
Т. В. ПАНФИЛОВА

ЦЕННОСТИ ГЛОБАЛИЗИРОВАННОГО МИРА: ОБЩЕЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ИЛИ ОБЕСЧЕЛОВЕЧЕННЫЕ?

Основная тема статьи – понятие общечеловеческих ценностей, их связь с идеологией либерализма и превращение их в ценности глобализации.

Ключевые слова: общечеловеческие ценности, идеология либерализма, конец истории, ложные альтернативы, права и свободы человека.

Если не относиться к понятию человечества формально и понимать под ним не просто совокупность всех людей, живущих на Земле, а «обобществившееся человечество», связанное единой системой отношений и осуществляющее всемирно-историческую деятельность, придется пересмотреть то, что называется «общечеловеческими ценностями». По этому вопросу мы получили предупреждение от мыслителей прошлого, но, похоже, отнеслись к нему без должного внимания. Так, Н. Я. Данилевский настаивал на том, что «общечеловеческое» – это пустая абстракция, стремиться к «общечеловеческому» – «значит желать довольствоваться общим местом, бесцветностью, отсутствием оригинальности». Ученый противопоставлял ему «всечеловеческое», которое «состоит только из совокупности всего народного, во всех местах и временах существующего и имеющего существовать»¹.

Конечно, Данилевский нам не указ. Мы не обязаны принимать его терминологию. Однако задуматься следовало бы, особенно когда речь заходит об общечеловеческих ценностях. Как они были выведены? Остается ли неизменным их содержание по прошествии времени?

¹ Данилевский Н. Я. Россия и Европа. – СПб., 1995. – С. 103.

Интересно отметить, что найти вразумительный ответ на вопрос о происхождении общечеловеческих ценностей не так-то просто. Обычно на них ссылаются как на нечто само собой разумеющееся. Они просто есть, потому что они общечеловеческие. Зато при перечислении их кое-что проясняется. К ним неизменно относятся демократия, свобода и права человека, то есть все то, что с тем же основанием можно назвать ценностями либерализма. Как получилось, что либеральные ценности стали отождествляться с общечеловеческими? С идеологами либерализма все понятно: им кажется, что они представляют интересы всего человечества. Но как могло получиться, что в России либеральные ценности, западные по происхождению, стали принимать за общечеловеческие при полном игнорировании замечаний не только Данилевского, но и практически всех русских мыслителей, особенно связанных с православием и славянофильством?

Когда в советской обществоведческой литературе 70-х гг. XX в. появился непривычный для нее термин «общечеловеческий», его использовали обычно, чтобы подчеркнуть, что историческую изменчивость моральных норм не следует абсолютизировать. Подкреплю это утверждение пространной цитатой: «За исторически относительными ценностями и правилами морали было бы неправильно не видеть известную преемственность в развитии морали, наличие некоторого содержания, сохранившего свое значение и в изменившихся условиях. Его надо искать **не в абстрактных формулах** (выделено мною. – *Т. П.*), пригодных в силу своей абстрактности для всех времен, а в тех положениях, которые сохраняют свою жизненность для поведения людей различных социальных эпох, различных классов, хотя бы эти положения имели не вполне одинаковое значение и сферу действия»².

Из процитированного отрывка видно, что под «общечеловеческим» понималась некая общая жизненная основа, благодаря которой человек становится человеком общественным в любую историческую эпоху. В данном случае не суть важно, прав автор в своей трактовке «общечеловеческого» или нет. Важнее другое: для того времени это был прорыв в советском обществоведении, тра-

² Шишкин А. Ф. Человеческая природа и нравственность. – М., 1979. – С. 245.

диционно сосредоточенном на классовом подходе к любому общественному явлению, а теперь признавшем, что в любом обществе – первобытном, сословном, классовом – живут люди, которым ничто человеческое не чуждо. Не случайно общечеловеческие моральные нормы называли «простыми нормами нравственности». Получалось, что анализ классовой структуры общества не отменяет необходимости изучения «общечеловеческой» основы его жизни. Учитывая то, что в процитированном высказывании специально оговорена (а потому и подчеркнута мною) несостоятельность сведения «общечеловеческого» к абстрактным формулам, а также принимая во внимание утвержденное Данилевским разграничение «общечеловеческого» и «всечеловеческого», можно предположить, что те положения, «которые сохраняют свою жизненность для поведения людей различных социальных эпох, различных классов», точнее было бы назвать «всечеловеческими». Правда, пришлось бы тогда подправить и Данилевского, определившего «всечеловеческое» как «совокупность всего народного». Не слишком ли механистически это звучит? Лучше, наверное, назвать его не совокупностью, а всеобщей жизненной основой.

Чем объяснить, что мыслители недавнего прошлого, как в случае с профессором А. Ф. Шишкиным, видели в понятии «общечеловеческое» не совсем то, что принято сегодня? Думаю, сказанное ими – дань времени и состоянию той отрасли знания, которую они представляли. Поэтому относиться к их представлениям надо с пониманием и уважением. Имело бы смысл, однако, соотнести высказанные ими представления, во-первых, с мыслительными традициями, которым они следовали, и, во-вторых, с сегодняшними результатами «движения» той реальности, которую они исследовали. Говорю о «движении» изучаемой реальности, а не о ее «развитии», поскольку не рискну сходу определить, что произошло с интересующей нас реальностью: имело ли место развитие или деградация?

Поскольку советское обществоведение в общем-то развивалось в русле гуманистической традиции, разграничение «общечеловеческого» и «всечеловеческого» едва ли имело для него серьезное значение. Оба термина воспринимались едва ли не как синонимы. Жизненный мир обычного человека, его бытовой уклад, имевший

«общечеловеческую» основу, подразумевался сам собой и в то же время казался настолько обыденным и не заслуживающим внимания серьезных исследователей, что слишком долго оставался за пределами философской рефлексии. Достойным предметом философского рассмотрения – как, впрочем, и всех общественных наук – признавались социальная структура общества, его политическая организация, способ производства и т. п. Поскольку все это было идеологически закреплено, официальное обществоведение в значительной мере выродилось в схоластику.

Сегодня все недостатки общественных наук советского времени, включая философию, принято списывать на идеологические запреты. На мой взгляд, это верно лишь отчасти. Зачастую запреты оказывались удобным прикрытием для многих ученых, поскольку позволяли им не утруждать себя мыслительной работой. Чтобы прослыть самостоятельно мыслящим человеком, достаточно было позаимствовать на Западе некоторые идеи и изложить их под видом критики буржуазной философии или обществознания. Результат деятельности советских обществоведов оказался неоднозначным: с одной стороны, советская читающая публика познакомилась со многими интересными наработками западных мыслителей, с другой – в общественном мнении укреплялась мысль о том, что ничего интересного в советском обществоведении – не говоря уж о философии! – нет и не может быть. Все интересное приходит с Запада. Сработал порочный принцип российского общественного сознания – принцип «европейничанья», описанный и осужденный Данилевским, но в последней четверти XX в. принявший форму «американничанья», от чего его сущность не изменилась к лучшему.

Если бы дело ограничивалось только «американничаньем», это было бы полбеды. Беда в том, что вместе с интересными работами западных авторов читателю исподволь прививались либеральные ценности, чаще всего с помощью демагогического приема, который я называю «мышлением ложными альтернативами». Суть его состоит в том, что читателю или слушателю предлагаются два суждения, по-видимому, исключаящие друг друга, причем одно из них заведомо правильное, хотя и одностороннее. Расчет делается на то, что правильность второго утверждения в таком случае никто проверить не будет. Тем более никто не задастся вопросом, действи-

тельно ли мы имеем дело с альтернативой. Например, необходимость реформирования отечественной экономики объяснялась тем, что наша экономика неэффективна в отличие от западной – эффективной. Поскольку в перестроечные годы мы страдали от развала отечественного хозяйства, все с готовностью признавали, что наша экономика действительно неэффективна. Причина же неэффективности объяснялась тем, что наша экономика – в отличие от западной – плановая, а собственником средств производства является государство, тогда как эффективная экономика должна базироваться на частной собственности и свободе предпринимательства. А потому да здравствует либерализм вообще и рыночная экономика в частности! Никто, за исключением узкого круга специалистов, не стал разбираться ни в том, что такое рыночная экономика, ни в том, чем определяется эффективность производства, ни тем более в том, почему именно рыночная экономика провозглашена достойной целью реформ. Ложная альтернатива была задана – и принята. Идеологическая победа реформаторам была обеспечена.

По такой же идеологизированной схеме прививались либеральные ценности. Так, односторонне подчеркивались исторические заслуги либерализма по утверждению свободы человека в выборе деятельности, по воспитанию деловитости и предприимчивости и прочих ценных качеств, как если бы никаких отрицательных последствий из либерального курса не вытекало. Социализм, напротив, столь же односторонне отождествлялся с тоталитаризмом, с подавлением и нивелированием личности, как если бы он не внес никакого вклада в освобождение людей от безграмотности, в возможность получения образования, в расширение возможностей для умственного и физического развития. Если таковые достижения и признавались, подчеркивалась их историческая относительность, тогда как достижения либерализма, наоборот, абсолютизировались. При этом отходил на задний план вопрос о том, не выдаются ли прошлые заслуги либерализма за его современные достоинства? Не является ли либерализм таким же исторически изменчивым и преходящим, как и любые другие общественные проявления? По-прежнему ли рынок и свободная конкуренция, предпринимательство и частная собственность, традиционно связанные с идеологией либерализма, содействуют увеличению человеческой свободы,

особенно если имеется в виду не только «свобода от...», но и «свобода для...»?

Хотя освобождение человека от социальных ограничений, то есть либерализация личности, чрезвычайно важна, существует опасность подмены освобождения человека от пут, сковывающих его творческую активность, избавлением его от общественных отношений с другими людьми и социальными группами, делающих человека человеком. В таком случае имеет место опасная атомизация личности, которая выдается за ее освобождение. «Раскрепощенная» личность, вырванная из привычной системы общественных связей, поневоле утрачивает общественную перспективу и замыкается на собственном существовании, особенно на своих физиологических отправлениях. Со стороны такой человек кажется свободным и раскованным. В действительности его раскрепощенность равносильна опустошенности. Отсюда проблемы наркомании и алкоголизма, податливость на пропаганду секса и половых извращений, склонность к насилию и самоубийству.

Опасности подобного «освобождения» давно описаны и осмыслены в ряде работ западных социологов и психологов. Напомню две из них: «Самоубийство» Э. Дюркгейма и «Здоровое общество» Э. Фромма. Разве человеку, прочитавшему эти книги, неясно, как осторожно надо относиться к либерализму? Выходит, неясно. Пока господство либеральной идеологии советским людям не грозило, отрицательные последствия либерализации казались «их забугорными проблемами», тогда как принцип освобождения от засилия навязшей в зубах идеологии представлялся безусловным благом и мысленно увязывался с либерализмом. Чтобы разобраться в сути либеральных идей с учетом их исторической изменчивости, необходим научный анализ. Это уже не те вопросы, решить которые под силу любому грамотному человеку. Здесь требуется вмешательство обществоведа-профессионала. И что же предлагает профессионал?

Возьмем послесловие профессора Ю. А. Замошкина к статье Ф. Фукуямы «Конец истории?». Автор послесловия критически относится к предположению Фукуямы о возможном конце истории, но только потому, что американский профессор связывает его с разрешением всех противоречий в рамках универсального одно-

родного государства, которому дальше двигаться некуда. Профессор Замошкин справедливо подчеркивает невозможность такого общественного состояния, однако относит этот неверный вывод не на счет идеологии либерализма, подчинившей себе весь мир и, следовательно, исчерпавшей себя, как о том и пишет Фукуяма, а на счет ошибочной трактовки Фукуямой либерализма. Советский профессор упрекает заокеанского идеолога либерализма в том, что тот слишком зауженно трактует свой предмет, поэтому из поля его зрения выпадает многообразие проявлений действительного мира. Поскольку статья была опубликована в 1990 г., то есть пока СССР еще существовал, можно догадаться, что профессор Замошкин рассуждал с позиции обществоведа, увлеченного либерально-демократической мыслью Запада, но живущего в обществе, которое не сомневается в переменах к лучшему в ближайшем будущем. Причем будущее страны связывалось с использованием наработок демократической мысли, ибо все прочие виды идеологий, по утверждению автора статьи, «тотально отрицают уже выработанные цивилизацией принципы демократии, свободу предпринимательства, рынка и конкуренции, автономии и самоценность индивида, плюрализм форм собственности»³. Иначе говоря, в ценностном плане критик Фукуямы фактически соглашается с критикуемым Фукуямой, лишь подправляя его позицию утверждением о том, что реализация этих ценностей не означает завершения истории.

Двадцать с лишним лет назад многим, наверное, так казалось. Вряд ли профессор Замошкин кривил душой, когда со ссылкой на опыт всего человечества писал о необходимости конкуренции и рынка, свободы предпринимательства и частной собственности, поскольку «иначе нельзя удовлетворить и потребность в повышении уровня эффективности экономики, и еще более фундаментальную потребность в увеличении степени свободы человека в целом»⁴. Сегодня, перечитывая статью Ф. Фукуямы и послесловие к ней, поражаешься тому, насколько Фукуяма был прав в оценке либерализма и насколько Ю. А. Замошкин «вита́л в облаках», выдавая желаемое за действительное. Фукуяма видел, во что реально

³ Замошкин Ю. А. «Конец истории»: идеологизм и реализм // Вопросы философии. – 1990. – № 3. – С. 152.

⁴ Там же. – С. 153.

превратился либерализм, и откровенно написал об этом. Замошкин же говорил о том, чем либерализм мог бы стать, если бы он не отрывался от гуманизма. Вероятно, советскому профессору и в голову не приходило, что, приняв либеральные ценности, мы добровольно поступим под идеологическое управление со стороны универсального однородного государства, на чем закончится наша свобода. Парадоксально звучит, но, приняв либерализм, мы ставим крест не только на возможности освободиться от чего-то нежелательного, но и на независимости своей страны.

Показательно, что в числе ценностей, обсуждавшихся в то время, отсутствуют такие, как независимость страны, ее способность проводить самостоятельную политику, национальная культура. И неудивительно: тогда такие вещи считались настолько само собой разумеющимися, что не было необходимости рассматривать их как ценности. Сегодня мы вынуждены, наконец, сформулировать для себя ценностные ориентиры, связанные с состоянием России, поскольку чуть было не лишились их под нивелирующим воздействием либеральных ценностей, особенно под обаянием этого сладкого слова «свобода».

Таким образом, ведущие советские обществоведы не справились с задачей идеологического обеспечения дальнейшего развития общества, причем кому-то не удалось преодолеть собственное благодушие по отношению к идеологическому противнику, а кто-то осознанно предпочел либеральные ценности ценностям российской государственности и русской культуры. В пореформенной России официально признаны и идеологически закреплены именно либеральные ценности под видом общечеловеческих. Конечно, нынешним либеральным идеологам пришлось изрядно потрудиться, чтобы выбросить из советского наследия все, что в нем было человеческого. Самый надежный способ для этого – огульно очернить всю советскую историю, что и было успешно проделано. Благодаря двурушнической деятельности отечественных идеологов-обществоведов недавнего прошлого общественное мнение оказалось подготовленным к тому, чтобы сменить ценность социальной справедливости на либеральные ценности. Сами же обществоведы в массе своей перекавалифицировались из марксистов в либералы.

Разбираясь в специфике либерализма, мы обнаружим, что он восходит к тому же источнику, что и гуманизм. Встречается даже утверждение, что именно гуманизм эпохи Просвещения дал жизнь нынешнему либерализму с его претензиями на глобализм. С обыденной точки зрения связь философии Просвещения с индивидуализмом, утверждением личных прав и свобод кажется очевидной. Думается, однако, что здесь нужно теоретическое уточнение.

В действительности, на мой взгляд, не гуманизм является источником либерализма, а оба явления восходят к одному источнику: универсализации человека в результате становления капитализма. Возникновение единого всемирно-исторического процесса сопровождалось выделением двух разнонаправленных тенденций: гуманистической и отчуждающей. В наше время гуманистическая тенденция, предусматривающая саморазвитие личности в качестве основной ценности, все больше вытесняется из глобализирующегося мира, тогда как отчуждающая тенденция, ориентированная на либеральные ценности, близка к глобальному господству, о чем и заявил Фукуяма. Господствующие либеральные ценности принято сегодня называть «общечеловеческими» не в смысле их «всеобщности», а в смысле их всеобщей (глобальной) распространенности. Фактически такие либеральные ценности, как демократия, свобода, права человека, из ценностей человеческих превратились в ценности глобализации, ибо сегодня они работают на дальнейшую глобализацию, идеологически подкрепляя ее. Для успешного выполнения возложенной на них идеологической функции они должны были освободиться от исторической конкретики, оторваться от действительной жизни действительных людей в действительных обществах. Иначе говоря, их следовало формализовать, чтобы они годились на все случаи жизни, что с ними и проделали. В таком виде они полностью соответствуют тому, что говорил Н. Я. Данилевский об «общечеловеческом», поскольку лишены человеческого содержания и оторваны от реальной жизни.

В чем это выражается? Обратимся к положению Ф. Фукуямы об «универсальном однородном государстве» как идеале глобализма. Интересно, что термин, позаимствованный Фукуямой из работ французского философа русского происхождения А. Кожева, переведен на русский язык как «общечеловеческое государство».

На первый взгляд перевод кажется неточным, но по сути дела это название полностью соответствует мысли Фукуямы о «конце истории», которую, кстати, он тоже почерпнул у Кожева и которая навеяна следующим представлением: «В общечеловеческом же государстве разрешены все противоречия и утолены все потребности»⁵.

Может ли такое быть, чтобы в государстве (даже не в обществе, а в государстве!) все противоречия были разрешены? В марксистской традиции разработано учение об отмирании государства по мере разрешения общественных противоречий. Но тогда и либеральное государство должно отмереть, коль скоро в нем противоречий не осталось. Можно не соглашаться с марксистскими положениями о перспективе государства, но по крайней мере их логика понятна. Какой логикой руководствуются идеологи либерализма?

Если бы речь шла только об идеале, можно было бы сказать, что идеал и должен выражать нечто недостижимое, но настолько хорошее, что к нему надо бесконечно стремиться. Но ведь дальнейшие рассуждения автора показывают, что он оценивает современную эпоху как «завершение идеологической эволюции человечества и универсализации западной либеральной демократии как **окончательной** (выделено мною. – Т. П.) формы правления»⁶, хотя и признает, что в реальном мире это далеко не так. Тем не менее реальное положение вещей он отодвигает на задний план, утверждая, что именно «идеальный мир и определяет *в конечном счете* (курсив Фукуямы) мир материальный»⁷, то есть отдавая предпочтение идеализму.

Если идеализм Г. В. Ф. Гегеля имел не только социальные, но и гносеологические основания, то идеализм Фукуямы полностью определяется его идеологическими пристрастиями: он подерживает и оправдывает глобализацию в ее нынешнем виде. Неудивительно, что фундамент общечеловеческого государства Фукуяма усматривает в «истинно универсальной культуре потребления»⁸. Не вызывает сомнений то, что имеется в виду потреби-

⁵ Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. – 1990. – № 3. – С. 136.

⁶ Там же. – С. 135.

⁷ Там же.

⁸ Там же. – С. 141.

тельское общество в самом примитивном смысле слова, поскольку, по утверждению самого автора, в нем не останется никаких сфер приложения человеческого духа. Это полностью бездуховное общество. Какова перспектива! Стоит ли продолжать и дальше уповать на универсальную культуру потребления, которую Э. Фромм назвал «свободой потребителя» и которую необходимо, по его мнению, гуманизировать⁹, ибо гуманистического содержания ей и не хватает?

Выходит, что сама по себе отсылка к человеку как к ценности мало о чем говорит. Какой человек имеется в виду: производящий или потребляющий? Казалось бы, зачем их противопоставлять, когда одно не существует без другого? Дело в том, что сегодня потребление утверждается в качестве самостоятельной, даже преобладающей ценности. Но даже если на первый план выведен человек производящий, то что именно он производит: самого себя как целостную личность в многообразии человеческих проявлений или оружие для распространения по миру общечеловеческих ценностей? Если же имеется в виду человек потребляющий, то что именно он потребляет, как и во имя чего?

У Маркса мы находим интересную подсказку насчет гуманизации потребления: «Присвоение определенной совокупности орудий производства равносильно развитию определенной совокупности способностей у самих индивидов»¹⁰. Вот как, оказывается, можно понимать потребление: не как пассивное заглатывание или использование, а как саморазвитие путем освоения новых видов деятельности. Это направление Марксовой мысли подхватывает Фромм, воздав должное представлению Маркса о свободном самостоятельном человеке, «активном, продуктивном, богатом отношениями»¹¹.

Можно было бы оставить личные пристрастия Фукуямы на его совести, если бы, во-первых, из них не вытекали практические следствия, чреватые большими неприятностями для человечества, и, во-вторых, мыслители прошлого не предупредили нас о них.

⁹ Фромм Э. Революция надежды / Э. Фромм // Психоанализ и этика. – М., 1993. – С. 309.

¹⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Т. 3. – С. 68.

¹¹ Фромм Э. По ту сторону порабощающих нас иллюзий. – М., 2011. – С. 95.

Известно, что О. Шпенглер связывал демократию с «закатом Запада» и с превращением западноевропейской культуры в цивилизацию¹². Но он был не одинок в сомнениях по поводу демократии как абсолютной ценности. Так, А. Тойнби, в отличие от Шпенглера, не видит в демократии ничего плохого, но как разумный историк не может игнорировать историческую реальность (каковы бы ни были его мировоззренческие установки). А реальность такова, что целые цивилизации (то есть, в соответствии с представлениями Тойнби, самостоятельные историко-культурные образования) не готовы принять демократию, поскольку для их культуры она чужеродна. «Между отвлеченным идеалом демократического правления и действительностью, не готовой к демократии, лежит труднопреодолимая и весьма опасная пропасть. Западный культурный элемент обесмысливается и утрачивает свою ценность в отрыве от родного культурного окружения»¹³. Это ли не подтверждение того, о чем говорил Данилевский: демократия, признанная общечеловеческой ценностью, обесмысливается и превращается в пустую формальность. К сожалению, она просто обесмысливается только в теории. На практике ее обесмысливание оборачивается конкретным действием по насильственному ее внедрению, чему все мы являемся свидетелями.

С точки зрения А. Тойнби, отрыв демократии от ее культурного контекста объясняется ошибочным подходом ряда западных историков, мировоззрение которых «находится в плену “индустриализма” и “демократии” – двух главных институтов, которые западный мир выработал в предыдущей главе своей истории, ответив этим на вызовы своего времени. В этой связи, – продолжает Тойнби, – мы заметили, что наблюдается тенденция рассматривать историю всех обществ и всех эпох под углом зрения демократии и индустриализма»¹⁴.

Если бы проблема оставалась чисто теоретической, достаточно было бы обратиться к критике мировоззренческих установок этих самых «западных историков». В условиях победившего либерализма, боюсь, критика обесмысливается. Во всяком случае, положе-

¹² Шпенглер О. Закат Европы: в 2 т. – М.: Мысль, 1998. – Т. 2. – С. 515.

¹³ Тойнби А. Постигание истории. – М., 1991. – С. 581.

¹⁴ Там же. – С. 289.

ния Тойнби о самостоятельной ценности каждой цивилизации вряд ли кто-то возьмется опровергать теоретически, тогда как практически навязывание общечеловеческих ценностей продолжается всеми доступными средствами, включая военные.

К числу общечеловеческих ценностей, внедряемых всевозможными средствами, помимо демократии относятся свободы и права человека. Как бы заманчиво ни звучали эти лозунги, не стоит заблуждаться на их счет. С ними происходит то же самое, что и с демократией: они превратились в пустые формы. В той мере, в какой они обращены к цивилизациям, не родственным западным, их ценностное содержание утрачено. Об этом нас тоже предупреждали мыслители прошлого. Вот одно из их предостережений, принадлежащее А. И. Герцену: «Нельзя людей освобождать в наружной жизни больше, чем они освобождены *внутри* (курсив Герцена. – Т. II.). Как ни странно, но опыт показывает, что народам легче выносить насильственное бремя рабства, чем дар излишней свободы»¹⁵.

Предвижу вопрос-возражение: так что же предлагает автор данного текста, ссылаясь на идеи Герцена и, видимо, разделяя его взгляды? Лучше навязать народам рабство, чем свободу? На мой взгляд, это типичная «ложная альтернатива». Наилучшим ответом на поставленный вопрос станет призыв отказаться от мышления «ложными альтернативами» и обратиться к анализу действительности, вооружившись представлением о гуманистических ценностях в противовес ценностям глобализации. Разве Герцен был противником свободы? Как раз наоборот, что не мешало ему, однако, не поддаваться на демагогические приемы и видеть за понятиями их реальное содержание. Правда, для этого ему понадобилось стать самобытным мыслителем, что не только трудно, но и опасно.

Ни рабство, ни свободу не следует навязывать. Свобода становится подлинной ценностью для человека, внутренне к ней подготовленного. Но хотя работу по подготовке к освобождению человек должен проделать сам, он будет это делать только в процессе социализации и настолько, насколько общественный уклад располагает к этому. Здесь проблема свободы как ценности смыкается

¹⁵ Герцен А. И. К старому товарищу. Третье письмо / А. И. Герцен // Соч.: в 2 т. – М., 1986. – Т. 2. – С. 544.

с проблемой субъектности. Чтобы свобода стала внутренней необходимостью развития личности, общество должно стимулировать ее на самостоятельные решения и на принятие ответственности за их результаты. Иначе говоря, оно должно быть заинтересовано в том, чтобы общественный человек становился ответственным субъектом собственной деятельности. Правда, в глобализированном мире с его господствующей тенденцией к «бессубъектности» гуманистические ориентиры оказываются под вопросом. Для осмысления нового исторического состояния, видимо, придется выработать новую систему понятий. Пока такой системы нет, вернемся к традиционной постановке вопроса о ценностях.

Правомерно ли сегодня продолжать ориентироваться на гуманистические ценности? Думаю, что да, поскольку это лучше, чем обесчеловеченные ценности глобализма. В то же время маловероятно, что утраченную гуманистическую тенденцию можно возродить в прежнем виде. Боюсь, что гуманизм в его возрожденчески-просветительском духе отпал как нереализованная историческая возможность. Видимо, надо создавать новые ценности, более соответствующие новым реальностям, и заниматься переоценкой всех ценностей, как когда-то проделал Ницше. В новых ценностях должно выражаться желательное для общественного человека состояние в его единстве с природой.

К сожалению, и здесь слова нас могут подвести. «Желательным» для сегодняшнего человека является безудержное потребление. Как избежать подобных крайностей? Единственный надежный способ – реальная работа по объединению человечества, в ходе которой будут вырисовываться промежуточные цели и осознаваться их значимость. Но работа еще только начинается, а перед нами уже стоит задача постичь то, чего пока нет. Полагаю, что в предварительном плане можно остановиться на том, что ведущей ценностью будущего мира должно стать обобществившееся человечество, осуществляющее планетарную всемирно-историческую деятельность. Будучи всемирно-историческим субъектом, действующим в единстве с природой, оно будет относиться к самому себе как к ценности. Что будет дальше, проживем – увидим. Ясно, что без разработанной философии истории с ценностями мы вряд ли определимся, как, впрочем, и наоборот.