

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5, № 1. С. 50–67.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2022. Vol. 5, no. 1. P. 50–67.

Научная статья / Original article

УДК 008


doi:10.17323/2658-5413-2022-5-1-50-67

«НЕЖНЫЙ ЦВЕТOK» ЦИВИЛИЗАЦИИ



Григорий Сергеевич Киселев

Независимый исследователь, Урбана-Шампейн,
штат Иллинойс, США, kiselev@illinois.edu

 **Аннотация.** Социальные формы не покоятся на законах природы. Исходя из этого, автор предлагает выделить во множестве значений понятия «цивилизация» то, которое рассматривается как процесс, привносящий в эволюцию специфически человеческие, надприродные качества, в первую очередь нравственность и основанный на ней правовой порядок в обществе. В этом значении процесс цивилизации имеет вероятностный характер. Он разворачивается в контексте парадоксальной прерывистости (дискретности) истории, поскольку человек — это двойственное природно-духовное существо, способное подниматься над миром и преодолевать его имманентное зло, но могущее и не делать этого. «Вспышки» самосозидания человечества и складывания цивилизации, когда зло мира ограничивается или преодолевается, перемежаются периодами лишь подобия истории, когда цивилизация деградирует и замещается элементарными формами социальности. Именно поэтому исторический процесс не гарантирует всеохватывающего прогресса. В результате

© Киселев Г. С., 2022

такой «вспышки» возникла западная цивилизация, принеся в мир принцип политической и гражданской свободы. Однако в современном мире с его «массовым обществом» и «массовым человеком», с господством массовой культуры и манипуляции индивидом наблюдаются признаки ее деградации. Обесцениванию принципа свободы способствует взаимодействие с прочими мировыми локально-социокультурными общностями, где этому принципу никогда не удавалось преобладать.



Ключевые слова: цивилизация, прогресс, свобода, антропологическая катастрофа



Ссылка для цитирования: Киселев Г. С. «Нежный цветок» цивилизации // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5, № 1. С. 50–67. <https://doi.org/10.17323/2658-5413-2022-5-1-50-67>.

Europe and Russia: Paradoxes of Kinship

A “DELICATE FLOWER” OF CIVILIZATION

Gregory S. Kiselev

Independent researcher, Urbana-Champaign,
IL, USA, kiselev@illinois.edu



Abstract. In his study, Gregory S. Kiselev argues that social norms do not rest on laws of nature. Hence, the author proposes to rethink the term “civilization”. He is specifically interested in the concept that defines “civilization” as a process that brings in the notion of evolution as a specifically human, supra-natural quality, which is inherently tied to ethics and eventually the state of law founded on it. The author emphasizes the fact that in this particular meaning, the term “civilization” acquires a probabilistic character, and, as such, unfolds as a paradoxical historical discontinuity (or discreteness); as human beings are weaved of twofold existence: that of the nature and that of the spirit. An individual is capable of either rising above the mundane and can overcome its immanent evil character or can simply decide to ignore it. The “outbreaks” of self-imaginings of humanity and formation of civilization, when world evil is controlled or overcome, shifts between the periods of degradation of humanity and those that have an elemental semblance of forms of sociability. This is why, argues Kiselev, historical processes do not guarantee an all-encompassing, overarching

progression. The result of such “outbreaks”, the author claims, was the emergence of Western civilization that brought the notions of political and civil freedoms into play. All the same, one observes the signs of degradation in the contemporary world with its “mass-communities” and “mass-humans” and the prevalence of “mass-cultures” together with manipulation of the individual. Undervaluing the notion of freedom is aided by other mundane, local socio-cultural communities, in which the freedom principle never got a chance to overtake.



Keywords: civilization, progress, freedom, anthropological catastrophe



For citation: Kiselev, G.S. (2022) ‘A “Delicate Flower” of Civilization’, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 5(1), pp. 50–67. (In Russ.).
doi:10.17323/2658-5413-2022-5-1-50-67.

Цивилизация — весьма нежный цветок,
хрупкое строение, <...> этому цветку,
этому строению, по которому везде
прошли трещины, угрожает гибель.

М. Мамардашвили

Известно, что Кант относил гражданское общество и правовое государство к высшим формам социальности. Они складываются там, где человек выделяется из природно-социальных общностей, где в результате его личностного роста происходит индивидуация. Начиная с Л. Г. Моргана, такие высшие формы стали обозначать понятием «цивилизация». Цивилизация понималась и как вершина эволюции, и как процесс, к ней ведущий¹. Такой подход предполагал прогресс общества, то есть его поступательное восходящее движение от низших форм социальности к высшим, более сложным. В наше время это понятие расширилось, и к характерным чертам цивилизации стали также относить мощное развитие науки, промышленную революцию, появление городского образа жизни и образованного класса, быстрый рост качества и уровня жизни.

В современной науке появились так называемые «цивилизационные исследования». В них «цивилизациями» называются локальные этносоциальные общности со своими специфическими религиозно-культурными традициями, определяющими систему ценностей и образ жизни. Значимость таких

¹ О понятии «цивилизация» см. подробно [Мотрошилова, 2007].

исследований состоит в том, что они заострили внимание на вопросе о самоценности социокультурного многообразия человечества². Правда, истолкование понятия «цивилизация» исключительно как локального социокультурного образования чревато, по удачному выражению М. Чешкова, «соблазном идентичности» [Чешков, 1997, с. 171].

Хотя мнения о числе таких общностей различны, можно, видимо, выделить как минимум четыре: антично-иудео-христианскую, арабо-тюрко-персо-исламскую, индо-буддийскую и дальневосточно-конфуцианскую.

* * *

Для того чтобы попытаться историсофски осмыслить проблему единства общества и человека в их развитии — что и составляет задачу этой работы, — я буду рассматривать это единство с точки зрения антропогенеза и, следовательно, уделять особое внимание феномену сознания. Именно оно во всем мироздании выделяет человека, ставя его над природой, и поэтому можно полагать, что понятие «цивилизация» как раз и подходит для процесса «очеловечения» мира. Неслучайно М. Мамардашвили называл цивилизацию «пристройкой» к сознанию [Мамардашвили, 1988, с. 58].

Понятно, что таким образом мы принимаем основное представление философии сознания — о таинственной и парадоксальной, не имеющей рационального объяснения «двуприродности» человека и обусловленной ею способности его соотноситься с некими идеальными, сверхприродными сущностями. Чем интенсивнее реализуется такое соотношение, тем больше проявляется именно специфически человеческое качество. Мамардашвили говорил в связи с этим о развитии «человека возможного» в «человека действительного», о вечно становящемся существе.

В сжатом виде идеи современной философии сознания можно сформулировать так: сознание знаменует прорыв в некоторую сверхприродную, сверхопытную (можно было бы сказать — виртуальную) реальность, возникающую как следствие предельных волевых, нравственно-интеллектуальных усилий человека, или актов сознания. Наиболее важно здесь то, что причина этих усилий не может быть раскрыта вне понятия свободы. Иными словами, и эти акты, и, следовательно, упомянутый прорыв не имеют в природе никаких причин, являясь причиной самих себя³.

² Так, А. Зубов видит преимущество южноазиатской и дальневосточной цивилизаций перед «загнивающей» западной в том, что им «удавалось сохранить свою духовно-нравственную компоненту, достичь внутреннего духовного обновления» [Зубов, 1995, с. 269].

³ Этой проблематике посвящена философия сознания М. Мамардашвили.

Современная физика утверждает, что для сложных систем характерны хаотичность и бифуркации, что их развитие вероятно. Человек же по сравнению с природой — это система сверхсложная. Поэтому тем более вероятны акты сознания, и развитие общества: равно возможны и прогресс, и его неизбежная, как показывает исторический опыт, противоположность — регресс. В последнем случае мы имеем лишь «элементарные формы социальной жизни <...>, которые складываются просто в силу нашего совместного существования». Мамардашвили полагал, что «реальная история или реальное общество есть какое-то компромиссное образование между теми и другими» [Мамардашвили, 2004, с. 58]. Цивилизация представлялась ему, как это следует из эпиграфа, тонкой верхней пленкой социальности, способной легко свернуться, оставив на своем месте лишь элементарные формы.

Путь человечества во времени можно представить поэтому как чередование исторического (цивилизационных форм) и неисторического (элементарных форм). Регресс может случиться потому, что люди не совершают достаточно сознательных актов, чтобы в их общении появились и закрепились феномены права, морали, государственности, искусства, науки. История полна примеров попятного движения, из которых наиболее ужасные пришлись на XX столетие. По отношению к ГУЛАГу и Холокосту трудно даже говорить об элементарных формах: это уже новое варварство.

И напротив, «вспышки» очеловечения мира, когда формировался развитый интеллектуально-духовный тип человека, заслуживают именоваться истинно историческими. Именно они создают цивилизацию. Такие «вспышки» случаются в результате усилий, на которые оказывается способным меньшинство, складывающееся не на основе сословных — властных или имущественных — привилегий, а как следствие высокого духовно-умственного развития. Меньшинство может относительно расширяться, а может и драматически сужаться, но совсем оно не исчезает. Оно не правит и не господствует, но призвано просвещать и духовно водить. Это власть авторитета. Именно она позволяла в особых условиях приобщить к своим ценностям большинство, которому самостоятельные усилия не под силу. В целом же готовность людей к предельному нравственно-интеллектуальному усилию весьма различна, поскольку от рождения они неравны и по способностям, и по здоровью (физическому и психическому). Затем добавляется неравенство приобретенное — по воспитанию, образованию и т. д. Заметим, что и социальным верхам, и инертным по преимуществу низам разных эпох и разных цивилизаций присуще извечное нежелание признавать авторитет меньшинства (то есть особый род власти).

Кому дано больше знать и понимать, с того больше и спрашивается. Поэтому именно цивилизованное меньшинство приходится считать во многом ответственным за те прискорбные с точки зрения нравственности итоги, с которыми человечество вступило в третье тысячелетие. Похоже, что те, кто мог и должен был воспитывать и просвещать, обозначать цели и вести за собой, в целом не совладали со своей исторической миссией. Стоит согласиться с мнением Ф. Степуна: «За победу зла в мире в первую очередь отвечают не его исполнители, а духовно зрячие служители добра» [Степун, 1990, с. 211–212].

Выдвигая идею «осевого времени» (VIII–II века до н. э.), К. Ясперс полагал, что это было завершением первого, так сказать, «очеловечивающего дыхания», прорыва, за которым последовал относительный застой. «После того, как совершился прорыв осевого времени и сформировавшийся в нем дух стал посредством своих идей, творений, образов доступен каждому, кто был способен слышать и понимать, <...> все последующие народы становятся историческими в зависимости от степени интенсивности, с которой они отзываются на совершившийся прорыв». С эпохи науки и техники, по мысли Ясперса, начинается еще одно «дыхание». Мыслитель надеялся, что оно, «быть может, приведет <...> к новому, еще далекому и невидимому второму осевому времени, к подлинному становлению человека» [Ясперс, 1991, с. 78, 52].

* * *

Важной вехой на этом пути было Новое время — эпоха самоутверждения человека, освобождения его от статуса, всецело зависящего от «высших» сил, который сложился в Средние века. Для этой эпохи характерно убеждение, что зло мира должно убывать в результате постепенного освобождения человека в социальной, экономической, политической и духовной сферах, что всемогущий разум — гарант этого неуклонного прогресса. Так появился рационализм, претендующий на переустройство общества на «разумных началах» и создание «нового человека».

Многажды отмечалось, что в Новое время — и чем дальше, тем больше, — начали проявляться негативные стороны освобождения индивида⁴. Особенно отчетливо они стали видны, когда во второй половине XIX столетия в результате триединого процесса — секуляризации, ухода в прошлое сословного деления и появления индустриального массового производства и потребления — возникло так называемое массовое общество. Здесь непросвещенные массы оказались уже основным субъектом, и в обществе стали преобладать именно

⁴ См., напр., [Неклесса, 1998].

их псевдоценности. Наметилось вырождение натуралистического, по выражению С. Франка, гуманизма⁵.

В итоге произошло то, что Э. Фромм назвал «бегством от свободы». В развитых странах свобода все больше утрачивала свой статус как личного, так и общественного идеала. В обществах же «третьего мира» ее, по существу, никогда и не было. Свободу переставали ценить и стали терять. Потребовав от индивида такой ответственности, такого самоограничения, на какие у него не хватало сил, свобода оказалась поистине «двояким даром»⁶. Неудивительно, что в итоге христианский Запад пришел к нравственному релятивизму, хотя и был построен на фундаменте правового государства и гражданского общества. По словам папы Бенедикта XVI, культура, которая распространилась в Европе, абсолютно и радикально противоречит не только христианству, но и религиозным и моральным традициям всего человечества.

Х. Ортега-и-Гассет истолковал «восстание масс» как торжество «низших слоев народа, в котором христианство было слабым слоем над толщей языческих установок» [Кантор, 2002]. В самом деле, произошел эпохальный сдвиг в духовной сфере: постепенный отказ от религиозного мировосприятия. При этом важно отметить, что безрелигиозность — это не просто отрицание религии или индифферентное к ней отношение. В первую очередь это отказ от авторитета нравственного начала. Неудивительно, что главным итогом стала духовная пустота человека массы. Он — нравственно пуст и поэтому открыт силам зла. Прошедшее столетие показало самые различные варианты «бегства от свободы» — от передоверия своих свобод авторитарным и тоталитарным режимам до растворения их в обесмысливающей гонке общества потребления, до фактического отрицания самой гуманистической культуры⁷.

Массовый человек, упрощенный, или «уплощенный» индивид, по словам Фромма, «в большинстве случаев еще недостаточно созрел, чтобы быть независимым, разумным, объективным. В секулярном обществе такой человек <...>

⁵ Еще «Гоголь своим художественным взором увидел у человека звериную морду, а своей религиозной мыслью <...> осознал одно: что человечество охвачено демоническими, дьявольскими силами и несется к какой-то ужасной катастрофе» [Франк, 1990, с. 393].

⁶ Применительно к таким людям, полагал Р. Гвардини, «нельзя больше говорить о личности и субъективности в прежнем смысле (курсив мой. — Г. К.). <...> Свобода внешнего и внутреннего движения не представляет для него, по-видимому, изначальной ценности» [Гвардини, 1990, с. 145].

⁷ В развитых странах университеты нередко становятся оплотами псевдоинтеллектуального левачества с его критической теорией рас (приправленной «усовершенствованным» марксизмом). По существу, ему свойственно нигилистическое отношение к самим основам цивилизации (анархизм под маской антиглобализма, волонтаристские интерпретации истории, уличные беспорядки и грабежи и т. п.).

не в силах вынести, <...> что он должен сам придать смысл своей жизни, а не получить его от какой-то высшей силы, поэтому людям нужны идолы и мифы» [Фромм, 1990, с. 11, 95]. Он не умеет и не хочет пользоваться свободой, добытой предшествующими поколениями, он не вполне способен к подлинно гражданской жизни. Полуобразованный, невежественный, такой человек склонен к отказу от ответственности за свою жизнь — неперемного атрибута граждански зрелой личности. Он готов отдать свою судьбу и свободу в руки любого умелого искусителя.

Так, в политических целях проводится информационная манипуляция, формируя избирателей, легко воспринимающих дезориентирующие популистские лозунги. Такая манипуляция используется в наши дни и в военно-политических целях. Для чего вести реальные боевые действия и тратить миллиарды на новейшее вооружение (хотя это, конечно, продолжают делать), если можно эффективно воздействовать на противника, взламывая компьютерные сети, наполняя их злонамеренной и недостоверной информацией и таким образом запугивая, деморализуя, дезориентируя и дестабилизируя общество (а также нарушая функционирование жизненно важных хозяйственных систем, например транспорта и энергетики)?

В то же время всепроникающая реклама формирует нужного экономике потребителя согласно принципу коммерческой выгоды⁸. Отсюда ориентация преимущественно на потребление, вытеснение экзистенциальной установки «быть» установкой «иметь», едва ли не всеобщий культ денег, богатства и приобретательства. По словам о. Шмемана, который жил на Западе и ценил его свободы, «в сущности “Запад” страшен. Страшен своим фарисейством, своим отождествлением свободы с наживой <...>, ужасен своей низостью решительно во всем» [Шмеман, 2005, с. 170]. Понятно, что сказанное в полной мере относится и к постсоветской России. Если Запад «низок», то «вставшая с колен» Россия с ее уродливым недокапитализмом, низка вдвойне.

В наши дни постепенно выхолащиваются сами основания западной цивилизации — гражданское общество и правовой порядок. Их вытесняют разнообразные имитации, основанные, в частности, на вовлечении в той или иной форме широких масс в политическую жизнь, в которой они играют реальную, но преимущественно отведенную им роль. Наблюдается двуединый процесс:

⁸ «Объектом работы с потребителем является не банальное удовлетворение его реальных материальных потребностей, <...> а инициирование у него чувства радости и комфорта от удовлетворения искусственно и умело навязанных ему потребностей, которое достигается целенаправленной работой с его сознанием, его поведением, рефлексамми, его мозгом <...>» [Явлинский, 2017, с. 141].

с одной стороны, «массовый человек», получивший через всеобщее избирательное право возможность влиять на жизнь общества, во многом компрометирует саму идею политического представительства, а с другой, — элиты склонны к сужению пространства публичной политики и представительной демократии. Ответственного гражданина, отказавшегося от патернализма, труженика теснит потребитель, ориентированный не столько на самостоятельность и труд, сколько на незаработанные блага, которые более или менее щедро представляет ему социальное государство, и на бездумное развлечение. Похоже, что он в известной мере лишается субъектности, поскольку массовая культура и властные структуры со своей пропагандой, манипулируя сознанием, во многом превращают его в объект. Фактически «массовый человек» противостоит самой цивилизации.

В условиях глобализации начинают сосуществовать такие противоположные реалии, как гражданское общество и общество массовое; демократия представительная и «управляемая»; либерализм как свобода и полнота прав личности и неолиберализм как неограниченный приоритет рыночных ценностей; национальный суверенитет и система международных отношений, подразумевающая возможность его ограниченности.

Масскультура, или псевдокультура, принимая на себя функции социализации, навязывает человеку ложные ценности. Их основные источники — средства массовой информации: оглуляющее телевидение и низкопробная массовая литература с их всепроникающей пошлостью и культом насилия, агрессивная и лживая реклама. Под вывесками так называемого «современного искусства» нередко выступают суррогаты, поделки.

Неудивительно, что сегодня для «массового» индивида характерны уход в виртуальный мир, но не в поисках духовного совершенствования, а вследствие впадения в состояние наркотического опьянения или «жизни», проводимой в Интернете. Даже это чудо Всемирной паутины он использует по большей части для поиска самых примитивных и вульгарных способов развлечения.

Можно ли считать результаты «эксперимента со свободой» — именно так Г. Померанц назвал развитие уникальной западной цивилизации — всеохватывающим прогрессом? Если хозяйственные, технологические и научные достижения и принимать за «прогресс», то нужно отдавать себе отчет в том, что такой «прогресс» далеко не всеохватен, а в гуманистическом измерении демонстрирует даже известное попятное движение. Рассчитывать на то, что он сам по себе сохранит и обеспечит цивилизованные основы жизни, было бы неразумно. Необходим нравственный рост человека. Однако именно этого и нет.

* * *

О деградации цивилизованных основ жизни общества и о проблематичности их будущего свидетельствует и то, что глобализация, как выясняется, ведет к нарушению сложившегося за века диалога локальных этносоциальных общностей, когда диалогу все больше противостоят монологичные манифестации собственного понимания истины.

Не случайно широкому обсуждению подверглась идея С. Хантингтона о грядущей опасности «столкновения» локальных цивилизаций. Действительно, в современном мире наряду с противостоянием, основанном на геополитических и экономических интересах, все более важное место занимает именно своеобразная конкуренция духовных ценностных систем: тех или иных интерпретаций добра и зла, смысла жизни, сакрального и профанного и т. п.⁹ Это понятно: модернизация незападных стран во многом сопровождается вульгарной вестернизацией, которая навязывает чуждые и нежелательные ценности и модели поведения. Развитый мир не в состоянии адекватно осмыслить, что на самом деле представляет собой «общинный» человек, который держится традиционалистских религиозных ценностей, не принимающих западную безрелигиозность и образ жизни, демонстрирующий очевидное падение нравов.

В то же время стремление мусульманского фундаментализма утвердить в мире свое понимание справедливости социального устройства также препятствует движению в сторону взаимообогащающего сосуществования различных ценностных систем, ведет к отторжению всего «чужого». Отрицаются основные ценности Запада — отделение религии от государства, разделение властей, независимый суд, свобода мысли, эмансипация женщины. Система ценностей, видящая в религии основу идентичности народов и государств, а потому считающая любой выпад против нее нетерпимым, бросает вызов светской системе, терпимо относящейся даже к резким антиклерикальным выпадам.

Те силы, для которых свобода не является приоритетом, постепенно набирают как экономическую, технологическую, так и военную мощь. Получив доступ к новейшим техническим достижениям Запада, в частности в области вооружений, исламистские террористы пытаются компенсировать свою отсталость и «исправить историческую несправедливость»: создать мощный

⁹ Блюстители «политической корректности» не задумываются серьезно о различиях ценностных систем. В результате благородные намерения могут оборачиваться капитулянтством перед меньшинством в своих странах, фактически отвергающим ценности иудео-христианской цивилизации. Очевидны также серьезные негативные последствия, в частности проведение плохо продуманной иммиграционной политики, столь актуальной сегодня, когда бывший колонизованный мир выплескивает вовне, в бывшую метрополию, свою архаику.

халифат. Зародыш его уже появился в Сирии, Ираке и Африке и отмечился истреблением «неверных». Организации, построенные по сетевому принципу, добиваются гибели «сатанинской цивилизации». Развертывая по всему миру террористическую войну, в которой нельзя исключить и использование оружия массового поражения, радикалы бросают ей вызов, основывающийся на принципиально ином понимании ценности каждой жизни.

Примечательно, что противостояние исламистов Западу поддерживает — молчаливо или открыто — немалая часть незападного мира. Основные причины этого очевидны: колониальное прошлое и порожденный им европоцентризм; историческая отсталость и сопутствующая ей зависимость от Запада; демонстрационный эффект и осознание собственной исторической несостоятельности после веков культурного расцвета и политического могущества¹⁰. Немаловажно, что источник всей бездны ненависти, скапливающейся в западном мире, которая грозит вылиться на человечество в целом, отчасти следует искать как раз в наметившейся утере смыслов и ценностей самим Западом¹¹.

* * *

Нужно, таким образом, признать, что судьба цивилизации как способа общения во многом зависит от того, как складываются взаимоотношения разных мировых социокультурных общностей. А это не в последнюю очередь определяется степенью их взаимопонимания, адекватности сравнительной оценки. Так, различные ценностные системы некорректно сравнивать в критериях «истинный — неистинный», «передовой — отсталый» и т. п. В условиях, требующих диалога миров, сохраняющих каждый свое лицо, суждения о «недоразвитости» незападных цивилизаций в социокультурной системе координат непродуктивны. Необходимы не отрицание, а сопоставления и взаимодополнения таких систем. Не случайно в постколониальное время потерпели крах эксперименты с прямым «экспортом» западных моделей в общества, имеющие иную цивилизационную природу. Тщетные усилия по «экспорту демократии»,

¹⁰ «Это, прежде всего, глубокое разочарование и фрустрация, вызванные тем, что мусульманское «сообщество избранных», приверженцев единственно верного учения, оказалось в современном мире на обочине, <...> вынужденно бессильно смотреть, как неверные определяют судьбы человечества и правят миром, <...> первопричина бед — отступление от принципов первоначального ислама» [Мирский, 2003, с. 21].

¹¹ У бывших колониальных стран «<...> накопилась обида на мир белого человека. Потому что Европа ими командовала полтысячи лет. <...> Вместе с тем это зависть и неприязнь бедных к богатым. <...> многие правители пытаются спекулировать на этом. <...> Отводить ненависть народов против самих себя, — за свои огрехи, за свои ошибки — в русло ненависти к белому человеку. <...> Расизм народов Третьего мира — это ответ на столетия белого расизма» [Давидсон, 2003].

недостаточно продуманные и негибкие, стали едва ли не основным стимулом фундаменталистской реакции на вестернизацию, на навязывание чужих ценностей. Пример Афганистана весьма показателен.

В то же время, признавая необходимость содействия цивилизационному диалогу, нельзя не противостоять тем, кто противопоставляет фундаментальным демократическим ценностям Запада насилие. Стоит напомнить принципиальную позицию Вл. Соловьева в вопросе о безусловной — хотя и вынужденной и неизбежно греховной — обязанности применять силу, чтобы предотвратить еще большее насилие. Сегодня едва ли не главной задачей становится защита таких ценностей, выработанных многовековой историей Запада. При этом совершенно необоснованны опасения, что путь к правовому государству ведет к утере цивилизационной или культурной идентичности.

При оценке места той или иной цивилизации в общем развитии мира нельзя не брать в расчет, как те или иные из них обустроили свою социальность, какова там степень свободы индивида. Выделение индивида из разного рода естественных и иных общностей в наибольшей степени характерно для североатлантической цивилизационной общности, основанной на христианских ценностях. Она все еще характеризуется наивысшей исторически известной степенью свободы индивида, гарантированной правовой природой государства.

В значительной части мира подлинно правовой порядок все еще по большей части не сложился¹². Конечно, незападный мир весьма дифференцирован: в новых индустриальных странах Тихоокеанского региона смогли возникнуть более или менее зрелые формы гражданского общества и правового государства. Социум отсталых стран («глубокого Юга») также уже не чисто традиционалистский; он претерпел трансформации, в результате чего складываются различные синкретические формы. Традиционалистские элементы оказались восприимчивыми к новациям, сохраняя собственные основания. В то же время там в целом действительно нет той эрозии ценностной системы, которая стала заметной чертой современного Запада. Азиатские общества, например, значительно способнее к самоограничению, дисциплине и ответственности.

Как бы то ни было, пытаясь сравнивать «уровни духовности» той или иной цивилизации, не следует недооценивать степень противоречия принципов свободы и несвободы. Между тем именно это происходит, когда для того, чтобы преодолеть негативные тенденции развития, Западу предлагают обра-

¹² Г. Федотов замечал, что «незападные цивилизации могут поражать нас своей грандиозностью, пленять утонченностью, изумлять сложностью и разумностью социальных учреждений, даже глубиной и религии и мысли, но нигде мы не найдем свободы как основы общественной жизни» [Федотов, 1991, с. 254].

тяться к ценностям традиционного мира. С ними странным образом связываются надежды на возникновение некой новой «истинно гуманизированной», антизападной (или «антикапиталистической») социальности. Преимущества ее видят в том, что идея несвободы — как обоснование своеобразия незападных цивилизаций — имеет равноценный с христианством гносеологический и этико-нормативный статус, что человек в традиционном обществе более счастлив (например, вследствие гармонии с природой).

С «инвариантами евразийской судьбы» связываются немалые надежды. Так, А. Панарин предполагал, что «если <...> постмодернизм — серьезное решение современной цивилизации, пришедшей к необходимости аскезы — потребительского и технологического самоограничения во имя сохранения природы, культуры и морали, то нас ждет реабилитация неевропейских культур, становящихся по-новому современными и престижными» [Панарин, 1994, с. 34, 36]. Критикуя Запад за «склонность передоверить историческую ответственность безликим механизмам технико-экономического прогресса», Панарин полагал, что «именно проигравшим технико-экономическое соревнование с Западом предстоит вернуть человеку статус главного звена, а духовным факторам — главного источника продуктивных исторических новаций», а также что «инициатива глобальной духовной реформации переходит к Востоку, и в авангарде этого движения, по-видимому, будет стоять ныне поверженная Россия» [Философия истории, 1999, с. 45].

Приходится слышать также, что западный, «прометеевский», как его называют сторонники грядущей «восточнической» глобальной трансформации, человек покоряет, преобразовывает мир, а незападный — сливается с ним в едином бытийственном процессе. Из этой посылки, как правило, выводят в итоге и различное отношение к смерти, труду, власти, этические нормы. Конечно, отрицать эти различия было бы нелепо, и нужно отдать должное исследователям восточных культур, которые пытаются донести до нас их потаенные смыслы, по-видимому, столь трудно расшифровываемые, что подчас стремление раскрыть их средствами современного языка оборачивается некоторым затемнением мысли, глубоко укрытой сложными культурологическими построениями.

Едва ли стоит также относить к цивилизационным преимуществам традиционализма характерный для него коллективизм (не говоря уже о совершенно неправомерном отождествлении последнего с христианским представлением о соборности, что характерно для российских идеологов). Такой коллективизм порождается общинностью, а этот вид социальности относится к прошлому (коммунистический же коллективизм — химера). Обращаться сегодня к ценностям общинности — нравятся они нам или нет — довольно нелепо.

Подлинной альтернативой миру свободы, пусть даже подзабывшему в вечной гонке за успехом о нравственных ориентирах (но не утерявшему, впрочем, их безвозвратно), может выступать лишь мир несвободы¹³. Свободы не будет — в каком бы облики этот мир не являлся из-под пера антизападников: державном евразийском (неоязыческом или квазиправославном), фундаменталистском исламском или же неопределенно «восточном» с акцентом на онтологическую гармонию человека и социальности. В итоге все эти построения сводятся к более или менее отчетливо выраженной идее о необходимости поглощения человека той или иной формой общности, которая, в свою очередь, оказывается, в конце концов, эманацией власти.

Но новая несвобода едва ли способна разрешить «кризис гуманизма». Представление о человеке, основанное на идее о его божественном достоинстве, ставит совершенно определенные требования к социальной жизни. Они исключают возможность какого бы то ни было угнетения человека, который в силу самой своей природы не может быть средством для достижения какой-либо цели, пусть даже самой возвышенной.

* * *

По мысли Мамардашвили, «разрушение основ цивилизации что-то производит и с человеческим элементом, с человеческой материей жизни, выражаясь в антропологической катастрофе, которая, может быть, является прототипом любых иных, возможных глобальных катастроф» [Мамардашвили, 1988, с. 58]. Верно и обратное — что такое разрушение является следствием именно антропологической катастрофы, если понимать под ней нравственную деградацию самого человека, расчеловечивание. Поскольку это вызывается в конечном счете отсутствием у большинства людей доброй воли и нравственного усилия (в основе любого социального зла лежит именно это), возможность гибели «нежного цветка» цивилизации и глобальной катастрофы становится вполне вероятной.

Что может представлять собой один из вариантов антропологической катастрофы, предположил О. Шпенглер, разработавший оригинальную концепцию соотношения культуры и цивилизации. Исторический процесс предстает у него как жизненный путь отдельных «культур» (в его терминологии), отделенных нередко промежутками в тысячелетия. В жизни каждой из них Шпенглер выделял две линии развития: восходящую (культуру в собственном смысле) и

¹³ «Да, несвобода может быть существенной интеллектуальной и духовной школой. Но — не сама по себе, а лишь тогда, когда наряду с нею существует и дышит свобода» [Рашковский, 1999, с. 204].

нисходящую (цивилизацию). Первая характеризуется развитием органических начал собственно культуры, вторая — их омертвлением. Конец, или закат культуры означает, по Шпенглеру, ее переход в фазу бездуховной цивилизации.

Цивилизация у этого мыслителя представляет собой отрицание того типа общественного устройства, в центре которого находится человек как единство духовного и телесного начал. Остается существо, способное покорять мир своей технологической и технической мощью, но лишенное духовной стороны, — своего рода машина, или робот. Такая интерпретация понятия «цивилизация», как видно, отличается от той, которая используется в данной работе. Однако если отвлечься от терминологии, то легко увидеть, что речь идет как раз об утрате сообществом людей человеческого характера.

Мамардашвили полагал, что для антропологической катастрофы «достаточно необратимых разрушений сознания, последовательного ряда перерождений структуры исторического человека. Это же относится и к экологической катастрофе. Сначала умирает человек — потом умирает природа» [Мамардашвили, 1992, с. 189]. Между тем, по мнению некоторых ученых, например Э. Ласло, биосфере уже нанесен непоправимый ущерб и человечество уверенно катится в пропасть.

Там же людской род может оказаться и в результате «столкновения цивилизаций» или (как его вариант) конфликта между свободным миром и автократиями. Или же в следствие термоядерной войны между сверхдержавами, которая вполне может разразиться без объективных причин, «по недоразумению», из-за амбиций безумных вождей, из-за неумения понять друг друга.

Все это стало бы платой за саму двуприродную уникальность человека. Во всей своей полноте высветилась бы драма свободы, суть которой в том, что, располагая возможностями, которые дает таинственный дар сознания, род людской упускает их, ибо оказывается слишком слаб. И если вспомнить все то варварство, которое *homo sapiens* за относительно недолгое пребывание на планете произвел с природой, с животным миром и с себе подобными, такой исход оказался бы вполне логичным.

Если «нежный цветок» цивилизации все же не завянет, если хватит на то сил человека, то жизнь будет продолжаться. Но как? Этого нам знать не дано. Если, в конце концов, Разум, как надеялся, например, Н. Моисеев, преобразит человека, то появится новый мир. (Христиане именуют его Царствием Божиим.) А может быть, будет дурная бесконечность, когда «вспышки» истории будут постоянно сменяться выпадениями из нее, своего рода одичанием. Не к такой ли «жизни» можно отнести слова Мамардашвили о «вечном покое», о «вечном пребывании в состоянии ни добра, ни зла, ни бытия, ни небытия»?

Список источников

Гвардини Р. Конец Нового времени // *Вопр. философии.* 1990. № 4. С. 127–164.

Давидсон А. Б. Интервью. Профессор Давидсон: «Надо понимать, откуда расизм и ксенофобия» // *Эхо планеты.* 2003. № 25. С. 38–41. URL: <https://rositsa.livejournal.com/459131.html> (дата обращения: 07.12.2021).

Зубов А. Европа и мир. Рубежи земли и предназначение цивилизации // *Континент.* 1995. № 1 (83). С. 249–270.

Кантор В. К. Достоевский, Ницше и кризис христианства в Европе конца XIX — начала XX века // *Вопр. философии.* 2002. № 9. С. 54–67.

Мамардашвили М. К. Сознание и цивилизация. Доклад, сделанный на III Всесоюзной школе по проблеме сознания. Батуми, 1984 // *Природа.* 1988. № 11. С. 57–65.

Мамардашвили М. К. Если осмелиться быть // *Мамардашвили М. К.* Как я понимаю философию. 2-е изд., изм. и доп. М.: Прогресс; Культура, 1992. С. 172–200.

Мамардашвили М. К. Опыт физической метафизики. М.: Прогресс-Традиция, 2008. 304 с.

Мирский Г. И. Цивилизация бедных // *Отечественные записки.* 2003. № 5. С. 20–28.

Мотрошилова Н. В. Цивилизация и варварство в современную эпоху. М.: ИФ РАН, 2007. 265 с.

Некlessа А. И. Конец цивилизации, или Зигзаг истории // *Знамя.* 1998. № 1. С. 165–179.

Панарин А. С. Процессы модернизации и менталитет. Российская ментальность (материалы «круглого стола») // *Вопр. философии.* 1994. № 1. С. 33–38.

Рашковский Е. Б. На оси времен. Очерки по философии истории. М.: Прогресс-Традиция, 1999. 208 с.

Степун Ф. А. Бывшее и несбывшееся: в 2 т. 2-е изд. London: Overseas Publications Interchange Ltd, 1990. Т. 1. 399 с.

Федотов Г. П. Судьба и грехи России / избранные статьи по философии русской истории и культуры: в 2 т. СПб.: София, 1991. Т. 2. 348 с.

Философия истории. Учеб. пособие / под ред. проф. А. С. Панарина. М.: Гардарики, 1999. 432 с.

Фромм Э. Бегство от свободы / пер. с англ. Г. Ф. Швейника. М.: Прогресс, 1990. 269 с.

Чешков М. А. Россия в мировом контексте (глобальная общность человечества) // *Мир России.* 1997. № 1. С. 107–122.

Шмеман А., прот. Дневники. 1973–1983. М.: Русский путь, 2005. 735 с.

Явлинский Г. А. Потеря будущего // Полис. Политические исследования. 2017. № 5. С. 133–155.

Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. 527 с. (Мыслители XX века).

References

Cheshkov, M.A. (1997) 'Rossiya v mirovom kontekste (global'naya obshchnost' chelovechestva)' ['Russia in the World Context (Global Community of Mankind)'], *Mir Rossii [World of Russia]*, 1, pp. 107–122.

Davidson, A.B. (2003) 'Interv'yu. Professor Davidson: "Nado ponimat', otkuda rasizm i ksenofobiya"' ['Interview. Professor Davidson: "You have to understand where racism and xenophobia come from"'], *Ekho planety [Echo of the Planet]*, 25, pp. 38–41. Available at: <https://rositsa.livejournal.com/459131.html> (Accessed: 07 Dec. 2021).

Fedotov, G.P. (1991) *Sud'ba i grekhi Rossii. Izbrannye stat'i po filosofii russkoi istorii i kul'tury: v 2 tomakh. Tom 2 [The Fate and Sins of Russia. Selected Articles on the Philosophy of Russian History and Culture: in 2 vols. Vol. 2]*. St. Petersburg: Sofiya.

Fromm, E. (1990) *Begstvo ot svobody [Escape from Freedom]*. Transl. from the English by G.F. Schweinik. Moscow: Progress.

Guardini, R. (1990) 'Konets Novogo vremeni' ['The End of Modernity'], *Voprosy filosofii*, 4, pp. 127–164.

Jaspers, K. (1991) *Smysl i naznachenie istorii [The Meaning and Purpose of History]*. Transl. from the German by M.I. Levina. Moscow: Politizdat. (Thinkers of the 20th century)

Kantor, V.K. (2002) 'Dostoevskii, Nitsche i krizis khristianstva v Evrope kontsa XIX — nachala XX veka' ['Dostoevsky, Nietzsche and the Crisis of Christianity in Europe in the Late 19th — early 20th Centuries'], *Voprosy filosofii*, 9, pp. 54–67.

Mamardashvili, M.K. (1988) 'Soznanie i tsivilizatsiya. Doklad, sdannyi na III Vsesoyuznoi shkole po probleme soznaniya. Batumi, 1984' ['Consciousness and Civilization. A Report at the Third All-union School on the Problem of Consciousness. Batumi, 1984'], *Priroda [Nature]*, 11, pp. 57–65.

Mamardashvili, M.K. (1992) 'Esli osmelit'sya byt' ['If You Dare to Be'], in Mamardashvili, M.K. *Kak ya ponimayu filosofiyu [How I Understand Philosophy]*. 2nd edn, modified and expanded. Moscow: Progress; Kul'tura, pp. 172–200.

Mamardashvili, M.K. (2008) *Opyt fizicheskoi metafiziki [An Essay in Physical Metaphysics]*. Moscow: Progress-Tradition.

Mirsky, G.I. (2003) 'Tsivilizatsiya bednyx' ['Civilization of the Poor'], *Otechestvennye Zapiski [Domestic Notes]*, 5, pp. 20–28.

Motroshilova, N.V. (2007) *Tsivilizatsiya i varvarstvo v sovremennuyu epokhu* [Civilization and Barbarism in the Modern Era]. Moscow: IF RAS.

Neklessa, A.I. (1998) 'Konets tsivilizatsii, ili Zigzag istorii' ['The End of Civilization or Zigzag of History'], *Znamya* [Banner], 1, pp. 165–179.

Panarin, A.S. (1994) 'Protsessy modernizatsii i mentalitet. Rossiiskaya mental'nost' (materialy "kruglogo stola")' ['Processes of Modernization and Mentality. Russian Mentality (Materials of the "Round Table")'], *Voprosy filosofii*, 1, pp. 33–38.

Panarin, A.S. (ed.) (1999) *Filosofiya istorii. Uchebnoe posobie* [Philosophy of History. Textbook]. Moscow: Gardariki.

Rashkovsky, E.B. (1999) *Na osi vremen. Ocherki po filosofii istorii* [On the Axis of Times. Essays on the Philosophy of History]. Moscow: Progress-Traditsiya [Progress-Tradition].

Schmemann, A. (2005) *Dnevnik. 1973–1983* [Diaries. 1973–1983]. Moscow: Russkii Put [Russian Way].

Stepun, F. (1990) *Byvshee i necbyvsheecya: v 2 tomakh. Tom 1* [The Past and the Unfulfilled: in 2 vols. Vol. 1]. 2nd edn. London: Overseas Publications Interchange Ltd.

Yavlinsky, G.A. (2017) 'Poterya budushchego' ['Loss of the Future'], *Polis. Politicheskie issledovaniya* [Policy. Political Studies], 5, pp. 133–155.

Zubov, A. (1995) 'Evropa i mir. Rubezhi zemli i prednaznachenie tsivilizatsii' ['Europe and the World. The Boundaries of the Earth and the Purpose of Civilization'], *Kontinent* [Continent], 1(83), pp. 249–270.

Информация об авторе: Г. С. Киселев — кандидат исторических наук, независимый исследователь. Адрес: США, Урбана-Шампейн. Персональный сайт: <http://www.gskiselev.com> (дата обращения: 07.12.2021).

Information about the author: G. S. Kiselev — PhD in History, independent researcher. Address: Urbana-Champaign, USA. Personal website: <http://www.gskiselev.com> (Accessed: 07 Dec. 2021).

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 17.12.2021;
одобрена после рецензирования 24.02.2021;
принята к публикации 01.03.2022.

The article was submitted 05.12.2021;
approved after reviewing 24.02.2022;
accepted for publication 01.03.2022.