

---

---

## ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И СИНЕРГЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

В. П. БРАНСКИЙ, К. М. ОГАНЯН

(Санкт-Петербург)

В связи с интересом к теории глобализации (попытками раскрыть сущность этого радикально нового явления, которая не сводится к таким сходным с глобализацией процессам, как интеграция, модернизация, глокализация и т.п.) значительный интерес представляет дискуссия, развернувшаяся в западной печати по поводу связи теории глобализации с философией истории.

Как известно, эту дискуссию начал американский политолог Ф. Фукуяма в своей шумевшей книге «Конец истории и последний человек» (1992). В этой книге ее автор пытается доказать, что с крушением коммунистического идеала (и распадом СССР) на смену ему приходит западный **либеральный** идеал с **американской спецификой**. Последний предполагает приоритет прав человека над его обязанностями, а утилитарных ценностей в отношении духовных. По мнению Фукуямы, после распада СССР этот идеал получает всеобщее распространение и оказывается доминирующим в планетарном масштабе. Его победа в таком масштабе равносильна «концу истории», ибо возникает общество, в котором все утилитарные потребности рядового человека оказываются удовлетворенными. В таком чисто потребительском обществе достигается предел социального развития и можно «почивать на лаврах». Именно по этой причине Фукуяма называет типичного представителя такого «бездуховного» общества «последним» человеком. В качестве прообраза такого человека можно рассматривать любого благополучного обывателя стран т.н. Золотого миллиарда (развитых стран с высоким уровнем доходов у подавляющего большинства населения).

Таким образом, глобализация в интерпретации Фукуямы является **американизацией** – распространением и реализацией в планетарном масштабе американского идеала социального устройства. В более широком смысле этот процесс, согласно концепции Фукуямы, можно называть вестернизацией.

В противоположность такой (финалистской) философии истории другой американский политолог С. Хантингтон в своей не менее шумевшей книге «Столкновение цивилизаций» (1996) попытался обосновать противоположный подход к перспективам глобализации (инфинитная философия истории). По его мнению, история никогда не закончится, ибо разрешение одних социальных конфликтов (например,

между странами или государствами) порождает новые конфликты (например, между цивилизациями и культурами).

Для преодоления этих новых противоречий требуется новая борьба – как в экономической, так и в политической сфере. А такая борьба предполагает **идеологическую** борьбу, в основе которой лежит столкновение между разными системами ценностей.

Концепция Хантингтона в отношении сущности глобализации является прямой противоположностью концепции Фукуямы: глобализация, по Хантингтону, никак не может свестись к американизации (вестернизации) человечества, ибо она является результатом взаимодействия как западных так и незападных культур (цивилизаций). Поэтому западная система ценностей и лежащий в ее основании ценностный ориентир не может претендовать на универсальное значение<sup>1</sup>.

В ходе глобализации у разных участников этого процесса могут возникать существенно различные представления о сущности глобализации и о ее перспективах, а на этой почве могут зарождаться и развиваться очень острые и опасные конфликты.

Нетрудно заметить, что с философской точки зрения описанная дискуссия по поводу природы глобализации имеет следующий смысл. Одни участники дискуссии, следуя Фукуяме, настаивают на том, что глобализация выражает стремление человечества к **единству**, и это главное в глобализации. Другие, следуя Хантингтону, усматривают в ней стремление к неограниченному **разнообразию**. Эта дискуссия в 90-х годах XX века имела серьезное эвристическое значение: анализ ее результатов помог в формировании на рубеже XX-XXI в.в. нового подхода к сущности глобализации с позиции общей теории взаимоотношений социального порядка и социального хаоса (концепция синергетического историзма). Оказалось, что стремление человечества как к единству, так и к разнообразию позволяет глубже разобраться, как в законе самоорганизации (дифференциации и интеграции) социальных институтов, так и в аналогичном законе, которому подчиняются общественно-значимые (социальные) идеалы. Исследование закона самоорганизации социальных идеалов показало, что именно **этот закон дает ключ для понимания закономерностей взаимоотношения идеологического хаоса и идеологического порядка**. Поэтому научно обоснованный ответ на поставленные выше вопросы без учета закона самоорганизации социальных идеалов в настоящее время вряд ли возможен.

Следует отметить, что в начале XXI в. понятие глобализации подверглось очень глубокому и многостороннему исследованию. Оказалось, что надо различать два типа глобализации: *социально-ответственную* («с человеческим лицом») и *социально-безответственную* («со звериным оскалом»). Об этом, в частности, говорил В. В. Путин на совещании Глав Восьмерки на о. Окинава в июле 2001 года. Подобная

---

<sup>1</sup> См. **С. Хантингтон**. Столкновение цивилизаций, М., 2006.

двойственность объясняется тем, что проблема глобализации социума неотделима от проблемы глобализации индивидуума. Последняя же связана с вопросом о природе человека и закономерностях возможной модификации этой природы. Говоря попросту, социально-ответственная глобализация предполагает улучшение человеческой личности, а социально-безответственная — ее ухудшение («деградацию»). Причем как такое улучшение, так и ухудшение могут протекать в массовом и планетарном масштабе.

Как известно, еще основатель Римского клуба А. Печчеи<sup>2</sup> обратил внимание на связь глобальных проблем современности с вопросом о природе человека. Он показал, что глобальные проблемы современности в конечном счете связаны с *гипертрофированной потребительской* установкой, которая стала доминировать в XX в. Очевидно, что идеология «общества всеобщего потребления» неизбежно должна рано или поздно войти в противоречие с ограниченностью земной территории, ресурсов и т.п. Основная идея Печчеи, проходящая красной нитью через его книгу, заключается в том, что никакие технические меры по улучшению ситуации при сохранении идеологии общества гипертрофированного потребления не могут дать радикального решения проблемы. Такое решение возможно лишь при переходе к человеку с иными «человеческими качествами». Это значит, что ключ к решению глобальных проблем находится в *природе человека* и необходимости изменить эту природу.

Возникают два вопроса: какие преобразования человека оптимальны и каким способом подобные преобразования могут быть осуществлены практически? Ответ на первый вопрос дает понятие *неолиберального* человека. Выбор из множества возможностей, согласно синергетической теории глобализации, должен определяться тем, какая модификация человека ведет кратчайшим путем к конечному итогу глобализации — реализации *общечеловеческого* идеала человека в образе «абсолютного» человека (суперменез)<sup>3</sup>. В этом образе достигается полная («абсолютная») *гармония прав и обязанностей* (свободы и ответственности), которая предполагает безусловный *приоритет духовных ценностей* относительно утилитарных. Отсюда ясно, что любые модификации природы человека не могут быть ориентированы в направлении создания тоталитарного человека (безразлично, идет ли речь о коммунистическом, нацистском, синтоистском, конфуцианском, исламском и т.п.) или человека анархистского. Только идеал либерального человека, как он зародился в трудах Дж. Локка и Ш. Монтескье, а затем был воспринят основоположниками американской демократии Т. Джефферсоном и Д. Мэдисоном, ведет в этом

---

<sup>2</sup> См.: А. Печчеи, Человеческие качества, М., 1980.

<sup>3</sup> См.: В. П. Бранский, К. М. Оганян, Глобализация и формирование нового российского идеала // Социальная философия. Учебник для вузов / Под ред. К. М. Оганяна. СПб., 2009.

направлении, поскольку он связан с идеей гармонии свободы и ответственности.

Однако здесь существуют две возможности:

♦ гармония свободы и ответственности, связанная с приоритетом утилитарных ценностей относительно духовных (традиционный либеральный человек);

♦ гармония свободы и ответственности, связанная с приоритетом духовных ценностей относительно утилитарных (неолиберальный человек)<sup>4</sup>.

В основу американской демократии была положена первая концепция. Поэтому традиционный идеал либерального человека не вполне соответствует тому направлению модификации человека, которое определяется идеалом абсолютного человека. Только второй вариант модификации, который можно условно назвать *идеалом неолиберального человека* или неолиберальным идеалом человека, соответствует общечеловеческому идеалу человека – идеалу абсолютного человека. Неолиберальный человек оказывается важной подготовительной стадией в формировании абсолютного человека. Неолиберальный человек, однако, не может быть одиноким. Преобразование человека предполагает формирование множества людей, соответствующих идеалу неолиберального человека.

И тут возникает новый вопрос фундаментального значения: каким образом можно трансформировать в таком направлении сознание большого числа людей? Хотя естественную основу для смены идеалов и преобразования человека дает **смена поколений**, но она должна сочетаться с **новой системой образования, воспитания и соперничества** (реформа гуманитарной деятельности). Это требует реформирования социальных институтов (учреждений), что в свою очередь невозможно без проведения, в общем случае, ряда политических и экономических реформ. Преобразование человека потребует и преобразования природы, создания, в частности, новых источников сырья, энергии, информации и т.д.<sup>5</sup>

Таким образом, преобразование человека невозможно без преобразования и *окружающего его мира*. Однако, при этом следует иметь в виду, что далеко не всякое преобразование мира связано с **позитивным** преобразованием человека, приближающим его в той или иной степени к абсолютному человеку; возможно и такое преобразование мира, которое ассоциируется с негативным преобразованием человека (его деградацией в научном, нравственном эстетическом и других отношениях). Поэтому *экологическая* этика, построенная с учетом синергетической теории глобализации, должна приветствовать то преобразование

---

<sup>4</sup> См.: **К. М. Оганян**, Философия человека. СПб., 2009, **К. М. Оганян, В. П. Бранский**, Социальная синергетика, СПб., 2006, 2-е изд., СПб., 2009.

<sup>5</sup> См.: **З. Агацци**, Человек как предмет философии // “Вопросы философии”, 1989, № 2, **А. Адлер**, Понять природу человека. СПб, 2000.

природы, которое связано с позитивным преобразованием человека (каким бы радикальным это преобразование ни было); в том числе космическую, биологическую и атомную инженерию, если они находятся под неусыпным *контролем неолиберальных идеалов*, формирующихся в процессе социокультурной инженерии.

Возникает вопрос: что же это за общество, которое может обеспечить реализацию в массовом масштабе идеала неолиберального человека? При какой социальной структуре общество сможет сочетать высокую устойчивость социума с высоким «качеством» всех составляющих его индивидуумов? Исследования ведущих социологов XX в. (Д. Белл, А. Тоффлер, М. Кастельс и др.)<sup>6</sup> показали, что это общество, в экономике которого приоритет принадлежит производству не товаров, а *услуг*, притом *социокультурного характера*. Специфика данных услуг состоит в том, что только они способны обеспечить устойчивый рост «качества» человека. Это услуги, связанные, главным образом, с образованием, воспитанием и сопереживанием. Дело в том, что «качество» человека зависит, во-первых, от качества и количества (объема) его знаний, наличия навыков по оперированию этими знаниями и степени развития этих навыков. Во-вторых, оно зависит от характера его мировоззрения, социального идеала и моральных норм, продиктованных этим мировоззрением, а также от степени веры в идеал и готовности пойти на жертвы во имя идеала. В-третьих, оно зависит не только от его рационального, но и эмоционального развития – способности сопереживать другим людям как непосредственно, так и косвенно, через посредство, в частности, художественных произведений. Услуги, обеспечивающие развитие у индивидуума этих качеств, предоставляются образовательными, научными, воспитательными, спортивными, медицинскими, идеологическими, художественными и др. учреждениями.

В социологической литературе для обозначения такого общества существует весьма разнообразная терминология: постиндустриальное, сверхиндустриальное, информационное, сетевое, постэкономическое, сверхэкономическое и т.п. Все подобные термины, однако, как признают и их изобретатели, достаточно неуклюжи и могут привести к разного рода недоразумениям. Дело в том, что общество (социум) является *диссипативной структурой*, а такая структура не может существовать без регулярного обмена со средой, природной и социальной, веществом и энергией. Но такой обмен в развитом обществе невозможен без машинного производства вещества и энергии, которое и составляет содержание понятия «индустрия». Какое вещество и какая энергия производятся и с помощью каких механизмов – другой вопрос. Разные общества могут существенно отличаться по характеру

---

<sup>6</sup> См.: **Д. Белл**, Социальные рамки информационного общества // Новая технократическая волна на Западе, М., 1986, с. 330-342, **М. Кастельс**, Информационная эпоха. Экономика, общество и культура, М., 2000.

используемых веществ, видов энергии и вспомогательных механизмов, но, будучи диссипативными структурами, они не способны избежать употребления индустриальных методов. Поэтому постиндустриальное общество (в отличие от доиндустриального) с синергетической точки зрения *в принципе невозможно*<sup>7</sup>.

Так как всякое развитое общество – не просто диссипативная, а *информационная* диссипативная структура, то оно не может существовать не только без обмена веществом и энергией, но и без обмена информацией. Поэтому неинформационное общество так же невозможно, как и постиндустриальное. Всякое общество является информационным. Дело не в отсутствии или наличии информационного обмена, а в его характере. Так, история знает общества с письменностью и без письменности, с книгопечатанием и без такового, с почтой, телеграфом и телефоном или без этих удобств, с радио и телевидением или без них, наконец, с персональными компьютерами и Интернетом или без того и другого. Современное общество с его всеобщей компьютеризацией не *исключительно* «информационное» (Кастельс), а *по-иному* «информационное», нежели, например, европейское общество XIX в.<sup>8</sup>.

Сказанное позволяет сделать вывод, что наиболее подходящий термин для обозначения грядущего глобального общества с доминирующей сферой социокультурных услуг (которому ведущие футурологи XX в. Белл и Тоффлер посвятили свои труды), по-видимому, – *постутилитарное* общество. Этот термин недвусмысленно выражает самую характерную черту обсуждаемого общества – перенос центра тяжести в финансировании с проблемы реализации утилитарных идеалов и получения утилитарных ценностей на проблему реализации духовных идеалов и производства духовных ценностей.

Таким образом, для решения проблемы формирования неолиберального человека и постутилитарного общества необходим *социокультурный сдвиг* в капитализации глобальной макроэкономической прибыли. Такой сдвиг может осуществляться разными способами и возникает проблема отбора вариантов. Разные социальные силы могут настаивать на своих вариантах, в результате неизбежна борьба между этими силами уже на социокультурной почве, причем при существенном расхождении их требований борьба может стать столь ожесточенной, что полемистам будет уже не до мирного «диалога».

Ведущаяся в настоящее время борьба между глобалистами и «антиглобалистами» – фактически борьба не за или против глобализации, а за тот или иной ее сценарий; другими словами – за выбор *оптимального пути* глобализации. Каждый поддерживает глобализацию

---

<sup>7</sup> См.: В. П. Бранский, К. М. Оганян, указ. кн., В. П. Бранский, С. Д. Пожарский, Синергетический историзм и глобализация. СПб., 2004.

<sup>8</sup> См.: М. Кастельс, Указ. кн., М., 2000.

на основе своего социального идеала и возражает против глобализации на основе чужого идеала. Каждый хочет превратить глобализацию в *свою* глокализацию (придать своим локальным ценностям универсальное значение, то есть сделать их глобальными) и не допустить превращения глобализации в *чужую* глокализацию. Или, говоря повседневным языком, каждый обыватель планеты Земля хочет учить всех остальных, как надо жить, и обычно не хочет учиться тому же у других.

Из сказанного следует, что удовлетворительная теория глобализации невозможна без соответствующей теории *идеологизации*. Предметом же последней должны быть закономерности формирования и развития общезначимых (социальных) идеалов. Посмотрим, что говорит по этому поводу современная теория социальной самоорганизации, одним из важнейших результатов которой является закон дифференциации и интеграции идеалов<sup>9</sup>.

Смена идеалов с синергетической точки зрения принимает форму вечного круговорота идеалов, абсолютизирующих порядок (тоталитарные идеалы), и идеалов, абсолютизирующих хаос (анархистские идеалы). При поверхностном (чисто феноменологическом) подходе создается впечатление, что история вращается в порочном круге между тоталитаризмом и анархизмом, делая акцент то на одном, то на другом, и никак не может выйти из этого круга. Указанный круг хорошо описан Бальзаком в «Человеческой комедии»: «Свобода рождает анархию, анархия приводит к деспотизму, а деспотизм возвращает к свободе. Миллионы существ погибли, так и не добившись торжества ни одной из этих систем. Разве это не порочный круг, в котором вечно будет вращаться нравственный мир? Когда человек думает, что он что-либо усовершенствовал, на самом деле он сделал только перестановку»<sup>10</sup>. Между тем, с точки зрения синергетического критерия прогресса подобный порочный круг является своеобразным проявлением в истории закона дифференциации и интеграции идеалов, а именно: взаимоотношения между экстремистскими идеалами, абсолютизирующими или порядок (тоталитарные идеалы), или свободу (анархистские идеалы), и оптималистскими («центристскими») идеалами, отмежевывающимися от этих крайностей и синтезирующими требование порядка с требованием свободы (либеральные идеалы различного толка).

Под влиянием взаимодействия между собой и с окружающей социальной средой либеральные идеалы подвергаются дифференциации (дивергенции, эрозии). Эта дифференциация выражается в нарушении «равновесия» (симметрии) между требованиями порядка и свободы; один либеральный идеал делает акцент на порядок (ответственность), а другой на свободу (хаос).

В результате «удельный вес» этих требований в разных идеалах становится неодинаковым. В одних преобладает требование большего

---

<sup>9</sup> См.: В. П. Бранский, С. Д. Пожарский, Синергетический историзм...

<sup>10</sup> О. Бальзак, Соч., Т. 10, М., 1987, с. 48.

порядка и дисциплины, в других же — большей раскованности и непредсказуемости. В результате усиления этих различий на крайних полюсах либерального спектра идеалов возникают тоталитарные и анархистские идеалы, которые взаимно «подогревают» друг друга.

Из сказанного ясно, что односторонний культ свободы не менее опасен, чем односторонний культ порядка. Если сущность тоталитаризма заключается именно в абсолютизации порядка и в тотальном подчинении этому порядку всех сфер социальной жизни, то сущность анархизма — в принципе абсолютной свободы как безответственного произвола и в отказе от любых регулятивов в человеческой жизни (принцип вседозволенности). Любые регулятивы отождествляются с патологическими «комплексами», от которых надо освободиться. Поэтому нельзя не согласиться с остроумным предложением дополнить статую Свободы у восточного побережья США статуей Ответственности, которую следовало бы поставить у их западного побережья<sup>11</sup>: История показывает, что **смысл существования экстремистских идеалов состоит как раз в том, что они определяют направление либерального вектора**, т.е. той формы синтеза порядка и свободы, которая необходима в данных исторических условиях для достижения социальной системой максимальной стабильности. Тоталитарный и анархистский идеалы определяют направление либерального вектора именно потому, что либеральный идеал обычно стремится в равной степени дистанцироваться от этих крайностей.

Таким образом, периодическая дифференциация либеральных идеалов, их поляризация до уровня тоталитарного и анархического идеалов, а затем новый либеральный синтез (на основе новой интеграции идеалов) в форме нового либерального идеала (приспособленного к новым социальным условиям и обеспечивающего стабильность общества в этих новых условиях), является конкретным проявлением закона дифференциации и интеграции идеалов (на пути к формированию и реализации «абсолютного идеала», т.е. общечеловеческого идеала). Таким образом, при более глубоком анализе выясняется, что описанный выше круг является иллюзорным, будучи лишь приближенным фрагментом описанной выше идеологической спирали.

Так как социальный идеал, в общем случае, представляет собой единство экономического, политического, нравственного, эстетического и мировоззренческого идеалов, то следует различать его утилитарную (экономическую и политическую) и духовную (нравственную, эстетическую и мировоззренческую) компоненты. Стало быть, целесообразно разграничить утилитарные и духовные идеалы. В связи с этим возникает вопрос; что такое *духовность* с научной точки зрения?<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> См.: В. Франкл, Человек в поисках смысла. М., 1990, с. 68.

<sup>12</sup> См.: В. П. Бранский, К. М. Оганян, указ. кн., В. П. Бранский, К. М. Оганян, С. Д. Пожарский, Синергетическая философия истории. СПб., 2009.



Следует различать «духовность» в широком и в узком смысле. В широком смысле духовность означает *служение социальному идеалу*, веру в этот идеал, готовность пойти на жертвы во имя его реализации. Духовность в таком смысле противостоит *бездуховности*, т.е. чистому конформизму — стремлению приспособиться к существующей реальности и обеспечить себе в ней чисто биологическое существование, жить только настоящим, не думая о будущем с тем, чтобы получить максимум наслаждений при минимуме страданий. Именно в этом заключается исходная идеологическая установка «потребительского общества» — основа философии международного мещанства.

С другой стороны, существуют и те, которые руководствуются в своем поведении не чисто биологическими, а социальными инстинктами, т.е. сложившимися в обществе устойчивыми стереотипами социального поведения. Поскольку стереотипы социального поведения обязательно содержат в себе и определенный стиль общения (манеры, нравы, привычки, обычаи и пр.), то они предполагают существование определенных моральных норм, следовательно, и наличие границы между добром и злом. Наряду с общечеловеческими, среди этих норм обычно находятся и такие, которые уже не соответствуют новым социальным условиям. Поэтому разграничение между добром и злом, осуществляемое подобными нормами, является неадекватным новым социальным реалиям. Люди, следующие такой ханжеской (конформистской) морали, являются уже не биологическими, а социальными конформистами. Они не только не отрицают мораль, но даже восхваляют ее, являясь при этом апологетами устаревших моральных норм. Последние становятся мощным средством защиты отживших свой век социальных институтов и главным препятствием на пути реформирования общества.

Таким образом, общее между биологическими и социальными конформистами состоит в том, что как те, так и другие не признают социальных идеалов. На известный вопрос: «Есть ли у вас идеалы?» они отвечают однозначно и единодушно: «А что такое идеалы? У нас их во всяком случае нет, а если они есть у вас, то вам лечиться нужно!»<sup>13</sup>. Разница же между конформистами этих двух типов заключается в следующем: биологические конформисты отрицают мораль вообще (аморализм), а социальные поддерживают устаревшую мораль (ханжеское морализирование). Резко отрицательное отношение конформистов обоих типов к идеалам объясняется тем, что нормы поведения биологических конформистов определяются инстинктами, а социальных — социальными стереотипами (шаблонами). Поэтому они одинаково враждебно относятся к носителям идеалов, которые мешают им «нормально жить», т.е., в конечном счете, спокойно удовлетворять свои естественные потребности. Итак, ***подлинная духовность заключается***

---

<sup>13</sup> Ответ, полученный в результате опроса молодежи на московских улицах в конце 90-х годов XXв.

**В следовании социальному идеалу и тем моральным нормам, которые определяются этим идеалом.** Подчеркнем, что моральные нормы нельзя рассматривать как нечто независимое от стереотипов и идеалов. Более того, именно стереотипы и идеалы определяют эти нормы, а не наоборот. Ставить мораль впереди стереотипов и идеалов — значит «ставить телегу впереди лошади». Поскольку социальный идеал, как мы уже видели, многогранен, то следует различать экономические, политические, нравственные, эстетические и мировоззренческие идеалы. В связи с этим существуют разные степени духовности. Простейшей формой духовности является служение утилитарным идеалам (экономическим и политическим). Это служение предполагает борьбу за реализацию соответствующих идеалов. Более высокой формой духовности будет служение собственно духовным идеалам (нравственными, эстетическим и мировоззренческим).

**Վ. Պ. ԲՐԱՆՍԿԻ, Կ. Մ. ՕՀԱՆՅԱՆ** (Սանկտ Պետերբուրգ) — **Գլոբալիզացիան և պարմության սիներգետիկ փիլիսոփայությունը**. — Հոդվածում դիտարկվում են համաշխարհային գլոբալիզացիոն գործընթացների հետևանքով ստեղծված քաղաքական, քաղաքագիտական, սոցիոլոգիական և փիլիսոփայական նոր իրողությունները, տեսությունները, դիրքորոշումները: Վերլուծվում են գլոբալ փոխակերպումների համապատկերում առաջացած նոր մոտեցումները մարդկային զագացման նոր տեսլականների, սոցիալ-հասարակական, հոգևոր իդեալների նկատմամբ: