

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 2. С. 147–172.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2025. Vol. 8, no. 2. P. 147–172.

Научная статья / Original article

УДК 008

doi:10.17323/2658-5413-2025-8-2-147-172

«ДРУГАЯ ИСТОРИЯ»?



Григорий Сергеевич Киселев

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



Аннотация. Автор предполагает, что вследствие аморализма и своеволия человека в антропосоциогенезе стали преобладать антигуманистические тенденции. При взгляде на настоящее человечества появляется все больше сомнений в том, идет ли оно по пути прогресса — непреложного поступательного движения к высшим формам социальности и индивидуации. Отсюда и проблематичность идеи о «конце истории» — вероятностного процесса. Имманентное зло мира не только не преодолевается, но и, похоже, угрожает самому его физическому существованию. Сложные проблемы, стоящие перед человечеством, решаются неудовлетворительно или не решаются вовсе. Тут и разрушение биосферы, и угроза мировой ядерной катастрофы, и деградация самого человека как существа духовного — творца культуры. Можно, пожалуй, говорить о признаках деконструкции самой человечности.



Ключевые слова: трансформации антропосоциогенеза, «конец истории», прогресс, аморализм, философия сознания, вероятность



Ссылка для цитирования: Киселев Г. С. «Другая история»? // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 2. С. 147–172.
doi:10.17323/2658-5413-2025-8-2-147-172.

Europe and Russia: Paradoxes of Kinship

“ANOTHER HISTORY”?

Gregory S. Kiselev

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



Abstract. The author argues that due to human amorality and self-will, anti-humanistic tendencies have begun to prevail in anthropogenesis. Looking at the present of humanity, there are more and more doubts about whether it is moving along the path of progress, an inevitable progressive movement towards higher forms of sociality and individuation. Hence, the problematic nature of the idea of the “end of history,” a probabilistic process. The immanent evil of the world not only cannot be overcome, but also seems to threaten its very physical existence. Complex problems facing humanity are being solved unsatisfactorily or not at all. Here we have the destruction of the biosphere, the threat of a global nuclear catastrophe, and the degradation of man himself as a spiritual being — the creator of culture. We can, perhaps, talk about signs of the deconstruction of humanity itself.



Keywords: transformations of anthropogenesis, “end of history,” progress, amorality, philosophy of consciousness, probabilistic nature



For citation: Kiselev, G. S. (2025) “Another History?”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 8(2), pp. 147–172. (In Russ.).
doi:10.17323/2658-5413-2025-8-2-147-172.

На наших глазах весь XX век проходит под знаками трясины и антропологической катастрофы {...}. Но имеющие к этому отношение — вполне человекоподобные существа, общности с которыми я не чувствую, — это другой вид, похожий. Он может оказаться более успешным. Просто это другая история.

Мераб Мамардашвили

«Другая история»? Не станем оставлять без внимания слова выдающегося философа. Допустим, что в самом деле происходит «антропологическая катастрофа» — что бы это ни значило. Если история действительно может быть (или даже уже стала) «другой», а субъектом ее являются какие-то «човекоподобные существа», то не говорит ли это о том, что «наша» история закончилась? Или заканчивается?

Отсюда закономерные вопросы: как в таком случае относиться к идее прогресса? К гипотезе о постоянном и необратимом движении человечества к высшим формам социальности? Действительно ли столь же необратимы процессы индивидуации (появления и развития личности), к которым, как издавна полагали, и сводится исторический процесс, или антропосоциогенез? И каким тогда может быть решение проблемы «конца истории» — важнейшего вопроса историософии?

Известны два видения исторического процесса: во-первых, циклическое (от греческой философии до Вико, с одной стороны, и современного цивилизационного подхода Шпенглера и Тойнби, теорий «культурных циклов», — с другой); во-вторых, линейное, или конечное, идущее от иудео-христианской традиции (от Августина, Фомы Аквинского, Канта и Гегеля, Вл. Соловьева до Ф. Фукуямы). Именно линейное подразумевает возможность цели и, следовательно, некоего «конца истории».

Отсюда идея о цели истории и об общественном прогрессе (восходяще-поступательном движении) в ее достижении. Гегель видел ее в торжестве мирового духа как разумной действительности. Кант полагал целью истории появление всемирного правового порядка и наступление вечного мира. Правда, он высказывался о цели и «конце истории» с большой осторожностью, обуславливая их возможность многими оговорками. С одной стороны, он придерживался телеологической концепции о предопределенности конца истории. С другой — вроде бы сомневался, не бессмысленна ли история и не сыграла ли она с человеком «злую шутку» (см.: [Кант, 1966a]). Маркс связывал «конец истории» с преодолением отчуждения, основанного на антагонистических классовых противоречиях в социуме (царстве необходимости), и наступлени-

ем истинной истории как царства свободы. Как известно, он обуславливал последнее всемирной победой пролетариата — идея, которая оказалась несостоятельной.

Мир, в котором мы живем, уже очень далеко ушел от дикости и варварства прежних эпох. Едва ли стоит сомневаться, что выдающимся достижением человечества стало возникновение евроатлантической цивилизации («Запада», или «глобального Севера»). Поэтому предполагать движение к высшим (на сей день) формам социальности — гражданскому обществу и правовому государству — вполне оправданно.

Тут необходимо уточнение, поскольку термин «цивилизация» стараниями философов, историков и социологов стал многозначным. Самое широкое его истолкование подразумевает все то, что человечество само построило на фундаменте природы. В то же время этот термин можно понимать и иначе. Высшие формы складываются в итоге там, где человек выделился из природно-социальных общностей, где появляется личность, происходит индивидуация (см.: [Киселев, 2022]). Такие высшие формы стали обозначать понятием «цивилизация». Она понималась и как вершина эволюции, и как процесс, к ней ведущий. В наше время к характерным чертам цивилизации стали также относить городской образ жизни и наличие образованного класса, развитие науки и технологий, быстрый рост качества и уровня жизни. Этот взгляд я и разделяю.

Но все же, на мой взгляд, наиболее явным и безоговорочным прогрессом на сегодняшний день позволительно считать лишь беспрецедентное развитие науки и технологий и образование на их основе современной суперсложной транснациональной экономической и финансово-валютной системы. С той оговоркой, однако, что эти достижения могут использоваться как во благо человека, так и во вред.

Разумеется, в журнальной статье нет возможности обзреть и оценить большинство сказанного о проблеме «прогресса» и «конца истории». Поэтому здесь будут предложены лишь некоторые собственные соображения. Конечно, их нельзя рассматривать вне контекста многолетней работы многих мыслителей.

* * *

Идея «прогресса» получила признание в Европе в XVIII–XIX столетиях и была, конечно, отчетливо европоцентристской (и поэтому требовавшей переосмысления). Предполагалось к тому же, что путь к универсальной гуманистической цивилизации, которая в итоге и должна обеспечить всеобщее благо-

денствие и свободу («высшее благо»), человечеству гарантирует его разум. При этом «идея прогресса в последние десятилетия постоянно диверсифицируется; к концу двадцатого века различия в ее оценках достигли апогея вследствие устойчивого ощущения противоположности альтернатив, содержащихся в историческом развитии» [Гуторов, 2017, с. 32]. Действительно, на предмет обоснованности представлений о прогрессе разворачивались многочисленные дискуссии, звучали самые разные мнения.

Ныне все чаще говорят о том, что разум переоценил себя и если не завел человечество в тупик, то явно сбил его с верного пути. Так, С. Л. Франк утверждал: «Мы потеряли веру в “прогресс” и считаем прогресс понятием ложным, туманным и произвольным» [Франк, 1990, с. 141]. Х. Ортега-и-Гассет признавал: «Не бывает надежного прогресса, нет такого развития, которому не грозили бы упадок и вырождение. В истории все осуществимо, все, что угодно, — и непрерывный подъем, и постоянные откаты» [Ортега-и-Гассет, 1997, с. 86]. Н. А. Бердяев полагал, что сама идея пути к некоему состоянию совершенного блага нравственно ущербна, так как предполагает взгляд на все жившие и живущие поколения лишь как на жертву для блага будущих «счастливицев» [Бердяев, 1969, с. 22 и сл.]. В. К. Кантор заметил, что XX век «оказался веком изживания идеи прогресса. Казалось бы, научно-техническое развитие (...) продолжалось, но ушла идея свободы, без которой нет самого понятия прогресса» (см.: [Кантор, 2015]). Много писал и говорил об ущербности идеи бездуховного прогресса А. И. Солженицын (см.: [Солженицын, 1995a; 1995b]).

Вот два красноречивых высказывания (произвольно выбранные) русских писателей: «Исторический процесс есть процесс случайный. В сущности, понятие прогресса мы все-таки выдумали в результате только небольшого запаса небеспристрастных, часто самодовольных, наблюдений над жизнью одной второстепенной планеты в течение двух-трех последних столетий» [Алданов, 1950, с. 230]. «Если в XX веке нашей эры возможны эпидемии невежества и жестокости в мировых масштабах, если возможны чистой воды рабовладение, геноцид, поголовный террор, если на создание смертоубийственных приспособлений мир употребляет больше усилий, чем на образование и здравоохранение, то, действительно, о каком прогрессе мы говорим?» [Кузнецов, 2005, с. 187].

Наряду с отказом от идеи непрямого и безусловного прогресса были поставлены под сомнение и представления о разумной в целом природе человека. (У Вл. Соловьева в «Трех разговорах» князь — «отпетый тип», по словам мыслителя, — наивно и уверенно утверждает: «...одна вот только радость остается: мысль о неизбежном торжестве разума наперекор всему» [Соловьев В. С., 1988, с. 651].)

Неудивительно, что после ужасов Первой мировой войны и распада трех мировых империй действительность уже не казалась столь разумной. Поэтому не стала неожиданной и идея Шпенглера о «закате Европы», и многие подобные суждения (например, приверженцев «философии жизни» — от Бергсона до Зиммеля). Дальнейшее развитие событий, и прежде всего, конечно, Вторая мировая война, которая, по существу, стала продолжением Первой, лишь укрепило такие сомнения, ставшие ныне уже общим местом.

В самом деле, сегодня сложно говорить даже о предпосылках сложения универсальной гуманистической цивилизации. Ф. Фукуяма, правда, видит такую предпосылку в самом существовании в мире либеральной демократии. Но прошло уже более двух тысячелетий с тех пор, как человеку открылась Радостная весть и наиболее полно оформилась рефлексия об императивности морали (нравственности), а мир «совершеннолетнего человека», на какой надеялся Кант, в целом не сложился.

И в частной, и в общественной жизни людей — вне зависимости от их принадлежности к той или иной локально-культурной общности — по-прежнему преобладают аморализм (безнравственность) и его непосредственное проявление — личный и групповой эгоизм, нашедший наиболее полное выражение в национализме. Конца войнам, злодеяниям, ненависти и вражде между людьми и их сообществами не видно. Все еще царят хорошо известные еще Ветхому Завету безудержная алчность, насилие в самых разных формах и крайнее невежество. Характерное для всех времен непризнание за «другим» (индивидом, социокультурной или этнической общностью, страной) равноценного статуса субъекта, самоценного и свободного, неизбежно ведет к попранию достоинства любой иной жизни. А нередко и к лишению самой этой жизни.

Становится все яснее, что заметное совершенствование социальных институтов не может иметь места без определенного нравственного роста, без преодоления аморальности, природного эгоизма. В целом такой рост в течение всей известной нам истории — при всех частностях (а их немало) — оказался незначительным. Как говорил Э. Фромм, сердца большинства людей все еще в каменном веке. Это большинство все еще неосмысленно, едва ли не по-детски, потребительски и безответственно относится и к себе, и к другим, и к окружающему природному миру. По словам М. К. Мамардашвили, они не проделывают «какой-то специальный путь, <...> чтобы вырваться из обыденного круговорота жизни, который сам по себе абсурден, случаен, нелепо повторяется и является тем, что древние называли “колесом рождений”» [Мамардашвили, 1997, с. 8].

Не разумнее было бы представить себе движение человечества во времени без детерминизма всестороннего, всеохватного прогресса? Неудивительно, что

Фазиль Искандер, этот писатель-мыслитель, сомневался: «Устойчивая кристаллизация народного сообщества внутри нравственных законов возможна ли вообще, или кристаллизация всегда частична и развал предопределен хроническим малокровием нравственной природы человека?» [Искандер, 2024, с. 197].

Похоже, правы те, кто говорит, что идею всестороннего и неперменного прогресса едва ли стоит принимать безусловно, она явно проблематична.

* * *

Любой разговор о нравственном росте, моральном совершенствовании требует обращения к проблеме сознания. При этом вслед за Мамардашвили мы будем различать сознание и Сознание, то есть не только рассудочную деятельность мозга, касающуюся содержания случившегося, но и сами сознательные процессы как таковые, их «событие». Речь идет о безусловной очевидности мыслящего субъекта (декартовском принципе “*Cogito*”). В других работах я неоднократно обращался к философии сознания и морали этого мыслителя. Поэтому остановлюсь кратко только на основных ее положениях.

Под моралью в широком смысле понимается способность априорного различения добра и зла, вынесения моральных суждений и соответствующая этика. Именно они выделяют человека из всего остального мира. У этой способности нет причины: она основана на совести, то есть на свободном (самозаконном) выборе добра, любви, красоты и т. п. Или, как выразился Кант, на нравственном законе, «начертанном в сердце».

Именно мораль в полной мере свидетельствует о свободе, или необусловленности, человека. Другими словами, моральное существо соотносит себя с тем, для чего в физическом мире никаких оснований нет. «Существует, — говорил Мамардашвили, — какая-то фундаментальная связь человеческого феномена со сверхприродным, или сверхъестественным, или вневременным, существенная для самого человека. (...) само отношение человека к сверхъестественному есть (...) его формирование в качестве человека; с этого открытия можно датировать появление человечества» [Мамардашвили, 2002, с. 22]. Со всем не случайно в известных словах Канта моральный закон соотнесен со Вселенной. И то и другое суть вещи непознаваемые в своей целостности и в то же время определяющие собой жизнь человечества.

Акт Сознания представляет собой максимальное напряжение, сосредоточение всех энергий — чувственных, интеллектуальных, интуитивных, подсознательных. Если он происходит, можно говорить о беспрецедентном «сдвиге» в отношении к миру, позволяющем человеку трансцендировать, устремляться к своим границам, подниматься над собой — таким, как он создан природой, —

и миром, лежащим во зле. Иными словами, превосходить их как природные явления.

Уже древние понимали, что «не хлебом единым будет жить человек» (Мф. 4:4). «Существовало всегда не более как два рода человеческого общения, которые мы, следуя Писаниям своим, можем назвать двумя градами. Один из них составляется из людей, желающих жить в мире только по плоти, другой — из желающих жить также и по духу» [Августин, 2000, с. 654]. «Человеческая душа (...) должна уже в этой жизни рассматриваться как одновременно связанная с двумя мирами» — одна из основных отправных идей Канта [Кант, 1904, с. 220].

Действительно, моральный человек рождается не природой, а самосозиданием, самосотворением («второе рождение»), то есть искусственно. Речь о непрестанном совершении сознательных актов, прорыве сквозь многовековые наслоения мифотворчества, сквозь собственную немоготу, преодолении инерции, того, что поэт назвал «жизни мышья беготня».

Индивид поэтому представляет собой постоянно актуальную вероятность трансцендирования.

По выражению М. Хайдеггера, человек — это «задание». К. Ясперс отмечал, что человек «незавершен и незавершим в своей сущности» [Ясперс, 1991, с. 71]. Э. Ю. Соловьев высказался в таком же смысле: человек всегда не есть то, что он есть, он всегда существует «в возможности себя»; человек всегда рискует не «состояться», не выбрать себя и тогда оказаться в ситуации «несуществования», слияния, «смыкания» с миром без зазора и остатка, оказавшись в состоянии, которое Хайдеггер определяет как *das Man* («безличное») [Соловьев Э. Ю., 2009, с. 183 и сл.]; (см. также: [Гиринский, 2022, с. 124]).

При этом «человеческое возвышение над собой дискретно, оно совершается в любой точке и совершенно не по линии прогресса, не по линии эволюции. (...) Всю историю человечества можно рассматривать как попытку быть или стать человечеством. Причем пока никто не стал вполне человеком» [Мамардашвили — Эйдельман, 2000].

На основе такого представления Мамардашвили предложил идею о «вечном настоящем». Речь о некоем таинственном состоянии, или «режиме» («измерении») поверх времени, в который люди могут включаться, будь на это воля и силы, но могут — если нет соответствующего усилия — и оставаться вне его. Он определял такое состояние как «своего рода коллективное “тело” истории и человека, (...) являющееся антропогенным пространством» [Мамардашвили, 1992а, с. 185]. Мыслитель полагал, что «вечное настоящее» предпосылочно к «любимым содержаниям [сознания], которые могут возникать» [Ма-

мардашвили, 1992b, с. 93]. Он толковал эту таинственную и парадоксальную предпосылочность как «всепроникающий эфир», как особым образом — вертикально по отношению к историческому времени — организованную структуру актов сознания.

Речь о единой фундаментальной организации сознательной жизни, которая «в качестве компоненты космического порядка, существующего до и независимо от общественного бытия людей, — полагает персональное самобытие каждого из них, как бы роясь множеством экзистенций и пульсируя во множестве “вторых рождений”» [Соловьев Э. Ю., 2009, с. 194]. По словам Э. Ю. Соловьева, философ «идет еще дальше: мыслители разных локусов и времен трактуются здесь в качестве “перевоплощений или метаморфоз одной и той же души”. Мамардашвили вспоминает о мифологической теории метемпсихоза и не останавливается перед аллегорией мировой “универсальной души”. Философское приобщение к ней прямо именуется когитальным бессмертием (от декартовского *ego cogito*)» [Соловьев Э. Ю., 2009, с. 195].

Интуиции подобного рода встречаются и у других мыслителей. Представлению об особой реальности, возникающей с Сознанием, близки идеи о «коллективном разуме», «мировом» разуме приверженцев теории универсального эволюционизма, например Н. Н. Моисеева, и идея о ноосфере В. И. Вернадского. П. Тейяр де Шарден предполагал конвергированное развитие сознаний, в результате которого все они сливаются в высшей точке, приобретая новое качество. К. Юнг не исключал того, что психика индивида соотносится с некоей внеположенной ему психической сферой. Интуиция о каком-то общем начале, рожденном вне природы и противостоящем ей, издавна встречалась у многих людей искусства.

Именно поэтому в состоянии «вечного настоящего», или Сознания-Бытия, нечто помысленное парадоксально может находить уже помысленное ранее, встречаться с чем-то, что мы «уже знаем», «уже понимаем». Более того, оно предполагает встретиться и с тем, что будет помыслено позже, проходя по уже проложенным колеям воображения и мысли, как бы заполняя то, что Кант именовал «пустыми формами». Речь идет о со-знании или со-бытии, способном возникать и сохраняться только в мире человека, об общении в мысли, о тождественности мысли и бытия. Сознание-Бытие и единично, и в то же время множественно (отсюда «со-знание»). Это — «соприкосновение с родственными мыслями и состояниями других, их взаимоузнавание и согласование, а главное — их жизнь, независимая от индивидуальных человеческих субъективностей и являющаяся *великим чудом* (курсив мой. — Г. К.)» [Мамардашвили, 2004b, с. 58]. Оставим сейчас в стороне вопрос о Сознании-Бытии как

о компоненте «космического порядка». Отметим лишь то важное для нашего изложения обстоятельство, что под нравственным ростом понимается целеустремленное самоизменение, самопостроение человека.

* * *

Опираясь на сказанное, вернемся к разговору о прогрессе, о том, что же такое история и может ли наступить ее конец.

Представляется, что состояние Сознания-Бытия — как для отдельного индивида, так и для человеческих сообществ — это своего рода «вспышка», меняющая «норму», привычный ход вещей. Тут, видимо, и стоит искать разгадку идеи о «другой истории». «Норма» — это одна история, исключение из нее — «другая». Это позволяет подойти к истории не как к predetermined процессу, а как к вероятностным и дискретным трансформациям (см.: [Киселев, 2012; 2014; 2016]). Понятно, что в таком случае становится еще труднее говорить о всеобъемлющем прогрессе.

Чтобы обосновать эти сомнения, попытаемся окинуть самым общим взглядом состояние, в котором пребывает сегодня мир человека (понимая, конечно, предполагаемую меру упрощения). Не углубляясь в описание все усиливающихся непредсказуемости, турбулентности и сложности нынешнего мира, о которых много уже сказано специалистами в соответствующих областях, напомним лишь:

- о колоссальном социальном, экономическом и социокультурном неравенстве разных частей мира. Для взаимоотношений глобальных Севера и Юга, да и системы международных отношений в целом, характерен явный аморализм, агрессивный эгоизм. «То, что понималось под международными отношениями еще лет пятнадцать-двадцать назад, фактически не существует (...)». В последние годы на планете складывалась своего рода властная вертикаль: глобальная иерархия, включающая институт международных регулирующих органов («глобальные державы», Большая восьмерка, Совет Безопасности ООН, НАТО и т. п.), а на противоположном полюсе — отверженное племя «несостоявшихся государств» и государств-парий» [Неклесса, 2007]. В конце первой четверти нашего тысячелетия со стороны США наблюдаются даже дерзкие попытки изменить баланс сил в мире;

- о выявившейся в новейшее время угрозе противостояния цивилизации и ее упорного антагониста, мира несвободы — авторитарного сообщества (Россия, Китай, Иран, Северная Корея), устремления которого находят известное сочувствие в незападном мире. Авторитарные сообщества, где политические и гражданские свободы, права человека не являются приоритетом, по-

стоянно усиливают свою военную мощь, выступая против условного «Запада». Едва ли стоит недооценивать опасность развязывания мировой войны и применения оружия массового поражения;

- о масштабных экологических проблемах: человек вполне успешно уничтожает биосферу, загрязняя и уничтожая окружающую среду, — от Мирового океана до животного мира; вследствие выбросов в атмосферу идет глобальное потепление, ощутимо меняется климат. Экологические, энергетические, демографические и техногенные проблемы вполне могут привести к всеобъемлющему кризису, способному угрожать жизни *Homo sapiens* как вида. Специалисты даже говорят об антропоцене — эпохе, в которой активность человека достигла настолько высокого уровня, что стала причиной биогеохимических изменений планетарного масштаба;

- об угрозах, которые несет с собой непрерывное усовершенствование науки и технологий (в частности, проблемы искусственного интеллекта);

- о моральной ущербности массового индивида и массового общества.

Возможно, именно разрыв человечества на «богатый Север» с его либерально-демократическим строем и весь остальной мир более всего характеризует всю проблематичность современности. Наиболее ярко она проявляется в существовании локальных этносоциальных общностей со своими специфическими религиозно-культурными традициями. (В так называемых «цивилизационных исследованиях» их называют «цивилизациями».) Хотя единого мнения об их числе нет, можно, видимо, все же выделить антично-иудео-христианскую, арабо-тюрко-персо-исламскую, индо-буддийскую, дальневосточно-конфуцианскую и африканскую. Заметно отличается от либерального «Запада» и Россия, что, впрочем, на мой взгляд, не дает оснований выделять ее в отдельную «цивилизацию».

Понятно, что у каждой такой общности различные судьбы, собственные системы ценностей и образ жизни, у них особые формы развития культуры и их особые ритмы. Поэтому этические нормы в них существенно различаются. Сосуществуя во времени, они могут находиться в разных исторических эпохах. В некоторых из них весьма наглядно проявляется глубокая архаика.

Примечательны слова Г. С. Померанца: «Когда меня спрашивают, о чем думает бен Ладен, я отвечаю, что он думает приблизительно то же, о чем думали библейские пророки, сталкиваясь с Вавилоном. Что, с его точки зрения, это развратная цивилизация, которая демонстрирует на каждом шагу голых баб, которая наполовину уже подохла от наркомании и СПИДа и которая неизбежно рухнет, чтобы ей на смену пришел мусульманский халифат и установил суровую добродетель» [Померанц, 2001].

В частности, это касается отношения к ценности отдельной человеческой жизни, к онтологическому достоинству личности. Сосуществование таких весьма отличных друг от друга «цивилизаций», как полагал, например, С. Хантингтон, чревато их столкновением, что, возможно, определит будущее нашего мира.

Действительно, с одной стороны, вместо «диалога цивилизаций» мы видим неспособность окончательно преодолеть европоцентризм и адекватно осмыслить, что на самом деле представляет собой «общинный» по происхождению человек, который держится традиционалистских коллективистских систем ценностей, не принимает западную безрелигиозность и образ жизни, демонстрирующие очевидное падение нравов. С другой стороны, фундаментализм отторгает основные ценности Запада — достоинство личности, свободу мысли, эмансипацию женщины, отделение религии от государства, разделение властей, независимый суд. 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 самым резким антиклерикальным выпадам.

Зависть и досада, скопившиеся в незападной части мира, породили, в частности, международный исламистский терроризм. Получив доступ к новейшим технологическим достижениям Запада в области вооружений, исламистские фундаменталисты пытаются компенсировать свою отсталость и «исправить историческую несправедливость»: уничтожить «сатанинский» Запад и создать мощный халифат (попытки уже были на Ближнем и Среднем Востоке, в Африке и отметились истреблением «неверных»).

Нетрудно увидеть, что в целом речь идет о противоречиях цивилизации (в принятом мной значении) и ее, по определению Мамардашвили, элементарных форм. (Элементарных у него не значит низших; мыслитель не давал аксиологических оценок.) Все это достаточно ярко показывает, сколь проблематично и преждевременно ставить вопрос о возможности состояния Сознания-Бытия в современном социуме.

* * *

Что касается евроатлантического мира, то, по мнению папы Бенедикта XVI, например, культура, которая здесь распространилась, «абсолютно и радикально противоречит не только христианству, но и религиозным и моральным традициям всего человечества». «Европа утратила нравственность. (...) Массовый человек попросту лишен морали», — полагал еще в 1930-х годах Х. Ортега-и-Гассет [Ортега-и-Гассет, 1997, с. 161–163]. Уже не раз было сказано о

том, что европейская эпоха Нового времени (Модерна, или Модернити) стала своего рода отрицанием средневековой секулярной картины мира (и в свою очередь породила обстоятельства, которые можно истолковать как отрицание ее самой, появление признаков ее исчерпанности).

Упадок религиозного мировоззрения привел в итоге к аморализму с характерным для него предпочтением насилия, произвола по отношению к «другому» как к объекту, с доминированием идеи о праве сильного. «Бога забыли», — не без основания утверждал Солженицын, увидев «перерождение гуманизма» в антропоцентризм. Как заметила Р. Гальцева, «сто лет назад воскликнули: “Бог умер!” — теперь не помнят о том, что Он жил» [Гальцева, 2008, с. 204].

Действительно, в Новое время, в эпоху Просвещения христианство, и без того ослабленное Схизмой и Реформацией, утратило в евроатлантическом мире свой характер универсального мировоззрения. Европейский мир в целом без сожаления распростился с «отсталым» и «реакционным» христианством. Вместе с идеей о христианской любви как универсальном виде человеческих взаимоотношений, о стремлении к Богочеловечеству были отвергнуты и характерные для исторических форм христианства обрядоверие и суеверия. В итоге это привело к тому, что «центральная тайна Евангелия — тайна Богочеловечества — в христианском сознании оказалась фактически утраченной» [Мень, 2016, с. 6].

Однако выводить нравственность или, напротив, аморализм, исходя из понятий о религии, неверно в принципе. Дело обстоит прямо противоположным образом. Религии без морали быть не может; недаром Кант полагал, что Бог без морали «страшен». «Религия есть законодательство разума, призванное придавать морали влияние на человеческую волю для исполнения человеком каждого его долга при помощи *созданной самим разумом идеи Бога* (курсив мой. — Г. К.)» [Кант, 1966b, с. 334]. Мыслитель внес важнейший вклад в проблематику религии, доказав, что она обусловлена моралью. Мораль — реальное и единственное доказательство существования надмирного, надприродного начала, поскольку она очевидна. Именно очевидностью морали Кант объяснял излишность спекуляций о ее происхождении. Об этой очевидности свидетельствует несомненное наличие у нас, людей, совести — *сверхъестественного внутреннего воздействия*.

Таким образом, отказ от религии, когда нравственность не видится более непреложным священным законом, только прикрывает отказ от абсолютности морали. Этот отказ означает, что человек во многом утрачивает побуждение к акту Сознания. Отсюда иллюзорное сознание, или «несознание» («тяжкий сон сознания», по слову Вл. Соловьева), в частности неверное осмысление своих потребностей и возможностей.

Конечно, за нравственной незрелостью индивида стоит объективная невозможность непрерывно находиться в состоянии духовного подъема, осуществлять постоянное интеллектуально-нравственное усилие. Однако есть и другая ее причина — характерное для человека массового общества отсутствие воли опираться на собственный разум, нежелание нести на своих плечах тяжкий груз ответственности, которую возлагает на него его парадоксальная природа. Во всем этом заключается основная преграда на пути к появлению нравственного существа, личности.

В условиях массового общества мораль и свобода все больше утрачивают свой статус как личного, так и общественного идеала. Господство аморальной агрессивной массовой культуры, манипулятивной, до предела коммерциализированной и пошлой, ведет к вырождению культуры подлинной и воспроизводит «новое варварство». Средства массовой информации выступают как «четвертая власть», широко распространяя отупляющие и агрессивные телевидение и рекламу. Социальные сети и все усиливающиеся возможности искусственного интеллекта способны дезориентировать человека полностью или частично сфальсифицированной картиной действительности. Они навязывают фальшивые ценности и потребности, создавая и неумеренно возвеличивая никчемных идолов и кумиров в политике, шоу-бизнесе, спорте, в быту.

Кажется иногда, что дело доходит до прямого безумия. «Возможно, безумие и вправду есть факт проживания человечества в этом мире — более того, оно правит им, формирует линии силового поля, которое структурирует людские массы. Только, к сожалению, является оно чаще на историческую сцену в маске Разума», — замечает В. К. Кантор [Кантор, 2018, с. 104]. В условиях «массовости» связка правового государства и развитого гражданского общества, то есть открытое общество, как назвал такой вид социального устройства К. Поппер, сохраняя еще по инерции уважение к гуманистическим ценностям, все больше подвергается эрозии.

Похоже, «массового» индивида нельзя уже считать субъектом в полном смысле слова. Во многом он неспособен самостоятельно мыслить и понимать мир. Такой человек склонен к умственной лени, он доверчив, легко внушаем и представляет собой поэтому идеальный объект для манипуляций; в результате большая часть людей, по существу, теряет здравый смысл. Они управляются бессознательными архаическими инстинктами, коллективным бессознательным (К. Юнг), остаются несостоявшимися, неполными, «недоделанными», а мир их — в целом все еще нечеловеченным. Соблазны зла, небытия для них трудно преодолимы.

Еще Эразм Роттердамский в своем знаменитом трактате замечал, что самая низкопробная дрянь всегда приводит толпу в восхищение, ибо значительное большинство людей заражено глупостью. Не случайно Ортега-и-Гассет делил человечество на «два класса: на тех, кто требует от себя многого и сам на себя взваливает тяготы и обязательства, и на тех, кто не требует ничего, и для кого жить — это плыть по течению, оставаясь таким, каков ни на есть, и не силясь перерасти себя» [Ортега-и-Гассет, 1997, с. 46]. Бес-сознательное существование во многом идет от характерных для людей беспечности и себялюбия, «трусости и лености мысли», как говорил Кант, просто злой воли или глупости, наконец. Мамардашвили замечал, что эти качества «органически присущи нам, они есть то, что держит нас, нашу душу в тюрьме, и отказаться от них можно, только отказываясь от человеческой природы, но как бы мы от нее не отказывались — мы люди и, поскольку мы принадлежим человеческой природе, в нас будут каждый раз порождаться эти леность и трусость, держащие нашу душу в плену» [Мамардашвили, 2002, с. 32].

Поэтому много (хотя и не всегда оправданно) говорят о «бездуховности» Запада, о его имманентном прагматизме, претензии на исключительность, о могущем показаться гипертрофированным индивидуализме. Отмечаются важные изменения в социальной структуре, которыми сопровождалось возникновение массового общества, во многом отрицающего ценности и практику гражданственности. Действительно, с одной стороны, «массовый человек», получивший через всеобщее избирательное право и средства массовой информации немалую возможность влиять на жизнь общества, своей склонностью к популизму компрометирует саму идею политического представительства и парламентаризма. С другой же стороны, элиты склонны к сужению пространства публичной политики и представительной демократии. Популизм приобретает все большее значение: стремление политиков не потерять избирателей ведет к уступкам непросвещенным массам, требующим простых решений и скорых результатов. В настоящее время в ряде стран заметно усиливаются консервативный, националистически окрашенный популизм и даже экстремизм, вызываемые, с одной стороны, сложной социально-экономической ситуацией, а с другой — порождающей значительное недовольство плохо контролируемой миграцией из незападных стран.

Заметим также, что нравственная незрелость формирует разрушительные иллюзии, утопические ожидания и устремления. С. Л. Франк говорил о «ереси утопизма» — навязывании обществу проектов, построенных на умозрительных мертворожденных идеологемах, в частности на планах организованного и неизбежно насильственного его переустройства. Прошлое человечества

полным-полно примеров таких «ересей». Тем не менее представление о том, что человек способен своими силами в корне изменить нечто органично созданное искусственно конструируемым, ни на чем не основано. Деятельности человека по трансформации социума положены отчетливые пределы.

Все названные обстоятельства, как мне кажется, достаточно убедительно говорят против идеи о детерминированном всеобъемлющем прогрессе.

* * *

Кант недаром полагал, что из того «кривого дерева», из которого сделан человек, невозможно выточить нечто прямое. Видимо, человеку все еще не удастся неординарным усилием встроиться в тот поток Бытия, который невидимо существует наряду с суетной повседневной жизнью.

Вот хорошая формулировка: «...“состояться” — это не “найти себя в уникальном выборе”, не “мужество” принять себя в своей конечности и в бессмысленности того мира, который нас окружает, как это понимает французский экзистенциализм Сартра и Камю; “состояться” — значит выполнить некоторую миссию, некоторое предназначение, которое “есть”, “задано”, зависит не от моего выбора, а от объективного замысла, и выбор мой лишь в том, уклониться от него и “пропасть” в мире природы или, выполнив замысел, обрести “вечность”» [Гиринский, 2022, с. 125].

Немалую роль в возможности нравственного роста должно сыграть воспитание. Воспитывать же человека способен лишь тот, кто сам нравственно развит. Поэтому решающую роль во влиянии на непросвещенные массы могут сыграть в конечном счете те люди, о ком можно говорить как о личностях. Речь идет о нравственно и умственно сильно развитых людях, способных осознать свои возможности и предназначение. Правда, в современном обществе их меньшинство, и само наличие такого меньшинства ничего не гарантирует. История полна примеров того, как люди не только не слушали своих мудрецов, но и ненавидели их, лишали их жизни, как Сократа.

Сказанное не значит, конечно, что меньшинству надлежит заниматься морализаторством и ограничиваться попечительством. Его призвание — свободная мысль, сознательное существование и, главное, личный пример. Только они могут послужить условием для главного — личностного роста, появления морального человека. В сфере социальности такой рост отражается в движении к правовому порядку. При этом подобные цели должны ставиться вполне сознательно.

Предпосылкой к раскрытию христианством всех своих потенций могли бы стать существенные коррективы в принципах социализации людей. В основу

этих принципов желательно поставить такое гуманистическое воспитание, которое положило бы в свою основу представление о человеке как о создании, самопорождаемом через культурно изобретенные символы и устройства в соответствии с абсолютными максимами нравственного закона, данного сверхприродным законодателем. Все это, конечно, требует серьезного реформирования систем воспитания и образования.

Историческим конфессиям жизненно необходимо найти в себе силы для «антропологического поворота» — это другое условие. Так могли бы появиться предпосылки для возрождения религиозного типа сознания. Уточню: под религиозным в широком смысле я понимаю тот тип мировоззрения, при котором человек прежде всего допускает неизбежную ограниченность своего знания об устройстве мира. Поэтому он согласен принимать непознаваемое сверхприродное начало — морального законодателя — как неперемное условие Бытия, то есть существования именно в качестве морального существа, отличного от всего, что создала природа. Такое начало суть законы морали.

Здесь стоит вспомнить Э. Ю. Соловьева, отмечавшего, что если воздействие религии на зарождение права в истории Западной Европы были стихийным процессом, то «в современном, глубоко секуляризованном мире подобный механизм правопорождения просто невозможен. Поэтому нам предстоит повторить генезис на новом уровне рациональности и идеализма, — на уровне чисто правовой интенциональности» [цит. по: Киселев, 2021].

Разумеется, речь при этом не идет о возвращении к изжившим себя историческим формам христианства. Кант истинным христианством считал «религию разума», имеющую сугубо моральную (нравственную) природу [Кант, 1980b, с. 81–82]. Такое его понимание подразумевает, с одной стороны, морального законодателя вне человека, а с другой — способность самого человека к трансцендированию. Поэтому он наделен особым достоинством и личной ответственностью. Истинное христианство, таким образом, заявляет, с одной стороны, о безусловной ценности и уникальности каждой жизни, а с другой — о свободе человека (то есть о его онтологической необусловленности) в падшем мире.

Вместе с тем из всех мировых религий одно христианство, опираясь на идею о троичности Божества и таким образом утверждая непосредственную его связь с человеком, признает *сверхъестественное внутреннее воздействие* как необходимый признак человечности. Тринитарная религия далеко не ограничивается почитанием Бога (его культом), молитвенными обращениями к нему и жаждой исходящих от него благ. Речь идет о намного большем: о таком самоизменении, самопостроении, результатом которого стало бы появле-

ние личности. А для нее приемлемы исключительно такие отношения между людьми, которые основаны на нравственном законе.

Иными словами, христианство содержит в себе потенцию выхода за пределы исторической церковной веры к тому, что условно можно было бы назвать «новым религиозным сознанием» (см.: [Киселев, 2000; 2002; 2019]). Оно выступило бы единственно возможным способом существования, достойным человека, который иначе лишается своего *raison d'être*. Не случайно многим из мыслителей прошлого столетия пути выхода из «кризиса нашего времени» виделись в той или иной форме возвращения к теоцентрическому устройству мироздания. Так, Н. А. Бердяев предвидел наступление «нового средневековья» — теоцентрического мира, основанного на новом религиозном сознании. Питирим Сорокин рассчитывал на закономерную смену нашего социоцентрического («чувственного») мира, в котором ценностный релятивизм привел в конце концов к нигилизму и аморализму, мироустройством, которое этот мыслитель именовал «идеационным» (то есть теоцентрическим).

Но вероятность того, что дело обернется таким образом, очень мала.

* * *

Как в свете всего сказанного выглядит проблема прогресса и «конца истории»?

Мы убедились в том, что Сознание привносит в антропогенез нечто принципиально новое. В природный, то есть обусловленный, процесс включается в итоге элемент необусловленный, свободный. Поэтому на историю следует, видимо, смотреть как на вероятностный процесс, который, по существу, лишает актуальности антиномию «линейное — циклическое». Это прерывистый процесс со своими вершинами и спадами, предполагающий многоуровневую непредсказуемость и сложносоставную случайность.

Вершины — «это как бы какие-то абсолютные точки, которые мерцают, то есть зажигаются и снова гаснут, зажигаются и снова гаснут. (...) ...сумма этих мгновений может создавать какую-то устойчивость» [Мамардашвили, 2009, с. 146]. Только на вершинах и может достигаться — и закрепляться культурой — то состояние Сознания-Бытия, в котором потенциальный человек мог бы стать человеком действительным, а совокупность природных существ превратиться в человечество. Поэтому речь идет о дискретном процессе, не имеющем предустановленного смысла и, следовательно, цели и конца, хотя, видимо, и отличающемся некоторой направленностью, о которой трудно сказать нечто определенное. Человечество, — напомним одну из основных идей Мамардашвили, — в каком-то смысле можно определить как эксперимент или авантю-

ру быть человечеством. И, естественно, эта попытка может удасться, а может и не удасться.

В ходе этого процесса происходит необусловленное чередование периодов собственно истории, когда «вспышки» (пульсации) Бытия очеловечивают мир, и «пустых» времен, когда такие «вспышки» не случаются. В первом случае социальность формируется в конечном счете теми, о ком можно говорить как о личностях, создающих смыслы, — даже если таких людей и немного. В особых — редко складывающихся — условиях меньшинству удается приобщить к этим ценностям и большинство. Во втором речь идет о «пустых» временах, когда происходит выпадение из истории, об эпохах вне подлинной жизни, периодах утери смыслов, когда история как бы стопорится, «зависает», ожидая следующей «вспышки» (которая может и не случиться).

В «пустые» времена, выживая физически, люди за счет своих преступлений, заблуждений и ошибок продолжают бессмысленное движение, возвращаясь к непрожитому, непреодоленному. Наступает «смерть прежде смерти». Вполне могут быть моменты — в реальности более или менее длительные периоды, — когда бытие настолько «разрежено», что люди живут «вне истории», когда, обращаясь к известной метафоре С. Л. Франка, свет не исчезает — но и тьма не рассеивается.

Представляется, что наблюдающаяся в новейшее время динамика чередования вершин и «пустых» времен в целом свидетельствует о сбое, своего рода «некрозе» антропогенеза. Сдается, что именно это и предполагал Мамардашвили, говоря о «другой истории».

Понятно, конечно, что в действительности речь идет все же не о «разных историях», а о едином грандиозном процессе, разворачивающемся во времени. Этот нелинейный процесс можно рассматривать как драму свободы, так как отсутствие «мужества пользоваться собственным умом» (Кант) может привести в итоге к саморазрушению человека и его мира. Своеволие человека не жить в Сознании, оставаться вне Бытия, вне нравственности, преобладание в сообществе людей существ, которых Мамардашвили именовал «человеком неопишуемым», могут обернуться не просто «пустым временем», а именно «концом истории». (Нельзя, конечно, исключать и возможности действия факторов внешнего порядка: природных, космических катастроф и т. п.)

В ситуации, в которой находится современный мир, Мамардашвили видел «событие, происходящее с самим человеком и связанное с цивилизацией в том смысле, что нечто важное может необратимо в нем сломаться в связи с разрушением или просто отсутствием цивилизованных основ процесса жизни» [Мамардашвили, 1992с, с. 107]. М. Чешкову дело представляется таким обра-

зом, что «мы имеем дело с чем-то большим, чем кризис — с фундаментальным сбоем универсальной эволюции, сбоем, угрожающим бытию человечества как целого» [Чешков, 2001, с. 131]. Впрочем, стоит обратить внимание на ироническое замечание Канта: «То, что мир лежит во зле — это жалоба, которая так же стара, как история (...) так что мы теперь (но это теперь так же старо, как и история) живем в последние времена, на пороге у нас день страшного суда и светопреставление» [Кант, 1980b, с. 89].

Высказывались и другие мнения. Бердяев, например, полагал, что без своего конца история вообще не может иметь смысла. Весь путь человечества во времени, по его мнению, встроен в вечность и именно этот путь представляет собой историю, которая так или иначе закончится. Согласие с этой идеей предполагает принятие эсхатологии христианства и, следовательно, веры в целом. Священное Писание пророчествует о царстве Антихриста, за которым, в свою очередь, должен последовать конец этого мира — Апокалипсис. На мой взгляд, мы не только вправе, но и должны рационально интерпретировать современную нам действительность как картину такого «пустого» периода, который можно было бы истолковать как *«царство антихриста»*, когда люди почти забыли, что такое мораль, и в мире преобладает зло.

Представление христианства о том, что наш мир — это всего лишь временное прибежище существа, в своей неизбывной двойственности ненужного мирозданию и обреченного поэтому на исчезновение или — что то же самое — на преобразование (о котором мы, увы, не можем ничего знать), кажется небезосновательным. В самом деле, симбиоз природы и сознающего существа может иметь преходящий характер, так как он изначально проблематичен. Таким делает его именно вероятность того, что человечество в целом окажется неспособным подняться до Сознания-Бытия. Может быть, прав был Вл. Соловьев, утверждая, что не преодолевается «темная основа нашей природы, злая в своем исключительном эгоизме и безумная в своем стремлении осуществить этот эгоизм, все отнести к себе и все определить собою» [Соловьев В. С., 1884, с. 37].

Если это так, если «эксперимент» с Сознанием обернется неудачей, не окажется ли антропогенез тупиковой ветвью эволюции и мы предстанем перед необходимостью признать, что история все же закончится? Вспомним, что Кант упоминал о противоестественном (извращенном) конце «всего сущего, который мы вызовем сами вследствие неправильного понимания нами конечной цели» [Кант, 1980a, с. 291].

Однако, если принимать христианскую эсхатологию как мифологему, придется признать: выносить какие-либо суждения о том, каким будет «конец истории» или ее разрешение, нам не под силу. Из-за ограниченных когнитив-

ных возможностей, не позволяющих человеку осмыслить идею предельности своего развития, можно сказать лишь, что эта проблема неразрешима. Не позволяя себе судить о немыслимом, мы вправе предполагать лишь необусловленность, вероятностность жизненного пути человечества.

Список источников

Августин Аврелий. О граде Божьем. М.: АСТ, 2000. 1248 с.

Алданов М. Истоки. Париж: YMCA-PRESS, 1950. Т. 1. 383 с.

Бердяев Н. А. Смысл истории: Опыт философии человеческой судьбы. Париж: YMCA-PRESS, 1969. 270 с.

Гальцева Р. Знаки эпохи. Философская полемика. М.–СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2008. 668 с.

Гиринский А. А. Христианские мотивы в философском творчестве Мераба Мамардашвили // Вестник Санкт-Петербургского Университета. Философия и конфликтология. 2022. Т. 38, № 1. С. 122–131.

Гуторов В. А. О некоторых тенденциях интерпретации концепции прогресса в современной социальной теории // Вопросы философии. 2017. № 12. С. 32–43.

Искандер Ф. А. Собрание: Сумрачной юности свет // *Искандер Ф. А.* Человек и его окрестности. М.: Время, 2004. С. 180–282.

Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики. СПб., 1904. 125 с.

Кант И. К вечному миру // *Кант И.* Сочинения в шести томах. Т. 6. М.: Мысль, 1966а. С. 311–348.

Кант И. Спор факультетов // *Кант И.* Сочинения в шести томах. Т. 6. М.: Мысль, 1966b. С. 257–309.

Кант И. Конец всего сущего // *Кант И.* Трактаты и письма. М.: Наука, 1980а. С. 279–291.

Кант И. Религия в пределах только разума // *Кант И.* Трактаты и письма. М.: Наука, 1980b. С. 78–278.

Кантор В. К. Понятие прогресса в истории идей: российская перспектива. Выступление на конференции «Понятие прогресса в разнообразии мировых культур» (Нью-Йорк, 31 мая — 2 июня 2015 года) // Гефтер. 17.12.2015. URL: <https://gefter.ru/archive/16993?ysclid=ma9v8kxescv302826095> (дата обращения: 20.04.2025).

Кантор В. К. Революция, или вступление в эпоху безумия // Вопросы философии. 2017. № 11. С. 100–103.

Киселев Г. С. «Нежный цветок» цивилизации // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5, № 1. С. 50–67.

Киселев Г. С. Иллюзия прогресса. Опыт историософии. 2021. URL: https://gskiselev.com/assets/иллюзия-прогресса_опыт-историософии.epub (дата обращения: 20.04.2025).

Киселев Г. С. История и ее подобие // Вопросы философии. 2012. № 3. С. 48–58.

Киселев Г. С. История как бытие // Вопросы философии. 2014. № 4. С. 3–13.

Киселев Г. С. Как говорить о смысле истории? // Вопросы философии. 2016. № 5. С. 5–14.

Киселев Г. С. Новая религиозность как проблема сознания // Вопросы философии. 2002. № 5. С. 173–182.

Киселев Г. С. Современный мир и «новое» религиозное сознание // Вопросы философии. 2000. № 6. С. 18–33.

Киселев Г. С. Христианство как проблема // Вопросы философии. 2019. № 3. С. 46–55.

Кузнецов А. Бабий Яр. М.: Захаров, 2005. 360 с.

Мамардашвили М. — Эйдельман Н. О добре и зле // Искусство кино. 2000. № 3. URL: <http://old.kinoart.ru/archive/2000/03/n3-article30> (дата обращения: 20.04.2025).

Мамардашвили М. К. Если осмелиться быть // *Мамардашвили М. К.* Как я понимаю философию. М.: Прогресс; Культура, 1992а. С. 172–200.

Мамардашвили М. К. Идея преемственности // *Мамардашвили М. К.* Как я понимаю философию. М.: Прогресс; Культура, 1992b. С. 91–99.

Мамардашвили М. К. Психологическая топология пути. М. Пруст «В поисках утраченного времени». Издательство Русского Христианского гуманитарного института. Журнал Нева. СПб., 1997. 572 с.

Мамардашвили М. К. Сознание и цивилизация // *Мамардашвили М. К.* Как я понимаю философию. М.: Прогресс; Культура, 1992с. С. 107–121.

Мамардашвили М. К. Философские чтения. СПб.: Азбука-классика, 2002. 832 с.

Мень А. Сын человеческий. М., 2016.

Некlessа А. И. Миропознание и миростроительство: ценности, мышление, знание, (генезис и динамика форм). 22.07.2007. URL: <http://www.intelros.ru/2007/07/22> (дата обращения: 20.04.2025).

Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // *Ортега-и-Гассет Х.* Избранные труды. М.: Весь мир, 1997. С. 43–163.

Померанц Г. Катастрофы подталкивают человека к осознанию себя // Время МН. 02.11.2001. URL: <https://newshevelev.narod.ru/genkat/725.htm> (дата обращения: 20.04.2025).

Солженицын А. Речь в Гарварде // *Солженицын А.* Публицистика. В трех томах. Т. 1. Статьи и речи. Ярославль: Верхне-волжское книжное издательство. 1995а. С. 309–328.

Солженицын А. Слово при получении Темплтоновской премии // Солженицын А. Публицистика. В трех томах. Т. 1. Статьи и речи. Ярославль: Верхневолжское книжное издательство. 1995b. С. 195–199.

Соловьев В. С. Три разговора // Соловьев В. С. Сочинения в двух томах. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 635–762.

Соловьев В. С. Три речи в память Достоевского (1881–1883). М.: Университетская типография, 1884. 55 с.

Соловьев Э. Ю. Экзистенциальная сотериология Мераба Мамардашвили // Мераб Константинович Мамардашвили. М.: РОССПЭН, 2009. С. 174–202.

Франк С. Л. Крушение кумиров // Франк С. Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 111–180.

Чешков М. А. К интегральному видению глобализации // Постиндустриальный мир и Россия. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 117–135.

References

Avgustin, Avrelii (2000) *O grade Bozh'em* [About the City of God]. Moscow: AST.

Aldanov, M. (1950) *Istoki. Tom 1* [Origins. Vol. 1]. Parizh: YMCA-PRESS.

Berdyayev, N. A. (1969) *Smysl istorii: Opyt filosofii chelovecheskoi sud'by* [The Meaning of History: An Experience of the Philosophy of Human Destiny]. Parizh: YMCA-PRESS.

Gal'tseva, R. (2008) *Znaki epokhi. Filosofskaya polemika* [Signs of the Epoch. Philosophical Polemics]. Moscow–St. Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ.

Girinskii, A. A. (2022) “Khristianskie motivy v filosofskom tvorchestve Meraba Mamardashvili” [“Christian Motives in the Philosophical Works of Merab Mamardashvili”], *Vestnik Sankt-Peterburgskogo Universiteta. Filosofiya i konfliktologiya* [Bulletin of St. Petersburg University], 38(1), pp. 122–131.

Gutorov, V. A. (2017) “O nekotorykh tendentsiyakh interpretatsii kontseptsii progressa v sovremennoi sotsial'noi teorii” [“On Some Tendencies in the Interpretation of the Concept of Progress in Modern Social Theory”], *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], 12, pp. 32–43.

Iskander, F. A. (2004) “Sumrachnoi yunosti svet” [“Gloomy Light of Youth”], in Iskander, F. A. *Sobranie: Chelovek i ego okrestnosti* [Collection: A Man and its Surroundings]. Moscow: Vremya, pp. 180–282.

Kant, I. (1904) *Grezy dukhovidtsa, poyasnennye grezami metafiziki* [Dreams of a Seer, Explained by Dreams of Metaphysics]. St. Petersburg.

Kant, I. (1966a) “K vechnomu miru” [“Towards Eternal Peace”], in Kant, I. *Sochineniya v shesti tomakh. Tom 6* [Works in Six vols. Vol. 6]. Moscow: Mysl', pp. 311–348.

Kant, I. (1966b) “Spor fakul’tetov” [“Dispute Between Faculties”], in Kant, I. *Sochineniya v shesti tomakh. Tom 6* [Works in Six vols. Vol. 6]. Moscow: Mysl’, pp. 257–309.

Kant, I. (1980a) “Konets vsego sushchego” [“On the End of all Things”], in Kant, I. *Traktaty i pis’ma* [Treatises and Letters]. Moscow: Nauka, pp. 279–291.

Kant, I. (1980b) “Religiya v predelakh tol’ko razuma” [“Religion Only Within the Limits of Reason”], in Kant, I. *Traktaty i pis’ma* [Treatises and Letters]. Moscow: Nauka, pp. 78–278.

Kantor, V. K. (2015) “Ponyatie progressa v istorii idei: rossiiskaya perspektiva. Vystuplenie na konferentsii ‘Ponyatie progressa v raznoobrazii mirovykh kul’tur’ (N’yu-York, 31 maya — 2 iyunya 2015 goda)” [“The Concept of Progress in the History of Ideas: Russian Perspective. Report at the Conference ‘The Concept of Progress in the Variety of World Cultures’ (New York, May 31 — June 2, 2015)”], *Gefter*. Available at: <https://gefter.ru/archive/16993?ysclid=ma9v8kxecv302826095> (Accessed: 20 April 2025).

Kantor, V. K. (2017) “Revolutsiya, ili vstuplenie v epokhu bezumiya” [“Revolution, or Entry into the Era of Madness”], *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], 11, pp. 100–103.

Kiselev, G. S. (2022) “‘Nezhnyi tsvetok’ tsivilizatsii” [“‘A Delicate Flower’ of Civilization”], *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 5(1), pp. 50–67 (in Russian).

Kiselev, G. S. (2021) *Illyuziya progressa. Opyt istoriosofii* [Illusion of Progress. The Experience in Historiosophy]. Available at: https://gskiselev.com/assets/illyuziya-progressa_optyt-istoriosofii.epub (Accessed: 20 April 2025).

Kiselev, G. S. (2012) “Istoriya i ee podobie” [“History and its Similarity”], *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], 3, pp. 48–58.

Kiselev, G. S. (2014) “Istoriya kak bytie” [“History as Being”], *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], 4, pp. 3–13.

Kiselev, G. S. (2016) “Kak govorit’ o smysle istorii?” [“How to Talk about the Meaning of History?”], *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], 5, pp. 5–14.

Kiselev, G. S. (2002) “Novaya religioznost’ kak problema soznaniya” [“New Religiosity as a Problem of Consciousness”], *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], 5, pp. 173–182.

Kiselev, G. S. (2000) “Sovremennyyi mir i ‘novoe’ religioznoe soznanie” [“The Modern World and the ‘New’ Religious Consciousness”], *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], 6, pp. 18–33.

Kiselev, G. S. (2019) “Khristianstvo kak problema” [“Christianity as a Problem”], *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], 3, pp. 46–55.

Kuznetsov, A. (2005) *Babii Yar*. Moscow: Zakharov.

Mamardashvili, M. — Eidel'man, N. (2000) "O dobre i zle" ["About Good and Evil"], *Iskusstvo kino* [Art of Cinema], 3. Available at: <http://old.kinoart.ru/archive/2000/03/n3-article30> (Accessed: 20 April 2025).

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

Mamardashvili, M. K. (1992b) "Ideya preemstvennosti" ["The Idea of Continuity"], in Mamardashvili, M. K. *Kak ya ponimayu filosofiyu* [How I Understand Philosophy. Moscow: Progress]. 2nd ed., amended and expanded. Moscow: Progress; Culture, pp. 91–99.

Mamardashvili, M. K. (1997) *Psikhologicheskaya topologiya puti. M. Prust "V poiskakh utrachennogo vremeni"* [Psychological Topology of the Path. M. Proust "In Search of Lost Time"]. Izdatel'stvo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta. Zhurnal Neva. St. Petersburg.

Mamardashvili, M. K. (1992c) "Soznanie i tsivilizatsiya" ["Consciousness and Civilization"], in Mamardashvili, M. K. *Kak ya ponimayu filosofiyu* [How I Understand Philosophy. Moscow: Progress]. 2nd ed., amended and expanded. Moscow: Progress; Culture, pp. 107–121.

Mamardashvili, M. K. (2002) *Filosofskie chteniya* [Philosophical Readings]. St. Petersburg: Azbuka-klassika.

Men', A. (2016) *Syn chelovecheskii* [The Human Son]. Moscow.

Neklessa, A. I. (2007) *Miropoznanie i mirostroitel'stvo: tsennosti, myshlenie, znanie, (genezis i dinamika form)* [World Knowledge and World Building: Values, Thinking, Knowledge (Genesis and Dynamics of Forms)]. Available at: <http://www.intelros.ru/2007/07/22> (Accessed: 20 April 2025).

Ortega-y-Gasset, Kh. (1997) "Vosstanie mass" ["Revolt of the Masses"], in Ortega-y-Gasset, Kh. *Izbrannye Trudy* [Selected Works]. Moscow: Ves' mir, pp. 43–163.

Pomerants, G. (2001) "Katastrofy podtalkivayut cheloveka k osoznaniyu sebya" ["Catastrophes Push a Person to Self-awareness"], *Vremya MN*. Available at: <https://newshevelev.narod.ru/genkat/725.htm> (Accessed: 20 April 2025).

Solzhenitsyn, A. (1995a) "Rech' v Garvarde" ["Speech at Harvard"], in Solzhenitsyn, A. *Publitsistika. V trekh tomakh. Tom 1: Stat'i i rechi* [Publicism. In Three vols. Vol. 1. Articles and Speeches]. Yaroslavl': Verkhne-volzhskoe knizhnoe izdatel'stvo, pp. 309–328.

Solzhenitsyn, A. (1995b) "Slovo pri poluchenii Templtonovskoi premii" ["Speech upon Receiving the Templeton Prize"], in Solzhenitsyn, A. *Publitsistika. V trekh tomakh. Tom 1: Stat'i i rechi* [Publicism. In Three vols. Vol. 1. Articles and Speeches]. Yaroslavl': Verkhne-volzhskoe knizhnoe izdatel'stvo, pp. 195–199.

Solov'ev, V. S. (1988) "Tri razgovora" ["Three Conversations"], in Solov'ev, V. S. *Sochineniya v dvukh tomakh. Tom 2* [Works in Two vols. Vol. 2]. Moscow: Mysl', pp. 635–762.

Solov'ev, V. S. (1884) *Tri rechi v pamyat' Dostoevskogo (1881–1883)* [Three Speeches in Memory of Dostoevsky (1881–1883)]. Moscow: Universitetskaya tipografiya.

Solov'ev, E. Yu. (2009) "Ekzistentsial'naya soteriologiya Meraba Mamardashvili" ["Existential Soteriology of Merab Mamardashvili"], in *Merab Konstantinovich Mamardashvili*. Moscow: ROSSPEN, pp. 174–202.

Frank, S. L. (1990) "Krushenie kumirov" ["The Collapse of Idols"], in Frank, S. L. *Sochineniya* [Works]. Moscow: Pravda, pp. 111–180.

Cheshkov, M. A. (2001) "K integral'nomu videniyu globalizatsii" ["Towards an Integral Vision of Globalization"], in *Postindustrial'nyi mir i Rossiya* [The Post-Industrial World and Russia]. Moscow: Editorial URSS, pp. 117–135.

Информация об авторе: Григорий Сергеевич Киселев — кандидат исторических наук, независимый исследователь. Адрес: США, Урбана-Шампейн. Персональный сайт: URL: <http://www.gskiselev.com> (дата обращения: 20.04.2025).

Information about the author: Gregory S. Kiselev — PhD in History, independent researcher. Address: Urbana-Champaign, USA. Personal website: Available at: <http://www.gskiselev.com> (Accessed: 20 April 2025).

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 22.04.2025;
одобрена после рецензирования 01.06.2025;
принята к публикации 10.06.2025.

The article was submitted 22.04.2025;
approved after reviewing 01.06.2025;
accepted for publication 10.06.2025.