окружающей средой, космосом. Речь идет, в частности, о синтезе идеи совершенствования мировой цивилизации и концепции устойчивого развития.

Характерной особенностью глобального социального контекста XXI века является обострение информационно-технологической борьбы за власть над планетарной человеческой жизнедеятельностью (142. С.63). Сегодня капитал оседлал постиндустриального коня и под флагом «информационализма» победно шествует по миру. В этих условиях жизненно важно поддержать усилия ООН по созданию концепции глобализации на принципах устойчивого развития и его продвижению – как на массовом уровне, так и на уровне политической и деловой элиты, а также должностных лиц, принимающих ответственные решения.

В сентябре 2000 года Организация Объединенных Наций приняла Декларацию тысячелетия, где своей главной задачей она объявила обеспечение того, чтобы глобализация стала позитивным фактором для всех народов мира. «Глобализация

может обрести полностью всеохватывающий и справедливый характер лишь через посредство широкомасштабных и настойчивых усилий по формированию общего будущего, основанного на нашей общей принадлежности к роду человеческому во всем его многообразии», - говорится в Декларации (44. С.24). Мы должны понять, что человечество едино, что мы являемся «одной семьей», живущей в общем доме, каким является планета Земля, что необходимо духовное единение всего человеческого рода на основе чувства всеобщей ответственности за все живое на Земле. «Дух солидарности и общности со всем живым укрепляется тогда, - говорится в Хартии Земли, провозглашенной ООН, - когда мы живем с благоговением перед таинством жизни, благодарностью за дар жизни и смирением относительно места человека в природе. Нам безотлагательно необходимо создать единое представление об общечеловеческих ценностях, которые будут являться этической основой для появляющегося мирового сообщества» (Цит. по: 81. С.237). Хартия Земли в качестве такой основы рекомендует принципы устойчивого развития: а) сохранять экологическую целостность, богатство и красоту Земли для настоящего и будущих поколений; б) применять только такие модели производства и потребления, которые поддерживают регенеративные возможности Земли и благополучие сообществ; в) защищать социальную и экономическую справедливость; г) уважать права человека, демократические институты и свободы; д) создавать культуру толерантности, ненасилия и мира; е) поддерживать нравственное воспитание для достижения устойчивого образа жизни. Источник устойчивого развития человечества заключен в разнообразии и многообразии культур. В Хартии Земли говорится, что наше культурное разнообразие является ценным наследием, и различные культуры найдут свои собственные пути к реализации своего видения устойчивого образа жизни. Мы должны расширить глобальный диалог, инициированный Хартией Земли, так как нам надо многому научиться друг у друга в поисках истины и мудрости. Мы должны найти гармонию между разнообразием и единством, индивидуальной свободой и общественным благом, традицией и современностью.

Сегодня в общественном мнении многих стран глобализация ассоциируется с экспансией западной цивилизации. «Главный вызов состоит в том, - пишет Г. Киссинджер, - что то, что обычно называют глобализацией, на самом деле просто другое название господствующей роли Соединенных Штатов» (Цит. по: 203. Р.11). Глобализация вовсе не тождественна вестернизации; хотя источником глобализации является западный мир, она представляет собой закономерный результат социальной эволюции, воплощая собою общечивилизационный дух, присущий всему человечеству. Другими словами, исходящие от глобализации импульсы являются предвестниками формирования новой глобальной цивилизации. Внешнюю (материальную) оболочку нарождающейся глобальной цивилизации представляет собою информационная Сеть, а ее внутреннее (духовное) ядро – система общечеловеческих ценностей. Духовное пространство глобальной цивилизации формируется на новом уровне интегрального синтеза, превосходящем существующие формы цивилизационного развития. «Глобальный мир, - пишет И.А. Василенко, - необходимо созидать в диалоге цивилизаций как общее пространство многогранной духовности – всегда открытое и вечно совершенствующееся в процессе понимания другого» (16. С.18). И здесь нам не обойтись без обращения к восточным философским системам, характерной чертой которых является глобализм воистину космического масштаба. Мы полагаем, что современная цивилизационная трансформация должна опираться на духовные традиции Востока (в т.ч. православного Востока). Эта мысль не является новой: ее поддерживали и поддерживают многие известные исследователи цивилизационных процессов. Например, В.С. Степин отмечает, что эколого-этические идеи восточных философских систем вполне созвучны современным поискам новых мировоззренческих ориентиров цивилизационного развития (135. С.696-697). Отторгавшиеся ранее техногенной цивилизацией, они приобретают новое звучание на современном этапе развития, согласуясь с представлениями науки о биосфере как целостном живом организме и со стратегиями деятельности,

осваивающей сложные, исторически развивающиеся «человекообразные системы».

В культурах Востока мы находим основной механизм духовного развития – самоограничение и самосовершенствование человека. Вспомним слова Будды: «Будьте сами себе своим светильником». Восток – это могучая духовная доминанта, это благоговение перед жизнью, это «трепет и святость бытия», как говорили в старину русские духовидцы. К слову сказать, постиндустриальный Запад успешно осваивает сегодня духовные ценности Востока.

**Глобальная цивилизация.** Чжан Шаохуа полагает, что в нашей современной жизни уже присутствует эмбрион духа глобальной цивилизации. Его образуют философские идеи: а) единства всех вещей; б) единства всего человечества; в) единства Неба и человека (163). С точки зрения принципа «единства всех вещей» все события и объекты взаимосвязаны и опосредованы. Иными словами, все они одновременно детерминированы и контрдетерминированы (то есть обладают внутренней активностью). Этот способ мышления обнаруживает истину в самой реальности.

Единство человечества постигается через постижение человеческой природы. Человек вышел из животного царства, и потому необходимо несет в себе звериное начало. Чтобы обуздать животные страсти, человек сотворил Бога. Эта единая сущность «зверя и божества» как раз и есть человеческая природа. «Мы – люди, а не звери, - пишет Чжан Шаохуа. – Потому мы никогда не должны основывать ценностные идеалы человечества на инстинктах животных, которые предписывают «сильному пожирать слабого». Мы – люди, а не божества. Поэтому мы никогда не должны основывать наши ценностные идеалы на божественной природе, мечтая держать в сердце весь мир, забыв о самих себе. Мы - люди. Есть лишь одно человечество, лишь один вид человеческой природы. Человек живет единожды, жизнь длится лишь мгновение» (163. С.20). Идея единства человечества исходит из того, что каждый из людей обладает одинаковой с другими людьми природно-человеческой сущностью. Все действия людей на всех уровнях

бытия должны исходить из признания единства человеческой природы.

Единство Неба и человека есть выражение единого вселенского духа. Возникает вопрос: «Что же такое вселенский дух?» Это сверхчеловеческий дух; это трансцендентность, указывающая на непрерывное трансцендирование объектами самих себя в процессе взаимодействия с другими вещами. Вселенский дух есть не только двигатель вселенской эволюции, но также ее компас и направляющая сила. Вспомним А. Эйнштейна, который любил повторять: «В глубинах вселенной есть таинственная сила, которая правит миром».

Мы рассмотрели идею «трех единств». Если утверждается единство всех вещей, то мы должны уважать и заботиться об окружающей среде. Если утверждается единство человеческого рода, то мы должны признать справедливость и солидарность между людьми. Если утверждается единство Неба и человека, то мы должны оберегать небесную (духовную) природу человека. Идея «трех единств» определяет духовную сферу глобальной цивилизации. Постигая «духовность Вселенной» (К.Э. Циолковский), вооружившись мудростью, человечество переходит на более высокий уровень вселенской эволюции, чем природно-человеческое развитие, то есть на уровень эволюции духовно-творческой. На это указывают, в частности, исследования в области геной инженерии и технологии клонирования, скачок в развитии наук об искусственном интеллекте.

Если все существовавшие до сих пор цивилизации носили региональный характер, то новая глобальная цивилизация является общечеловеческой цивилизацией. Она выражает, с одной стороны, единство биологической природы всех людей, с другой – социокультурную целостность человечества. Идея глобальной цивилизации исходит из того, что человек и человечество внутренне едины, что они представляют собой взаимоотражения друг друга. Лишь то, что является необходимым для развития индивидуальной природы человека, представляет ценность для человечества в целом, и наоборот. Глобальная цивилизация, с одной стороны, вводит

индивида в сферу человеческого «рода», с другой – превращает силы «рода» в способности индивида.

Глобальная цивилизация делает ударение на глубинной природе человека, и в этом смысле она выступает как подлинно гуманистическая цивилизация. Развитие человека, независимо от национальной или религиозной принадлежности, становится главным приоритетом социального прогресса. До сих пор развитие творческого потенциала человека было ограничено узкими рамками национальных традиций, религиозных ограничений и государственных границ. Сегодня человек все больше чувствует себя автономной личностью, психологически выходит за рамки этноса, нации и государства, начинает ощущать себя гражданином мира. Эти два взаимообусловленных процесса планетаризации и индивидуализации – характеризуют сознание человека в современную эпоху. Чувство принадлежности к общему глобальному миру сопровождается отказом от групповых ценностей и созданием собственной вселенной. Микрокосм человека, мир его личного выбора входит в резонанс с Макрокосмом Человечества. Словом, диалектика глобальной цивилизации такова, что она очеловечивает процесс глобализации и глобализует человеческую природу.

**Модернизация и вестернизация.** Под модернизацией мы имеем в виду экспансию научных и технологических знаний, которая началась на Западе в XVIII веке; она позволила западным странам преобразовать окружающую среду в небывалых масштабах и управлять своим развитием. Запад и сегодня является лидером в научных исследованиях и технологическом развитии; он доминирует в области международных коммуникаций и рынках ценных бумаг, владеет и управляет международной банковской системой. Сейчас могущество Запада неоспоримо, и он останется генератором технологических инноваций в XXI веке. По расчетам О.С. Сироткина, на долю семи индустриальных держав приходится почти 90% производства всей наукоемкой продукции; эти страны владеют 46 из 50 высоких технологий (Цит. по: 116. С.360).

Запад имеет преобладающее влияние на все другие цивилизации на Земле: он также символизирует собой постиндустриализм. Духовные ценности Запада – свобода, демократия, права человека, политический плюрализм, верховенство закона и т.д. – завоевывают весь мир. Трудно представить себе будущее человечества без этих ценностей, выдержавших испытание временем. Необходимо сохранить, защитить и обновить эти уникальные ценности западной цивилизации, имеющие общечеловеческий характер. Именно на Западе формируется материальный базис новой мировой цивилизации, отличной от техногенной. «Вызов Запада», говоря в терминах А. Тойнби, – это вызов современности. «Понятие «современное общество», – пишет В.Г. Федотова, – относимое к Западу XIX в. и последовавших за Западом стран в XX в., применяется для характеристики наивысшего образца развития общества» (151. С.12). Существует также мнение о том, что современность – это отношения Запада с не-западным миром (185. Р.12-16). С. Хантингтон пишет: «Изначально модернизация и вестернизация тесно связаны, и не – западные общества, впитывая значительные элементы западной культуры, достигают прогресса на пути к модернизации. Однако с увеличением темпов модернизации удельный вес вестернизации снижается и происходит возрождение местных культур. Дальнейшая модернизация, таким образом, изменяет цивилизационный баланс власти между Западом и не-западным обществом и усиливает приверженность местной культуры... Наиболее значительное усиление могущества приходится на долю азиатских цивилизаций (и так будет продолжаться и далее), и Китай постепенно прорисовывается как общество, которое скорее всего бросит вызов Западу в борьбе за глобальное господство» (156. С.107-108). С. Хантингтон прав: не следует преувеличивать размах вестернизации. Техническая и экономическая сферы глобального мира действительно «вестернизированы», но сфера духовной культуры, которая глубже и фундаментальнее вышеназванных двух сфер, остается вне пределов западной экспансии. Сегодня техническая модернизация принимает глобальные масштабы и в то же время развивается глобальный процесс «индигенизации». Этот процесс

проявляется в возрождении местных традиций и религий, в неприятии эгоизма и потребительства, которые пришли с Запада.

В балансе межкультурных сил и взаимодействий происходят фундаментальные перемены, остановить эти перемены уже невозможно. Влияние Запада по сравнению с нравственной притягательностью восточных мировых цивилизаций постепенно уменьшается. Сегодня даже слышны голоса о том, что азиатская культура превосходит культуру Запада, поскольку там имеет место духовный кризис (224. Р.5-23). Ценности восточной (в основном конфуцианской) культуры – ответственность, трудолюбие, дисциплина, терпимость, гармония, воздержанность, семья, коллективизм – противопоставляются основным западным ценностям, как индивидуализм, праздность, самоуверенность, потребительство, воля к власти и т.д. По мнению азиатских лидеров, Восток должен донести до всего остального мира эти азиатские добродетели, которые имеют универсальную ценность (264. Р.33).

П. Бергер выдвигает концепцию азиатской современности в связи с исследованием модернизации стран Юго-Восточной Азии, проведенным на основе собственной традиционной идентичности (Цит. по: 251. Р.4). Современному цивилизационному процессу в равной мере присущи две тенденции: стремление к сохранению собственной культурной идентичности и глобализация социально-экономических отношений. Иначе говоря, проблема современности предстает как проблема единства глобализации и идентичности. В этом отношении цивилизационная модернизация усиливает роль Востока и сокращает относительное влияние Запада. На фундаментальном уровне мир становится более современным и менее западным. Словом, модернизация не означает вестернизацию. Локальные цивилизации могут стать современными обществами, не став западными. Мы имеем в виду, в частности, опыт модернизации в Китае.

На наш взгляд, современность есть синоним историчности общественного бытия, его соответствия императивам глобального цивилизационного развития. Можно

сказать и так: поскольку современность перестает быть в настоящее время чьей-то особой привилегией, становится проблемной для всех, постольку проблема современности оказывается общей судьбой, общим делом всех стран и народов. Таким общим делом сегодня становится становление новой глобальной цивилизации на принципах устойчивого развития. Вслед за Фридрихом Энгельсом мы говорим о цивилизации в единственном числе как о явлении всемирно-историческом.

Экономический рост, технический прогресс, потребительское общество, военная сила и все остальные признаки западной техногенной цивилизации уже не являются достаточными характеристиками современности. На первый план выходят иные приоритеты и духовные ценности. «В своей совокупности, - пишет В.М. Межуев, - они выражают способность конкретного государства, страны или народа жить не только своей обособленной, но и всеобщей жизнью, выходить за рамки своего локального, местного, национального, регионального существования. Мера этой всеобщности и становится здесь мерой собственной современности» (88. С.18). Словом, современна та страна, которая в той или иной мере включилась в процесс созидания новой глобальной цивилизации (на основе собственной духовной культуры).

**Модернизация в контексте диалога цивилизаций.** Человечество вступает в эпоху глобальной цивилизации, в которой многочисленные локальные цивилизации будут взаимодействовать, конкурировать, сосуществовать и приспосабливаться к друг другу. Каждая из локальных цивилизаций вливается в мощный поток глобальной цивилизации, и этот поток является для каждого общества источником цивилизационного развития. Это порождающее воздействие мировой цивилизации и возросшее взаимодействие между локальными цивилизациями облегчает процесс модернизации, передачу технологий, ценностей, знаний и институтов из одного общества в другой.

Идеологи вестернизации говорят о том, что есть только одна универсальная современная цивилизация – это техногенная цивилизация Запада. Ф. Фукуяма, как известно, выдвинул даже тезис о «конце истории», что означает конечную точку

социальной эволюции человечества и универсализацию западной цивилизации (199). Свидетельства истории и современности заставляют нас усомниться в таком выводе. Мы имеем в виду возрождение Востока, экономический динамизм Китая, политическую активность исламского мира, которые наглядно демонстрируют, что «история продолжается». По данным Всемирного Банка к 2020 году на долю азиатских стран будет приходиться 40% всемирного экономического продукта (276. Р.66-67). По расчетам О.А. Арина, Китай в 2015 году по объему ВВП сравняется с США и достигнет 17% мирового ВВП, а с учетом Гонконга и Тайваня – 25% (3. С.90-91). Согласно большинству прогнозов, китайская экономика в XXI веке станет крупнейшей в мире, а внешний потенциал КНР уже в середине XXI века может оказаться сопоставимым с американским. О.А. Арин считает, что восточный блок, возглавляемый Китаем, в XXI веке превзойдет по совокупному экономическому потенциалу западный блок во главе с США (3. С.106).

В ответ на вызов Востока идеологи вестернизации занимают достаточно агрессивную, в лучшем случае, оборонительную позицию. Так, например, С. Хантингтон, ссылаясь на свою концепцию «столкновения цивилизаций», в начале 90-х годов категорично утверждал: «Какие бы экономические связи ни существовали между ними, фундаментальная культурная брешь между азиатским и американским обществом препятствует их соединению в общем доме» (156. С.505). Нам трудно согласиться с такой точкой зрения: не только США и Азия, но и все другие страны обречены жить в общем доме – на планете Земля, и им придется искать пути ведущие к единению человечества. Справедливости ради, следует заметить, что сейчас С. Хантингтон занимает более умеренную позицию по отношению к «вызову Востока». «Основная задача для Запада на ближайшие двадцать пять лет, - пишет С. Хантингтон в своей работе «Запад и столкновение цивилизаций» - будет состоять в том, чтобы ответить на этот вызов, укрепить свое единство, совладать со своим высокомерием и адаптироваться к условиям нового века, в котором Запад потеряет свое господствующее положение и

который станет действительно мультипопулярным и мультицивилизированным» (Цит. по: 55. С.283).

В сегодняшнем глобализирующем мире вера в универсальность той или иной культуры страдает минимум от трех недостатков: она неверна, она аморальна и она опасна. Она неверна потому, что основным условием устойчивого развития глобальной цивилизации является культурное разнообразие; она аморальна потому, что предполагает насильственное насаждение ценностей одной цивилизации, а следовательно, и недооценку других культур. Она опасна потому, что может привести к столкновению цивилизаций или к межцивилизационной войне. Прав был К.Леви-Стросса, когда он писал: «Священная обязанность человечества – охранять себя от слепого партикуляризма, склонного приписывать статус человечества одной расе, культуре или обществу, и никогда не забывать, что никакая часть человечества не обладает формулами, приложимыми к целому, и что человечество, погруженное в единый образ, немислимо» (Цит.по: 108. С.259).

Вместо того чтобы стремиться к универсализации отдельных культур, необходимо начать поиск истинно высокого начала, - того общего, что есть в большинстве цивилизаций, - в интересах формирования ценностных предпосылок новой глобальной цивилизации. На глубинном уровне ценностное сознание народов мира имеет много общего. Если когда-нибудь человечество будет жить в единой цивилизации, то она возникнет через выявление и распространение этих общечеловеческих ценностей. Еще Питирим Сорокин отмечал тенденцию уменьшения разделения между Востоком и Западом. Действительно, по мере расширения поля общих проблем постепенно начинают сближаться ценностные системы цивилизаций Востока и Запада. Например, в Сингапуре в 1991 году была опубликована «Белая книга», в которой сформулирована правительственная точка зрения на систему духовных ценностей. Наряду с традиционными азиатскими ценностями, как семья, общественный интерес, консенсус и гармония, здесь фигурирует и поддержка личности, т.е. ценность, восходящая к западной культуре. Эта декларация «общих ценностей», явным образом игнорирующая

идеологические барьеры, пытается определить сингапурскую культурную идентичность на основе диалога цивилизаций.

Жизнь опрокидывает мифы о несовместимости цивилизаций Востока и Запада – развивается процесс Великого Синтеза. Суть этого процесса можно проиллюстрировать на примере стратегии устойчивого развития Китая, которая ориентирует китайский народ на соединение материальной цивилизации Запада с социалистической духовной цивилизацией Китая. Целью этой стратегии является рождение отлаженного, устойчивого и могучего организма Срединной Процветающей Страны, настроенной на единый ритм с Природой (164). В качестве механизма достижения этой цели выбран синтез нравственного совершенства и социальной активности, традиционализма и модернизации. При этом традиционализм рассматривается как открытая этическая система, которая используется в интересах модернизации и воспитания свободной личности. Действительно, на основе ценностей традиционной культуры в Китае складывается новый тип модернизации, обеспечивающий условия для устойчивого развития социалистической духовной цивилизации. В связи с этим невольно вспоминаешь Н.А. Бердяева, который усматривал выход из кризиса, поразившего Запад, в «социализме, получившим духовную основу» (11. С.278-279).

Мы не собираемся универсализировать значение и роль этического (духовного) социализма, но ясно одно: китайский опыт модернизации имеет общецивилизационный смысл. Проспективная модернизация возможна только на основе ценностей национальной культуры; она представляет собой развертывание собственного архетипа бытия в процессе диалога цивилизаций.

**Ноосфера и ценность науки.** В условиях современной цивилизационной трансформации наука становится не только главным фактором модернизации общества, но и основным способом бытия человека-в-мире. На этот очень важный момент (для понимания перспектив социалистической духовной цивилизации) впервые обратил внимание В.И. Вернадский в своей знаменитой концепции о ноосфере.

В связи с обсуждением проблемы диалога цивилизаций нельзя не отметить один важный момент: ноосфера В.И. Вернадского перекликается с концепцией социалистической духовной цивилизации, развиваемой современным Китаем. В.И. Вернадский подчеркивал прямое созвучие понятия ноосферы с идеей научного социализма (23. С.94). Социализм рассматривается им как становление свободно мыслящего единого человечества (79.С.136-148). Кстати, аналогичных взглядов придерживался также Н.К. Рерих (73). Ноосфера, по Вернадскому, создается ростом науки и нравственности, развитием философского понимания мира (22. С.312; 23. С.96).

Долгое время наука развивалась в рамках ценностей западной (техногенной) цивилизации. Теперь выясняется, что мировоззренческие ориентиры новой науки согласуются с ценностями восточной (космогенной) цивилизации. Прежде всего это относится к представлениям о космосе как о едином целостном организме, различные части которого находятся в своеобразном резонансном отношении друг к другу. Эта космология исключала противопоставление субъекта объекту и базировалась на признании двуединой природы вещей в соответствии с моделью «инь-ян» (29. С.244). Цель познания с этой точки зрения заключается не в преобразовании мира, а в достижении «однобытия с миром» (37. С.75). Познать мир можно следуя Дао, но Дао открывается только нравственно совершенным людям. Размышляя о резонансе всех частей космоса, китайские философы считали, что «от поведения человека, от его нравственности зависит порядок в космосе» (37. С.112). Эти представления полностью согласуются с научной стратегией устойчивого развития, понимаемой как стратегия деятельности с «человекообразными» саморазвивающимися системами. Научное познание и технологическая деятельность с такими системами предполагает учет нравственного императива, налагающего запрет на опасные для человека и природы способы экспериментирования с ними. «В стратегиях деятельности со сложными человекообразными системами, - подчеркивает В.С. Степин, - возникает новый тип интеграции истины и нравственности, целерационального и ценностнорационального действия» (134. С.17).

Духовная ось современного цивилизационного развития держится на двух мощных опорах – наука и нравственность. Так как именно от развертывания научного потенциала зависит устойчивое будущее человечества и разрешение всех его проблем, то нет проблемы более важной, чем осмысление нравственной позиции самой науки. Человек настолько решительно втянут в научно-технический прогресс, что он никак не может, поразмыслив, занять ценностно-критическую позицию по отношению к нему. Попав в ситуацию «высокотехнологического слабоумия», по выражению П. Вирилио, человек уже не способен воспринимать НТП как обращенный к нему «вызов». «Техника принесла с собой ощущение власти: человек ныне в значительно меньшей степени находится во власти окружающего его мира, чем это было в прошлом... Философские системы, вдохновленные научной техникой, являются философскими системами власти и склонны рассматривать все нечеловеческое лишь как сырой материал. Конечные цели более не принимаются во внимание; ценится только мастерство процесса. Это также является формой безумия. В наши дни эта форма является наиболее опасной, и именно против нее философия должна предложить достаточное противоядие», требовал еще Б. Рассел (119. С.10). В наши дни наука еще больше ускользает от собственных философских принципов и все более становится технаукой. П. Вирилио справедливо замечает: «Наука, область старых законов и интеллектуальных приключений, увязает в извращающем ее технологическом авантюризме. Злоупотребление наукой, наука крайностей, экстремальная наука или передел науки? Каждому известно, что предельный случай не показателен, а познание не руководимое совестью, разрушает душу, и поэтому технаука, не ведающая своего близкого конца – лишь бессмысленное соревнование!» (27. С.9-10). На научно-техническом прогрессе, как считают сегодня многие, лежит ответственность за современный цивилизационный кризис. Технократически ориентированная наука становится легитимным прикрытием «треш-цивилизации» (Г.В. Драч), интеллектуальным средством разрушения тонкого культурного слоя человеческой цивилизации и не менее тонкого жизнеподдерживающего слоя



окружающей природной среды. У. Бек пишет: «Науки таковы, какими их делают. Ориентированные на узкую специализацию, отчужденно воздерживающиеся от проверки практикой, они совершенно не в состоянии адекватно реагировать на цивилизационные риски» (7. С.71-72). Трагедия современной науки, приобретающей все более и более информационный характер, состоит в том, что она перестает быть поиском истины, отображением и пониманием реальности. «Утрата этой ценности, - пишет Ю.А. Шрейдер, - фактически происходит в прикладных областях, где знание добывается не ради получения истины, а для конкретных технологических применений, где сиюминутный опыт является основным судьей» (170. С.70-71).

Сегодня наука ассоциируется не только с технологией созидания, но и с технологией разрушения. Посмотрите: после первой бомбы – атомной, – разрушающей материю с помощью радиоактивности, была изобретена генетическая бомба, способная прервать нить жизни с помощью биотехнологий. Сегодня появился призрак третьей бомбы – информационной, способной уничтожить культуру народов с помощью интерактивной информации. Словом, наука становится орудием всеобщей виртуализации и уничтожения реальности. Возникает вопрос: «Что делать в этой ситуации?» Во-первых, необходимо постоянное внимание к грозящей опасности. Предосторожность – существенное условие выживания человека в условиях НТП. Но это также главный принцип научного поиска в эпоху ноосферы. В.Г. Горшков считает, что наука не способна заменить биоту в регуляции окружающей среды. По его мнению, информационный поток, перерабатываемый биотой при осуществлении ею функции регуляции окружающей среды, на 15 порядков превосходит предвидимые технические возможности цивилизации (36). В этой ситуации принцип предосторожности приобретает важное научное, политическое и экологическое значение. Опираясь на принцип предосторожности, участники Всемирного Саммита по устойчивому развитию, проходившего в Йоханнесбурге осенью 2002г., призвали мировую общественность противодействовать распространению технологий генной инженерии и генетически модифицированных организмов. Если мы не решим проблему

биобезопасности, то под угрозой окажется сама жизнь как форма материи. «Мы не можем допустить того, - сказал Президент Франции Жак Ширак на Саммите Земли, - чтобы XXI в. стал для наших детей и внуков веком преступлений человечества против самой жизни как таковой» (Цит. по: 74).

Во-вторых, необходим новый союз между наукой и обществом в целях устойчивого (безопасного) развития. Наука должна рефлексировать социально детерминированные цели устойчивого развития, а общество должно повысить спрос к науке и одновременно обеспечить условия для ее развития. Наука должна быть достаточно надежной, чтобы обосновывать рискованные шаги общества; и она должна быть достаточно релевантной, чтобы удовлетворять нужды тех, кто принимает решения от имени общества. Безопасное будущее зависит от диалога между научно-техническим сообществом и теми, кто принимает решения об устойчивом развитии (212. Р.7-8). Не секрет, что стратегически важные решения сегодня принимаются на уровне транснациональных корпораций и международных (наднациональных) организаций.

Реальная перспектива устойчивого развития мира во многом зависит от того, кто управляет планетарными социальными процессами, какие властные структуры направляют эволюцию мирового сообщества и какими ценностями они руководствуются. Проблема состоит в том, что ценностное сознание тех, кто принимает планетарные решения, отстает от степени осознания глобальных проблем научным сообществом. Трагедия ученых в том, «что они предвидя грядущую беду, не могут ее предотвратить, а трагедия деловых людей в том, что они не видят беды, которую сами творят» (172. С.303).

В-третьих, должна быть создана «единая наука», по выражению К. Маркса. Идея создания единой науки активно обсуждается в научных кругах. Например, С.А. Хили предлагает интеграцию всех научных дисциплин в единую науку для решения комплексной проблемы «общество-природа». Наука должна сфокусировать внимание на динамических взаимодействиях общества и природы, а не на социуме или окружающей среде, рассматриваемых в отдельности. В основе

такой «метанауки», считает он, должна лежать не столько методология исчисления, сколько система рефлексивного мышления (207).

В-четвертых, и это главное, необходимо изменение существа и роли науки. Цивилизационный смысл «науки определяется сегодня ее ролью в решении проблемы выбора жизненных стратегий человечества, новых путей цивилизационного развития» (135. С.671). Потребности этого поиска связаны с необходимостью преодоления кризисных явлений нашего времени, которые поставили человечество перед фактом глобальной экологической катастрофы.

Ничто не гарантирует нам безопасное будущее в эпоху глобальных разрушений окружающей среды, и все же только наука (с учетом риска) поможет нам, как Одиссею, проплыть через узкий пролив между Харибдой всемогущего технократизма и Сциллой радикального экологизма и продолжить сбалансированное хождение «по крайней кромке пропасти» (Хайдеггер). Но это должна быть новая наука – наука, ориентированная на идеал коэволюции человека и природы, понимающая и чувствующая «Дао» Вселенной, если говорить в терминах китайской духовной традиции. «Все пронизывает единый путь - дао, все связано между собой. Жизнь едина, и стремление каждой ее части должно совпадать со стремлением целого» (46. С.26). В определенном смысле можно говорить о возврате к философскому пониманию бытия, которое было имманентной сущностью восточной духовной традиции. Если в техногенной цивилизации наука является «техникой исчисления» (Б. Рассел), и менее всего философской концепцией, объясняющей сущее как таковое, то наука нынешнего переходного периода (имеется в виду переход от материальной к духовной цивилизации) должна стать пониманием мира. «При этом повороте внезапно высветлится свет бытийной сути, - писал М. Хайдеггер. – Внезапное просветление есть молниеносная озаренность. Она являет себя в принесенной и явленной ею прозрачности. Когда при повороте опасности молниеносно озарится истина бытия, высветится существо бытия. Тогда возвратится истина бытийной сути» (155. С.256). Тогда человек начинает отзываться на обращенное к

нему озарение и, в конечном счете, возвращается к Бытию. Человеческому разуму важно уловить, услышать, прозреть сущностные истоки бытия, и тем самым включиться в процесс осуществления события истины. «Пока мы не вникнем мыслью в то, что есть, - предупреждал М. Хайдеггер, - мы никогда не сможем принадлежать тому, что будет» (155. С.258). Только с такой «понимающей» наукой, в своей сути совпадающей с философским мышлением, мы связываем интеллектуальное обеспечение ноосферного развития и перспективы новой цивилизации.

#### **4.3. Цивилизационная идентичность и будущее России**

**Выбор России.** Сегодня российское общество стоит перед историческим выбором между двумя альтернативами: а) либо воспроизводить ценности западного потребительского общества, б) либо выработать новую парадигму общественного развития. Первый путь настраивает нас на «безоговорочное принятие западных (а на самом деле, просто последовательно модернистских) ценностей» (28. С.25). Второй путь связан со стратегией саморазвития, то есть с поиском путей устойчивого цивилизационного развития на основе возрождения, поддержания и совершенствования собственных социокультурных форм жизнедеятельности. «Стратегическим условием обеспечения долговременной устойчивости страны является выявление и сохранение общественной идентичности, важнейшей составляющей которого является самоидентификация общества как некоторого целого, отделенного от всего остального человечества. Для нас принципиально важна именно общественная, а не национальная самоидентификация, так как Россия – многонациональная страна, для которой укрепление национальных идентичностей практически в любой форме объективно означает движение к неизбежно катастрофическому распаду» (13. С.329).

За последние десять лет постсоветская Россия жила в режиме «догоняющего развития». Особенностью догоняющего развития является формирование современных политических,

экономических, социальных структур не в результате естественного саморазвития общества, а под воздействием на него экономики и культуры более развитых стран Запада. Новые формы хозяйствования, внедренные идеологами российского западничества, не были подготовлены внутренним развитием страны; они создавались в ответ на «вызов Запада» и во многом противоречили традиционным ценностям российского общества. Это «перенимание чужого наскоро» (58. С.316) обернулось для нашей страны социальной трагедией. Реформаторский опыт последнего десятилетия убеждает нас в том, что необходимо изменить вектор общественной эволюции. Сегодня вопрос стоит так: «либо мы войдем в сообщество цивилизованных стран, не догоняя, а встраиваясь в него, либо будем оттеснены на периферию мировой истории» (106. С.118). Иначе говоря, перед нами стоит непростая задача – обрести собственную цивилизационную идентичность, адекватную «вызову современности».

Модель «догоняющего развития» исчерпала себя хотя бы потому, что здесь современность отождествляется с индустриальной фазой общественного развития, а сегодня эта фаза сменяется другой, как бы ее ни называли – постэкономическим обществом, ноосферной цивилизацией, глобальным устойчивым развитием и т.д. «Мир переживает переход к тому, – пишет В.М.Межуев, – что имеет много названий, но пока не получило однозначного определения. Но ясно одно: этот переход сопровождается кризисом всех форм идентичности, известных до сих пор, кризисом всех модернизаторских идеологий эпохи индустриализма – от либеральной до социалистической... Переориентация интересов и целей национальной политики с модернизации на глобальное развитие и есть единственный способ возвращения в современность, обретения идентичности, способствующей реалиям сегодняшнего дня. Именно в этом направлении следует искать систему ценностей, способную стимулировать экономический рост и социальное развитие. Лишь включившись в решение проблем глобального порядка, Россия сможет обрести новое дыхание, преодолеть поразивший ее кризис, заявить о себе как о стране XXI века» (88. С.17,22). И здесь выясняется, что у

России есть все предпосылки для цивилизационного прорыва: духовное подвижничество и уникальный этнокультурный потенциал, природные и социальные ресурсы, бесценный опыт изживания власти технократии, выгодное геополитическое положение между Востоком и Западом.

Принимая навязанную Западом модель потребительского общества, мы обрекаем себя на вечную «догоняющую модернизацию», на позорное отставание и экологическую катастрофу. Нельзя забывать о том, что потребительское благополучие стран Запада зиждется на эксплуатации экологического капитала всей планеты. Страны Запада потребляют 75% добываемых ресурсов и выбрасывают в атмосферу более 60% углекислого газа. Коэффициент антропогенного давления на биосферу с их стороны в 10 раз превышает таковой (коэффициент) всего остального мира. Путь Запада – это перманентная «война» с окружающей средой, и мы не можем идти по этому опасному пути. А это значит: вместо «догоняющего развития» – устойчивое (сбалансированное) развитие, а вместо потребительского общества – духовная цивилизация. В итоге Россия может выступить как носитель специфической модели цивилизационного развития, во многом корректирующей западный путь прогресса. Историческая преемственность, общественная идентичность, восстановление духовно-экологических оснований человеческого бытия, культурное возрождение, одухотворение информационного пространства страны – таковы основные ориентиры выбираемого пути России. Россия обладает высокой культурой, и она в глубинных своих истоках конгениальна идеалу духовной цивилизации.

С этой точки зрения большой интерес представляет концепция неэкономике, разработанная Э.Г. Кочетовым. По его мнению, «неэкономика – 1) следующий за постиндустриальным этап цивилизационного развития; 2) цивилизационная модель глобальной системы, опосредованная новым набором ценностей; 3) гармоничный симбиоз техногенных и внесистемных факторов (этнонациональных, культурных, морально-этических и т.п.) для воспроизводства качества жизни» (62. С.356).

Неоэкономика – это объединение в единую целостную совокупность различных сфер человеческой деятельности; это новый симбиоз, где экономика опосредована социально-экологическими, духовно-культурными, этико-национальными процессами; это вплетение реликтовых воспроизводственных систем в техногенные циклы, в современные стратегические проекты; одновременное воспроизводство на мировых воспроизводственных конвейерах и товарной массы, и духовных ценностей, то есть качества жизни. Главенствующим атрибутом неоэкономической цивилизационной модели, по Э.Г. Кочетову, является этноэкономическая система, то есть симбиоз этнонациональных процессов и (пост)индустриальных воспроизводственных циклов. Если (пост)индустриальная модель цивилизационного развития направлена на то, чтобы разобщить, снивелировать этнонациональные и этнокультурные системы, то неоэкономическая модель сохраняет их и дает импульс для сбалансированного развития. «В этноэкономической системе, -пишет Э.Г. Кочетов, -органически переплетаются настоящее, прошлое и будущее, модернистские течения и традиционные переходы, оживают реликтовая геоэкономическая память, реликтовые парадигмы существования с их культурными, этическими корнями; они гармонично вплетаются в современные модели бытия, выводятся существование человека на новое равновесное сознание» (62. С.111). Значение этноэкономических систем состоит в том, что они выступают в качестве очагов социальной стабильности и формируют зоны межкультурного сотрудничества в целях глобального устойчивого развития.

Запад в лице стран «золотого миллиарда», по мнению Э.Г. Кочетова, начал крестовый поход на Восток против его этнонациональных систем в целях продления агонии мировой постиндустриальной цивилизационной модели. «В этих условиях у России не остается другой возможности, -заключает Э.Г. Кочетов, - кроме как форсированно перейти в новую фазу своего цивилизационного развития в рамках неоэкономической модели развития, ибо очевидно, что раздельное решение вопросов по формированию доктринальных подходов в военной, экономической и политической областях в рамках

господствующих сейчас в России подходов ничего, кроме ускорения цивилизационного поражения России, не несет» (62. С.498). Россия должна стать «локомотивом» формирования глобальной неоэкономической модели, ибо обладает огромной этнонациональной палитрой, широким спектром религиозно-этических традиций, огромным пластом духовной эволюции в сочетании с огромным интеллектуальным потенциалом. Э.Г. Кочетов пишет: «Россия становится предвестником зарождения новой цивилизации: неоэкономической... лидером этого процесса. Эта модель вызревает в недрах постиндустриализма, и XXI век пройдет под знаком превращения России в этноэкономическую систему мирового класса» (62. С.572). Но так как эта новая цивилизационная модель вырастает на информационной стадии индустриализма, естественно, что основные компоненты последней должны форсированно внедряться в экономику и культуру Российского общества. В «Концепции формирования информационного общества в России» справедливо подчеркивается, что формирование информационного общества «полностью отвечает концепции устойчивого развития – формированию экономики, основанной на знаниях, а не на расширяющемся потреблении природных ресурсов, сокращению отходов производства, решению экологических проблем» (161. С.138).

**Цивилизационное призвание России.** Во всей мировой истории, как отмечал К. Ясперс, действует механизм западно-восточного цикла (179. С.115-116). Специфика современного этапа цивилизационного развития состоит в том, что западническая фаза цикла заканчивается и набирает обороты восточная фаза цикла. Послушаем А.С. Панарина: «Внутренняя цивилизационная преемственность определяется устойчивостью доминанты, - писал он. В то же время единство мировой истории предопределяется тем, что в каждой из ее чередующихся фаз, восточной или западной, соответствующая доминанта захватывает и противоположную сторону – в ней резко усиливаются позиции адептов «чужого принципа» (152. С.55). В новой (восточно-западной) фазе мирового развития особое место будет занимать Россия как уникальная евразийская цивилизация. Уникальность ее состоит в том, что она по своему

социокультурному складу принадлежит одновременно и Западу, и Востоку, и Европе, и Азии, соединяя в себе два противоположных начала. «Россия по фактическому своему положению в мире и по своей задаче, - писал Н.А. Бердяев, - есть великий Востоко-Запад; она стоит в центре двух миров, двух всемирно-исторических потоков» (10. С.77). Следовательно, Россия может осознать себя и свое призвание в мире лишь в свете проблемы Восток-Запад. Исключительно актуально звучит сегодня следующий призыв Н.А. Бердяева: «Мы должны преодолеть двойной страх – страх остаться Востоком и страх обратиться к Западу» (10. С.78-79). Сегодня стала очевидной бесперспективность вестернизации России. Попытки западнизации России обречены на глубинном цивилизационном уровне. Россия - целостная самостоятельная цивилизация евразийского происхождения. Сегодня наша задача состоит не в том, чтобы «стать Западом», а в том, чтобы разумно использовать особенности российской цивилизации, ее огромный социокультурный потенциал для того, чтобы сделаться равноправным партнером Запада. Вполне можно согласиться с выводом И.А. Василенко о том, «что русский человек не научился пользоваться тем, что дано ему его культурой, он не осознал своей силы, своих возможностей, соблазняясь более легким примером Запада, идущего по пути совершенствования внешних форм общежития» (16. С.151).

Запад и Россия – два разных социокультурных мира, имеющих разные архетипы бытия и разные образы человека. «Россия всегда была альтернативой Запада, - писал Н.Н. Моисеев, - хотя и отставала от него в своем развитии» (Цит. по: 127. С.8). Запад – это холодное отношение обмена и «дело-действия» (И. Фихте); Россия – это теплые отношения соучастия и солидарности. Запад – это конвенциональная культура, ориентированная на совершенствование внешних условий жизнедеятельности; Россия – это внутренний трансцендирующий опыт и «культура духа» (Н.К. Рерих); Запад – это агрессивный индивидуализм, культ личного преуспеяния; Россия – это действенный коллективизм, «всемирная отзывчивость», или «всечеловечность» (Ф.М. Достоевский). Человек западной цивилизации выстраивает иерархию

ценностей вокруг эгоцентричной воли, а российская система ценностей изначально ориентированна на общественный идеал, на общее Благо. Архетип российской культуры – это ощущение святости родной земли, общего дела. Презрение к стяжательству глубоко укоренено в социокультурном коде российской цивилизации.

Западный человек – это экономичный человек, т.е. бизнесмен, стоящий «по ту сторону добра и зла» (Ф. Ницше). Человек российской цивилизации – это «духовный человек», то есть человек, взыскующий смысла жизни, чувствительный к правде жизни, отстаивающий нравственное отношение к миру. Русская культура, по мнению И.А. Василенко, «формирует особый тип личности с постматериалистической структурой потребностей, феномен «очарованного странника» (Н. Лесков), взыскующего не материальных ценностей, не жизненного успеха, а правды, справедливости и смысла жизни» (16. С.170). И все же мы должны заметить, что, в отличие от Запада, Россия не нашла адекватного выражения своего архетипа, своей духовной программы. Запад сумел реализовать свой социокультурный проект, своей архетип бытия, то есть «волю к власти» (Ф. Ницше), в форме потребительского общества. Здесь все экзистенциальные и трансцендентные смыслы человеческого бытия сведены к одной всеобъемлющей страсти - страсти гедонического потребления. Здесь человек превращается в «машину потребления», управляемую властвующей элитой, и его ценность полностью капитализируется, о чем поведала миру «теория человеческого капитала». Так называемые «новые русские» выразили всю суть нравственного убожества потребительской психологии, довели до абсурда стяжательство, гедонизм и цинизм. Мы убеждены в том, что агрессивное потребление – это страшная и заразная болезнь, способная уничтожить все живое на Земле. «Бесстыдством» объявил потребление В.С. Соловьев. Вспомним также русского писателя Н.В. Гоголя, который разоблачил и высмеял потребление как образ жизни. В гоголевских гиперболах схвачена сущность потребительского общества, и эта сущность проявляется как общая воля к поглощению и «съедению мира». Потребительское общество – это стихия алчущего и

поглощающего, пожирающего и омертвляющего отношения к миру. И есть какая-то горькая ирония в том, что мы пытаемся воспринять идеалы либерализма и стандарты потребительского общества в тот момент, когда сам Запад начал заниматься переоценкой ценностей. «Абсолютная неудача марксизма... и стремительный распад Советского Союза, - пишет Т. Умехара, - являются предвестниками краха западного либерализма, основного течения современности. Далекий от того, чтобы быть альтернативой марксизму, господствующая идеология конца истории – либерализм станет следующей костяшкой домино, которой суждено упасть» (267. Р.10). Ю.А. Шрейдер справедливо замечает: «Если либерализация экономики приведет наше общество к тотальному культу золотого тельца, то оно не выздоровит, но что хуже, может соблазниться попыткой возвращения культу молоха, к тоталитарным методам управления социально-экономическими процессами» (170. С.126).

Опыт 90-х годов ставит нас перед необходимостью критического осмысления ценностей западной культуры и обретения собственной цивилизационной идентичности. К этому склоняется и общественное мнение россиян. По результатам всероссийского опроса, проведенного ВЦИОМ в 2002 году, ответы на вопрос: «На чей опыт стоит скорее ориентироваться при проведении реформ в России?». Распределились следующим образом: на опыт западных стран – 14%, на опыт Китая – 7%, на исторический опыт России и ее традиции – 63%. При этом одна половина опрошенных россиян считает себя европейцами, а другая – нет (30. С.157,159).

Как известно, цивилизационная природа России оценивается и определяется исследователями неоднозначно: существует несколько подходов. Одни исследователи говорят о «русской духовной цивилизации», противопоставляя ее западному потребительскому обществу. «И сегодня в этом противостоянии русской и западной цивилизации, - по мнению О.А. Платонова,- решается судьба человечества, ибо, если окончательно победит западная цивилизация, мир будет превращен в гигантский концлагерь, за колючей проволокой которого 80% населения земного шара будут создавать ресурсы

для остальных 20%. Лишенная всяких ограничений гонка потребления западных стран приведет к истощению мировых ресурсов и гибели человечества» (110. С.9).

В.Я. Пашенко употребляет термин «евразийская цивилизация» для характеристики российской идентичности (108). Достоинство данного определения, по сравнению с понятием русской цивилизации, состоит в том, что оно во-первых, отражает многонациональный и многоконфессиональный характер России, во-вторых, фиксирует положение России как связующего звена между Востоком и Западом в рамках единого евразийского континента. Употребление термина «евразийская цивилизация» представляется нам вполне допустимым, если не связывать с ним однозначно идеологию евразийства. На наш взгляд, возможно также использование понятия «русская цивилизация» для обозначения общей исторической судьбы, общего мироощущения и единого образа жизни всех народов России. В данном контексте невозможно умолчать о позиции А.А. Зиновьева. Он отрицает существование в прошлом, настоящем и будущем особой русской цивилизации. «Никакой особой русской (российской) цивилизации не было, нет и не будет, - пишет он. - Народы североазиатского региона планеты исключительно своими силами не способны создать цивилизацию на уровне современных достижений и в современных условиях жизни человечества. Это касается и народов других регионов – африканского, южноамериканского, южноазиатского и т.д. Процесс западнизации этого региона зашел так далеко, что ни о какой особой русской цивилизации и думать нечего... Западнизация означает включение народов североазиатского региона в новую социальную организацию глобального масштаба, а не в западную цивилизацию, причем не в роли ее членов, равномошных и равноправных с народами стран Запада, а в роли членов более низкого уровня и даже в роли зоны колонизации для стран Запада» (Цит. по: 127. С.24). На наш взгляд, Россия представляет собой самостоятельную цивилизацию, занимающую достойное место среди других цивилизаций Востока и Запада. У нас своя историческая судьба, свои

духовные ценности, свои экологические традиции. Но позиция А.А. Зиновьева интересна тем, что она заостряет проблему будущего России. Каковы же перспективы России? Какова ее роль в современном цивилизационном процессе, в формировании новой глобальной цивилизации?

В силу ряда известных обстоятельств и причин Россия не может претендовать на лидирующую роль в развитии мировой экономики. «Однако у России есть ниша, - пишет Ю.В. Яковец, - которую она в состоянии освоить и эффективно в ней функционировать. Это ниша быть мостом между Западом и Востоком» (176. С.50). О цивилизационном призвании России быть посредником между Востоком и Западом говорил еще Н.А. Бердяев (9. С.132). Для этого у России есть необходимые предпосылки: выгодное географическое положение, культурное разнообразие, исторический опыт совместного проживания различных народов на евразийском континенте. А. Тойнби в письме к Н. Конраду писал: «Ваша страна состоит из такого множества народов, разговаривающего на стольких различных языках и унаследовавшего столь различные культуры, что она является моделью мира в целом» (Цит. по: 100. С.8). Именно Россия в силу многонациональности и поликонфессиональности может предложить миру пути разрешения межкультурных конфликтов и противоречий. Сегодняшней России, как воздух, необходимо расширение равноправного сотрудничества со странами Запада и «достижение стратегического партнерства, заключение стратегического союза с Китаем и государствами мусульманского мира» (55. С.264).

Грядущий поворот России к Востоку совпадает со сменой цивилизационных доминант (105. С.157). Такой доминантой на современном этапе развития является духовность. Приоритет духовности всегда был более характерен для российского общества, чем для Запада, устремленного к материальному прогрессу. России необходимо использовать это сравнительное преимущество для того, чтобы пойти по обгоняющему пути, выводящему на траекторию новой глобальной цивилизации. Это тем более важно, что параллельно со становлением информационного общества происходит отмеченный еще П.А. Сорокиным глобальный процесс смены

восточной и западной моделей цивилизационного развития интегральным социокультурным строем (П.А. Сорокин) (131). Россия должна стать инициатором и лидером нового, то есть интегрального (восточно-западного) типа цивилизационного развития, основанного на гармоничном сочетании космогенного (традиционалистского) и техногенного (индустриального), материального и духовного начал общественной жизни, на гармоничной коэволюции Общества и Природы. Возникает вопрос: что может предложить миру Россия в ходе диалога цивилизаций? Прежде всего, продукты духовного производства, новые идеи и технологии. Интеллектуальную миссию России выделяют многие исследователи российской цивилизации. Ю.В. Яковец пишет: «Именно концентрация внимания и усилий на опережающем развитии социокультурной сферы дает России уникальный шанс стать мостом между Востоком и Западом, не плохой копией того или другого, а образцом синтеза, интеграции лучших достижений восточных и западных культур, эффективного диалога и взаимодействия между ними» (177. С.53). «Ценность России для информационной эры заключается в оригинальном взгляде на мир, - отмечают Братимов О.В., Делягин М.Г. и другие, - в становящейся главным фактором производительности труда национальной культуре, нестандартном мироощущении» (13. С.326). «Положительную роль мог бы играть духовный фактор, - писал Н.Н. Моисеев, - система российских традиций, позволяющая сочетать многие особенности европейского Запада и тихоокеанского Востока. Разумное использование обеих этих возможностей может открыть для нашей страны достаточно оптимистические перспективы» (92. С.249-250).

Любопытно отметить, что о духовной миссии России писали и западные ученые. Так например, В. Шубарт писал: «Запад подарил человечеству самые совершенные виды техники, государственности и связи, но лишил его души. Задача России в том, чтобы вернуть душу человеку. Именно Россия обладая теми силами, которые Европа утратила или разрушила в себе... Россия единственная страна, которая способна спасти Европу и спасает ее... Русский народ обладает для этого теми предпосылками, которых сегодня нет ни у кого из европейских народов... Россия

– не сегодняшняя, а грядущая – есть то бодрящее вино, которое способно оживить обессиленную жизнь современного человечества. А Европа – крепкий сосуд, в котором мы можем сохранить это вино... В обновлении человечества, связанном, точнее, совпадающим с задачей западно-восточного примирения, акцент должен быть поставлен на русскую сторону» (172. С.22,33,34,307).

Обобщая вышесказанное, можно сделать следующий вывод. Если основное содержание современного цивилизационного развития определяется диалогом цивилизаций Востока и Запада, то именно России, как «Востоку – Западу» (Н.А. Бердяев), в силу своей уникальной исторической судьбы суждено образовать новый социокультурный тип цивилизационного развития на основе синтеза противоположностей (технологической и экологической культуры, материального и духовного начала, капитализма и социализма, традиционных и либеральных ценностей и т.д.). Историческая миссия России состоит в том, чтобы реализовать этот Великий Синтез. Итак, перспективы России мы связываем с синтезом культур Востока и Запада, со становлением нового интегрального типа цивилизационного развития.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В данной работе мы попытались обосновать необходимость перехода к новому типу цивилизационного развития, сформулировать эйдос грядущей духовной цивилизации. Мы отдаем отчет в том, что социальная реальность далека от совершенства гармонии, присущего эколого-гуманистической цивилизации. Задача дальнейших исследований состоит в формировании научно обоснованной системы воспитания человеческих качеств, соответствующей ценностям новой цивилизации, в конструировании социальных технологий и эволюционных путей осуществления

цивилизационного идеала в жизни российского общества, а также в поиске новых форм разрешения противоречий между ценностью и фактом, должным и сущим, теорией и практикой.

Процесс философского осмысления ценностных оснований и перспектив современного цивилизационного развития ставит нас перед необходимостью трансформации, развития и реконструкции самой философии. Словом, перед нами стоит задача разработки новой философии новой цивилизации.

## Библиография:

1. Акопян К.З. Пределы глобализации (культура в контексте глобализационных процессов) //Пределы глобализации. Материалы постоянно действующего междисциплинарного семинара Клуба ученых «Глобальный мир» /Институт микроэкономики.-М.,2002.
2. Анатомия кризисов. – М.: Наука, 1999.
3. Арин О.А. Россия на обочине мира.- М.: Линор, 1999.
4. Барбур И. Этика в век технологий. – М.: Изд-во ББИ, 2001.



5. Барг М.А. Цивилизационный подход к истории: дань конъюнктуре или требование науки //Цивилизации. Вып. 2. – М.:Наука, 1993.
6. Батищев Г.С. Истина и безусловные ценности // Гуманистические ценности современной культуры. – М.: ИФ АН СССР, 1988.
7. Бек У. Общество риска. На путях к другому модерну. – М.: Прогресс-Традиция, 2000.
8. Бергсон А. Творческая эволюция. - М.: «КАНОН – пресс», «Кучково поле», 1998.
9. Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. - М.: Канон +, 1998.
- 10.Бердяев Н.А. Россия и Западная Европа // Русская мысль. – М., Пг., 1917, № 5-6.
- 11.Бердяев Н.А. Третий исход //Новый журнал. Нью-Йорк, 1953. №32.
- 12.Бранский В.П. Искусство и философия. - Калининград: Янтарный Сказ., 1999.
- 13.Братимов О.В., Горский Ю.М., Делягин М.Г., Коваленко А.А. Практика глобализации: игры и правила новой эпохи. – М.: ИНФРА –М, 2000.
- 14.Бузгалин А.В. «Постиндустриальное общество» – тупиковая ветвь социального развития? // Вопросы философии. – 2002. - №5.
- 15.Бушуев В.В., Голубев В.С. Индексы социо-природного развития России и стран мира //Общественные науки и современность. – 2001. - № 5.
- 16.Василенко И.А. Диалог цивилизаций. - М.: Эдиториал УРСС, 1999.
- 17.Васильев Л.С. История Востока. В 2 т. - М., 1994.
- 18.Ващекин Н.П., Лось В.А., Урсул А.Д. Цивилизация и Россия на пути к устойчивому развитию: проблемы и перспективы. - М., 1999.
- 19.Ващекин Н.П., Мунтян М.А., Урсул А.Д. Постиндустриальное общество и устойчивое развитие. - М.: Изд-во МГУК, 2000.

- 20.Вебер А. Устойчивое развитие как социальная проблема (глобальный контекст и российская ситуация). – М.: Изд-во «Институт социологии РАН», 1999.
- 21.Великие мыслители Востока. - М.: Крон-Пресса, 1998.
- 22.Вернадский В.И. О науке. – Дубна: «Феникс», 1997.
- 23.Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. – М.: Наука, 1988.
- 24.Виндельбанд В. Философия культуры и трансцендентальный идеализм // Логос, кн. 2. – М., 1920.
- 25.Винер Н. Кибернетика и общество. - М.: Изд-во ИЛ, 1958.
- 26.Винер Н. Творец и робот. – М.: Прогресс, 1966.
- 27.Вирилио П. Информационная бомба. Стратегия обмана. – М.: ИТДГК «Гнозис», 2002.
- 28.Вишневский А.Г. Модернизация и контрмодернизация: чья возьмет // Общественные науки и современность. – 2004. - №1.
- 29.Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. – М., 1982.
- 30.ВЦИОМ, 2002: Общественное мнение – 2002г. (по материалам исследований). – М., 2002.
- 31.Гейтс Б. Бизнес со скоростью мысли. – М.: Изд-во ЭКСМО – Пресс, 2001.
- 32.Гирусов Э.В. «Автотрофность как новая парадигма социального развития» //Реалии ноосферного развития. -М.: Ноосфера, 2003.
- 33.Голубев В.С. Человеческий капитал и устойчивое развитие //Энергетическая политика. -1999. - № 6.
- 34.Гор Эл. Земля на чаше весов. Экология и человеческий дух. - М.: ППП., 1993.
- 35.Горелов А.А. Эволюция культуры и экология. - М.:ИФРАН, 2002.
- 36.Горшков В.Г. Физические и биологические основы устойчивости жизни. -М.: ВИНТИ, 1995.
- 37.Григорьева Т.П. Японская художественная традиция. – М., 1979.
- 38.Громыко Н.В. Интернет и постмодернизм //Вопросы философии.- 2002.- № 2.

- 39.Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. - Л.: Гидрометео – издат, 1990.
- 40.Гундаров И.А. Духовное неблагополучие и демографическая катастрофа //Общественные науки и современность. –2001.- № 5.
- 41.Гусейнов А.А. Философия, мораль, политика. - М.: ИКЦ «Академкнига», 2002.
- 42.Дал Л.А. Пока не поздно. - СПб, 1995.
- 43.Далай-лама XIV Тензин Гьяцо. Сострадание и всеобщая ответственность. – М.: Центр тибетской культуры и информации, 1995.
- 44.Декларация тысячелетия ООН //Экология – XXI век, 2002. №1-2.
- 45.Дилигенский Г.Г. Конец истории или смена цивилизаций? //Цивилизации. Вып.2. – М.: Наука, 1993.
- 46.Древнекитайская философия. – М., 1972. – Т.1.
- 47.Ду Вэймин. Глобальное сообщество как реальность: изучение духовных ресурсов социального развития //Китайская философия и современная цивилизация. – М.: Восточная литература, 1997.
- 48.Иноземцев В.Л. Расколота цивилизация . - М.: Academia – Наука, 1999.
- 49.Калло Э. Культурное наследие как основа цивилизации //Сравнительное изучение цивилизаций. - М.: Аспект Пресс, 1998.
- 50.Кандинский В. О духовности в искусстве. - Л., 1990.
- 51.Кант И. Соч. В 6-ти томах. -М., 1964. -Т. 3.
- 52.Капра Ф. Уроки мудрости. - М.: Изд-во трансперсонального института. 1996.
- 53.Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество, культура. – М.: ГУ ВШЭ, 2000.
- 54.Келле В.Ж. Соотношение формационного и цивилизационного подходов к анализу исторического процесса // Цивилизации. Вып.2. – М.: Наука, 1999.
- 55.Киселев С.Г. Основной инстинкт цивилизаций и геополитические вызовы России – М.: Изд-во «Известия», 2003.
- 56.Китайская пейзажная лирика. – М., 1984.

- 57.Клименко В.В., Клименко А.В., Андрейченко Т.Н., Довгалюк В.В., Микешина О.В, Терешин А.Г. Энергия. Природа. Климат. - М.: Изд-во МЭП, 1997.
- 58.Ключевский В. Дневники. Афоризмы и мысли об истории. - М., 1968.
- 59.Конфуций. Уроки мудрости.- М.:Изд-во ЭКСМО-пресс, 1999.
- 60.Коптюг В.А. Конференция ООН по окружающей среде и развитию. (Рио – де –Жанейро, 1992 г.). Информационный обзор. – Новосибирск, 1992.
- 61.Косолапов Н.А. Ноосфера: от мифа к реальности //Ноосфера: реальность или красивый миф? – М.: Новый век, 2003.
- 62.Кочетов Э.Г. Глобалистика. – М.: Издательская группа «Прогресс», 2001.
- 63.Кутырев В.А. Осторожно, творчество! //Вопросы философии.- 1994. - № 7-8.
- 64.Ламетри Ж.-О. Соч.- М., 1983.
- 65.Лапин Н.И. Проблема социокультурной трансформации //Вопросы философии.- 2000. -№6.
- 66.Лекторский В.А. Гуманизм как идеал и как реальность //Идеал, утопия и критическая рефлексия. - М.:РОССПЭН, 1996.
- 67.Лекторский В.А. Деятельностный подход: смерть или возрождение? //Вопросы философии.-2001.- №2.
- 68.Лоренц К. Восемь смертных грехов цивилизованного человечества //Вопросы философии. -1992.- №3.
- 69.Лукьянчиков Н.И. Экономико-организационный механизм управления окружающей средой и природными ресурсами. - М., 1999.
- 70.Макбрайт У. Глобализация и межкультурный диалог //Вопросы философии.- 2003.-№1.
- 71.Максименко В.И. Координаты современности //Глобальное сообщество: новая система координат. - СПб.: Изд-во «Алетейя», 2000.
- 72.Максимова М.М. В XXI век – со старыми и новыми глобальными проблемами //МЭ и МО. 1998, №10.
- 73.Мантатов В.В. Великий гуманист Н.К. Рерих //Наука в СССР.- 1986.- №2.

74.Мантатов В.В. Зеркало расколотого мира //Вестник Российского философского общества РАН.-2002. - №4.

75.Мантатов В.В. Стратегия Разума: экологическая этика и устойчивое развитие. Т.1. - Улан-Удэ:Бурятское книжное изд-во, 1998.

76.Мантатов В.В. Стратегия Разума: экологическая этика и устойчивое развитие. Т.2. - Улан-Удэ:Бурятское книжное изд-во, 2000.

77.Мантатов В.В., Доржигушаева О.В. Экологическая этика: буддизм и современность. – Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1997.

78.Мантатов В.В., Мантатова Л.В. Аксиология устойчивого развития // Философия, социология и современность /Составитель и отв. ред. И.И. Осинский. –Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2002.

79.Мантатова Л.В. Устойчивое развитие: экология и человеческий дух. – Улан-Удэ: Бурятское книжное изд-во, 1999.

80.Мантатова Л.В. Философская антропология: основные понятия. –Улан-Удэ:Бурят. кн. изд-во, 2001.

81.Мантатова Л.В. Философские перспективы устойчивого развития информационного общества. –Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2002.

82.Маркарян Э.С. Сравнительный анализ цивилизаций сквозь призму поиска стратегии экологического выживания // Цивилизация. Вып. 2.- М.: Наука, 1993.

83.Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т.13. – М., 1959.

84.Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. - Т. 23. – М., 1959.

85.Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. -Т. 42. – М., 1959.

86.Мартин Г.-П., Шуманн Х. Западная глобализации: атака на процветание и демократию. - М.:Издательский дом «АЛЬПИНА», 2001.

87.Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы. – М.: Смысл, 1999.

88.Межуев В.М. Ценности современности в контексте модернизации и глобализации //Клуб ученых «Глобальный мир». Доклады 2000-2001 гг. – М.:Издательский дом «Новый век». 2002.

89.Менделеев Д.И. Заветные мысли. - М.: Мысль, 1995.

90.Микешина Л.А., Опенков М.Ю. Новые образы познания и реальности. – М.: РОССПЭН, 1997.

91.Митрохин Л.Н. Философия религии: новые перспективы //Вопросы философии. - 2003.-№8.

92.Моисеев Н.Н. Быть или не быть... человечеству? – М., 1999.

93.Моисеев Н.Н. С мыслями о будущем России. – М.:Фонд содействия развитию социальных и политических наук, 1997.

94.Моисеев Н.Н. Судьба цивилизации. Путь Разума. - М.:МНЭПУ, 1998.

95.Момджян К.Х. Социум. Общество. История. - М.:Наука, 1994.

96.Мухелишвили Н.Л., Сергеев В.М., Шрейдер Ю.А. Ценностная рефлексия и конфликты в разделенном обществе //Вопросы философии. -1996. -№ 11.

97.Мыслитель планетарного масштаба. – М., 2000.

98.Назаретян А.П. Агрессия, мораль и кризисы в развитии мировой культуры. - М.: «Наследие», 1996.

99.Наше общее будущее. - М.: Прогресс, 1989.

100. Наше отечество. Опыт политической истории. - М., 1991.

101. Неклесса А. Конец цивилизации или конфликт истории //МЭ и МО.-1999.-№3.

102. Новиков А.А. О парадоксах идеала //Идеал, утопия и критическая рефлексия. – М.: РОССПЭН, 1996.

103. Новые информационные технологии и судьбы рациональности в современной культуре // Вопросы философии.- 2003. -№12.

104. Ноосфера: реальность или красивый миф? //Материалы постоянно действующего междисциплинарного семинара Клуба ученых «Глобальный мир» /Институт мировой экономики и международных отношений. - М.: Новый век, 2003. Вып.4(27).

105. Панарин А.С. Двуполушарная система мира: переосмысление дихотомии: «Восток-Запад» // Глобальное сообщество: новая система координат. – СПб.: «Алетейя», 2000.

106. Пантин И. Россия: окончание исторического цикла? //Pro et Contra. Т.4., №3. Три века отечественных реформ. –М.,1999.

107. Пахомов Н.Н. Кризис образования в контексте глобальных проблем //Философия образования для XXI века. - М., 1992.
108. Пашенко В.Я. Идеология евразийства. - М.: Изд-во Московского университета, 2000.
109. Печчеи А. Человеческие качества. – М.: Прогресс, 1980.
110. Платонов О.А. Русская цивилизация. – М.: Роман-газета, 1995.
111. Потапов Л.В., Мантатов В.В. Байкальская целевая территория устойчивого развития всемирного значения // Устойчивое развитие: Наука и практика.-2003.-№3.
112. Потапов Л.В., Мантатов В.В. Республика Бурятия как модельная территория устойчивого развития России и регионов.- М.: Изографус, 2001
113. Пределы глобализации (культура в контексте глобализации): Материалы междисциплинарного семинара Клуба ученых «Глобальный мир». – М.: Институт микроэкономики, 2002.
114. Пригожин И.Р., Стенгерс И. Время, хаос, квант. - М.: Прогресс, 1994.
115. Программа действий. Повестка дня на XXI век и другие документы конференций в Рио-де-Жанейро. -Женева, 1994.
116. Путь в XXI век. Стратегические проблемы и перспективы российской экономики. – М.: Экономика, 1999.
117. Радьяр Д. Планетаризация сознания. - М., 1995.
118. Ракитов А.И. Философия компьютерной революции. - М.: Политиздат, 1991.
119. Рассел Б. История западной философии. Т.2. - М., 1993.
120. Рашковский Е.Б. На оси времен. Очерки по философии истории. – М.: Прогресс-Традиция, 1999.
121. Рейман Л.Д. Информационное общество и роль телекоммуникаций в его становлении //Вопросы философии.- 2001.- № 3.
122. Риккерт Г. О понятии философии //Логос, кн. 1. – М., 1910.
123. Риккерт Г. Ценность жизни и культурные ценности //Логос, кн. 1,2. – М., 19912-1913.

124. Родоман Б.Б. Биосфера без человека, экологическая поляризация культуры, неэгалитарная демократия // Ноосфера: реальность или красивый миф? // Материалы постоянно действующего междисциплинарного семинара Клуба ученых «Глобальный мир» / Институт мировой экономики и международных отношений. - М.: Новый век, 2003. Вып.4(27).
125. Розов Н.С. Философия гуманитарного образования. - М.: Исследовательский центр проблем качества подготовки специалистов, 1993.
126. Ролз Д. Теория справедливости. - Новосибирск, 1995.
127. Русская цивилизация. –М.: ЗАО СП «Контакт РЛ», 2000.
128. Сакайя Т. Стоимость, создаваемая знанием // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. – М.: Academia, 1999.
129. Соловьев В.С. Сочинения. В 2 томах.- Т.1. - М.: Мысль, 1988.
130. Соловьев В.С. Сочинения. В 2 томах.- Т.2. - М.: Мысль, 1988.
131. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. – М.: Политиздат, 1992.
132. Сорокин П.А. Главные тенденции нашего времени. - М.: Наука, 1997.
133. Сравнительное изучение цивилизаций. – М.: Аспект Пресс, 1998.
134. Степин В.С. Саморазвивающиеся системы и постнеклассическая рациональность //Вопросы философии.- 2003.- №8.
135. Степин В.С. Теоретическое знание. - М.: «Прогресс-Традиция», 2000.
136. Степин В.С. Эпоха перемен и сценарии будущего. – М.: ИФ РАН, 1996.
137. Степун Ф.А. Бывшее и несбывшееся. – Лондон, 1990.
138. Стоуньер Т. Информационное богатство: профиль постиндустриальной экономики //Новая технократическая волна на Западе. - М.: Прогресс, 1986.
139. Стюарт Т. Интеллектуальный капитал. Новый источник богатства организаций //Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. – М.: Academia, 1999.

140. Тойнби А. Дж. Постижение истории. - М.: Прогресс, 1991.
141. Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. - М.: Прогресс, Культура – СПб.: Ювента, 1996.
142. Толстоухов А.В. Глобальный социальный контекст и контуры эко-будущего //Вопросы философии.-2003.- №8.
143. Толстых В.И. Цивилизация и модернизация в контексте глобализации //Философия, наука, цивилизация. – М.: Эдиториал УРСС, 1999.
144. Торчинов Е.А. Даосизм. «Дао-Дэ цзин». -СПб.: «Петербургское востоковедение», 1999.
145. Тоффлер Э. Третья волна. – М.: Изд-во АСТ, 1999.
146. Трансформации в современной цивилизации (материалы «Круглого стола») //Вопросы философии. –2000- № 1.
147. Трубецкой Н.С. Европа и человечество. - София, 1920.
148. Турен А. Возвращение человека действующего. Очерк социологии. – М.: Научный мир, 1998.
149. Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии. - М.: Прогресс, 1990.
150. Урсул А.Д. Путь в ноосферу. Концепция выживания и устойчивого развития цивилизации. - М., 1993.
151. Федотова В.Г. Типология модернизаций и способов их изучения // Вопросы философии.- 2000.-№4.
152. Философия истории /Под ред. А.С. Панарина. - М.: Гардарики, 1999.
153. Философия, наука, цивилизация. К 65-летию академика В.С. Степина. – М.: Эдиториал УРСС, 1999.
154. Франк С.Л. Духовные основы общества. - М.: Республика, 1992.
155. Хайдеггер М. Время и бытие. - М.: Республика, 1993.
156. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М.:ООО «Издательство АСТ», 2003.
157. Хатами М. Ислам, диалог и гражданское общество. - М.: РОССПЭН, 2001.
158. Хесле В. Философия и экология. - М., 1993.
159. Хуан Синмин. Размышления о теории системности строительства духовной цивилизации // Гуанси шэнуэй кэсюэ.- 1997. - №3. (Пер. с кит. Н.А. Абрамовой).

160. Цыренова Е.Д. Совокупный человеческий капитал. - Иркутск: Изд-во ИГЭА, 1996.
161. Чернов А.А. Становление глобального информационного общества: проблемы и перспективы. – М.: Издательско – торговая корпорация «Дашков и К°», 2003.
162. Черткова Е.Л. Специфика утопического сознания и проблема идеала //Идеал, утопия и критическая рефлексия. – М.: РОССПЭН, 1996.
163. Чжан Шаохуа. Декларация глобальной цивилизации. - Пекин, 2001 г. (Перевод с кит. Пэн Минкуаня).
164. Чженфэн Обобщение исследований строительства социалистической духовной цивилизации // Лилунь юй сяньдахуа, 1997. - №8. (Пер. с кит. Н.А. Абрамовой).
165. Швейцер А. Культура и этика. - М., 1973.
166. Швырев В.С. О деятельностном подходе к истолкованию «феномена человека» //Вопросы философии. – 2001- №2.
167. Шевченко В.Н. Смысл истории сегодня и проблемы созидания мира как новой социальной реальности //История и общество: проблемы развития человека. - М.: ИФ АН СССР, 1988.
168. Шелистов Ю.И. Проблема человека и становление глобальной информационной среды //Вестник МГУ. Серия 12. Политические науки. -2001. -№ 6.
169. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. – М., 1993.
170. Шрейдер Ю.А. Ценности, которые мы выбираем. – М.: Эдиториал УРСС, 1999.
171. Штайнер Р. Из области духовного знания. - М.: Энигма, 1997.
172. Шубарт В. Европа и душа Востока. – М.: Русская идея, 2000.
173. Эйзенштадт Ш. «Осевая эпоха»: возникновение трансцендентных видений и проблем духовных сословий //Ориентация-поиск: Восток в теориях и гипотезах. – М., 1992.
174. Юй Дункан. Возвращаясь к осевому времени – философские размышления Цзинь Юэмина, Фэн Юланя и взгляд на будущее китайской культуры //Чжунго вэньхуа. – 1992. – №7. (Пер. Н.А. Абрамовой.)

175. Юнг К. Архетип и символ. – М., 1991.
176. Яковец Ю.В. Взаимодействие цивилизаций Востока и Запада: осевая проблема XXI века. – М.: МФК, 2001.
177. Яковец Ю.В. Глобализация и взаимодействие цивилизаций. – М.: ЗАО «Изд-во Экономика», 2001.
178. Яковец Ю.В. Циклы. Кризисы. Прогнозы. – М.: Наука, 1999.
179. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., ИНИОН, 1991.
180. Ясперс К. Современная техника // Новая технократическая волна на Западе / Под ред. П.С. Гуревича. – М.: Прогресс, 1986.
181. Annan K. "We the Peoples"/ The Role of the United Nations in the 20st Century. – NY., 2000.
182. Barnet R. and Cavanagh J. Global Dreams: Imperial Corporations and the New World Order. – NY.: Simon and Schuster, 1994.
183. Bateson G. Mind and Nature: A Necessary Unity. – L., 1979.
184. Bhatt S.R. Classical Indian Perspective on Sustainability Development // Abstracts of invited and contributed papers. Twentieth World Congress of Philosophy. – Boston, 1998.
185. Bourricaud F. Modernity, "Universal Reference" and the Process of Modernization // Pattern of Modernity. Vol. 1. The West / Ed. By S. Eisenstadt. – L., 1987.
186. Boutros Boutros –Ghalli. Extracts from closing UNCED statement, in an UNCED summary, Final Meeting and round –up of Conference, June 14, 1992, P. 1. UN Document ENV/DEV/RIO/ 29, 14 June 1992.
187. Callicot J.B. (ed). Companion to a Sand County Almanac. Madison: The University of Wisconsin Press, 1987.
188. Castells M. Information Age: Economy, Society and Culture. – Vol.- I – III. – Oxford: Blackwell Publishers, 1996- 1998.
189. Chung – Ying Cheng. Chinese philosophy and human communication. In : Communication Theory: Eastern and Western Perspectives. – San Diego, Academic Press Inc., 1998.
190. Darvin Ch. The Descent of man. New York, 1895.
191. Dewey J. Reconstruction in Philosophy. – Boston: Beacon Press, 1948.

192. Eco U. Apocalypse Postponed. – Bloomington: Indiana University Press, 1994.
193. Eiseley L. The Unexpected Universe. – NY: HBJ Publishers, 1969.
194. Environmentally sustainable economic development: Building on Brundtland, UNESCO, 1991.
195. Etzioni A. The Spirit of Community: Rights, Responsibilities, and the Communitarian Agenda. – NY.: Grown Publishers, 1993.
196. Falk R. On Humane Governance: Toward a New Global Politics. – Pennsylvania State University Press. University Park. PA. 1995.
197. Fawcett L. and Hurrell A (eds). Regionalism in World Politics: Regional Organization and International Order. – Oxford: Oxford University Press, 1995.
198. Fisher W. Human Communication as Narration: Toward a Philosophy of Reason, Value and Action. – Columbia: University of South Carolina Press, 1988.
199. Fukuyama F. The end of history. – National Interest, Summer. – 1989, 3-36, ref. 4.
200. Galtung J. Information, communication and their future in post modernity // Futures. Vol. 30. N2/3. 1998.
201. Gates B. The Road Ahead. – L.: Viking, 1995.
202. Ghoshal S. and Bartlett Ch. The multinational corporation as an interorganizational network // Ghoshal S. and Westney D. (eds.). Organization Theory and Multinational Corporations. – NY: St Martin's Press, 1993.
203. Gindlin S. Social Justice and Globalization: Are They Compatible // Monthly Review. June. 2002. Vol. 54. N2.
204. Global Environment Outlook 3. – London, 2002.
205. Gobar A. Philosophy as Higher Enlightenment // American university studies. – Series V. Philosophy. Vol. 160. – NY, 1994.
206. Gwynne S.C. and Dickerson J.F. Lost in the E-mail //Time. 21 April. 1997.
207. Healy S.A. Science. Technology and future sustainability //Futures. 1995.Vol. 27. N 6.
208. Henderson H. Paradigms in Progress Life Beyond Economics. – San Francisco, 1995.

209. Hesse H. *My Belief: Essays on Art and Life*. – NY: FSG-Noonday Press, 1975.

210. Huntington S. *The clash of civilizations*. - Foreign Affairs, Summer, 1993.

211. Inayatullah S. *Deconstructing the informational era //Futures*, 1998, Vol. 30. N23.

212. International Council for Science. 2002. *ICSU Series on: Science for Sustainable Development. N9: Science and Technology for Sustainable Development*.

213. Jonas H. *The Imperative of Responsibility. Search of an Ethics for a Technological Age*. - Chicago: University of Chicago Press, 1983.

214. Jones S. *Understanding community in the information age //CyberSociety: Computermediated Communication and Community*. – L.: Thousand Oaks, 1994.

215. Kaplan R. *The coming anarchy*. - The Atlantic Monthly, February. 1994.

216. Kelly K. *Out of Control: The Rise of Neobiological Civilization*. – Menio Park, CA: Addison – Wesley, 1995.

217. Kissinger H. *Diplomacy*. – NY.: Touchstone, 1995.

218. Lash R. and Urry J. *Economics of Signs and Space*. - L: Sage, 1994.

219. Laszlo E. *Introduction to Systems Philosophy: Toward a New Paradigm of Contemporary Thought*. - NY: Gordon @ Breach Science Publishers, 1972.

220. Lenk H. *Against Technocratic Hubris and Positivistic idealism: Anti-Naturalistic and Anti-Realistic Fallacies in Describing Man's Relationship to Nature // Southwest Philosophy Review*. – 1988. - Vol.4. - N. 1.

221. Leopold A. *The Land Ethic // Environmental Ethics: Divergence and Convergence*. Edited by R. Botzler and S. Armstrong. – 2 nd ed. - Boston: Mc Graw – Hill, 1998.

222. Leopold. A *Sand County Almanac*. – New York: Oxford University Press, 1968.

223. *Local Knowledge, Ancients Wisdom*. - East-West Center, 1991.

224. Mahbubani K. *Asia and a United States in Decline*. - Washington Quaterly, 17 (Spring 1994).

225. Mantatov V., Mantatova L. *BAIKAL//Global Studies Encyclopedia*. (Edited by I.Mazour, A. Chumakov, W.Gay). Ts NPP “Dialog”-M.: Raduga Publishers, 2003.

226. Marshall A. *Principles of Economics*. Vol. I. - L., 1961.

227. Masuda Y. *Information Society as Postindustrial Society*. - Wash., 1983.

228. Melko M. *The Nature of Civilization*. – Boston: Porter Sargent, 1996.

229. Milbrath L.W. *Envisioning a Sustainable Society*. - Albany, 1989.

230. Mulgan G. *Communication and Control: Networks and the New Economies of Communication*. – NY: Guilford Press, 1991.

231. Negroponte N. *Being Digital*. – L.: Hodder and Stoughton, 1995.

232. *New Internationalist*, 1996. – 286.

233. Nora S., Minc A. *The computerization of Society*.- Cambridge, L., 1980.

234. Norgaard R. *Sustainable development: a coevolutionary point of view // Futures*, 20 (6). 1988.

235. Norton D. *Democracy and Moral Development*. - Berkeley: University of California Press, 1991.

236. Ogden M. *Electronic power to the people: who is technology's keeper on the cyberspace frontier? // Technological Forecasting and Social Change*. - 1996, 52(2-3).

237. Oliveira O. *Mass media, culture, and communication in Brazil: the heritage of dependency // Transnational Communications: Wiring the Third World*.- L.: Newbury Park, 1991.

238. Oppenheimer T. *The computer delusion // The Atlantic Monthly*, July. 1997.

239. Pesche M. *Proximal and distal unity*. Paper available at: <http://www.hyperreal.com/~mpesce/pdu/html>. Quoted in Elgin D. and Drew D. *Global Consciousness Change: Indicators of an Emerging Paradigm*. The Millennium Project. San Anselmo, CA, 1997.

240. Poster M. *The Mode of Information: Poststructuralism and Social Context*. – Cambridge: Polity Press, 1990.

241. Quoted in “*Environmental Ethics*”. Vol. 10 – Athens, 1988.

242. Reingold H. The Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier. – NY: Harper Perennial, 1993; Turkle S. The Second Self. Simon and Schuster. – NY, 1984.

243. Rodman J. Four Forms of Ecological Consciousness Reconsidered: Ecological Sensibility // Environmental Ethics: Divergence and Convergence. – Boston, 1998.

244. Rolston H. Ethics on the Home Planet // An Invitation to Environmental Philosophy, 1999.

245. Roszak T. The cult of information. – NY: Pantheon Books, 1986.

246. Sakaiya T. The Knowledge-Value Revolution or A History of the Future. – NY.: Kodansha America Ltd, 1992.

247. Sardar Z. The future of democracy and human rights // Futures, 1996, 28-9.

248. Sarkar P.R. The Human Society. – AM Publications, Calcutta, 1984.

249. Schiller H. and Schiller A. Libraries, Public Access to Information and Commerce // Political Economy of Information (ed. V. Mosco and J. Wasko). –Madison: University of Wisconsin Press, 1988.

250. Schumacher E.F. Economic development and poverty // Manas. Feb. 15. – 1967.

251. Search of an East Asian Development Model / Ed. By P.L. Berger and H.M. Hsiao. – New Brunswick, 1988.

252. See: OECD Environmental Outlook. – Paris, 2001.

253. Serageldin I. Islam, science and values // International Journal of Science and Technology, 1996, 9(2).

254. Shepard P., Mc Kinley D. (eds) The Subversive Science. – Boston: Houghton Mifflin Co., 1969.

255. Shiller H. Information Inequality: The Deepening Social Crisis in America. – NY.: Routledge, 1996.

256. Siefert M., Gerbner G. and Fisher J. (eds.). The Information Gap. – Oxford: University Press, 1989.

257. Staff S. The future of warfare //The Economist, 8 March. 1997.

258. Stevenson T. Netweaving alternative futures //Futures. – Vol. 30. –1998-N 2/3.

259. Sustainable Development Lake Baikal Region. A Model Territory for the World. Edited by V.Springer – Verlag (Berlin, Heidelberg), 1996.

260. Tehranian M. and Ogden M. Uncertain futures. Changing paradigms and global communications // Futures. Vol. 30. -1998.-N 2/3.

261. Tehranian M. Global communication and pluralisation of identities //Futures Vol. 30. -1998.-N 2/3.

262. Tehranian, M. Totems and Technologies //Intermedia, 1986, 14(3), 24.

263. The Earth Times. 3 September 2002, Iohannesburg.

264. The Economist - 9 March. - 1996.

265. The Economist. - 31 May. - 1997.

266. Turnstall J. The Media Are American: Anglo-American Media in the World. - Columbia University Press. NY, 1977.

267. Umehara T. Ancient Japan Shows Post-Modernism the Way // New Perspectives Quarterly, 9 (Spring 1992).

268. UN in Russia. Activities for Sustainable Human Development.- 2002.-N 1/

269. UNDP Human Development Report, 1996.-New York, july, 1996.

270. Verburg R. & Wiegel V. On the Compatibility of Sustainability and Economic Growth //Environmental Ethics. Vol.19. -1997.-N3,

271. Weizenbaum J. Computer Power and Human Reason. – San Francisco: W.H. Freeman, 1976.

272. Weizenbaum J. On the Impact of the Computer on Society // Science. – 1972.– May 12.

273. Weizsaecker E.U., Lovins A.B., Lovins L.H. Factor Four. Doubling Wealth – Having Resource Use. A report to the Club of Rome. - London: Earth Scan., 1997.

274. Wiener N. The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society. - Boston: Houghton Mifflin, 1950.

275. Willams R. Beyond the dominant paradigm // Futures. Vol. 30. -1998.-N2/3,

276. World Bank, Global Economic Projects and the Developing Countries. Washington, 1993.



277. Zimmerli W. Variety in Technology – Unity in Responsibility //Technology and Contemporary Life. - Boston: Reidel Co, 1988.

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>Введение</b> .....	3
<b>Глава 1. Цивилизационная стратегия: идеалы, цели и ценности</b>	10
1.1. Ценностная детерминация цивилизационного развития	10
1.2. Аксиологические основы современной стратегии цивилизационного развития .....	19
1.3. Кризис цивилизации: смена ценностей.....	35
<b>Глава 2. Информационное общество в аксиологическом измерении</b> .....	43
2.1. Информационная Сеть в зеркале аксиологии .....	43
2.2. Сценарии будущего в контексте глобальной коммуникации .....	69
2.3. Ценности информационного общества .....	91
<b>Глава 3. Ценностные основания устойчивого развития информационного общества</b> .....	115
3.1. Рефлексивно-ценностный анализ концепции устойчивого развития.....	116
3.2. Экологическая этика и устойчивое развитие.....	147
3.3. Устойчивое развитие как цивилизационный императив...	169
3.4. Региональная стратегия устойчивого развития (на примере Байкальского региона).....	181
<b>Глава 4. Социодинамика современного цивилизационного развития</b> .....	190
4.1. Процесс вестернизации и духовные ресурсы Востока.....	190
4.2. Глобализация и модернизация как факторы цивилизационного развития.....	196
4.3. Цивилизационная идентичность и будущее России.....	214
<b>Заключение</b> .....	225
<b>Литература</b> .....	226
<b>Содержание</b> .....	242